9

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Zwölfter Band.

Trier bis Zwingli.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

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

3 6105 025 718 045

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Zwölfter Band.

Trier bis Zwingli.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 1. Aprilis 1901.

✠ **Thomas,** Archiepps.

135661

LIBRARY
NOTRE DAME

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Die Verlagshandlung übt und genießt die Rechte des Urhebers.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede

zum zwölften Bande.

Indem ich hiermit den Schluß des Kirchenlexikons der Oeffentlichkeit übergebe, fühle ich mich glücklich, das Lebenswerk meines unvergeßlichen Freundes, des verewigten Herrn B. Herder, vollendet und damit ein Denkmal treuer Anhänglichkeit aufgerichtet zu sehen.

Bis zum letzten Hefte der zweiten Auflage trägt das Werk schon in seinem Namen ein Zeugniß für die Gesinnung, aus welcher der erste Gedanke an die Herausgabe desselben entsprungen ist. Seitdem Herder allein an die Spitze des väterlichen Geschäftes getreten war, reifte in ihm der Entschluß, die katholischen Gelehrten Deutschlands zu einer katholischen Encyklopädie aufzurufen, welche für die Lebenskraft der Kirche Zeugniß ablegen und deswegen „Kirchenlexikon" heißen sollte. Die ungemeinen Mühen, welche die erste Herstellung des großartigen Werkes verursachte, waren der allseitigen Vervollkommnung desselben hinderlich, so daß schon bald nach Vollendung eines nothwendig erscheinenden Supplementbandes der Plan zu einer vollkommenern Neubearbeitung des Werkes bei seinem Urheber feststand. Der Ausführung dieses Gedankens setzten sich aber so viele innere und äußere Schwierigkeiten entgegen, daß dieselbe erst zwanzig Jahre später begonnen werden, und daß der erste Band in neuer Bearbeitung erst 1882 erscheinen konnte.

Wenn die Vollendung der neuen Ausgabe wieder fast zwanzig Jahre erfordert und der ursprünglich geplante Umfang sich auf zwölf Bände erweitert hat, so ist dieß theils durch die große Mehrung des Stoffes, die sich im Anfang nicht übersehen ließ, theils durch das stetig wachsende Interesse der Mitarbeiter für möglichste Vollkommenheit der Herstellung herbeigeführt worden.

Nunmehr gebührt zuerst demüthiger und freudiger Dank dem allmächtigen Gott, der die bei der Herausgabe vorwaltende Absicht wohlgefällig aufgenommen und allen zur Verwirklichung unternommenen Schritten seinen Segen gegeben hat. Daß er die Kräfte dessen, dem Herder die Ausführung anvertrauen mußte, erhalten und durch seine Gnade vervollständigt, alle auftauchenden Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt und trotz der Verluste, welche der Tod unter den Mitwirkenden hervorgerufen, den glücklichen

Abſchluß herbeigeführt hat, muß jeden Benutzer zu lebendiger Dankbarkeit gegen den Geber alles Guten aufrufen.

Großer, herzlicher Dank muß hierbei auch all den edeln Männern geſagt werden, welche in ſelbſtloſer Hingebung ihre Kräfte und ihre Zeit der Mitarbeit an dem weitausſehenden Werke gewidmet und demſelben ihre unverdroſſene Begeiſterung bis zu Ende bewahrt haben. Es iſt mir eine liebe Pflicht, auszuſprechen, daß die Hoffnung, mit welcher ich das Vorwort zum erſten Bande geſchloſſen habe, weit über Erwarten in Erfüllung gegangen iſt, und daß ſo das Kirchenlexikon eine mehr als gewöhnliche Vollkommenheit erreicht hat.

Das Kirchenlexikon tritt jetzt auf den literariſchen Markt nicht bloß als Denkmal der Gelehrſamkeit, des Fleißes und der Gründlichkeit, welche in der katholiſchen Kirche Deutſchlands zu finden ſind, ſondern auch als eine der ſchönſten Blüten, welche die gläubige Begeiſterung und die chriſtliche Liebe der deutſchen Katholiken hervorgebracht haben. Möge es nun für die heranwachſende Generation ein Antrieb werden, ihre Bemühungen den vorhandenen Beſtrebungen würdig anzureihen, damit auf dieſe Weiſe die frommen Wünſche des edeln Mannes, dem die Initiative zu dem ganzen Unternehmen zuzuſchreiben iſt, in Erfüllung gehen.

Bonn, im April 1901.

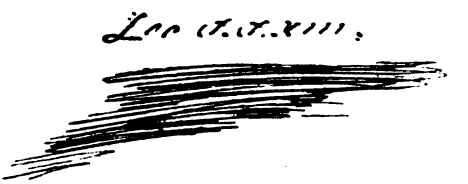
Dr. Fr. Kaulen.

LEO PP. XIII.

Dilecti Fili, salutem et Apostolicam benedictionem. — Ab Hermanno Herder, tuo nomine et collegarum tuorum, accepimus exemplar Lexici ecclesiastici seu Encyclopediae disciplinarum theologicarum nuper, secundis curis, editi. Magnae quidem molis opus, ad maioris meriti, quod auspice primum Iosepho Hergenroether S. R. E. Cardinali, eoque vita functo, tuo ductu tuisque industriis, eruditis magno numero viris adlaborantibus demum in lucem prodiit. Gratulamur quidem diuturnum laborem feliciter exactum; magis tamen exacti operis pretium dignitatemque gratulamur. Praeterquam enim quod omnia in eo copiose docteque disputantur; in tam varia frequentique materia nihil, prout ex testimonio peritorum comperimus, occurrit, quod a recta traditaque doctrina discedat. Tuo igitur sociorumque tuorum studio id estis assequuti, ut non exiguam ecclesiasticis disciplinis utilitatem attuleritis. Namque huius generis opera quamvis non eo pertineant, ut quae ab ecclesiae Patribus ceterisque scriptoribus necnon a scholasticis doctoribus elucubrata sunt praeteriri unquam possint; nemo tamen inficiari queat, in quotidianum usum opportuna esse maximeque utilia haec veluti promptuaria, in quibus ecclesiasticae totius eruditionis summae quaedam prostent atque compendia. Tibi ergo tuisque in labore sociis amplissimam impertimus laudem. Testem vero benevolentiae Nostrae vobis et Hermanno Herder editori Apostolicam benedictionem amantissime elargimur.

Datum Romae apud S. Petrum die XXII. Maii anno MCMI, Pontificatus Nostri Vecesimoquarto.

Dilecto Filio
FRANCISCO KAULEN
Antistiti Urbano
Bonnam.



Trier, Stadt und Bischofssitz in der preußischen Rheinprovinz, Hauptstadt des gleichnamigen Regierungsbezirks, liegt in dem dort sich stark erweiternden Moselthale in anmuthiger Lage. — A. Nach der Sage wäre die Stadt Trier die älteste aller jetzt bestehenden Städte Europa's. Darnach hätte sich Trebeta, der Sohn des assyrischen Königs Ninus, welcher nach seines Vaters Tode von seiner Stiefmutter Semiramis etwa 1300 Jahre vor der Erbauung Roms aus seinem Vaterlande vertrieben worden, durch die Anmuth der Gegend gefesselt, an den Ufern der Mosel bleibend niedergelassen und die Stadt gegründet, welche nach ihm den Namen Treberis (Trier) erhielt. Die Geschichtsquellen erwähnen die Stadt ausdrücklich erst im J. 69 n. Chr. In dem Berichte des Tacitus (Hist. 4, 72) über den Aufstand der Bataver unter Claudius Civilis erscheint die Colonia Trevirorum als befestigte Stadt. Eine Münze des Kaisers Vespasian (69—79) bezeichnet sie als Colonia Augusta Patricia Trevirorum. Demnach ist Trier als römische Colonie unter Kaiser Augustus gegründet worden, wofür auch eine im J. 1888 im Garten des Bischofshofes aufgefundene Inschrift aus der Zeit um Christi Geburt spricht. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß an der Stätte der spätern römischen Colonie schon vor Augustus sich eine kleinere oder größere Niederlassung des mächtigen Trevirervolkes befunden hat. Als unter Kaiser Augustus Gallien seine Eintheilung in vier Provinzen (die narbonensische, die aquitanische, die celtische und die belgische) erhielt, wurde Reims, damals die „volkreichste" Stadt der Provinz, Hauptstadt von Gallia Belgica (Strabo, Geogr. 4, 3, 5), welches im Westen durch Seine und Marne, im Süden durch die Alpen, im Osten durch Vogesen, Hunsrück und untere Maas begrenzt war. Trier kann zur Zeit des Geographen Strabo (gest. 24 n. Chr.) als Stadt nicht bedeutend gewesen sein, da er es nicht erwähnt, während er doch die bedeutenden Städte Galliens anführt. Als Hauptstadt der belgischen Provinz ist Trier zur Zeit des Kaisers Marc Aurel (161—180) durch römische Inschriften nachgewiesen und blieb es für die Folgezeit. Bei der neuen Eintheilung der Provinzen des römischen Reiches im J. 297 wurde zunächst der südliche Theil der belgischen Provinz, d. h. das Gebiet der Schweiz und der Umkreis von Besançon, von derselben abgetrennt und das übrig bleibende Gebiet in zwei Provinzen eingetheilt; Trier wurde Hauptstadt von Belgica prima, Reims Hauptstadt von Belgica secunda. Zur ersten Stadt Galliens wurde Trier erst infolge der Reichstheilung unter Diocletian durch den Umstand, daß es von da an Sitz der Kaiser ward. „Bevor die Kaiser hier ihren Sitz aufschlugen, war Trier in seiner Entwicklung den rheinischen Städten Argentoratum, Magontiacum, Colonia Agrippensis kaum voraus; alle Funde bedeutenderer Art weisen auf die späte Zeit der römischen Herrschaft. Und hinter den gallischen Städten, hinter Lugdunum, Massilia und manchen anderen Städten der Provence stand Trier an Größe und Pracht weit zurück" (Hettner, Das römische Trier, Trier 1880, 5). Seit der Theilung des gewaltigen Römerreiches in eine östliche und eine westliche Hälfte (285) wurde Trier die zweite Residenzstadt der westlichen Hälfte neben Mailand. Es residirten hier vorübergehend Maximianus, dauernd der Cäsar Constantius Chlorus, Herrscher über Spanien, Gallien und Britannien, und sein Sohn Constantin d. Gr. in den ersten 10 Jahren seiner Regierung. Ebenso hatten zu Trier ihre Residenz die Kaiser Valentinian I., Gratian, Valentinian II. und Maximus. Trier erhielt daher auch alle die Prachtbauten und anderen Einrichtungen, welche die Würde einer Haupt- und Residenzstadt der Imperatoren verlangte, einen Kaiserpalast, Thermen, ein Amphitheater, einen Circus, ein Forum, Basilika und Göttertempel in reicher Zahl. Es wurde von gewaltiger Mauer mit mächtigen Thoren umschlossen und zur festen Stadt gemacht. Eine Rhetorenschule (Universität) bestand zu Trier, wie es scheint, schon vor der Erhebung zur Kaiserstadt; sie wurde zu der bedeutendsten der im 4. Jahrhundert in außerordentlicher Blüte stehenden gallischen Universitäten durch die Wirksamkeit des berühmten Rhetors und Panegyrikers Claudius Mamertinus gegen Ende des 3. und seiner Nachfolger im 4. Jahrhundert (z. B. Ursulus und Harmonius). Der Ruf der Schule führte junge Leute aus fernen Ländern nach Trier, so den hl. Hieronymus und seinen Freund Bonosus aus Italien. Auch eine Palastschule zur Heranbildung von Verwaltungsbeamten blühte zu Trier. Natürlich hatte auch der Statthalter der Diöcese Gallien seit ihrer Einrichtung unter Constantin hier seinen Sitz. Jedoch dauerte die Herrlichkeit Triers nicht lange. Da seit Beginn des 5. Jahrhunderts die deutschen Völker immer mächtiger gegen das Römerreich andrangen, fühlten sich die römischen Beamten zu Trier nicht mehr sicher genug. Der Sitz des Präfecten von Gallien wurde um 418 nach Arles verlegt, und Trier fiel in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts viermal feindlicher Eroberung und Zerstörung anheim. Nur die aus Stein erbauten öffentlichen Gebäude überdauerten die Zerstörung, während die bürgerlichen Häuser, welche

durchgängig Holzbauten waren, vernichtet wurden. So bildete sich eine Schicht von Schutt, welche stellenweise das Niveau des römischen Trier 2 Meter hoch überdeckt. Wohl müssen bis tief in's Mittelalter hinein noch bedeutende Theile der alten römischen Stadtmauern bestanden haben (vgl. Görz, Mittelrheinische Regesten I, Coblenz 1876, nr. 115, 590); aber spätestens seit dem 11. Jahrhundert galt die Stadt als eine offene, bis Erzbischof Johannes I. (1190—1212) und seine nächsten Nachfolger dieselbe wieder mit Mauern umgaben. Uebrigens nahm diese mittelalterliche Stadt nur etwa ein Drittel von dem Flächenraum der Römerstadt ein. Den Aufschwung der Städte in Reichthum und Macht, welchen das 12. Jahrhundert als Folge der Kreuzzüge und des sich hebenden Handels sah, theilte die Stadt Trier ebenfalls; seit jener Zeit suchte sie auch ihre Rechte und Freiheiten dem Landesfürsten gegenüber, als welcher der Erzbischof schon seit 902 gegolten hatte, zu vermehren und strebte bald nach Reichsunmittelbarkeit. Den ersten Versuch, die Gewalt des Erzbischofs über die Stadt einzuschränken, machten die Trierer in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, indem die Bürger sich zu einer Vereinigung (conjuratio) zusammenthaten. Er mißglückte jedoch, da Kaiser Friedrich I. 1157 und 1161 die Vereinigung strenge verbot, und dieses Verbot durchgesetzt wurde. Der Versuch wurde nach dem Tode Johannes' I. (gest. 1212) und Theoderichs II. (gest. 1242) und besonders unter der schwachen Regierung Diethers von Nassau (1299—1307) erneuert, hatte jedoch wieder keinen Erfolg. Unter dem kräftigen Balduin von Lützelburg (1307 bis 1354) ruhten diese Bestrebungen, traten aber 1363 unter seinem zweiten Nachfolger Kuno von Falkenstein um so entschiedener wieder hervor. Die Sache wurde 1364 von Kaiser Karl IV. durch Richterspruch zu Ungunsten der Stadt entschieden. Einen letzten erfolglosen Versuch, reichsunmittelbar zu werden, machte die Stadt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als die religiösen Wirren von vielen bischöflichen Städten mißbraucht wurden, um politische Selbständigkeit zu erlangen. In Trier waren die Unruhen, welche durch das Auftreten des Calviners Kaspar Olevian (s. d. Art.) 1559 hervorgerufen wurden, gerade deßhalb so gefährlich, weil sie sich den Freiheitsbestrebungen der Stadt anschlossen. Da jedoch die auswärtigen protestantischen Fürsten den Neuerern ihre Hilfe versagten, konnte der entschiedene Johannes von der Leyen bald den Aufstand durch Verbannung Olevians sammt 35 Bürgern bewältigen. Dann aber, nach der Ueberwindung dieses religiösen Aufstandes, kam es zum ernsten, mit den Waffen geführten Kampfe zwischen Kurfürst Jakob von Eltz und der Stadt. Endgültig wurde der Streit geschlichtet durch den am 15. März 1580 nach zwölfjährigem Prozesse erfolgten Spruch des Reichsgerichtes, „daß die stadt Trier hochgedachtem Churfürsten, Klägern, ei thumblich vel quasi cum mero et mixto perio, directis et utilibus dominiis und jurisdiction, hoch- und nieder-Obrigkeit zug habe und noch zugehöre, daß auch ein Ertzbi und Churfürst zu Trier der stadt Trier re Herr, ordentliche Obrigkeit und Landesfürst hero gewesen und noch seye". An Umfang die mittelalterliche, von Johannes I. umma Stadt bis in's 19. Jahrhundert sich gleich, auch die Bevölkerungszahl Schwankungen unterworfen gewesen sein. Erst im achten zehnt dieses Jahrhunderts fielen bis auf kleine die mittelalterlichen Stadtmauern und Thore, seither wuchs die Stadt sehr schnell an räum Ausdehnung und an Bevölkerungszahl. Wäl letztere im Anfange des Jahrhunderts kaum 1 betrug, beträgt sie jetzt etwa 40 000.

B. Bischofssitz war Trier feststehenderm gegen Ende der Christenverfolgungen, also i Zeit, wo die Stadt eben zur Würde einer Re der Imperatoren und Cäsaren erhoben wa war und sich mächtig entwickelte. Im J. 314 ers auf dem Concil zu Arles Agricius (s. d. Art. „Bischof aus der Stadt Trier" neben Mat von Köln. Sicher ist weiter, daß dem hl. Agr als Bischöfe von Trier vorausgegangen sind charius, Valerius und Maternus. Die E dung des Bisthums Trier fällt also spätestes die Mitte des 3. Jahrhunderts. Daß es schon vor dieser Zeit Christen zu Trier ge hat, darf als sicher angenommen werden; ob aber die Gründung des Trierer Bisthums in's erste nachchristliche Jahrhundert hinaufr darf, das hängt ab von der Entscheidung Frage, ob Eucharius, Valerius und Mate wirklich Schüler des hl. Petrus waren (vg Art. Eucharius). Für die Mitte des 3. J hunderts sprechen sich jetzt durchgängig die storiker von Fach aus, wenn auch einzelne der ihre Ansicht nicht als unbedingt sicher hinst wollen. Als Erzbisthum ist Trier zuerst beglaubigt durch das Testament Karls d. Gr. Jahre 811, worin Trier unter den 21 Er thümern des Reiches aufgezählt wird, welche einem Legate des Kaisers bedacht werden. neuerdings aufgestellte Behauptung, daß T erst im 9. Jahrhundert zum Erzbisthum hoben worden sei, ist deßhalb entschieden zu werfen; sie beruht auf Mißverständniß einz Ausdrücke und Redewendungen in den Gesch quellen. Namentlich kann gegen die Ste Triers als Metropole nicht geltend gemacht den, daß in den Quellen des 8. und 9. Jahr derts mehrere Bischöfe von Metz den Titel bischof erhalten. Denn letztere Bezeichnung d. Art. Erzbischof) ward damals noch Suffra bischöfen entweder wegen ihrer Stellung weltlichen Herrscher oder wegen persönlicher dienste beigelegt. Daß durch die Verleihung Titels und des Palliums, welches letztere

dings vom 9. Jahrhundert an das Zeichen der erzbischöflichen Würde im jetzigen Sinne des Wortes wurde, früher die Rechte der Metropoliten unberührt blieben, versteht sich eigentlich von selbst, pflegte aber auch schon lange vor dem 8. Jahrhundert in päpstlichen Urkunden, welche das Pallium verliehen, ausdrücklich erklärt zu werden. Die Trierer Kirchenprovinz umfaßte sicher schon im 9. Jahrhundert die Gebiete der Diöcesen Trier, Metz, Toul und Verdun, d. h. die Gebiete der römischen Provinz Belgica prima. Dieser Umfang des Metropolitanbezirkes deutet schon an, daß seine Einrichtung und demnach auch die erzbischöfliche Stellung des Trierer Bischofs in die Zeit der römischen Herrschaft, also wenigstens in das 4. Jahrhundert zurückreichen muß. Denn da Trier seit der Einrichtung der genannten staatlichen Provinz im J. 297 Hauptstadt derselben war (s. ob.), so muß es auch kirchliche Metropole geworden sein nach dem zu Nicäa 325 und zu Antiochien 341 aufgestellten und auch in Gallien anerkannten (vgl. Conc. Turon. 401, can. 2, bei Mansi III, 861) Grundsatz, daß der Bischof der bürgerlichen Hauptstadt in einer staatlichen Provinz die Rechte des Metropoliten über die Provinz besitzen solle. Da Trier aber im 4. Jahrhundert nicht bloß die Hauptstadt der ersten belgischen Provinz, sondern auch der Sitz des gallischen Präfecten und kaiserliche Residenz war, so wird sein Bischof in ähnlicher Weise wie der von Constantinopel neben der Stellung als Erzbischof einen thatsächlichen Vorrang vor den gallischen, spanischen und britannischen Bischöfen besessen haben. Doch konnte letzterer keine rechtliche und dauernde Anerkennung finden, weil im Anfang des 5. Jahrhunderts Arles zur ersten bürgerlichen Stadt jener Gebiete erhoben wurde, und dann bald an die Stelle der römischen Herrschaft in Gallien die der Franken trat. Die Erinnerung an diesen Vorrang scheint aber noch lange fortgelebt zu haben; das vielbesprochene falsche Sylvesterdiplom (abgedruckt bei Sauerland [s. u.] 89 ff.), wonach Papst Sylvester I. dem Trierer Bischof Agricius den Primat über „alle Länder jenseits der Alpen" übertragen haben soll, dürfte ein Widerhall desselben sein. Den Rang weltlicher Fürsten erlangten die Bischöfe von Trier im 10. Jahrhundert. Wie anderswo, so entwickelte sich auch zu Trier diese Stellung aus der Immunität, welche der Besitz des Bischofs schon unter den letzten Merowingern oder spätestens unter König Pipin (751—768) genoß. Dieses Vorrecht der Immunität wurde von den letzten Karolingern, Arnulf, Zwentibold und Ludwig dem Kinde, erweitert und der Besitz selbst durch Schenkungen vergrößert. König Zwentibold machte denselben „aus Liebe" zu seinem Erzkanzler, dem Erzbischofe Ratbod, im J. 898 zu einer Grafschaft und hob die Gerichtsbarkeit des königlichen Grafen über dieselbe vollständig auf. Ludwig das Kind verband damit 902 die Stadt Trier und den Triergau. So erscheinen im J. 947 in einer Urkunde Otto's I. die gesammte höhere und niedere Gerichtsbarkeit, Münze, Zölle und andere Abgaben in einem, wenn auch noch nicht umfangreichen Gebiete in der Hand des Trierer Erzbischofs. Damit war ein reichsunmittelbares Gebiet mit dem Erzbischofe als weltlichem Herrscher an der Spitze vorhanden, das sich in der Folgezeit, besonders unter den Erzbischöfen Poppo (1016 bis 1047), Albero (1131—1152) und Johannes I. (1190—1212) vergrößerte und nach längeren Kämpfen auch innerlich festigte. Unter Balduin von Lützelburg (1307—1353) erscheint das inzwischen zum Kurfürstenthum gewordene Erzstift Trier im Allgemeinen schon in der ganzen Ausdehnung, welche es überhaupt jemals erlangt hat, abgesehen von dem Prümer Gebiete (s. d. Art. Prüm), welches im 16. Jahrhundert gewonnen wurde. Zuerst übte der Erzbischof als weltlicher Herrscher seine Gewalt durch den von ihm bestimmten Vogt; in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde jedoch dieses Amt, weil es so oft von den damit Belehnten mißbraucht wurde, beseitigt, und an des Vogts Stelle traten in der Stadt Trier der erzbischöfliche Schultheiß, auf dem Lande die Burgmänner zur Pflege der Gerechtigkeit und zum Schutze der Unterthanen. Die Eintheilung und innere Organisation, die Verfassung und die Verwaltungsnormen, welche ihm Balduin gegeben hatte, bewahrte das Kurfürstenthum Trier im Wesentlichen bis zu seinem Untergange in der Zeit der französischen Revolution. Das kirchliche Ansehen seines Bischofssitzes als des ältesten des deutschen Reiches und die Bedeutung seines weltlichen Besitzes brachte sodann den Erzbischof von Trier in die Reihe der sieben hervorragenden deutschen Fürsten, denen seit der Mitte des 13. Jahrhunderts das ausschließliche Recht zustand, den deutschen König zu wählen (vgl. d. Art. Kurfürsten). Im Besitze dieses öffentlich anerkannten Rechtes befand sich der Erzbischof von Trier seit dem Jahre 1257, und nach den Bestimmungen der Goldenen Bulle vom Jahre 1356 hatte derselbe bei den Wahlen die erste Stimme abzugeben. Die weitere Würde des Erzkanzlers in dem Gebiete Frankreichs, des alten Lothringen und des Königreiches Burgund oder, wie die Goldene Bulle sich ausdrückt, des „Irzkantzelers des heiligen Richs durch Welschland und in dem Konigriche von Arlat", ist seit dem Anfange des 14. Jahrhunderts in öffentlicher Geltung. So führte denn seit dieser Zeit der jeweilige Erzbischof von Trier den officiellen Titel: „Erzbischof von Trier, Erzkanzler durch Gallien und das Königreich Arelat, Kurfürst des heiligen römischen Reiches", wozu seit der Vereinigung des Fürstenthums Prüm mit dem Kurfürstenthum Trier im J. 1576 noch der des „Administrators zu Prüm" kam. Diese Stellung des Trierer Erzbischofs als Kurfürsten und Erzkanzlers dauerte bis zur Auflösung des alten deutschen Reiches im J. 1806.

Die mittelalterliche Diöceſe Trier, welche bis zum franzöſiſchen Concordate (1801) beſtand, wurde begrenzt im Weſten von den Diöceſen Reims und Chalons, im Süden von Verdun und Metz, im Oſten von Mainz, zu dem ein großer Theil des Hunsrücks gehörte, im Norden von Köln (welches mit ſeinem Eifeldecanate einen tiefen Einſchnitt in die Diöceſe Trier machte) und Lüttich. Im Weſten erreichte ſie bei Mouſſon und Juvigny die Maas, während im Oſten noch Wetzlar zu ihr zählte; im Norden umſchloß ſie Prüm, Maria-Laach, Andernach und Montabaur; im Süden Kronau, Bacharach, Tholey und Wadgaſſen. Nach der jetzigen politiſchen Eintheilung beſtimmt, umfaßte ſie das ſüdliche Belgiſch-Luxemburg, das Großherzogthum Luxemburg, den Regierungsbezirk Trier mit Ausnahme einzelner Gebietstheile an der Saar, den Regierungsbezirk Koblenz und den größern nördlichen Theil des frühern Herzogthums Naſſau, im Ganzen etwa 350 Quadratmeilen. Es darf wohl nicht bezweifelt werden, daß ſchon zur Zeit der Merowinger (464—751) die Diöceſe in mehrere Verwaltungsbezirke eingetheilt war, an deren Spitze die Chor- oder Landbiſchöfe ſtanden, wenn auch nur wenige Spuren davon durch die Geſchichtsquellen überliefert worden ſind. Als nun in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Frankenreiche die Chorbiſchöfe (ſ. d. Art.) zum Zwecke ſtärkerer Centraliſation der Diöceſanverwaltung beſeitigt wurden (die Trierer Kirchenprovinz faßte einen dahingehenden Beſchluß auf der Provinzialſynode zu Metz im J. 893), traten an ihre Stelle mehrere Archidiaconen (ſ. d. Art.), welche Mitglieder des Domcapitels waren und vom Sitze des Biſchofs aus als deſſen Stellvertreter die Oberleitung der einzelnen Bezirke (Archidiaconate) führten. Schon im J. 924 erſcheinen als Zeugen in einer Urkunde 4 Archidiaconen am Dome zu Trier, und in einer ſolchen aus der Zeit Ratbods (geſt. 915) 3 Archidiaconen. So darf die ſpäter ausdrücklich bezeugte Eintheilung der Diöceſe in 5 Archidiaconate wohl ſchon für den Anfang des 10. Jahrhunderts als geſichert angenommen werden. Sie beſtand fort bis zur franzöſiſchen Revolution. Die 5 Archidiaconate waren: 1. das vom hl. Petrus mit 3 Decanaten oder Chriſtianitäten, nämlich dem Burdecanate (Stadt), dem Landdecanate Bitburg (ſeit dem 16. Jahrhundert eingetheilt in die Landdecanate Bitburg und Kyllburg) und dem Landdecanate Piesport; 2. das Archidiaconat des hl. Caſtor, das ſeinen Sitz zu Karden an der Moſel hatte, mit den Decanaten von Kaimt oder Zell, von Ochtendung und von Boppard; 3. das Archidiaconat des hl. Lubentius, welches die rechtsrheiniſchen Theile der Diöceſe umfaßte, ſeinen Sitz zu Dietkirchen an der Lahn hatte und in die Decanate Cunoſtein-Engers, Dietkirchen, Kirberg, Wetzlar, Marienfels und Haiger eingetheilt war; 4. das Archidiaconat der hl. Agatha zu Longuion bei Longwy, welches ſich über die luxemburgiſchen Gebiete erſtreckte die Landdecanate Luxemburg, Longuion, Bazeilles, Juvigny, Arlon und Merſch auf und 5. das Archidiaconat des hl. Mauritiu Tholey mit den Landcapiteln Perl, Re Merzig und Wadrill. Da die Archidiacone Laufe des 12. Jahrhunderts ſich immer meh abhängig vom Biſchofe und ſelbſtändig, beſo in der Verleihung der Pfründen, zu machen ſu und dadurch zu verſchiedenen Streitigkeiten anlaſſung gaben, kam der Biſchof dazu, Official mit ausgedehnten Befugniſſen a ſtellen, der ganz von ihm abhängig war und in ſeinem Namen die Leitung der Diöceſe ſorgen hatte. Ein ſolcher erſcheint zum erſte im J. 1218. Um dieſelbe Zeit treten auch Weihbiſchöfe in der Diöceſe auf, welchen die gabe zufiel, den Erzbiſchof in der Ausübun Weihegewalt zu vertreten. Die Eroberun linken Rheinufers durch die Franzoſen im J. hatte die Auflöſung der alten Erzdiöceſe Trie Folge, an deren Stelle durch das Concordat ſchen Napoleon I. und Pius VII. vom 1801 eine neue Diöceſe Trier trat. Sie hatt Umfang des damaligen Saardepartements ob Weſentlichen des jetzigen Regierungsbezirkes während die linksrheiniſchen Theile des je Regierungsbezirkes Koblenz zum neu errid Bisthum Aachen kamen. Der rechtsrheiniſche der frühern Erzdiöceſe unterſtand bis zum des letzten Erzbiſchofs Clemens Wenceslaus 1812 noch dieſem und erhielt dann einen a liſchen Vicar in der Perſon des ſpätern Bi v. Hommer. Als im J. 1815 die linksrhein Theile Deutſchlands wieder von Frankreic trennt wurden, fielen die jetzigen Regier bezirke Trier und Koblenz Preußen zu. die Bulle De salute animarum vom Jahre wurden dieſe Gebiete zum jetzigen Bisthum vereinigt und letzteres als Suffraganbisthu kölniſchen Kirchenprovinz zugetheilt.

Dieſe neue Diöceſe Trier weist gegenn 743 Pfarreien auf, welche ſeit dem Jahre in 46 Decanate und 93 Definitionen eing ſind. Ueber 9 Pfarreien der rechten Rhe beſitzt der Staat das Patronat, während patronate ſeit der franzöſiſchen Revo nicht mehr vorkommen. Der Flächenraun Diöceſe beträgt ungefähr 13 360 Quadr meter mit rund 1 500 000 Einwohnern, von 1 047 803 Katholiken ſind; die Zahl der ſter beträgt (nach dem Handbuch vom 1897) 813, die Zahl der vorhandenen K 826, wovon nur noch etwa 6 Katholike Proteſtanten gemeinſam gehören. Das du Bulle De salute animarum vom Jahre eingerichtete Domcapitel umfaßt 10 Can und 4 Stellen von Ehrendomherren, welc teren durch verdiente Seelſorgsgeiſtliche be werden pflegen. Die bedeutenderen Di anſtalten ſind das Prieſterſeminar zu Tri

annähernd 200 Zöglingen, und die beiden bischöflichen Knabenconvicte zu Trier und zu Prüm. Auch ein Diöcesanwaisenhaus, das Eduardstift zu Helenenberg, wurde in letzter Zeit gegründet. An Ordensniederlassungen besitzt die Diöcese eine ziemliche Anzahl, wenn sie auch die vor der Revolution vorhandenen bei Weitem nicht erreicht. Die Benedictiner der Beuroner Congregation haben sich in dem frühern Benedictiner-, spätern Jesuitenkloster Maria-Laach (s. d. Art.) im J. 1893 niedergelassen. Ein Kapuzinerkloster besteht zu Ehrenbreitstein, ein Franciscanerkloster auf dem Apollinarisberge bei Remagen, ein Kloster der Redemptoristen zu Trier. Missionshäuser besitzen die Pallotiner zu Ehrenbreitstein und die Weißen Väter zu Trier. Niederlassungen der Barmherzigen Brüder vom hl. Johannes von Gott gibt es 5, der Franciscaner-Tertiarier 7. Unter den zahlreichen Niederlassungen von Ordensfrauen sind die bedeutendsten die der Franciscanerinnen von Waldbreitbach (49 mit 347 Schwestern), der Borromäerinnen (28 mit 300 Schwestern), der Dienstmägde Christi von Dernbach (16 mit 91 Schwestern), der Schwestern vom heiligen Geiste (12 mit 78 Schwestern), der Franciscanerinnen von Heythuysen (11 mit 212 Schwestern) und der Ursulinen (4 mit 101 Schwestern). Die Benedictinerinnen von der ewigen Anbetung besitzen eine Niederlassung zu Trier, die Salesianerinnen eine zu Moselweiß bei Koblenz, die Schwestern vom guten Hirten zwei, zu Trier und zu Kesselheim bei Koblenz.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht über die Geschichte und den Bestand der Diöcese Trier bedürfen einzelne Punkte einer eingehendern Berücksichtigung, und zwar 1. die Bischöfe der Erzdiöcese bezw. Diöcese Trier. a. Was die Bischöfe der römischen und der fränkischen Zeit betrifft, so enthält über die ersten drei, Eucharius, Valerius und Maternus, eine Lebensbeschreibung aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts verschiedene Einzelheiten, aber kaum etwas kritisch vollständig Gesichertes. Den Namen des ersten und die Reliquien aller drei bewahrte die Benedictinerabtei St. Eucharius (Matthias) auf. Der auf sie folgende Bischof Agricius (s. d. Art.) nahm mit seinem Suffraganen Felix an dem wichtigen Concil des römischen Patriarchates zu Arles im J. 314 theil. Als im J. 336 der hl. Athanasius (s. d. Art.) von Constantin in die Verbannung nach Trier geschickt wurde, fand er auf dem bischöflichen Stuhle von Trier den hl. Maximinus (s. d. Art.). Dieser, gleich seinem Nachfolger Paulinus eine Säule der Rechtgläubigkeit im Kampfe gegen die Arianer, zog sich deren bittern Haß zu, so daß er von ihrem Patronat zu Philippopel (343) neben Papst Liberius und Bischof Hosius von Corduba namentlich mit dem Banne belegt und ihm ein ganzes Sündenregister vorgehalten wurde. Er starb 351 oder spätestens 352; sein Name lebte in dem berühmten Benedictinerstifte St. Maximin zu Trier fort. Der hl. Paulinus (s. d. Art.) büßte seine Weigerung, den hl. Athanasius auf der Synode zu Arles im J. 353 zu verurtheilen, mit der Verbannung nach Phrygien, aus der er nur als Leiche unter seinem Nachfolger nach Trier zurückkehrte. Seinen Namen und seine Reliquien bewahrte das Stift St. Paulinus bei Trier. Von den folgenden Bischöfen bis auf die Zeit Karls des Großen sind uns fast nur die Namen durch die Bischofskataloge erhalten und allenfalls noch die Betheiligung derselben an Concilien und Reichstagen bekannt. Eine Ausnahme machen jedoch der hl. Nicetius (s. d. Art.), der bedeutendste trierische Bischof jener Zeit, und sein Nachfolger, der hl. Magnericus (gest. 596). Nicetius entwickelte eine bedeutende Bauthätigkeit, stellte unter Anderem die Domkirche wieder her, betheiligte sich an zahlreichen Concilien, wirkte durch Briefe über das fränkische Reich hinaus. Mit großer Entschiedenheit wachte er über die kirchliche Zucht, bannte sogar den König Chlotar 560 und mußte dafür eine mehrjährige Verbannung erleiden. Magnericus stand bei seinem König Childebert II. (575 bis 596) in hohem Ansehen und ward Pathe von dessen ältestem Sohne Theodebert. Von seinem Freunde Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers, wird Magnericus (Patrum pater, archisacerdos) gefeiert als Zierde der Bischöfe, beliebt bei Priestern und Volk, wegen außerordentlicher Wohlthätigkeit (Mon. Germ. hist. Auct. ant. IV, 1, 291 sq.). Seit etwa dem letzten Drittel des 7. Jahrhunderts erscheint eine adelige fränkische Familie im erblichen Besitze des erzbischöflichen Stuhles; neben Basinus wird schon 698 als Bischof aufgeführt und folgt ihm später allein in der Leitung der Diöcese sein Neffe Ludwin (Leodewinus), „Herzog in Austrien". Er gründete das Kloster Mettlach, und mehr als 200 Jahre waren die Trierer Erzbischöfe von da an zugleich Aebte dieses Klosters. Auf Ludwin folgte sein Sohn Milo (717—757). Die Bisthümer Trier und Reims erhielt er von dem Hausmeier Karl Martell als Belohnung für seine eifrigen Kriegsdienste. Papst Hadrian I. kennzeichnet diesen Vorgang und den Beschenkten in einem Briefe an Erzbischof Tilpin von Reims (Ep. 54, bei Migne, PP. lat. XCVI, 1213) kurz mit den Worten: Et donatus atque magis usurpatus contra Deum et ejus auctoritatem fuit ille episcopatus (Remensis) simul cum alio episcopatu . . . Miloni cuidam, sola tonsura clerico, nihil sapienti de ordine ecclesiastico. Die Bemühungen des hl. Bonifatius, den verweltlichten Erzbischof Milo zu ernsterer Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten zu bringen, waren wohl ohne bedeutenden Erfolg, und Milo starb, auf der Jagd von einem Eber tödtlich verwundet, nachdem er an 40 Jahre das Bisthum „verwüstet hatte". Auf ihn folgte Wiomad (757 bis 791), der auf dem Kriegszuge Karls d. Gr. gegen die Avaren starb. Richbod (792—804),

vorher Abt des Klosters Lorch, das er als Erzbischof noch für sich behielt, war literarisch hochgebildet, ein Schüler Alcuins und als Macarius in dem Gelehrtenkreise Karls d. Gr. bekannt. Sein zweiter Nachfolger Amalarius Fortunatus (809—814; s. d. Art.) verfaßte Abhandlungen über die Taufcerimonien, über die Zeit der Quatemberfasten und der Weihen, über das heilige Meßopfer und einen Bericht über seine Reise als Gesandter Karls nach Constantinopel. Auch die gebundene Rede hat er in seinen Versus marini versucht. Hetti (814—847), aus vornehmem Geschlechte, zugleich Abt des Klosters Echternach, stand bei Ludwig dem Frommen in hohem Ansehen, wirkte längere Zeit als dessen Sendbote in der Trierer Kirchenprovinz, übertrug die Gebeine des hl. Castor von Karden nach Koblenz, nachdem er das Kloster zum hl. Castor dort gebaut hatte, und verfaßte eine Anleitung zum Unterrichte des Volkes in Gesprächsform, eine Art Katechismus (vgl. Nolte, im Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen, Trier 1872/73, 50—58). Sein Neffe und Nachfolger Theutgaud (847 bis 863) gelangte zu trauriger Berühmtheit durch die Schwäche, welche ihn zum Befürworter der von König Lothar II. (s. d. Art. VIII, 160 ff.) erstrebten Scheidung von seiner Gattin Thietberga machte. Er wurde mit seinem Amtsgenossen Günther von Köln, mit dem er zu Rom die Scheidung erlangen wollte, seines Amtes entsetzt und konnte trotz aller Bemühungen weder bei Nicolaus I. noch bei dessen Nachfolger Hadrian II. seine Wiedereinsetzung erlangen. Die Diöcese war sieben Jahre ohne Bischof. Es folgten die traurigen Zeiten des ausgehenden 9. und beginnenden 10. Jahrhunderts, wo zuerst die Normannen, dann die Ungarn die Gebiete des alten Lothringen entsetzlich verwüsteten, die Städte in Schutt und Asche zurückließen, die Klöster zu Leichenstätten machten. Erzbischof Bertulf (870—883), Neffe des Bischofs Adventius von Metz, der zunächst sich einem von König Ludwig dem Deutschen aufgestellten Gegenbischofe Waldo, wahrscheinlich Abt von St. Maximin, gegenüber sah (das erste Schisma in der Trierer Bisthumsgeschichte), kämpfte persönlich unglücklich gegen die Normannen (882) und sah seinen Mitbischof Walo von Metz an seiner Seite durch das Schwert der Normannen fallen. Ratbod (883 bis 915), aus vornehmem alemannischen Geschlechte, Commendatarabt von Mettlach und Echternach, ließ sich urkundlich das Recht der freien Bischofswahl für die Diöcese von Karl dem Einfältigen zusichern. Er erfüllte gewissenhaft seine Pflicht als Kirchenfürst in Beaufsichtigung seiner Untergebenen und ließ durch Regino von Prüm (s. d. Art.), der ihn oft auf seinen Visitationsreisen begleitet hatte, ein eigenes Handbuch für solche Visitationen aufstellen (De disciplina ecclesiastica et religione christiana ll. II). Unter seinem Nachfolger Rotger (915—931; s. d. Art.) kam das alte Lothringen bleibend an Deutschland.

b. In der deutschen Zeit hatten die ersten schöfe Rotbert (931—956), Bruder der Kör Mathilde, der Gattin Heinrichs I., ein gele und beredter Mann, dem Flodoard von R sein Gedicht über die Päpste widmete, Hei (956—964), Neffe König Heinrichs I., und T dorich I. (964—977) vollauf zu thun, die G den der vorausgegangenen Verwüstungen zu seitigen und wieder Ordnung in die Diöce bringen. Besonders erfolgreich war der genannte thätig in der Reform der Klöster, aber auch für wissenschaftliche Arbeiten noch und Neigung und schrieb ein Buch zur Ver lichung der allerseligsten Jungfrau und ein der hl. Luidtrudis. Gleich dem hl. Boni schloß er sich auf's Engste an den Papst an ihn zu seinem Stellvertreter auf den Syn Galliens und Germaniens bestellte, ihn wied zu Rom sah und ihm die Kirche der vier krönten zu Rom übertrug. Vielleicht noch haltiger hat Egbert (977—993; s. d. Art.) dem die ältesten Bischofskataloge schließen, ge Unter ihm blühten Kunst, Wissenschaft und k liches Leben in den Trierer Landen. Nach (994—1008) beginnt ein heftiger und l Kampf der Trierer Erzbischöfe mit den L burger Grafen. Durch denselben sahen sic Erzbischöfe genöthigt, einen kräftigen Schütz Erzbisthums sich zu verschaffen in dem Pfalzg bei Rhein, der seit Mitte des 11. Jahrhunder Obervogt der erzbischöflichen Besitzungen ers Megingaud (1008—1015), dem vom Kais nannten Erzbischofe, stellte sich der Propst P von St. Paulin, Bruder der Kaiserin Kunig entgegen. Er leistete sogar seinem Schwager Kaiser Heinrich II., erfolgreich bewaffneten W stand und nöthigte den Erzbischof, in der lichen Burg Koblenz zu residiren. Erst dem tigen Poppo (1016—1047; vgl. Lesser, Erzb Poppo von Trier, Leipzig 1888), Soh Markgrafen Leopold von Oesterreich, gela Albero zu bezwingen. Durch die Bürgerkrie Zeit seines Vorgängers war die Diöcese sta rüttet. Räuberbanden hatten die Burgen in genommen und das Land geplündert. Poppo sie zu Paaren und besserte die Schäden aus, für entsprechenden Unterhalt der Geistlichen, verschiedene Klöster wieder her und erwarb lenz und die Grafschaft Marfels. Während Wallfahrt nach Jerusalem (1028—1030) sein Land von dem Luxemburger Grafen Bruder des erwähnten Albero, schwer gepli Unter Poppo lebte in der Porta nigra der Ein Symeon (s. d. Art.), den der Bischof au Morgenlande mitgebracht hatte. Im J. übertrug Poppo die Gebeine des hl. Ma vom Eucharioskloster nach der Domkirche. hard (1047—1066) sah seinen Suffragan von Toul als Leo IX. (s. d. Art.) den päpst Stuhl besteigen, begleitete ihn auf seiner nach Rom und ließ sich von ihm die Bo

welche Theodorich I. erhalten hatte, bestätigen und den Primat über Gallia belgica übertragen. Ebenso war Eberhard auf der Reise Leo's durch Frankreich und Deutschland und auf den wichtigen Reformsynoden von Reims und Mainz (1049) des Papstes ständiger Begleiter. Auch bei Kaiser Heinrich III. besaß er maßgebenden Einfluß. In Leo IX. sah Trier im J. 1049 zu erstenmal einen Papst in seinen Mauern. Nach Eberhards Tode fühlte auch das Erzbisthum Trier die Wirren des Investiturstreites. Der vom Könige ernannte Cuno wurde vom Vogte der Trierer Kirche auf der Reise nach Trier ermordet, und durch canonische Wahl ward Udo von Nellenburg (1066 bis 1078) erhoben, welchem dann durch Ernennung des Königs Heinrich IV. Egilbert (1078—1101), Graf von Ortenburg, folgte. Er ließ sich gegen das Verbot der Laieninvestitur, welches Papst Gregor VII. 1075 erlassen hatte, vom Könige die Investitur ertheilen. Wegen seiner schismatischen Stellung konnte er erst 1084 die bischöfliche Weihe erhalten, und zwar nur von Gegnern Gregors VII. Die jungen Cleriker wollten sich nicht von ihm weihen lassen, und 1093 kündigten ihm seine Suffragane öffentlich den Gehorsam auf. Während der infolge der Kreuzzugsbewegung entstandenen Verfolgung der Juden suchte Egilbert diese nach Möglichkeit zu schützen. Eine ähnliche Stellung nahm der vom Kaiser ernannte Bruno (1102 bis 1124), Graf von Laufen, Propst von Trier, Speyer und St. Florin in Koblenz, ein. Seit 1106 erster Rath des Königs Heinrich V., war er fast beständig außerhalb der Erzdiöcese auf Reisen, u. A. als Gesandter an den Papst; auch nach dem Ausbruche des heftigen Kampfes Heinrichs mit Gelasius II. (1118—1119) blieb er der Anhänger des erstern. Gegen Ende seiner Regierung dagegen wendete er sich mit Eifer der Leitung seiner Diöcese zu, führte die Erweiterung des Domes zu Ende, erbaute die Kirche des hl. Paulinus neu und gründete das Kloster Odenheim in der Diöcese Speyer. Nach kurzer Regierung der Erzbischöfe Gottfried (1124—1127) und Meginher (1127—1130) beginnt mit Albero von Montreuil (1131—1152; s. d. Art.) die Zeit der „Bischöfe in Waffen", d. h. die Zeit, da die Trierer Kirchenfürsten sich genöthigt sahen, an der Spitze ihrer Truppen persönlich in's Feld zu ziehen; sie dauerte bis auf Richard von Greiffenklau im Anfange des 16. Jahrhunderts. Hillin (1152—1169), früher Dombechant zu Trier, wie sein Vorgänger päpstlicher Legat für Deutschland, hatte auch wie dieser mit der Unbotmäßigkeit seiner Archidiaconen zu kämpfen und rief die Hilfe des Papstes gegen dieselben an. Im Kampfe Friedrichs I. mit Papst Alexander III. stand er, wie so viele deutsche Fürsten, welche sich der Gewalt des Kaisers beugten, auf dessen Seite und ließ sich vom Gegenpapste Bewilligungen ertheilen. Drei Bücke aus jener Zeit lassen Hillin sogar die Rolle eines Gegenpapstes spielen (Hontheim, Hist. diplom. I, 581). In dem ersten erkennt Kaiser Friedrich Barbarossa den Erzbischof als „Primas diesseits der Alpen" an und fordert ihn zur Losreißung von Rom auf; als Grund für diese Primatialwürde wird der Besitz des heiligen Rockes und des Stabes Petri und der Titel der Stadt Trier als des „zweiten Rom" angeführt. Im zweiten Briefe, den der Erzbischof an den Papst richtet, geht er wenigstens zum Theil auf diesen Plan des Kaisers ein; im dritten antwortet der Papst. Die Briefe sind jedoch nichts weiter als Stilübungen, welche ein Trierer Gelehrter nach der bekannten Scene zu Besançon vom Jahre 1157 für seine Schüler anfertigte. Hillins Nachfolger Arnold I. (1169—1183) war eifrig betheiligt bei dem Friedensschlusse von Venedig (1177). Nach mehrjährigem Streite um das Erzbisthum zwischen dem Dompropste Rudolf und dem Archidiacon Folmar folgte durch Wahl der thatkräftige Johannes I. (1190—1212), der, aus niedrigem Stande hervorgegangen, zum Kanzler des Kaisers sich emporgeschwungen hatte. Weil er von dem Staufer Philipp von Schwaben nicht lassen wollte, traf ihn 1202 der Bann des Papstes Innocenz III. Er gewann als Lehensmannen die Grafen von Sponheim, Vianden, Aar, die Ritter von Broich und Esch, befestigte die früheren Burgen und Thürme seines Landes und legte Grimburg neu an, gewann die Burgen Sayn, Kobern, Kelberg, Stein und Hadamar und baute bischöfliche Paläste zu Trier und Koblenz. In seinem Testamente bedachte er fast alle trierischen und verschiedene auswärtige Klöster mit Legaten zur Unterhaltung der ewigen Lampen. Die folgenden Erzbischöfe Theodorich II. von Wied (1212—1242) und dessen Neffe Arnold II. von Isenburg (1242 bis 1259) setzten die Thätigkeit Johannes' fort. Ersterer erbaute die Burg Montabaur zum Schutze des Erzstiftes gegen den Grafen von Nassau, in dessen Gefangenschaft er gleich bei Beginn seiner Regierung gerathen war, und die Burg Kyllburg gegen die unruhigen Ritter von Malberg; letzterer vollendete die Ummauerung der Städte Trier und Koblenz und befestigte auch mehrere kleinere Städte seines Gebietes. Beide griffen wiederholt maßgebend in den Gang der deutschen Geschichte unter Kaiser Friedrich II. und seinen Nachfolgern ein; während aber Theodorich noch an Friedrich festzuhalten suchte, wandte sich Arnold entschieden auf die Seite des Papstes. Die Art, wie Arnold die für seine kostspieligen Bauten nöthigen Geldmittel sich verschaffte, rief unter seiner Geistlichkeit einen scharfen Widerspruch hervor. Als Sprecher traten für die Beschwerden der Geistlichkeit die Vorsteher der Stifte von St. Peter (Dom), St. Paulin und St. Symeon auf und richteten eine scharfe Beschwerde an den Erzbischof. Sie forderten Zurückgabe verschiedener Güter, Testirfreiheit für den Clerus, gegen den der Erzbischof das sogen. Spolienrecht (s. d. Art.) geübt hatte, und klagten über Verletzung der Jurisdictionsgewalt der Archidiaconen,

deren eigenmächtiges Vorgehen bei Besetzung von Pfarreien und Entscheidung von Ehesachen der Erzbischof durch Zuweisung dieser Angelegenheiten an das Forum seines Officials bestraft hatte. Ein Prozeß wurde vor dem päpstlichen Stuhle angestrengt und größtentheils zu Ungunsten des Erzbischofs durch einen Cardinallegaten entschieden (1257). Heinrich II. von Vinstingen (1260 bis 1286), vom Papste infolge zwiespaltiger Wahl des Domcapitels ernannt, vorher Domdechant zu Metz, brachte sich durch seine Gewaltthätigkeiten gegen das Kloster St. Matthias in schlimme Lage. Er ward beim päpstlichen Stuhle angeklagt und suspendirt; zuletzt wurde sogar die Absetzung gegen ihn ausgesprochen, dieser Urtheilsspruch aber wieder aufgehoben, als er sein Unrecht gutgemacht hatte. Für Festigung und Ausbreitung seiner weltlichen Gewalt war Heinrich mit bestem Erfolge thätig; er erwarb neue Besitzungen, stellte alte Burgen wieder her und erbaute neue, so zu Bernkastel, Mayen, Saarburg, Neuerburg, Manderscheid und Ehrenbreitstein. Sein Nachfolger, der leutselige, fromme und kluge Boemund I. von Warnesberg (1288—1299), setzte diese Thätigkeit seines Vorgängers fort und erhielt vom Könige Adolf für geleistete Dienste die Reichsburg Cochem nebst Klotten. Er erfüllte aber auch seine Pflichten als Bischof treu und erwies sich als Muster für seine Geistlichen. Zu seinem Schmerze mußte er während seiner ganzen Regierung seine Cathedrale mit dem Interdicte belastet sehen, da die Mehrzahl der adeligen Capitularen sich hartnäckig weigerte, zwei Bürgerliche, welchen der Papst Dompfründen übertragen hatte, in das Capitel zuzulassen. Dem Dominicanermönche Diether von Nassau (1300—1307), dem Bruder des Königs Adolf, fehlte die nöthige Festigkeit gar sehr; die beiden Städte Trier und Koblenz machten sich diese Schwäche zu nutze und suchten mit Erfolg die Rechte des Kurfürsten zu beschränken. Zum Glücke folgte auf Diether der thatkräftige, kluge und hochbegabte Balduin von Lützelburg (1308—1354; s. d. Art.), der bedeutendste der mittelalterlichen, vielleicht aller Erzbischöfe Triers. In seiner langen Regierung entfaltete er eine dauernde Wirksamkeit als weltlicher und geistlicher Fürst. Seine Nachfolger hatten schwere Kämpfe zu bestehen mit Raubrittern und unbotmäßigen Vasallen, gegen welche sie sich durch Landfriedensbündnisse mit den benachbarten Fürsten zu schützen suchten. Von schaffender Thätigkeit auf dem kirchlichen Gebiete haben die drei nächsten Erzbischöfe wenige Spuren hinterlassen. Es ist das aber auch nach dem durchgreifenden und so vielseitigen Wirken Balduins auf diesem Gebiete nicht auffallend; denn es bedurfte nur, daß sie seine Einrichtungen in Wirksamkeit erhielten. Boemund II. von Saarbrücken (1354—1362), der schon bejahrt den erzbischöflichen Stuhl bestieg, ward bald altersschwach und bestellte sich 1360 Cuno von Falkenstein, einen kriegskundigen und siegreichen Soldatenführer, zum Coadjutor, dankte dan und erhielt eine beträchtliche Pension (200 ter Weizen, 300 Malter Korn, 50 Fuder 30 fette Schweine und 6000 Gulden In Cuno's Familie vererbte sich dann wäl 70 Jahre das Kurfürstenthum Trier vom C auf den Neffen. Für Cuno's (1362—1 vgl. Ferdinand, Cuno von Falkenstein als bischof von Trier, Coadjutor und Adminis von Köln bis zur Beendigung seiner Str keiten mit der Stadt Trier, Paderb. 1885) tigkeit als Regent zeugt, daß er mehrere auch das Kurfürstenthum Köln verwaltete 1371 ebenfalls für das Kurfürstenthum Mai wählt wurde, welche Wahl er jedoch nicht ann Werner von Falkenstein (1388—1418) n 1397 dem Spolienrechte, welches „seit l Zeiten beobachtet und festgehalten worden gleichsam zum Gewohnheitsrechte geworden für immer ein Ende, da es Veranlassung zu Streitigkeiten und großen Aergernissen ge hatte. Er beanspruchte statt dessen Annaten, die Einkünfte der Beneficien während des Jahres der Erledigung, und ließ diese Abma durch eine päpstliche Bulle bestätigen. So verlieh er in gleicher Weise allen Clerikern Recht der freien Verfügung über ihre gesa Hinterlassenschaft unter der Bedingung, d eine bestimmte Summe, je nach Art der Pf $^1/_2$—2 Mark Silber, an ihre Kirche verma Seitdem blieb dieß Recht bestehen; die dara knüpfte Bedingung wurde aber nach und na seitigt. Der thatkräftige, wohlthätige und men Uebungen ergebene Otto von Zieg (1418—1430), der eine Wallfahrt nach salem machte, wirkte mit Eifer für kirchlich form. Wohl setzte ihm sein Domcapitel hartnä Widerstand entgegen; aber für andere Stifte den weise Statuten aufgestellt, und vor leitete Otto durch Ernennung des Johannes zum Abt von St. Matthias die Reform der dictinerklöster durch den Anschluß an die felder Congregation (s. d. Art.) ein. Bei Thronbesteigung begann der Unfug der capitulationen bei Besetzung des erzbischöf Stuhles. Nach dem Tode Otto's, der das fürstenthum in besten finanziellen Verhält hinterließ, entbrannte ein heftiger Kamp das Erzbisthum zwischen Ulrich von Ma scheid, Domdechant von Köln, und Raba Helmstett, Bischof von Speyer. Das Domc hatte in zwiespaltiger Wahl Ulrich von Ma scheid und Jacob von Sirk gewählt. Papst tin V. verwarf die Wahl und ernannte von Helmstett (1430—1439). Während von Sirk freiwillig verzichtete, suchte sich der den Adel auf seiner Seite hatte und nur vom ganzen Domcapitel gewählt wurde, selb Waffengewalt in den Besitz der widerstreb Hauptstadt zu setzen. Er sowohl als das capitel verfielen dem Banne des Papstes, un

Interdict wurde über das Erzbisthum verhängt. Erst 1435 stellte Ulrich die Sache einem Schiedsgericht anheim, welches Raban das Erzbisthum zusprach (vgl. Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XV [1894], 721 ff.). Nach Rabans Tode wurde der früher zurückgetretene Jacob von Sirk (1439—1456), ein wissenschaftlich sehr gebildeter Mann, wirklich Erzbischof. Er fand die öffentlichen Kassen durch den vorhergehenden unseligen Streit vollständig geleert und sah sich daher genöthigt, schwere Steuern, besonders von der Geistlichkeit, zu erheben, wodurch er sich bei derselben sehr mißliebig machte. Weil er an der auch nach ihrer Auflösung durch den Papst seit 1437 noch fortagenden und einen Gegenpapst wählenden Synode zu Basel festhielt und dem Papste den Gehorsam verweigerte, wurde er 1446 von Papst Eugen IV. für abgesetzt erklärt. Dieser Urtheilsspruch konnte jedoch nicht durchgeführt werden, weil die deutschen Kurfürsten ihren Genossen gegen den Papst schützten. Johannes II., Markgraf von Baden (1456—1503), der im Alter von 22 Jahren Kurfürst wurde, entwickelte in friedlicher Regierung eine bedeutende Bauthätigkeit an Burgen und öffentlichen Gebäuden, führte die Reform der Benediktinerklöster zu Ende, setzte das Fest der Opferung Mariä für die Diöcese ein und bändigte die rebellische Stadt Boppard. Gegen Ende seiner Regierung nahm er seinen Neffen Jacob II. von Baden (1503—1511) als Coadjutor an. Richard von Greiffenklau (1511—1531; vgl. Wegeler, Richard von Greiffenklau zu Vollraths, Erzbischof und Kurfürst von Trier, Trier 1881), der letzte Erzbischof in Waffen, stellte zum erstenmal den heiligen Rock (s. d. Art.) zur öffentlichen Verehrung aus und zog dadurch an 100 000 Pilger nach der Stadt Trier (1512). Auf dem Reichstage zu Worms (1521) führte er die Verhandlungen mit Luther, welche diesen zum Widerrufe bewegen sollten, und war dann hervorragend betheiligt bei Unterdrückung der Aufstände von Rittern und Bauern. Er vereitelte den Angriff des Franz von Sickingen (s. d. Art.) auf das Erzstift (1522) und besiegte dann im Vereine mit Hessen und der Pfalz diesen Ritterführer durch Eroberung seiner Burgen. Seine Nachfolger Johannes III. von Metzenhausen (1531 bis 1540), Johannes IV. von Hagen (1540 bis 1547), Johannes V. von Isenburg (1547 bis 1556), Johannes VI. von der Leyen (1556 bis 1567) hatten vollauf zu thun mit der Bekämpfung des vordringenden Protestantismus. Bedeutende Theile der Diöcese auf dem Hunsrücken und auf der rechten Seite des Rheines wurden mit Gewalt durch ihre Fürsten zum Protestantismus gezwungen; dagegen gelang es den Kurfürsten, ihr eigenes Gebiet bei der alten Religion zu erhalten. Das Landvolk war der Neuerung durchaus abgeneigt; die Städte Trier, Koblenz und Boppard, welche größere politische Unabhängigkeit erstrebten, erregten zwar in den Jahren 1559—1561 gefährliche religiöse Aufstände in ihren Mauern, wurden aber durch das entschiedene und kluge Auftreten Johannes' von der Leyen ohne Blutvergießen wieder zur Ordnung zurückgerufen (vgl. ob. Sp. 3). Diese Vorkommnisse gaben die Veranlassung zur Berufung der Jesuiten in die Diöcese. Die Leiden des Mordbrennerkrieges, den die politisch-religiöse Revolution des 16. Jahrhunderts zur Folge hatte, konnte der Kurfürst von seinem Lande nicht abhalten. Albrecht von Brandenburg-Kulmbach durchzog raubend, brandschatzend und brennend im August 1552 das Erzstift, gefolgt von dem Fluche der verarmten Bevölkerung. Die Versuche der kirchlichen Reform, welche seit 1542 von den Kurfürsten gemacht wurden, waren, obwohl gut und ernst gemeint, ohne bedeutenden Erfolg. Erst als das Concil von Trient seine Reformdecrete erlassen hatte, konnte die wahre Reformation in der Diöcese durchgeführt werden. Die Erzbischöfe Jacob III. von Eltz (1567 bis 1581) und Johannes VII. von Schönenberg (1581—1599) entwickelten eine außerordentlich segensreiche Thätigkeit in der Durchführung der Trienter Bestimmungen. Diesem Zwecke dienten die allgemeine Visitation der Diöcese in den Jahren 1568 und 1569, eine einheitliche Agende für die ganze Diöcese, zahlreiche und gute Statuten für das Domcapitel, für alle Collegiatcapitel und für die Seelsorgsgeistlichkeit der einzelnen Decanate, die Errichtung zweier Seminarien zu Koblenz und zu Trier (Bantusseminar) und ein neuer Katechismus (1590), sowie die Hebung des katechetischen Unterrichtes. Aber auch die Hexenprozesse (s. d. Art.) mehrten sich gegen Ende des Jahrhunderts nach vielen Jahren der Mißernte in erschreckender Weise. Lothar von Metternich (1599—1623) wußte durch seine Klugheit den Frieden im Innern zu bewahren, trotzdem er seinem Lande schwere Abgaben auferlegen mußte, um im Bunde mit den katholischen Fürsten gegen die Angriffe der protestantischen die katholischen Gebiete in Deutschland zu schützen. Seines Nachfolgers Regierung fiel in die Zeit des furchtbaren dreißigjährigen Krieges. Philipp Christoph von Sötern (1623—1652; vgl. Baur, Philipp von Sötern und seine Politik während des dreißigjährigen Krieges, Speier 1897), Bischof von Speyer und Dompropst von Trier, ein hochbegabter, unerschrockener, aber auch leidenschaftlicher und gewaltthätiger Mann, suchte durch ein Schutzbündniß mit Frankreich sich gegen die Ansprüche Spaniens auf sein Gebiet und durch Neutralitätsvertrag mit Schweden sein Land vor den Leiden des Krieges zu schützen, sah sich aber genöthigt, französische Besatzung in die Feste Ehrenbreitstein zuzulassen. So brachte dieses Bündniß dem Erzbischofe selbst lange Gefangenschaft beim Kaiser und seinem Lande Elend und Leiden im Uebermaße. Dazu lag er mit seinem Domcapitel in endlosem Streite; zwei Mitglieder desselben, die Neffen seines Vorgängers, und der Dompropst Hausmann stellten sich auf die Seite

Spaniens und bekämpften ihren Bischof in Schriften und Handlungen. Sie wurden abgesetzt, fanden aber bei Spanien und Frankreich und zuletzt auch beim Papste Schutz. Nicht minder langwierig und verdrießlich für den Kurfürsten war der Streit mit der Abtei St. Maximin, welche ihm vom Papste 1625 als Commende übertragen worden war; dieselbe warf im Vertrauen auf den Schutz Spaniens die so oft schon gegen sie entschiedene Frage der Reichsunmittelbarkeit auf. Karl Kaspar von der Leyen (1652—1676) hatte kaum als „wahrer Vater des Vaterlandes" die Wunden, welche der dreißigjährige Krieg dem Lande geschlagen hatte, durch Wiederaufbau der Städte, Ordnung des Steuerwesens und der Gerichte einigermaßen geheilt, als die Ruhm- und Ländersucht Ludwigs XIV. in das Trierer Land wieder Elend trug, das in langwierigen Kriegen unter dem folgenden Kurfürsten Johannes Hugo von Orsbeck (1676—1711) fortdauerte und erst mit dem Tode Ludwigs 1715 aufhörte. Das linke Rheinufer, welches Ludwig zu gewinnen suchte, und damit das Trierer Land, ward jedesmal der Schauplatz endloser Kämpfe, Verheerungen, Brandschatzungen und Quälereien. Während der kurzen Friedenszeiten hat Johannes Hugo vorzüglich als Bischof und Kurfürst gewirkt durch die Visitation der Diöcese und Aufstellung trefflicher Vorschriften für die Seelsorge und für die Collegiatcapitel, durch Reform des von seinem Vorgänger 1668 publicirten „Kurtrierischen Landrechtes" und Aufstellung einer Medicinalordnung. Auf die kurze Regierung Karls von Lothringen (1711—1715) folgte die nicht lange, aber außerordentlich fruchtbare des Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1716—1729). Er reformirte gründlich die Rechtspflege und die Staatsverwaltung, gab dem Steuerwesen durch Anlage eines Grundbuches feste Grundlage, ordnete die Verwaltung der Hospitäler, gründete aus eigenen Mitteln ein Waisenhaus und ein Emeritenhaus für Priester zu Koblenz und stellte die Mauern seiner Hauptstadt Trier wieder her. Johannes Georg von Schönborn (1729—1756), ein ausgezeichneter Bischof und Regent, der zum erstenmal seit 140 Jahren wieder persönlich die Pontificalhandlungen in seiner Cathedrale vornahm und wegen seiner unablässigen Warnungen vor der von Frankreich her für Deutschland drohenden Gefahr den Namen „Cato" erhielt, wurde von Maria Teresia als „kluger Vater des deutschen Reiches" und von Friedrich II. von Preußen als großer Regent bezeichnet; er sah wieder einmal im polnischen Erbfolgekriege die Franzosen von 1734 bis 1737 in seinem Lande hausen. „Er lebte in eisernen Zeiten, die er durch seine Klugheit und Regierungskunst zu goldenen machte", sagen von ihm die Gesta Trevirorum. In der Rechtspflege, in Bauthätigkeit an Wegen, Brücken und öffentlichen Gebäuden (die Festung Ehrenbreitstein machte er zu einer der ersten Deutschlands), in der Belebung der gelehrten Studien, besonders geschichtlichen, leistete der unermüdlich und ü selbstthätige und durchgreifende Mann Großar Einen seit Jahrhunderten dauernden Streit schen dem Adel, der sich den öffentlichen Last entziehen bemühte, und den beiden anderen S den der Geistlichkeit und der Bürger beend glücklich. Nach der kurzen und an wichtige eignissen armen Regierung Johannes Philipp Walderdorf (1756—1768), der die ewige betung des allerheiligsten Sacramentes i Diöcese einführte, wurde als letzter trierischer fürst der sächsisch-polnische Prinz Clemens W laus (1768—1812), zugleich Bischof von burg, gewählt. Von den Ideen seiner Zeit, d Aufklärung (s. d. Art.), war auch er beein das zeigt sich in verschiedenen Erlassen gege giöse Gebräuche, die als Aberglaube vers wurden. Den Vater des Febronianismus, Weihbischof v. Hontheim (s. d. Art.), vera er allerdings zum Widerrufe, ließ sich abe dessen Ideen zur Theilnahme am Nuntiatu (s. d. Art.) und den Bestrebungen des Congresses (s. d. Art.) verleiten und schade mit seinem sonst guten Rufe. Er entfalte entschiedene und erfolgreiche Thätigkeit in d form der höheren sowohl als der niederen S und der Klöster seiner Diöcese, für die e Statuten erließ. Durch die französischen R tionsheere wurde Clemens Wenceslaus 17 linksrheinischen, durch den Reichsdeputations schluß vom Jahre 1803 auch des rechtsrhei Theiles seines Kurfürstenthums beraubt; a schof des linksrheinischen Theiles der Diöc er 1802 zurück, während der rechtsrheinisc unter seiner Verwaltung bis zu seinem (1812) blieb. Der einzige Bischof der „fr schen" Diöcese Trier, Karl Mannay (18 1816), „Erzieher" von Napoleons I. mä Minister Talleyrand (s. d. Art.), hatte da thum nach dem Concordate vom Jahre 18 einzurichten, die Pfarreien neu abzutheilen für die Diöcese nothwendigen Institute gründen. Besonders durch den Eifer und womit er die säcularisirten Kirchengüter zun wieder den Händen der widerstrebenden ur lose Schwierigkeiten bereitenden Staatsbea entziehen suchte, hat er ein gutes Andenken lassen. Erst nach längerer Sedisvacanz fol seph v. Hommer (1824—1836), der die 1827 in 26 Decanate (die meisten mit je finitionen) eintheilte. In dem Streite über mischten Ehen, der in den Kölner Wirrer Höhepunkt und sein Ende erreichte, ließ er seinem Erzbischof verleiten, der geheimen einkunft, welche dieser mit dem Bevollmä der preußischen Regierung, dem verlogener v. Bunsen, gegen das in dieser Angelegen gangene Decret Pius' VIII. geschlossen ha zutreten, bereute diesen seinen Schritt a dem Todesbette und machte ihn wenigste

Theile dadurch wieder gut, daß er dem Papste genaue Nachricht über die geheimen Machenschaften übermittelte (vgl. d. Art. Droste-Vischering). Wilhelm Arnoldi (1842—1864; s. d. Art.) konnte erst nach dem Tode Friedrich Wilhelms III. die päpstliche Zustimmung zu seiner schon 1839 erfolgten Wahl erlangen. Durch die großartige Ausstellung des heiligen Rockes (s. d. Art.), welche er im J. 1844 abhielt, gab er die Veranlassung zu einem heftigen Federkriege über die Aechtheit der Reliquie und über die Reliquienverehrung selbst und zur Bildung einer Secte, der Deutschkatholiken (s. d. Art.). Andererseits trug er dadurch ein Bedeutendes bei zur Belebung des katholischen Bewußtseins unter den Katholiken Deutschlands. Seinen Clerus suchte er durch die Einrichtung jährlicher Exercitien zu heben. Ihm folgte Leopold Pelldram (1865—1867) und dann Matthias Eberhard (1867—1876; s. d. Art.), den die Leiden des preußischen Culturkampfes mit voller Schwere trafen; Kerkerhaft und ein früher Tod waren die Folgen dieses Kampfes für seine eigene Person. Erst 1881 konnte ihm in Michael Felix Korum durch päpstliche Ernennung ein Nachfolger gegeben werden. Ad multos annos!

2. In den Synoden, welche im Bereiche der Trierer Kirchenprovinz stattfanden, offenbarten die Trierer Erzbischöfe einen bedeutenden Theil ihrer kirchlichen Wirksamkeit. Die Zahl ihrer synodalen Versammlungen in der Erzdiöcese Trier ist eine beträchtliche, wenn schon der Wunsch des Concils von Nicäa 325, daß die Bischöfe der einzelnen Kirchenprovinzen jährlich zweimal zur Provinzialsynode zusammenkommen sollten, und die entsprechende Bestimmung der karolingischen Gesetzgebung auch zu Trier niemals zur Ausführung kamen. Von manchen der Synoden, besonders bis zum 13. Jahrhundert, sind nur spärliche Nachrichten und keine Protokolle erhalten, andere haben nur eine richterliche Thätigkeit durch Schlichtung politischer oder kirchlicher Streitsachen oder durch Verurtheilung und Bestrafung kirchlicher Verbrechen ausgeübt. Hier sollen nur diejenigen berücksichtigt werden, deren Beschlüsse überliefert sind. — Die schlimmen Verhältnisse in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts veranlaßten Erzbischof Theodo, im J. 893 (nach Anderen 888) zu Metz eine Synode der Trierer Provinz abzuhalten. Dieselbe verbot den Besitz des Kirchenzehntens seitens weltlicher Herren, den cumulus beneficiorum, untersagte den Geistlichen, Frauenspersonen, selbst Mutter und Schwester, im Hause zu halten, verbot den Verkehr mit den Juden und den Excommunicirten, die Zulassung mehrerer Pathen bei der Taufe, die Feier der heiligen Messe außerhalb der Kirchen, sprach den Chorbischöfen das Recht, Kirchen zu weihen, ab, da sie alle nur Priester seien, und bestrafte mehrere schwere Verbrechen. Im J. 929 hielt Erzbischof Rotger mit seinen Suffraganen eine Synode zu Trier, auf welcher ein von ihm zusammengestelltes kirchliches Gesetzbuch für die Provinz (Liber canonicorum decretorum) angenommen wurde; dasselbe ist aber nur zum Theil handschriftlich erhalten. Eine Synode des Jahres 1227 (in der Paulinskirche?) zu Trier, welche bloß Diöcesansynode gewesen zu sein scheint, erließ für den Clerus „eine Pastoral in nuce“ in 17 Kapiteln; sie behandelt die Verwaltung der einzelnen Sacramente, das Leben des Clerus und besonders ausführlich das der Ordensleute, die Kirchen und ihre Ausstattung, die Aufgaben der Landdecane, der Amtmänner und der Kirchenvögte. Auch eine Provinzialsynode hielt der eifrige Theodorich II. im J. 1238; ihre 45 Canones stellten strenge und verschärfte Strafbestimmungen auf gegen solche, welche Kirchen oder Klöster anzündeten oder beraubten, Geistliche verfolgten, die kirchlichen Strafen verachteten, falsche Münzen schlugen, gegen Wucherer und Ehebrecher, welche öffentlicher Buße unterworfen würden, sowie gegen den Concubinat der Cleriker. Sie gaben weiter eine Reihe Detailvorschriften über Kleidung und Wandel der Geistlichen und Klosterleute, verboten ihnen Wirthshausbesuch und Würfelspiel, verlangten Erneuerung der heiligen Hostie alle zwei Wochen, Verwahrung derselben sowie der heiligen Oele und des Taufwassers unter festem Verschlusse und forderten, daß die Ketzer dem Bischof angezeigt werden. Schon im J. 1231 hatte Theodorich II. sich auf einer Diöcesansynode (?) mit der letztern Angelegenheit beschäftigt, da die Secte der Luciferianer (vgl. d. Art.) auch in der Diöcese Trier sich verbreitet hatte und die Häretiker drei kleine Gemeinden (scholae) in der Stadt besaßen. Drei Häretiker wurden vor die Synode gestellt, zwei wieder entlassen, einer zum Feuertode verurtheilt. Zwei Diöcesansynoden unter Erzbischof Boemund I. in den Jahren 1289 und 1290 gaben besondere Vorschriften über Pfründenverleihung und über die Eigenschaften und die Residenzpflicht der Pfründner. Die bedeutsamste aller Trierer Provinzialsynoden war wohl die des Jahres 1310 unter Erzbischof Balduin; auf sie kamen alle späteren wieder zurück und schärften ihre Verordnungen wieder ein. Sie fand ähnlich vielen anderen dieser Zeit auf päpstliche Anordnung statt und beschäftigte sich in ihren umfangreichen (139 Kapitel) und eingehenden Vorschriften im Wesentlichen mit den Gegenständen der Synode vom Jahre 1238; außerdem aber gab sie Bestimmungen gegen die Apostelbrüder, „falsche Apostel“, und die Begharden, gegen abergläubische Gebräuche, über die Taufe der Kinder im Mutterleibe, über die Verwaltung der Sacramente, über die Restitutionspflicht u. s. w. Auch ein Verzeichniß von 40 bischöflichen Reservatfällen wurde den Bestimmungen eingefügt. Endlich beschäftigte sich die Synode auf Verlangen des Papstes Clemens V. mit den Templern (s. d. Art.), deren Sache der Papst auf dem kommenden allgemeinen Concile zu Vienne (1311/12) ent-

ſcheiden wollte; 17 Zeugen wurden verhört, aber alle ſagten nur Günſtiges über den Orden aus. Auf den Diöceſanſynoden der Jahre 1337 und 1338 ſah ſich Balduin genöthigt, die Beſtimmungen über Kleidung des Clerus und das Verbot des cumulus beneficiorum zu erneuern und wiederholt einzuſchärfen. Die Provinzialſynode, welche im J. 1423 zu Trier unter Erzbiſchof Otto von Ziegenhain abgehalten wurde, verordnete, daß alle des Huſitismus Verdächtigen den Biſchöfen angezeigt und von den weltlichen Beamten vorgeführt würden, gab Beſtimmungen über das Chorgebet, den Wandel der Geiſtlichen und gegen den Concubinat, ſchritt gegen Mißbräuche der Beichtväter und der Ablaßverkündiger ein und verlangte, daß dieſe ihre Beglaubigungsſchreiben dem Biſchof und den Pfarrern, in deren Pfarreien ſie auftreten wollten, vorlegen müßten und ohne ſolche nicht zugelaſſen werden dürften. Auch die Geſetze der Synode vom Jahre 1310 wurden wieder beſtätigt und eingeſchärft. Veranlaſſung zu weiteren Synoden gab im folgenden Jahrhundert das Auftreten der ſogen. Reformatoren. Immer lauter wurde auch in den katholiſchen Kreiſen Deutſchlands der Ruf nach Lebensbeſſerung des Clerus, der infolge der Wirren beſonders tief geſunken war. Dieſer Ruf fand in der Diöceſe Trier ſeit 1542 williges Gehör. In dieſem Jahre richtete der Erzbiſchof ernſte, dahinzielende Mahnungen an ſeine Welt- und Ordensgeiſtlichkeit. Als nun das lang erſehnte Concil von Trient im J. 1547 durch widrige Verhältniſſe in ſeinen Arbeiten geſtört und nach Bologna verlegt worden war, aber keinen rechten Fortgang mehr finden konnte, forderte Kaiſer Karl V. ſeine Kirchenfürſten ernſt zur reformatoriſchen Thätigkeit auf. Dieſer Forderung entſprach Erzbiſchof Johannes V. durch Berufung einer Diöceſanſynode nach ſeiner Cathedrale im J. 1548. Wie ernſt der Wille zu reformiren war, zeigt der Umſtand, daß ſowohl er als ſein Weihbiſchof die Verſammelten aufforderten, offen und frei alles, was in ihrem Wandel und ihrer Amtsthätigkeit zu tadeln ſei, öffentlich vor der Verſammlung zu bekennen. Die Beſchlüſſe der mehrtägigen Synode, die in Wahrheit eine öffentliche und heilſame Gewiſſenserforſchung des trieriſchen Clerus war, richteten ſich gegen die Trunkſucht und den Concubinat der Geiſtlichen, beſtimmten die Behandlung der zur Irrlehre Abgefallenen und derjenigen, welche trotz ihrer feierlichen Gelübde zur Ehe geſchritten waren; allen Rangklaſſen des Clerus wurden ihre Pflichten eingeſchärft. Schon im folgenden Jahre (1549) tagte ſodann eine Provinzialſynode in der Domkirche zu Trier und ſtellte Beſtimmungen auf, wie ſie die Zeitverhältniſſe erforderten. Sie betonten die Nothwendigkeit inniges Anſchluſſes an den apoſtoliſchen Stuhl in Glaubensſachen, forderten die kirchliche Sendung für den Prediger und gaben Vorſchriften über den Inhalt der Predigt, der ſich weſentlich an die ſonntäg Epiſteln und Evangelien anſchließen ſollte. gehende Vorſchriften beſchäftigten ſich mit Gottesdienſte, dem Chorgebete und der he Meſſe; die Feſttage wurden vermindert. Schäden im klöſterlichen Leben ſollten be und die Klöſter gegen Bedrückung ſeiten Laien geſchützt werden. Die Dechanten w an ihre Pflicht gemahnt und die hergebr Decanatsverſammlungen eingeſchärft. Genau ſtimmungen über die Abgaben an die Seelſ geiſtlichkeit wurden erlaſſen, das Privilegium der Cleriker und das Aſylrecht der Kirchen w geſichert, auch Vorſchriften für die höheren niederen Schulen aufgeſtellt. Endlich wurd Katechismus für die Pfarrer (Christiana stitutionis liber) genehmigt und vorgeſchr So gut und heilſam dieſe Reformvorſch waren, ſo wurden ſie doch bald überholt dur Reformdecrete des allgemeinen Concils zu T deren Durchführung die wahre Reform der bewerkſtelligen ſollte. Von dieſer Zeit an b Auflöſung der trieriſchen Kirchenprovinz die Synoden und wurden erſetzt durch die der einzelnen Biſchöfe.

3. Von religiöſen Genoſſenſch beſtanden im Gebiete der Trierer Diöceſe zur Zeit der Merowinger ſicher das D und das Stift St. Paulin nördlich vo Stadt, ſowie die Stifte von Tholey und guyon. Natürlich befanden ſich auch an d deren älteſten und bedeutendſten Kirchen der ceſe, den Sitzen der ſpäteren Archidiaconat den und Dietkirchen, mehrere Geiſtliche; d aber ein gemeinſames Leben führten (vita nica), alſo ein Canonicatſtift bildeten, ſteh feſt. Nachdem jedoch die Aachener Reform des Jahres 817 die Forderung aufgeſtellt daß alle Cleriker entweder einem Stifte oder Kloſter angehören müßten, erſcheinen au Stifte Karden und Dietkirchen in den Geſ quellen. Unter den Karolingern wurden wei gründet die Collegiatſtifte Wetzlar (um 7 St. Caſtor zu Koblenz (um 836), zu dene Beendigung der ſchlimmen Zuſtände unt letzten Karolingern in deutſcher Zeit hinzu die Stifte zu Limburg (940), St. Flor Koblenz (vor 949), zu Münſtermaifeld (vor zu Prüm (1016), St. Symeon am Röm zu Trier (1040) und Kyllburg (1276). Domſtift iſt in ſeinen Anfängen ſo alt w Biſchofsſitz ſelbſt, inſofern die Geiſtliche Cathedrale, wenn ſie auch nicht immer i Hauſe des Biſchofs ſelbſt lebten, doch in de der Cathedrale gewohnt haben werden. Zu des Erzbiſchofs Nicetius führten dieſelben weislich ein gemeinſames Leben. In der Hälfte des 10. Jahrhunderts wurde jedo gemeinſame Leben von der Domgeiſtlichkei gegeben, und alle wiederholten Verſuche, es herzuſtellen, hatten nur vorübergehenden u

theilweisen Erfolg. Dem Beispiele des Domstiftes folgten dann auch die Collegiatcapitel früher oder später. Das Vermögen der Stifte wurde in einzelne Präbenden eingetheilt und den einzelnen Canonikern zugewendet. Die Zahl der Canoniker am Dome war spätestens seit dem 15. Jahrhundert eine feste und betrug 16; daneben gab es aber Domicellaren (s. d. Art.). Nachdem der Erzbischof auch Landesfürst geworden war, und besonders seit nach dem Wormser Concordate allmälig das ausschließliche Recht der Bischofswahl auf das Domcapitel übergegangen war, drängten sich die Söhne des Adels immer mehr in das Domcapitel, und man kam dazu, nur mehr Adelige aufzunehmen. Schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts kämpften Papst und Bischof vergebens gegen dieses Gewohnheitsrecht an. Die vornehmsten Mitglieder des Domcapitels waren zugleich Archidiaconen, so vor Allem der Dompropst und der Domdechant. — Das eigentliche Klosterleben reicht in der Trierer Diöcese mit seinen Anfängen bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zurück. Aus den „Bekenntnissen" des hl. Augustinus (8, 6) ergibt sich, daß Ende des 4. Jahrhunderts vor den Mauern Triers eine klösterliche Niederlassung für Männer bestand. Daß es in der römischen Zeit zu Trier auch Frauen gab, welche sich das klösterliche Leben erwählt hatten, ersieht man aus mehreren Grabinschriften. Die Stürme der Völkerwanderung haben diese Gründungen klösterlichen Lebens jedenfalls schwer geschädigt, wenn nicht ganz vernichtet. Ob überhaupt eines der später bestehenden Klöster Triers seinen Ursprung in die römische Zeit verlegen darf, ist sehr fraglich. Die Bewohner der Abtei St. Maximin, nördlich von Trier gelegen, behaupteten zwar immer mit größter Entschiedenheit, ihr Kloster sei von Kaiser Constantin dem Großen gegründet worden; wahrscheinlich aber ist diese später so bedeutende Abtei erst im 7. Jahrhundert entstanden. Auch daß die Abtei St. Eucharius, seit dem 12. Jahrhundert St. Matthias genannt, in römischer Zeit gegründet worden sei, läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten. In der Merowingerzeit wurden jedoch seit Anfang des 7. Jahrhunderts sicher eine ziemliche Anzahl von Klostergründungen ausgeführt. Unter Erzbischof Modoald wurde das Frauenkloster St. Irminen gegründet, so genannt von seiner zweiten Abtissin und hervorragenden Wohlthäterin Irmina, der Tochter König Dagoberts (I.?), welche um 705 gestorben ist. Es folgten die Frauenklöster St. Symphorien (?) unterhalb Triers, an der Mosel, und Pfalzel (690), die Stiftung der hl. Adela, der Tochter Dagoberts II. Pfalzel wurde 1027 von Erzbischof Poppo in ein Canonikerstift verwandelt. Von Männerklöstern bestanden gegen Ende der Merowingerzeit, außer St. Maximin und St. Eucharius (Matthias), St. Martin und St. Marien (?) bei Trier, Mettlach an der Saar (vgl. Lager, Geschichte der Abtei Mettlach, Trier 1875), die Stiftung des spätern Erzbischofs Ludwin, und das vom hl. Willibrord mit Hilfe der hl. Irmina im J. 698 gegründete Echternach (s. d. Art.). Zur Zeit der Karolinger wurden gegründet die Männerklöster Prüm, das Lieblingskloster der Karolinger, St. Goar und das Frauenkloster Juvigny (874). Diese Klöster lebten in der ältesten Zeit nach eigenen Regeln, welche nach den morgenländischen Klosterregeln des hl. Pachomius und des hl. Basilius zusammengestellt waren. Spätestens unter den ersten Karolingern nahmen sie die Regel des hl. Benedict an. Nur Pfalzel war von Anfang an sicher Benedictinerinnen-Abtei. Die traurigen Zeiten der letzten Karolinger zerrütteten fast allgemein das klösterliche Leben. Die Normannen und Ungarn legten die Klöster am Rheine in Schutt und Asche und ermordeten die meisten ihrer Bewohner. Laien rissen die Klostergüter an sich oder ließen sich die Klöster von den Herrschern zu Lehen geben und hausten dann als Laienäbte in denselben. Die Klosterzucht schwand; die Klöster verödeten, weil den Insassen der nöthige Lebensunterhalt fehlte; die noch vorhandenen Klosterleute wandelten sich zu Canonikern um. Die Erzbischöfe des 10. Jahrhunderts hatten daher bis zum Ende desselben die schwere Aufgabe zu lösen, die Klöster gewissermaßen wieder neu zu gründen. Zuerst wurde St. Maximin im J. 934 seiner Bestimmung wiedergegeben und ein Abt an seine Spitze gestellt; es blühte nun mächtig auf, so daß es bald eine ganze Reihe von Aebten für andere Klöster abzugeben im Stande war (Ramwold nach dem Emmeramskloster zu Regensburg, Sanderad nach dem Kloster Gladbach, Hartwich nach Tegernsee, Ravenger nach Echternach). Selbst die Kunst fand in dem neu erweckten Kloster wie früher eine Heimstätte. Miniaturmalerei und künstlerische Metallarbeiten blühten gegen Ende des 10. Jahrhunderts in Trier sehr; noch manches kostbare Stück von den Erzeugnissen dieser Kunst ist uns erhalten, z. B. der Egbertschrein, die Hülse des heiligen Nagels, beide im Domschatz zu Trier, und mehrere Prachthandschriften. Der Hauptsitz dieser Kunst war eben das Kloster St. Maximin. Auch die Reichsunmittelbarkeit scheint diesem reichen und mächtigen Kloster von den Ottonen verliehen worden zu sein. Dasselbe beanspruchte später stets Reichsunmittelbarkeit und Exemtion von der geistlichen Gewalt des Erzbischofs und lag in fast beständigem Streite mit demselben, so lange es bestand, sank aber auch in seinem klösterlichen Leben öfter tief. Im J. 973 folgte die Erneuerung des Klosters St. Marien, das alle seine Besitzungen verloren hatte, und des Klosters Echternach, 975 die des Klosters St. Martin und 977 die von St. Eucharius, welches von da an in sittlicher und wissenschaftlicher Beziehung hoch stand. Unter Erzbischof Otto von Ziegenhain wurde 1421 Johannes Rode, der Prior der Karthause von St. Alban, Abt des Klosters, reformirte

dasselbe und wirkte auch für die Reform der Benedictinerklöster am Rheine. Seine Reformstatuten wurden von dem Abte Johannes von Bursfelde (s. d. Art.) bei Göttingen angenommen und bildeten die Grundlage der Bursfelder Congregation. Der gewaltige Aufschwung des kirchlichen Lebens, welchen der Investiturstreit und die Kreuzzugsbewegung hervorgerufen hatten, belebte auch seit Ende des 11. Jahrhunderts mächtig den Zudrang zu den Klöstern. Es folgten wieder Neugründungen von Benedictinerklöstern, so den Frauenklöstern Oberwerth bei Koblenz (1020), Marienberg bei Boppard (1123), Schönau (1130), welches durch die hl. Elisabeth einen großen Ruf erlangte, und Niederprüm (1190), ferner der berühmten Abtei Maria-Laach (1093 bis 1112; s. d. Art.), der Abtei Münster bei Luxemburg (1083) und der Propstei Apollinarisberg bei Remagen (1117). Vor Allem aber waren es die neuen Orden der Augustiner, Prämonstratenser und Cistercienser, welche sich im 12. Jahrhundert über die Diöcese Trier verbreiteten. Wahrhaft erstaunlich ist die Zahl der Neugründungen zur Zeit des großen Erzbischofs Albero (1131—1152). Zunächst wurde 1107 von der Augustinerabtei St. Victor (s. d. Art.) zu Paris das Augustiner-Männerkloster Springiersbach im Kondelwalde gegründet, dessen erster Abt Richard bei der Gründung von vier Augustinerklöstern für adelige Frauen, nämlich von St. Thomas bei Andernach (1129), Marienburg bei Zell (1127), Fraulautern (um 1130) und Stuben bei Cochem (1137), und vom Männerkloster Lonnig (1142) betheiligt war. Sodann erhielt der für die Ausübung der Seelsorge gegründete Prämonstratenserorden im J. 1135 zwei später sehr bedeutende Abteien, Wadgassen an der Saar, welches zur Zeit seines besten Bestandes die Seelsorge in 35 Pfarreien der Diöcese rühmlichst besorgte, und Rommersdorf am Rheine, drei Stunden unterhalb Koblenz, wozu 1139 noch Arnstein im Nassauischen und 1201 Sayn, sowie verschiedene weniger bedeutende Prämonstratenserstifte kamen. Noch zu Lebzeiten des hl. Bernhard (gest. 1153) nahm die Diöcese die Mitglieder seines Ordens auf. Sein Freund, der Erzbischof Albero, gründete 1138 in dem lieblichen Salmthale in der Nähe der Kreisstadt Wittlich das Cistercienserkloster Himerode, das der Heilige noch selbst besuchte und als Claustrum Mariae begrüßte. Im J. 1131 war aber schon die ebenso bedeutende Abtei Orval (s. d. Art.) im westlichen Luxemburg entstanden. Frauenklöster des Cistercienserordens erhoben sich zu St. Thomas an der Kyll (1171), Rosenthal auf dem linken Moselufer unterhalb Cochem (1169), St. Katharinen bei Linz am Rhein (1208), Machern bei Uerzig (1238) und andere. Auch die Ritterorden besaßen zahlreiche Comtureien im Gebiete der Diöcese Trier: die Templer zu Trier, Roth, Breisig und Hönningen; die Johanniter zu Trier, Adenau und Cronenburg bei Stadtkyll; die Deutschherren zu Trier, Koblenz, Beckingen a Saar, Breitbach und Luxemburg. Das 13. J hundert sah die schnelle und weite Verbreitun Mendicantenorden. Ihre Niederlassungen n sehr bedeutend an Zahl, die Mitgliederzah einzelnen Niederlassungen aber weniger bede als die der früheren Orden, welche stets w stens 12 Mitglieder in dem einzelnen Kloste langten. Die Franciscaner ließen sich nied Trier (1223), Luxemburg (1223), Ande (1246), Oberwesel (um 1250), Koblenz 1250) und Limburg (1250); die Clarisse Luxemburg (1257), zu Echternach (1348) u Trier (1453); die Dominicaner zu Trier (1 Koblenz (1233) und Luxemburg (1292); di minicanerinnen auf dem Marsberge bei (um 1230), später in die Stadt (St. Katha selbst versetzt, zu Marienthal im Luxemburg (1231) und zu Hadamar (1250); die Carm zu Trier (1223), zu Boppard (um 126 Arlon (1292) und zu Tönnisstein (1470). Vorliebe des Kurfürsten Balduin für den o ordentlich strengen, aber deßwegen auch w verbreiteten Orden der Karthäuser verschaffte eine blühende Niederlassung zu St. Alban halb Trier (1335). Auch das Benedictiner auf dem Beatusberge bei Koblenz (Carthaus) ihnen 1331 von dem genannten Kurfürsten wiesen, und 1415 ward das Benedictinerkloste tel an der obern Mosel ebenfalls in ein Karth kloster umgewandelt. Noch einmal trat ein zahlreicher Klostergründungen im Anfang 17. Jahrhunderts ein, als die Kirche nach de falle der Protestanten sich glänzend reformir das kirchliche Leben einen mächtigen Aufschwu nommen hatte. Die Franciscaner gründete Niederlassungen zu Beurig an der Saar (1 zu Boppard und zu Ahrweiler (um 163 Hadamar (1637), zu Montabaur und zu lich (1641), selbst in dem kleinen Enkirch Mosel (1685); die Carmeliten zu Beilstein (1 Der Orden der Kapuziner errichtete Klö Trier (1615), zu Bacharach und zu Luxe (1621), zu Cochem (1623), Ehrenbreitstein (1 Bernkastel (1641) und Bornhofen am (1679). Veranlassung, die Jesuiten in de cese Trier anzusiedeln, bot dem Kurfürst hannes VI. der Aufstand des Kaspar C (s. ob. Sp. 3) im J. 1559. Schon im fol Jahre wurden die Jesuiten nach Trier und erhielten das alte Minoritenkloster n Dreifaltigkeitskirche zugewiesen. Im J. wurde von ihnen zu Trier ein Noviciatha Novizen aus den Sprengeln Trier, Köln, Würzburg und Speyer errichtet. Außerden den Jesuitencollegien gegründet zu Koblenz (Luxemburg (1595) und Hadamar (1630) die Erziehung der weiblichen Jugend wurd falls gesorgt, indem Niederlassungen de hl. Petrus Fourier (s. d. Art.) in's Leb rufenen „Congregation der allerseligsten

sen", deren Mitglieder das Volk „Welschnonnen" nannte, gegründet wurden zu Luxemburg (1627), zu Longwy (1628) und zu Trier (1641). So war die frühere Diöcese Trier mit klösterlichen Niederlassungen übersät. Großes haben die erwähnten klösterlichen Niederlassungen im Laufe der Jahrhunderte in der Diöcese Trier und über ihre Grenzen hinaus geleistet für die Einführung christlichen Glaubens und christlicher Sitte unter der Bevölkerung, für die Seelsorge, für die Urbarmachung des Bodens und die Hebung der Landwirthschaft, für Kunst und Wissenschaft, überhaupt für kirchliche, materielle und geistige Bildung der Bevölkerung. Die erwähnten Klöster bestanden mit wenigen Ausnahmen bis zur französischen Revolution. Dann wurden sie, nachdem sie in den Revolutionskriegen schon bedeutend gelitten hatten, durch das Säculationsdecret Napoleons I. vom 9. Juni 1802 aufgehoben. Die Insassen der Klöster und die Mitglieder der Collegiatcapitel wurden dadurch vertrieben und ihre Güter als Eigenthum des Staates erklärt. Die Ausgetriebenen erhielten nur eine armselige Pension. Diejenigen klösterlichen Niederlassungen, welche sich ausschließlich mit Krankenpflege oder Unterricht beschäftigten, sollten allerdings bestehen bleiben; aber der Eifer der Verwaltungsbeamten in der Aufhebung dieser Anstalten ging weiter, als das angeführte Decret bestimmte. Deßhalb konnte die neu errichtete „französische" Diöcese Trier statt der vielen frühern klösterlichen Niederlassungen nur mehr eine einzige aufweisen, nämlich die der „Welschnonnen" in Trier. So mußte denn im 19. Jahrhundert das klösterliche Leben daselbst von Grund aus neu aufgebaut werden. Der jetzige Bestand (s. ob. Sp. 7) beruht auf Gründungen des 19. Jahrhunderts, und zwar fast ausschließlich der zweiten Hälfte desselben. Es sind vor Allem die krankenpflegenden, in der neuern Zeit entstandenen Congregationen, welche sich, wie anderswo, so auch in der Diöcese Trier seit 1850 stark verbreitet haben.

4. Ebenso reich wie an Klöstern war die Diöcese Trier an Wohlthätigkeitsanstalten. Es ist bekannt, daß die Ausübung der Wohlthätigkeit im weitesten Sinne von der christlichen Zeit an das ganze Mittelalter hindurch und bis zur französischen Revolution von der Kirche als ihre eigenste Aufgabe betrachtet wurde. Insbesondere galt schon in der ältesten Zeit als kirchliches Gesetz, daß ein Theil von den Einkünften der Kirchengüter für die Armen verwendet werden müsse. Von diesem Geiste geleitet, übten die Klöster, wie überall, so auch in der Trierer Diöcese seit ihrem Bestehen die Wohlthätigkeit in großem Maßstabe durch Almosenspenden an ihren Pforten und auf ihren weithin zerstreuten Besitzungen aus. So ernährte zur Zeit einer Hungersnoth im J. 1196 das Kloster Himerode große Schaaren Hungernder, welche in den nahen Wäldern ihren Aufenthalt genommen hatten, wochenlang; dem Abte des Klosters Orval waren jährlich 10 000 Francs zu Wohlthätigkeitszwecken zugewiesen, und dieses Kloster beherbergte im J. 1784 die gesammte Einwohnerschaft eines abgebrannten Dorfes sechs Wochen lang. Außerdem aber galt es schon in frühester Zeit als Regel, daß jedes Kloster zugleich ein Hospital unterhielt. Hospitäler werden in der Diöcese Trier schon zur Zeit der Merowinger gelegentlich erwähnt, so das Hospital zu Longuyon und an der Domkirche zu Trier im J. 633, das Hospital zu Echternach im J. 698. Die Synode zu Aachen (836) stellte als gesetzliche Bestimmung für das Frankenreich auf, „daß fortan in jeder Stadt, an jedem Kloster überhaupt ein Hospital errichtet werden sollte". Daß dieß auch durchgeführt wurde, beweist eine Bestimmung der Trierer Synode vom Jahre 1227, welche besagt, an allen Klöstern sollten die Armenhospitäler wieder hergestellt und die üblichen Einkünfte ihnen überwiesen werden. So besaßen denn die Benedictinerabteien Mettlach, Echternach, Prüm, St. Matthias, St. Maximin, Laach u. a. im 12. Jahrhundert namhafte Hospitäler. Aber auch die Collegiatstifte ahmten dieses Beispiel nach. Es folgten dann seit dem 13. Jahrhundert auch zahlreiche Stiftungen von Hospitälern seitens der Laien, und seit dem 14. Jahrhundert finden sich neben den Hospitälern, welche nun wesentlich die Aufgabe hatten, erwerbsunfähigen Personen den nöthigen Lebensunterhalt zu bieten, auch Anstalten für Kranke, welche an ansteckender Krankheit litten, die Siechen- oder Leprosenhäuser. Die im 14. Jahrhundert in erschreckendem Maße auftretenden Seuchen hatten die Veranlassung zu diesen Gründungen gegeben. Im 16. Jahrhundert umschloß das Weichbild der Stadt Trier nicht weniger als 5 Hospitäler: das Hospital an der Domkirche, das Bürgerhospital zum hl. Jacobus, ursprünglich zur Aufnahme und Beherbergung von Pilgern bestimmt, das St. Nicolaushospital von St. Matthias, das Elisabethenhospital von St. Maximin, das St. Nicolaushospital zu St. Symeon, und 2 Leprosenhäuser zu St. Jost und oberhalb St. Matthias. Luxemburg besaß 2 Hospitäler, Prüm desgleichen; Boppard 2 Hospitäler und 1 Siechenhaus; Limburg 1 Hospital und 1 Siechenhaus; Koblenz 2 Hospitäler und 1 Siechenhaus. Fast alle jetzigen Kreisstädte hatten eine solche Anstalt von mehr oder minder bedeutendem Umfange; ja in einer Verordnung des Kurfürsten Franz Ludwig vom Jahre 1729 ist gesagt, daß „in denen Nebenstädten und fast allen Dorfschaften auf der Mosel entweder durch fromme und wohlgemeinte Stiftungen von Gutherzigen fundirte oder sonsten acquirirte Hospitalsbehausungen nebst dazu gehörigen Rhenten und Gefällen, in Geld, Frucht und Wein, auch sonsten bestehend, . . . sich befinden". Besondere Erwähnung verdient das Hospital zu Cues, die Stiftung des berühmten Cardinals Nicolaus von Cues (s. d. Art.),

auch schon deßhalb, weil es sich bis zur Gegenwart in seinen Gebäuden und seiner Einrichtung fast ganz unverändert erhalten hat. Bald nach 1450 baute der Stifter die Gebäude aus seinen eigenen Mitteln; die Dotation der Anstalt leisteten er und seine Geschwister durch Vermächtniß ihres Vermögens; die Zahl der zu beherbergenden Armen sollte nach den Lebensjahren des Heilandes 33 betragen und wo möglich aus 6 Priestern, 6 Adeligen und 21 gemeinen Leuten bestehen. Für die Insassen aller dieser Hospitäler wurden feste, den Regeln für die Klöster nachgebildete Statuten gegeben, nach denen ihr Leben geregelt war. Dieselben forderten die Befolgung einer bestimmten Tagesordnung, Gehorsam gegen den Leiter der Anstalt, bestimmte Gebete, besonders auch für die Stifter und Wohlthäter der Anstalt, und regelmäßigen Empfang der heiligen Sacramente. Außer den erwähnten Wohlthätigkeitsanstalten wurden endlich noch drei Waisenhäuser, zwei zu Trier und eines zu Koblenz, im 17. und 18. Jahrhundert gegründet. Gewaltige Veränderungen in dem Bestande dieser frommen Stiftungen brachte die französische Revolution. Auch die Wohlthätigkeitsanstalten wurden, weil sie kirchliche Anstalten waren und ihr Vermögen Kirchengut, säcularisirt. Die meisten gingen ein, die übrigen wurden den Gemeinden, in denen sie bestanden, zugewiesen und in die Gebäude aufgehobener Klöster verlegt; ein großer Theil des Vermögens ging verloren. Die erwähnten fünf Hospitäler im Weichbilde der Stadt Trier wurden zusammengelegt in das Gebäude des Irminenklosters und führen seit jener Zeit den Namen „Vereinigte Hospitien"; mehr als ein Drittel der Einkünfte war jedoch verloren gegangen.

5. Da die Schulen bis zur Zeit der französischen Revolution als zum Gebiete der Kirche gehörig betrachtet wurden — annexa religionis werden sie öfter in Bestimmungen der deutschen Reichsgesetze genannt —, so müssen sie ebenfalls hier berücksichtigt werden. Gleich den anderen berühmten gallischen Rhetorenschulen, die seit dem Untergang des weströmischen Reiches von ihrer Höhe herabsanken und zuletzt verschwanden, war auch die zu Trier seit dem Ende des 4. Jahrhunderts dem Untergange geweiht. An Stelle der verschwundenen römischen Staatsschulen, von denen wohl nur die Palastschulen an den Höfen der merowingischen Könige fortbestanden, traten die kirchlichen Schulen. Schon zu römischer Zeit hatten die Bischöfe an ihren Cathedralen Schulen zur Heranbildung junger Cleriker errichtet, in denen sie selbst oder befähigte Geistliche den Unterricht ertheilten. Vereinzelte Angaben der Geschichtsquellen des 4. bis 6. Jahrhunderts lassen keinen Zweifel darüber übrig, daß auch an der Cathedrale zu Trier eine solche Schule bestand. Dazu kamen dann mit der Ausbreitung der Klöster die Klosterschulen, an denen die bekannten sieben freien Künste im Trivium und Quadrivium (s. d. Art.) und die Theologie gelehrt wurden. Auch Pfarrs müssen in den größeren Pfarreien auf dem zur Zeit der Merowinger bestanden haben. wenige Spuren von der Wirksamkeit dieser S sind zwar in den Geschichtsquellen erhalten, sie lassen doch an der Thatsache keinen Z daß seit dem 6. Jahrhundert im Gebiete de cese Trier sich Schulen in genügender fanden, um die von der Zeit geforderte Bildung zu vermitteln. Den bedeutenden schwung, welchen die Schulen seit Karl Großen erlebten, machten auch die Triere Unter den Klosterschulen genoß im 9. Jah dert die Schule des Klosters Prüm einen bes Ruf; im 10. Jahrhundert blühte die Schu St. Maximin, der im 11. Jahrhundert d Mettlach würdig an die Seite trat. Vor aber zeichnete sich durch andauernd guten R Anfang des 11. Jahrhunderts aus die Kloste von St. Eucharius (Matthias), welche die Zahl bedeutender Lehrer und Schriftstelle zuweisen hatte, während St. Maximin, das der Trierer Klöster, trotz seiner hervorra Bibliothek seit dem 12. Jahrhundert in Beziehung nichts Bedeutendes mehr zu wußte. Auch die Collegiatstifte hatten jede Schule. Alle diese Schulen kirchlicher An hatten freilich zunächst den Zweck, für den richt der jungen Cleriker zu sorgen. Aber der Schüler war genöthigt, den geistlichen zu ergreifen, und deßhalb genossen auch die den Vortheil der geistigen Bildung an den — Als das Unterrichtswesen in Deutschlan einmal im ausgehenden 15. Jahrhundert z Blüte gelangte, erhielt auch die Stadt Tri neue Schulen. Nach längeren dahin zi Bemühungen wurde im J. 1473 eine Uni daselbst errichtet und zumeist mit Einkünft Kirchengütern durch Zuweisung von Sti benden und Incorporirung von Pfarreien Kanzler derselben war der Erzbischof. Im J wurden Jesuiten an die theologische Facult selben berufen. Die Universität bestand bi Einzuge der Franzosen im J. 1794 und redlich bemüht, ihrer Aufgabe gerecht zu wenn sie auch nie einen europäischen Ruf Sodann gründeten 1477 die Fraterherr Gymnasium zu Trier, das aber im 16. hundert das Schicksal so vieler deutschen Unte anstalten in jener Zeit theilte. Um die M Jahrhunderts war dieses Gymnasium sehr gekommen, und so fanden die neuberufenen J sogleich Gelegenheit, ein fünfklassiges Gym in Trier zu gründen, an dem sie bis zu hebung des Ordens im J. 1773 lehrten. Forderung des Concils von Trient, daß i Diöcese ein oder mehrere Seminarien (s. d zur Heranbildung des Clerus errichtet n erfüllte Erzbischof Johannes von Schöneber Stiftung zweier Seminare, des Bantusse an der Cathedrale (um 1583) und des den J

zur Leitung anvertrauten Seminars zu Koblenz (1585), zu denen später (1667) noch ein Seminar für adelige Cleriker zu Trier, das sogen. Lambertinum, hinzukam. Da das genannte Bantusseminar jedoch im Laufe des 18. Jahrhunderts wenigstens zum Theile seiner Bestimmung entfremdet wurde, und die beiden anderen, wenig bedeutenden Seminare für die nun 800 Pfarreien zählende Diöcese nicht genügen konnten, zudem auch durch die Aufhebung des Jesuitenordens ihrer bisherigen Leiter beraubt wurden, gründete der letzte Kurfürst 1773 ein neues Seminar im Noviciathause der Jesuiten, das Clementinum, das 1779 nach dem jetzigen Sitze verlegt wurde. Ein Theil von den Gütern der Jesuitenniederlassung zu Trier wurde diesem neuen Seminare zugewendet, da der Papst die Güter des aufgehobenen Ordens für Studienzwecke bestimmt hatte. Die neue Stiftung verlor in der Revolutionszeit zunächst einen Theil ihrer Besitzungen und wurde dann gänzlich aufgelöst. So mußte Bischof Mannay 1805 die Pflanzstätte seines Clerus wieder neu gründen mit den Trümmern des frühern Vermögens, soweit es zurückgegeben wurde. Wohlthätige Stiftungen hatten dann bald ein Weiteres, die materielle Lage der Anstalt zu einer gesicherten zu machen.

6. Von hervorragenden Trierer Schriftstellern sind aus der Zahl der Bischöfe zu erwähnen der hl. Nicetius, Amalarius (s. d. Artt.) und Theodorich I., sowie der Chorbischof Thegan (s. d. Art.). Die Männerklöster und Canonicatsstifte haben fast alle wenigstens den einen oder andern Schriftsteller aufzuweisen. Prüm (s. d. Art.) konnte sich Wandelberts und noch mehr Regino's (s. d. Artt.) rühmen. Im 12. Jahrhundert blühte dort Potho (s. d. Art.). Im Kloster St. Maximin verfaßte zwischen 957 und 986 Sigehard (s. d. Art.) seine nicht unwichtige Schrift über die Wunder des hl. Maximin, und bald darauf Marinus eine bedeutende Zahl exegetischer Schriften. Dem 12. Jahrhundert gehört Berengoz (s. d. Art.), der Abt von St. Maximin, an. Auch die höchst bedeutsame Fortsetzung der Chronik Regino's wurde von einem Mönche zu St. Maximin, wahrscheinlich dem spätern ersten Erzbischof von Magdeburg, Adalbert (s. d. Art. I, 193), verfaßt. Seit dem 16. Jahrhundert beschäftigten sich die Mönche Scheckmann, Henn und Navalanius in dankenswerther Weise mit der Geschichte der Abtei St. Maximin. Die Abtei St. Martin hat in älterer Zeit nur den einzigen Eberwin, den Freund des hl. Symeon, ihren Abt, als Schriftsteller aufzuweisen; er verfaßte ein Leben des hl. Magnericus und ein Leben seines genannten heiligen Freundes. Noch kurz vor Aufhebung der Abtei St. Martin verfaßten der Mönch Joseph Schreiner und der Abt Karl von Sachs eine umfangreiche Geschichte der Abtei, welche als Manuscript in zwei Foliobänden auf der Trierer Stadtbibliothek aufbewahrt wird und die Hauptquelle für die Geschichte der Abtei bildet. Der bekannteste der Schriftsteller von Echternach, dessen Schule im 11. Jahrhundert blühte, ist sein Abt Thiofried (1081—1110; s. d. Art. Echternach IV, 105), von Erzbischof Bruno hochgeschätzt. Seine Vita S. Willibrordi wurde neuestens zum erstenmal vollständig herausgegeben von J. Schmitz als wissenschaftliche Beilage zum Programm des Luxemburger Athenäums, Luxemburg 1898. Im Kloster Mettlach war dessen Abt Remigius, der mit dem berühmten Gerbert (Sylvester II.) in Briefwechsel stand und Hymnen und Predigten verfaßte, als Schriftsteller thätig. Das Kloster Maria-Laach hat in der ältern Zeit nur einige weniger bedeutende Schriften historischen Inhalts aufzuweisen. Ein reges wissenschaftliches Leben entwickelte sich dagegen nach der Angliederung des Klosters an die Bursfelder Congregation. Die bedeutendsten Schriftsteller dieser Zeit waren der Humanist und Freund des Trithemius, Johannes Butzbach (s. d. Art.), der 5 geschichtliche Werke verfaßte, und Jacob Siberti, ebenfalls Verfasser von Werken zur Geschichte seiner Zeit. Aus der Abtei Springiersbach besitzen wir noch 31 Predigten des siebenten Abtes Absalom (Migne, PP. lat. CCXI, 13—294). Keines der Trierer Benedictinerklöster hat jedoch eine so große Reihe von Schriftstellern hervorgebracht wie St. Eucharius (Matthias). Die Gesta Trevirorum, für die Zeit seit Ende des 11. Jahrhunderts eine werthvolle Geschichtsquelle, sind, abgesehen von einzelnen Ergänzungen durch Mitglieder der Domgeistlichkeit, das Werk der Mönche von St. Eucharius. Auch verschiedene andere geschichtliche Werke entstanden in diesem Kloster. Ebenso wurde dort die exegetische, die ascetische und die Predigtliteratur gepflegt. Als Schriftsteller von St. Eucharius werden von Trithemius aufgeführt Florbert (gest. 885); Eberhard (gest. 909), der das Leben der ersten trierischen Bischöfe Eucharius, Valerius und Maternus verfaßte; Dithelm (gest. 955), dem astronomische Werke zugeschrieben werden; Theodorich (gest. 1012); der Exegete Lambert (Regenscheid, gest. 1047); der Verfasser chronologischer Werke Arnold (gest. 1070); der ascetische Schriftsteller Erhard (seit 1076 Scholaster der Klosterschule) und endlich der 100 Jahre später lebende Lambert von Lüttich (um 1180), der den hl. Matthias verherrlichte. Die Reform des Klosters unter Abt Johannes Rode (seit 1421) brachte auch wieder reges wissenschaftliches Leben in dasselbe, wie sich dieß vorzüglich auf dem Gebiete der Ascese zeigte. Neben Rode sind in dieser Hinsicht noch Adam Meyer (gest. 1499) und Eberhard von Kamp als erfolgreich thätig zu nennen. Selbst noch unmittelbar vor ihrer Auflösung hatte diese Abtei an Maurus Hillar (gest. 1765) und Konrad d'Hann (gest. 1783) tüchtige Schriftsteller. Der trierischen Diöcese gehören der Geburt nach auch die beiden berühmten Gelehrten Nicolaus von Cusa und Johannes Trithemius (s. d. Artt.) an. Unter den Canonicatsstiften zeichnete sich durch eine

große Anzahl von Gelehrten und faſt ununterbrochenes reges wiſſenſchaftliches Leben das Stift St. Symeon aus, welches der Diöceſe eine lange Reihe von Officialen und Weihbiſchöfen geſchenkt hat. Seit der Gründung der Univerſität ſtellte es einen Theologieprofeſſor aus ſeinen Mitgliedern und ſeit der Berufung der Jeſuiten an die Univerſität einen Lehrer des Rechtes ſtatt des Theologieprofeſſors. Im 14. Jahrhundert bekämpfte in dieſem Stifte Johannes von Leiwen, Dichter und Aſtronom, den Aberglauben damaliger Aſtronomen in mehreren Schriften. Johannes Linden (geſt. 1639) verfaßte eine Historia Trevirensis, welche bis zum Jahre 1627 reicht, und Johannes Geis (geſt. 1747) behandelte die Geſchichte ſeines Stiftes. Die beiden bedeutendſten Schriftſteller des Stiftes ſind jedoch Georg Chriſtoph Neller (geſt. 1781) und Johannes Nicolaus von Hontheim (ſ. d. Art.). Erſterer, einer der bedeutendſten Rechtsgelehrten ſeiner Zeit, hat in über 60 Abhandlungen die verſchiedenſten Gegenſtände des Rechtes und der Rechtsgeſchichte behandelt. Die Karthauſe von St. Alban hat drei hervorragende ascetiſche Schriftſteller aufzuweiſen: Adolf von Eſſen (geſt. 1439), Heinrich von dem Birnbaum (ſ. d. Art.) und Dominicus von Preußen (geſt. 1461). Adolf, der eine tüchtige wiſſenſchaftliche Bildung, beſonders in der Jurisprudenz, ſich angeeignet hatte, Vorſteher der Karthauſe war und die Niederlaſſung zu Rettel gründete, hinterließ die Schriften Exercitium de triplici meditatione; De commendatione rosarii; De exercitio remissionis peccatorum und die Vita Margarethae, ducissae Lotharingiae. Dominicus iſt noch fruchtbarer; die wichtigſten ſeiner 17 Schriften ſind: Libri duo experientiarum (ſeine eigenen Lebenserfahrungen im geiſtlichen Leben); Corona beatae Mariae virginis; Tractatus de contemptu mundi; Remedium gravissimarum tentationum und Exercitium sedulae meditationis. Beide Männer haben ſich einen Namen gemacht in der Förderung und Entwicklung des Roſenkranzgebetes. Dominicus iſt der erſte, der den einzelnen Aves des Roſenkranzes Sprüche, 50 an der Zahl, zufügte, welche Ereigniſſe aus dem Leben und Leiden des Herrn und ſeiner Mutter ausdrückten und zur Betrachtung dieſer Ereigniſſe anleiteten, aus denen ſich dann ſpäter die jetzt gebräuchlichen „Geheimniſſe“ entwickelten. Dieſe Gebetsweiſe fand den ungetheilten Beifall ſeines ältern Freundes Adolf, und beide Freunde brachten dieſelbe in ihrem Orden und auch unter den Laien in Aufnahme (vgl. „Katholik“ 1897, II, 346 ff.). Auch einen Geſchichtſchreiber hat die Karthauſe von St. Alban bei Trier gegen Ende ihres Beſtehens aufzuweiſen, den Modeſtus Leyendecker, der im J. 1765 eine Geſchichte dieſes Kloſters verfaßte (Historia antiquae et novae Cartusiae S. Albani martyris prope et supra Treviros conscripta anno 1765, als Handſchrift auf der Trierer Stadtbibliothek vorhanden). Die verſchiedenen Zweige des Franciscanerordens, welch der Trierer Diöceſe wie anderwärts eine Thätigkeit in Seelſorge und Predigt entwicke haben wenige Schriftſteller aufzuweiſen. Der puzinerconvent zu Cochem konnte mit Stol ſeinen berühmten und vielgeleſenen Volksſc ſteller Martin von Cochem (ſ. d. Art.) hinwe die Niederlaſſung der Kapuziner zu Luxem beſaß in ihrem Dionyſius von Luxemburg 1703) einen tüchtigen ascetiſchen Schrift (Leben Antichriſti; Marianiſcher Kalender; L den und Gebetbücher); die zu Ehrenbreitſtei Hierotheus (geſt. 1769 oder 1770) den Geſc ſchreiber der rheiniſchen Kapuzinerprovinz vincia rhenana fratrum Capucinorum, 2 Heidelb. 1750). Weit zahlreicher ſind die S ſteller aus dem Dominicanerorden. Die N laſſung desſelben zu Trier weiſt mehrere S ſteller von Namen auf: Arnold, zuletzt Pri Freiburg, Gerhard Wilich, Heinrich de nis und Georg Vetter; der bedeutend der berühmte Humaniſt und Polemiker broſius Pelargus (ſ. d. Art.). Dem Co zu Koblenz gehörten an Johannes Schal Biſchof zu Kulm, Hildesheim, Worms und burg (geſt. 1373), der eine Abhandlung üb Dreifaltigkeit, eine Predigtſammlung und Werke über die Gewalt und die Pflichten d ſchöfe und Cardinäle verfaßte; Bertramus 1387), Weihbiſchof von Metz, Verfaſſer ein handlung über das Schisma vom Jahre 137 Johannes Andreas Cappenſtein (geſt. nach 1 der zahlreiche Schriften, ascetiſche und pol Werke und Predigten, hinterlaſſen hat. D rühmteſte Mitglied des Koblenzer Conve Heinrich Kalteiſen (ſ. d. Art.), der auch m Decan des Florinsſtiftes zu Koblenz, Ni von Cues, ſich an dem Concile zu Baſel bet und als tüchtigen Redner ſich bewies. Die Zahl von Schriftſtellern weiſen die Jeſuiten laſſungen des Erzſtiftes auf, vorzüglich Trier, wo Mitglieder des Ordens am G ſium und an der Univerſität lehrten. Na haben dieſe Schriftſteller meiſt nicht ihre Lehr- und ſchriftſtelleriſche Thätigkeit zu Tr wickelt. Die erſten Rectoren des Trierer G Hermann Thyräus (geſt. 1591; ſ. d. Art. hannes Gibbon (geſt. 1589) und Johannes hauſen (geſt. 1610), verfaßten polemiſche S gegen die Proteſtanten, Theodorich Macher 1610) eine Praxis catechistica und ei arbeitung des trieriſchen Katechismus. N von Cues (geſt. 1636) hinterließ eine oft gegebene und auch in fremde Sprachen üb „Chriſtliche Zuchtſchule“, ein Lehrbuch ſammten Religion in katechetiſcher Form; ſtian Mayer (geſt. 1634) mehrere Handbü die Betrachtung; Heinrich Türk (geſt. 166 Sammlung von Materialien zur Geſchich Köln, Jülich, Cleve, Berg, Münſter und born in 6 Foliobänden. Der bedeutend

schichtschreiber der trierischen Jesuiten ist jedoch Brouwer (s. d. Art.), dessen „unsterbliches Werk" Antiquitates et Annales Trevirenses für die Geschichte Triers von der höchsten Wichtigkeit ist. Auch der berühmte Friedrich Spee (s. d. Art.) ist hier zu nennen, sowie der Canonist Peter Leuren (s. d. Art.) und der noch jetzt geschätzte Prediger Franz Hunolt (s. d. Art.). Paul Aler (gest. 1727), ein tüchtiger Schulmann, verfaßte 10 Werke, meist Schulbücher. Durch Vielseitigkeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit zeichnete sich Jacob Masen (gest. 1681) aus. Er ergänzte die Arbeiten Brouwers in der trierischen Geschichte, schrieb 6 ascetische, 7 theologisch-polemische und eine große Zahl schauwissenschaftlicher Werke, darunter ein großes Gedicht über den Sündenfall des ersten Menschen. Auch ein großes homiletisches Werk, der Concionator orthodoxus, rührt von ihm her. Matthias Heimbach hat auf der Domkanzel und als Predigtschriftsteller gewirkt und mehrere öfter herausgegebene Predigtwerke verfaßt. Johannes Reuter (gest. 1762) lehrte 8 Jahre Moral an der Universität und veröffentlichte eine vierbändige Moraltheologie und den bekannten Neo-confessarius practice instructus. Der früh verstorbene Friedrich von Reiffenberg (gest. 1764) hat sich besonders durch seine „Geschichte der Gesellschaft Jesu am Niederrheine" einen Namen gemacht. Von den Jesuiten des Collegs zu Luxemburg sind neben dem wenig kritischen Geschichtschreiber Johannes Berthold die beiden Brüder Wilhelm und Alexander von Wilhelm zu nennen, welche auf dem Gebiete der Archäologie und Geschichte eine erfolgreiche Thätigkeit entfalteten. Wilhelms bedeutendstes Werk ist eine Geschichte der ältern Zeit Luxemburgs. Er wird weit übertroffen durch seinen Bruder Alexander, dessen bedeutsamer Nachlaß sich auf der Staatsbibliothek zu Brüssel befindet. Seine beiden wichtigsten Werke sind eine ungedruckte Geschichte des Klosters St. Maximin (Antiquitates San-Maximinianae), bis 1138 reichend, und das Luxemburgum Romanum, 1842 zu Luxemburg gedruckt.

7. Unter den erwähnenswerthen Trierer Kirchenbauten steht die Domkirche an der Spitze (vgl. u. Wilmowsky, Der Dom zu Trier, Trier 1874). Der mittlere Theil des Domes ist römischen Ursprungs, nach der vielfach bestrittenen Ueberlieferung ursprünglich ein Palast der hl. Helena, den der hl. Agricius in eine Kirche umwandelte. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts lag er in Trümmern, und der hl. Nicetius stellte ihn wieder her. Zum zweitenmal ward eine Wiederherstellung des Gebäudes nothwendig zur Zeit des Erzbischofs Poppo, als eine der vier mächtigen Tragsäulen, welche die Scheidewände der drei Schiffe und das Dach trugen, zusammenstürzten war und das Gebäude unbrauchbar machte. Poppo ließ bei der Restauration die Säulen zu Pfeilern ummauern und weihte den Dom im J. 1037 wieder ein. Derselbe Erzbischof begann auch eine Erweiterung der Domkirche nach Westen, welche das Gebäude um zwei Drittel der vorherigen Ausdehnung vergrößerte. Seine Nachfolger Eberhard und Udo setzten das Werk fort; aber erst Bruno konnte 1123 den neuen Hochaltar im Westchore zu Ehren des hl. Nicolaus einweihen. Erzbischof Hillin begann sodann den Dom nach Osten zu erweitern und eine Krypta anzulegen. Johannes I. begnügte sich nicht damit, diese Erweiterung zu vollenden, sondern er erhöhte auch den ganzen Bau, baute die Arcaden und wölbte die drei Schiffe ein. So prangte jetzt die trierische Cathedrale als herrlicher romanischer Bau. Im 13. Jahrhundert wurde dann der Kreuzgang und im 14. die Erhöhung der Westthürme im gotischen Baustile ausgeführt, Anfang des 18. Jahrhunderts endlich die Schatzkammer an die östliche Chorapsis angefügt, aber leider auch ein Kreuzschiff durch Beseitigung verschiedener Wände eingefügt, wodurch die einheitliche Anlage des Ganzen stark gelitten hat. So haben fast alle Jahrhunderte an dem Gotteshause in seiner jetzigen Gestalt gearbeitet und sind die verschiedenen Baustile an demselben vertreten. — Außer dem Dome findet sich noch eine große Zahl hervorragender Kirchengebäude im Gebiete der alten bezw. neuen Diöcese Trier. Dem frühromanischen Baustile gehört an der Thurm der Stiftskirche zu Münstermaifeld, wohl aus dem 10. Jahrhundert stammend, und der wohl gleichzeitige Thurm zu Mettlach; ferner die Basilika der Abtei Echternach (1031 eingeweiht) mit einer Krypta, welche vielleicht noch aus dem 8. Jahrhundert stammt, und die Kirche der Abtei St. Matthias (durch Papst Eugen III. im J. 1148 eingeweiht) mit herrlichem Netzgewölbe aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts. Den vollendeten romanischen Stil in seiner schönsten Entwicklung zeigt eine auffallend große Zahl Kirchenbauten der Trierer Diöcese, wie denn überhaupt die Rheingegend so viele hervorragende romanische Bauwerke aufzuweisen hat wie keine andere Gegend Deutschlands. Diesem Baustile und dem 12. bis 13. Jahrhundert gehören an die herrliche Abteikirche zu Maria-Laach, auch durch die schöne Lage hervorragend; die Stiftskirche zum hl. Castor in Koblenz (1218 eingeweiht), die Abteikirche zu Arnstein, die jetzige Pfarrkirche zu Andernach aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts, der auf einer Anhöhe herrlich gelegene Dom zu Limburg, die Stiftskirche zum hl. Petrus zu Bacharach, die Pfarrkirche zu Sinzig und die merkwürdige St. Matthiaskapelle zu Kobern. Als interessante Vertreterin des Uebergangsstiles von der romanischen zur gotischen Bauart darf die Kirche des Cistercienserinnenstiftes St. Thomas bei Kyllburg (1222 eingeweiht) angeführt werden, von der die westliche Hälfte eine Doppelkirche darstellt. Eine Perle der Frühgotik bildet die 1227 begonnene Liebfrauenkirche neben dem Dome zu Trier. Wie bedeutsam dieselbe für die Geschichte

der Entwicklung der Baukunſt iſt, zeigt ſchon die große Zahl von Veröffentlichungen über ſie. Die Liebfrauenkirche bildet eine würdige Ergänzung des Domes, der nur in wenigen kleinen Theilen den gotiſchen Stil aufweist. Den entwickelten gotiſchen Bauſtil ſtellen dar die Stiftskirche zu Kyllburg, 1276 begonnen, mit ihrem Kreuzgange, und die 1308 begonnene Stiftskirche zu Oberweſel. Erſtere iſt auch durch ihre aus der Glanzperiode der Glasmalerei, aus den Jahren 1533 und 1534 ſtammenden gemalten Chorfenſter bedeutſam. Auch die Zeit des Renaiſſanceſtiles hat verſchiedene hervorragende Bauwerke an Kloſterkirchen geſchaffen. Dieſelben ſind aber zum größten Theile dem Vandalismus der Revolutionszeit zum Opfer gefallen. Die Bauthätigkeit des 19. Jahrhunderts ließ auf dem Lande manches ſchöne Gotteshaus entſtehen; da aber die großartigen Mittel der früheren Stifte fehlten und man ſich auf die Befriedigung des praktiſchen Bedürfniſſes beſchränken mußte, ſind großartige und ausgedehnte Bauten dieſer Zeit kaum zu verzeichnen. (Vgl. als Quellenſchriften über die Diöceſe Trier die Gesta Trevirorum integra, edd. Wyttenbach et Müller, Aug. Trev. 1836—1839, 3 voll. [die älteren Theile auch bei Migne, PP. lat. CLIV, 1063 sqq., und in den Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 111 sqq.]; Nic. Hontheim, Hist. Trevir. diplom. et pragmat., Aug. Vindel. 1750, 3 voll.; Idem, Prodromus hist. Trevir., ib. 1757, 2 voll.; Günther, Codex diplom. Rheno-Mosellan., Confluent. 1822 ad 1826, 5 voll.; Blattau, Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioec. Trevir., Aug. Trev. 1844—1859, 9 voll.; Görz, Regeſten der Erzbiſchöfe zu Trier, Trier 1859—1861, 2 Abth.; Derſ., Mittelrheiniſche Regeſten, Koblenz 1876—1886, 4 Bde.; Beyer-Eltester-Görz, Urkundenbuch zur Geſch. der mittelrhein. Territorien, Koblenz 1860—1874, 3 Bde.; Sauerland, Trierer Geſchichtsquellen, Trier 1889; Kraus, Die chriſtlichen Inſchriften der Rheinlande, Freiburg 1890—1894, 2 Theile. — Bearbeitungen der Trierer Diöceſangeſchichte bieten Brouwer-Masen, Antt. et Annalium Trevir. LL. XXV, Leodii 1670, 2 voll.; Iidem, Metropolis eccles. Trevir., emend., auxit, edidit Christ. de Stramberg, Confluent. 1855 ad 1856, 2 voll.; Bärſch-Schannat, Eiflia illustrata, oder geographiſche und hiſtoriſche Beſchreibung der Eifel, Aachen-Leipzig 1825—1855, 8 Thle.; Stramberg, Denkwürdiger und nützlicher rheiniſcher Antiquarius, Koblenz 1851 ff., 89 Bde.; Marx, Geſch. des Erzſtiftes Trier, Trier 1858—1864, 5 Bde.; Schorn, Eiflia illustrata, oder Geſch. der Klöſter und geiſtlichen Stifte der Eifel, Bonn 1888—1892, 2 Bde. und Regiſter; Phil. de Lorenzi, Beiträge zur Geſch. ſämmtlicher Pfarreien der Diöceſe Trier, Trier 1887, 2 Bde.) [Marx.]

Trieſt, Bisthum, ſ. Görz V, 807 ff.

Trigoſius, Petrus, O. Cap., Commen des hl. Bonaventura, war um das Jahr 152 Calatayud, einer Stadt in Aragonien, geb trat zuerſt in den Jeſuiten-, ſpäter in den K zinerorden und wurde in letzterem als Lecto Theologie verwendet; in dieſer Stellung w 1584 im Convent zu Bologna thätig. Er 1593 zu Neapel im Alter von 68 Jahren. ſeinem umfangreichen Werke: S. Bona turae ... Summa theologica, quam ex in Magistrum Sententiarum scriptis rate collegit et in hunc ordinem re copiosisque commentariis illustravit, er nur der I. Band im Drucke (Rom 1593 vor Trigoſus' Tode]; beſſere Ausgabe Lyon 1 derſelbe war dem Papſte Clemens VIII. gew und behandelt außer dem Prolog 21 Diſtinct des erſten Buches der Sentenzen. Als S Petrus' de Soto (ſ. d. Art.) bemühte ſich goſus, die Lehre des hl. Bonaventura möglic Uebereinſtimmung mit dem Thomismus zu bri Seltſamerweiſe iſt Trigoſus' Summa im 1 19. Jahrhundert mehrfach als Werk des hl. B ventura citirt worden, obwohl letzterer gar Summa theologica verfaßt hat; namentlich der bezeichnende Satz: Papa non potest e suppositis duobus: primum, quod deter quatenus Papa; alterum, ut intendat f dogma fidei (Trigosi Summ. q. 1, a. 3, irrthümlich dem hl. Bonaventura zugeſch der zwar die Lehre vom magisterium infal Romani Pontificis auch vorgetragen hat in anderen Worten. (Vgl. Bernardi a Bo Biblioth. Script. Capuc., Venet. 1747, S. Bonavent. Opera omnia I, Quaracchi p. LXXI.) [3

Trikerion, die dreiarmige Kerze, welc griechiſche Biſchof bei der Segenſpendu der rechten Hand hält. Sie gilt als S dafür, daß aller Segen vom dreieinigen kommt. [F. X. Schm

Trinität iſt die kirchenſprachliche Bezei für das erhabene Glaubensgeheimniß vom dreier Perſonen in der Einen göttlichen Sachlich betrachtet iſt die Trinität „nicht b Einzeldogma der chriſtlichen Offenbarung ſie iſt der weſentliche Inhalt des Evange das Symbol des chriſtlichen Glaubens, Krone und ſein Ruhm gegenüber dem heidn jüdiſchen und mohammedaniſchen Gottesb ſein" (Hettinger, Apologie des Chriſtenthu 1, 5. Aufl., Freiburg 1879, 86). Obſch ſprachliche Ausdruck als ſolcher nicht ſchrift unter dieſer Rückſicht alſo ἄγραφον iſt (vg S. Thom. S. th. 1, q. 31, a. 1), ſo fan ſelbe nach ſeiner erſtmaligen Ausprägung Theophilus von Antiochien (Ad Autol. bei Migne, PP. gr. VI, 1077: Τριάδο θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ) ſowie durch Tertullian (De pudi bei Migne, PP. lat. II, 1026: Trinitas

divinitatis, Pater et Filius et Spiritus S.) dennoch bald allgemeinen Eingang in die Kirchensprache und die Glaubenssymbole (vgl. Epist. dogmat. Leonis I ad Turrib. 1; Conc. Constantinop. a. 553, can. 1, bei Denzinger, Enchir. n. 98. 172). Im Privatsymbol des hl. Gregor des Wunderthäters (s. d. Art.) ist schon von einer „vollkommenen Trinität" (τριὰς τελεία) die Rede (vgl. Gregor. Nyss., bei Migne, PP. gr. XLVI, 913), während Didymus der Blinde, Cyrill von Alexandrien, Hilarius, Ambrosius und Augustinus ihren dießbezüglichen Schriften auch den Titel De trinitate vorsetzten. Weil der Begriff der Einheit, Einfachheit und Einzigkeit Gottes ebenso belangreich ist wie der der Dreiheit, so ward schon frühzeitig auf beide Momente gleich hohes Gewicht gelegt, am stärksten wohl im sogen. Symbolum Athanasianum (ita ut per omnia ... et unitas in trinitate, et trinitas in unitate veneranda sit; Denzinger n. 136). Bei Hervorhebung des Momentes der Dreiheit wird die Trinität begrifflich zur Dreipersönlichkeit, die aber immer die numerische Einheit der Natur zur Voraussetzung und Grundlage hat; bei Betonung des Momentes der Einheit hingegen gestaltet sie sich zur Dreieinigkeit (vgl. Isidor. Hispal. Etymol. 7, 4: triunitas), welche die Identität der von drei Hypostasen gemeinsam besessenen Wesenheit unmittelbar ausspricht. Beide Betrachtungsweisen sind nicht nur an sich berechtigt, sondern auch von der Natur des Geheimnisses selbst sowie aus Rücksicht auf die häretischen Gegensätze geradezu gefordert. Denn den Antitrinitariern (s. d. Art.) gegenüber, welche unter Ueberspannung des Begriffes der Einheit (Monarchianer, Sabellianer, Subordinatianer) es zu keiner immanenten Trinität im Schoße Gottes kommen ließen, hat die Dogmatik die Existenz einer wirklichen Dreipersönlichkeit nachzuweisen; gegen das andere Extrem des Tritheismus (s. d. Art.) aber, der unter Ueberspannung des Begriffes der Dreiheit die göttliche Natur (Wesenheit, Substanz) selber triplicirte, ist die Trinität als wahre Dreieinigkeit im monotheistischen Sinne zu vertheidigen. Auch heute noch leben beide Formen des Antitrinitarismus in ungeschwächter Kraft unter anderem Namen fort. Denn während die allerdings wenig zahlreichen Anhänger der speculativen Trinitätslehre Anton Günthers (s. d. Art.) einen schlecht verhüllten Tritheismus vortragen, bewegen sich die neueren Socinianer (s. d. Art.), Unitarier und Rationalisten entschieden in sabellianischen Vorstellungen. Die Philosophie Kants (s. d. Art.) vermochte in der Trinität lediglich eine Symbolisirung der Macht, Weisheit und Liebe Gottes zu erblicken; die Hegel'sche Schule (s. d. Art. Hegel) erklärte in pantheistischer Weise das Ansichsein des Absoluten als den Vater, sein Andersein in der Welt als den Sohn, seine Rückkehr zu sich selbst im menschlichen Selbstbewußtsein als den Geist. Schleiermacher (s. d. Art.), der die Trinität als bloßen Anhang zu seiner Glaubenslehre behandelt, sieht in ihr nur „verschiedene Daseinsformen des göttlichen Seins". Als Vertreter der neuesten freisinnigen Theologie schreibt Adolf Harnack (Dogmengesch. II, 3. Aufl., Freiburg 1894, 281): „Wie schon im 2. Jahrhundert aus der Zeugung Christi in's irdische Dasein eine überirdische, dann eine ewige Zeugung geworden ist und man dann das ‚Gezeugtsein' zum Charakteristicum der zweiten Hypostase gemacht hat, so hat man im 4. Jahrhundert aus der verheißenen Sendung des heiligen Geistes eine ‚ewige Sendung' des Geistes gemacht und das Charakteristicum der dritten Hypostase innerhalb der heiligen Trias in ihr gesehen; deutlicher kann man die Arbeit der Begriffsphantasie nirgends erkennen als hier." So muß man denn die ernste, inhaltsschwere Frage von D. Fr. Strauß (s. d. Art.): „Sind wir noch Christen?" leider dahin beantworten, daß der christliche Trinitätsbegriff dem heutigen Protestantismus, soweit er nicht dem kleinen Häuflein der Orthodoxen angehört, mehr und mehr abhanden gekommen ist. Die nachfolgende Zusammenfassung wird deßwegen gerade auf die Offenbarungsgemäßheit des Trinitätsdogmas, wie es uns schon in der heiligen Schrift und der ältesten Tradition entgegentritt, um so mehr Gewicht zu legen haben, als „die ungläubige Wissenschaft dasselbe als allmählich gewordenes, geschichtliches Produkt rein wissenschaftlicher, religionsphilosophischer Thätigkeit nachzuweisen bestrebt ist" (Gloßner, Lehrb. der kath. Dogmatik I, 2, Regensb. 1874, 139). An den positiv-dogmatischen Nachweis der Trinität nach ihrer doppelten Seite, sowohl als Dreipersönlichkeit (trinitas in unitate) wie als Dreieinigkeit (unitas in trinitate), reiht sich, im Anschluß an die großen Theologen der Vorzeit, von selbst die speculativ-theologische Erörterung des Grundgeheimnisses der christlichen Religion.

A. Die Trinität als Dreipersönlichkeit. I. Schriftbeweis. 1. Schon im Alten Testament finden sich Andeutungen für eine Mehrpersönlichkeit Jehovas, wie besonders eindringlich die Erscheinungen des Jehova-Engels, die messianischen Weissagungen und die Aussprüche der Sapientialbücher nahelegen. Insofern die zweite Person als Logos auftritt, kommt sie nicht weiter in Betracht (s. d. Art. Logos). Um so mehr Gewicht ist hier auf die Thatsache zu legen, daß auch ihr Charakter als „Sohn Gottes" in den alttestamentlichen Schriften nicht undeutlich sich vordrängt, zumal wenn man die Berufungen Christi und des hl. Paulus auf eben diese Aussagen als unfehlbaren Commentar mit heranzieht (s. d. Art. Christus III, 246 f.). Einzelne Psalmen (Ps. 2, 7; vgl. Hebr. 1, 5. Ps. 109, 1 ff.; vgl. Matth. 22, 42 ff.) heben nicht nur den Unterschied der Personen durch Gegenüberstellung von „ich" und „du", sondern auch deren Beziehung zu einander durch das Zeugungsverhältniß als eine verborgene

ſcheiden wollte; 17 Zeugen wurden verhört, aber alle ſagten nur Günſtiges über den Orden aus. Auf den Diöceſanſynoden der Jahre 1337 und 1338 ſah ſich Balduin genöthigt, die Beſtimmungen über Kleidung des Clerus und das Verbot des cumulus beneficiorum zu erneuern und wiederholt einzuſchärfen. Die Provinzialſynode, welche im J. 1423 zu Trier unter Erzbiſchof Otto von Ziegenhain abgehalten wurde, verordnete, daß alle des Huſitismus Verdächtigen den Biſchöfen angezeigt und von den weltlichen Beamten vorgeführt würden, gab Beſtimmungen über das Chorgebet, den Wandel der Geiſtlichen und gegen den Concubinat, ſchritt gegen Mißbräuche der Beichtväter und der Ablaßverkündiger ein und verlangte, daß dieſe ihre Beglaubigungsſchreiben dem Biſchof und den Pfarrern, in deren Pfarreien ſie auftreten wollten, vorlegen müßten und ohne ſolche nicht zugelaſſen werden dürften. Auch die Geſetze der Synode vom Jahre 1310 wurden wieder beſtätigt und eingeſchärft. Veranlaſſung zu weiteren Synoden gab im folgenden Jahrhundert das Auftreten der ſogen. Reformatoren. Immer lauter wurde auch in den katholiſchen Kreiſen Deutſchlands der Ruf nach Lebensbeſſerung des Clerus, der infolge der Wirren beſonders tief geſunken war. Dieſer Ruf fand in der Diöceſe Trier ſeit 1542 williges Gehör. In dieſem Jahre richtete der Erzbiſchof ernſte, dahinzielende Mahnungen an ſeine Welt- und Ordensgeiſtlichkeit. Als nun das lang erſehnte Concil von Trient im J. 1547 durch widrige Verhältniſſe in ſeinen Arbeiten geſtört und nach Bologna verlegt worden war, aber keinen rechten Fortgang mehr finden konnte, forderte Kaiſer Karl V. ſeine Kirchenfürſten ernſt zur reformatoriſchen Thätigkeit auf. Dieſer Forderung entſprach Erzbiſchof Johannes V. durch Berufung einer Diöceſanſynode nach ſeiner Cathedrale im J. 1548. Wie ernſt der Wille zu reformiren war, zeigt der Umſtand, daß ſowohl er als ſein Weihbiſchof die Verſammelten aufforderten, offen und frei alles, was in ihrem Wandel und ihrer Amtsthätigkeit zu tadeln ſei, öffentlich vor der Verſammlung zu bekennen. Die Beſchlüſſe der mehrtägigen Synode, die in Wahrheit eine öffentliche und heilſame Gewiſſenserforſchung des trieriſchen Clerus war, richteten ſich gegen die Trunkſucht und den Concubinat der Geiſtlichen, beſtimmten die Behandlung der zur Irrlehre Abgefallenen und derjenigen, welche trotz ihrer feierlichen Gelübde zur Ehe geſchritten waren; allen Rangklaſſen des Clerus wurden ihre Pflichten eingeſchärft. Schon im folgenden Jahre (1549) tagte ſodann eine Provinzialſynode in der Domkirche zu Trier und ſtellte Beſtimmungen auf, wie ſie die Zeitverhältniſſe erforderten. Sie betonten die Nothwendigkeit inniges Anſchluſſes an den apoſtoliſchen Stuhl in Glaubensſachen, forderten die kirchliche Sendung für den Prediger und gaben Vorſchriften über den Inhalt der Predigt, der ſich weſentlich an die ſonntägli Epiſteln und Evangelien anſchließen ſollte. gehende Vorſchriften beſchäftigten ſich mit Gottesdienſte, dem Chorgebete und der heil Meſſe; die Feſttage wurden vermindert. Schäden im klöſterlichen Leben ſollten beſe und die Klöſter gegen Bedrückung ſeitens Laien geſchützt werden. Die Dechanten wu an ihre Pflicht gemahnt und die hergebra Decanatsverſammlungen eingeſchärft. Genaue ſtimmungen über die Abgaben an die Seelſo geiſtlichkeit wurden erlaſſen, das Privilegium der Cleriker und das Aſylrecht der Kirchen wu geſichert, auch Vorſchriften für die höheren niederen Schulen aufgeſtellt. Endlich wurde Katechismus für die Pfarrer (Christianae stitutionis liber) genehmigt und vorgeſchri So gut und heilſam dieſe Reformvorſchr waren, ſo wurden ſie doch bald überholt durd Reformdecrete des allgemeinen Concils zu Tr deren Durchführung die wahre Reform der K bewerkſtelligen ſollte. Von dieſer Zeit an bis Auflöſung der trieriſchen Kirchenprovinz ru die Synoden und wurden erſetzt durch die Er der einzelnen Biſchöfe.

3. Von religiöſen Genoſſenſcha beſtanden im Gebiete der Trierer Diöceſe ſ zur Zeit der Merowinger ſicher das Don und das Stift St. Paulin nördlich von Stadt, ſowie die Stifte von Tholey und guyon. Natürlich befanden ſich auch an den deren älteſten und bedeutendſten Kirchen der ceſe, den Sitzen der ſpäteren Archidiaconate den und Dietkirchen, mehrere Geiſtliche; da aber ein gemeinſames Leben führten (vita c nica), alſo ein Canonicatſtift bildeten, ſteht feſt. Nachdem jedoch die Aachener Reformſy des Jahres 817 die Forderung aufgeſtellt daß alle Cleriker entweder einem Stifte oder e Kloſter angehören müßten, erſcheinen auch Stifte Karden und Dietkirchen in den Geſchi quellen. Unter den Karolingern wurden weite gründet die Collegiatſtifte Wetzlar (um 78 St. Caſtor zu Koblenz (um 836), zu denen Beendigung der ſchlimmen Zuſtände unter letzten Karolingern in deutſcher Zeit hinzut die Stifte zu Limburg (940), St. Flori Koblenz (vor 949), zu Münſtermaifeld (vor 9 zu Prüm (1016), St. Symeon am Römer zu Trier (1040) und Kyllburg (1276). Domſtift iſt in ſeinen Anfängen ſo alt wie Biſchofsſitz ſelbſt, inſofern die Geiſtlichen Cathedrale, wenn ſie auch nicht immer in Hauſe des Biſchofs ſelbſt lebten, doch in der der Cathedrale gewohnt haben werden. Zur des Erzbiſchofs Nicetius führten dieſelben weislich ein gemeinſames Leben. In der Hälfte des 10. Jahrhunderts wurde jedoch gemeinſame Leben von der Domgeiſtlichkeit gegeben, und alle wiederholten Verſuche, es w herzuſtellen, hatten nur vorübergehenden und

theilweisen Erfolg. Dem Beispiele des Domstiftes folgten dann auch die Collegiatcapitel früher oder später. Das Vermögen der Stifte wurde in einzelne Präbenden eingetheilt und den einzelnen Canonikern zugewendet. Die Zahl der Canoniker am Dome war spätestens seit dem 15. Jahrhundert eine feste und betrug 16; daneben gab es aber Domicellaren (s. d. Art.). Nachdem der Erzbischof auch Landesfürst geworden war, und besonders seit nach dem Wormser Concordate allmälig das ausschließliche Recht der Bischofswahl auf das Domcapitel übergegangen war, drängten sich die Söhne des Adels immer mehr in das Domcapitel, und man kam dazu, nur mehr Adelige aufzunehmen. Schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts kämpften Papst und Bischof vergebens gegen dieses Gewohnheitsrecht an. Die vornehmsten Mitglieder des Domcapitels waren zugleich Archidiaconen, so vor Allem der Dompropst und der Domdechant. — Das eigentliche Klosterleben reicht in der Trierer Diöcese mit seinen Anfängen bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zurück. Aus den „Bekenntnissen" des hl. Augustinus (8, 6) ergibt sich, daß Ende des 4. Jahrhunderts vor den Mauern Triers eine klösterliche Niederlassung für Männer bestand. Daß es in der römischen Zeit zu Trier auch Frauen gab, welche sich das klösterliche Leben erwählt hatten, ersieht man aus mehreren Grabinschriften. Die Stürme der Völkerwanderung haben diese Gründungen klösterlichen Lebens jedenfalls schwer geschädigt, wenn nicht ganz vernichtet. Ob überhaupt eines der später bestehenden Klöster Triers seinen Ursprung in die römische Zeit verlegen darf, ist sehr fraglich. Die Bewohner der Abtei St. Maximin, nördlich von Trier gelegen, behaupteten zwar immer mit größter Entschiedenheit, ihr Kloster sei von Kaiser Constantin dem Großen gegründet worden; wahrscheinlich aber ist diese später so bedeutende Abtei erst im 7. Jahrhundert entstanden. Auch daß die Abtei St. Eucharius, seit dem 12. Jahrhundert St. Matthias genannt, in römischer Zeit gegründet worden sei, läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten. In der Merowingerzeit wurden jedoch seit Anfang des 7. Jahrhunderts sicher eine ziemliche Anzahl von Klostergründungen ausgeführt. Unter Erzbischof Modoald wurde das Frauenkloster St. Irminen gegründet, so genannt von seiner zweiten Abtissin und hervorragenden Wohlthäterin Irmina, der Tochter König Dagoberts (I. ?), welche um 705 gestorben ist. Es folgten die Frauenklöster St. Symphorien (?) unterhalb Triers, an der Mosel, und Pfalzel (690), die Stiftung der hl. Adela, der Tochter Dagoberts II. Pfalzel wurde 1027 von Erzbischof Poppo in ein Canonikerstift verwandelt. Von Männerklöstern bestanden gegen Ende der Merowingerzeit, außer St. Maximin und St. Eucharius (Matthias), St. Martin und St. Marien (?) bei Trier, Mettlach an der Saar (vgl. Lager, Geschichte der Abtei Mettlach, Trier 1875), die Stiftung des spätern Erzbischofs Ludwin, und das vom hl. Willibrord mit Hilfe der hl. Irmina im J. 698 gegründete Echternach (s. d. Art.). Zur Zeit der Karolinger wurden gegründet die Männerklöster Prüm, das Lieblingskloster der Karolinger, St. Goar und das Frauenkloster Juvigny (874). Diese Klöster lebten in der ältesten Zeit nach eigenen Regeln, welche nach den morgenländischen Klosterregeln des hl. Pachomius und des hl. Basilius zusammengestellt waren. Spätestens unter den ersten Karolingern nahmen sie die Regel des hl. Benedict an. Nur Pfalzel war von Anfang an sicher Benedictinerinnen-Abtei. Die traurigen Zeiten der letzten Karolinger zerrütteten fast allgemein das klösterliche Leben. Die Normannen und Ungarn legten die Klöster am Rheine in Schutt und Asche und ermordeten die meisten ihrer Bewohner. Laien rissen die Klostergüter an sich oder ließen sich die Klöster von den Herrschern zu Lehen geben und hausten dann als Laienäbte in denselben. Die Klosterzucht schwand; die Klöster verödeten, weil den Insassen der nöthige Lebensunterhalt fehlte; die noch vorhandenen Klosterleute wandelten sich zu Canonikern um. Die Erzbischöfe des 10. Jahrhunderts hatten daher bis zum Ende desselben die schwere Aufgabe zu lösen, die Klöster gewissermaßen wieder neu zu gründen. Zuerst wurde St. Maximin im J. 934 seiner Bestimmung wiedergegeben und ein Abt an seine Spitze gestellt; es blühte nun mächtig auf, so daß es bald eine ganze Reihe von Aebten für andere Klöster abzugeben im Stande war (Ramwold nach dem Emmeramskloster zu Regensburg, Sanderad nach dem Kloster Gladbach, Hartwich nach Tegernsee, Ravenger nach Echternach). Selbst die Kunst fand in dem neu erweckten Kloster wie früher eine Heimstätte. Miniaturmalerei und künstlerische Metallarbeiten blühten gegen Ende des 10. Jahrhunderts in Trier sehr; noch manches kostbare Stück von den Erzeugnissen dieser Kunst ist uns erhalten, z. B. der Egbertschrein, die Hülse des heiligen Nagels, beide im Domschatz zu Trier, und mehrere Prachthandschriften. Der Hauptsitz dieser Kunst war eben das Kloster St. Maximin. Auch die Reichsunmittelbarkeit scheint diesem reichen und mächtigen Kloster von den Ottonen verliehen worden zu sein. Dasselbe beanspruchte später stets Reichsunmittelbarkeit und Exemtion von der geistlichen Gewalt des Erzbischofs und lag in fast beständigem Streite mit demselben, so lange es bestand, sank aber auch in seinem klösterlichen Leben öfter tief. Im J. 973 folgte die Erneuerung des Klosters St. Marien, das alle seine Besitzungen verloren hatte, und des Klosters Echternach, 975 die des Klosters St. Martin und 977 die von St. Eucharius, welches von da an in sittlicher und wissenschaftlicher Beziehung hoch stand. Unter Erzbischof Otto von Ziegenhain wurde 1421 Johannes Rode, der Prior der Karthause von St. Alban, Abt des Klosters, reformirte

dasselbe und wirkte auch für die Reform der Benedictinerklöster am Rheine. Seine Reformstatuten wurden von dem Abte Johannes von Bursfelde (s. d. Art.) bei Göttingen angenommen und bildeten die Grundlage der Bursfelder Congregation. Der gewaltige Aufschwung des kirchlichen Lebens, welchen der Investiturstreit und die Kreuzzugsbewegung hervorgerufen hatten, belebte auch seit Ende des 11. Jahrhunderts mächtig den Zudrang zu den Klöstern. Es folgten wieder Neugründungen von Benedictinerklöstern, so den Frauenklöstern Oberwerth bei Koblenz (1020), Marienberg bei Boppard (1123), Schönau (1130), welches durch die hl. Elisabeth einen großen Ruf erlangte, und Niederprüm (1190), ferner der berühmten Abtei Maria-Laach (1093 bis 1112; s. d. Art.), der Abtei Münster bei Luxemburg (1083) und der Propstei Apollinarisberg bei Remagen (1117). Vor Allem aber waren es die neuen Orden der Augustiner, Prämonstratenser und Cistercienser, welche sich im 12. Jahrhundert über die Diöcese Trier verbreiteten. Wahrhaft erstaunlich ist die Zahl der Neugründungen zur Zeit des großen Erzbischofs Albero (1131—1152). Zunächst wurde 1107 von der Augustinerabtei St. Victor (s. d. Art.) zu Paris das Augustiner-Männerkloster Springiersbach im Kondelwalde gegründet, dessen erster Abt Richard bei der Gründung von vier Augustinerklöstern für adelige Frauen, nämlich von St. Thomas bei Andernach (1129), Marienburg bei Zell (1127), Fraulautern (um 1130) und Stuben bei Cochem (1137), und vom Männerkloster Lonnig (1142) betheiligt war. Sodann erhielt der für die Ausübung der Seelsorge gegründete Prämonstratenserorden im J. 1135 zwei später sehr bedeutende Abteien, Wadgassen an der Saar, welches zur Zeit seines besten Bestandes die Seelsorge in 35 Pfarreien der Diöcese rühmlichst besorgte, und Rommersdorf am Rheine, drei Stunden unterhalb Koblenz, wozu 1139 noch Arnstein im Nassauischen und 1201 Sayn, sowie verschiedene weniger bedeutende Prämonstratenserstifte kamen. Noch zu Lebzeiten des hl. Bernhard (gest. 1153) nahm die Diöcese die Mitglieder seines Ordens auf. Sein Freund, der Erzbischof Albero, gründete 1138 in dem lieblichen Salmthale in der Nähe der Kreisstadt Wittlich das Cistercienserkloster Himerode, das der Heilige noch selbst besuchte und als Claustrum Mariae begrüßte. Im J. 1131 war aber schon die ebenso bedeutende Abtei Orval (s. d. Art.) im westlichen Luxemburg entstanden. Frauenklöster des Cistercienserordens erhoben sich zu St. Thomas an der Kyll (1171), Rosenthal auf dem linken Moselufer unterhalb Cochem (1169), St. Katharinen bei Linz am Rhein (1208), Machern bei Uerzig (1238) und andere. Auch die Ritterorden besaßen zahlreiche Comtureien im Gebiete der Diöcese Trier: die Templer zu Trier, Roth, Breisig und Hönningen; die Johanniter zu Trier, Adenau und Cronenburg bei Stadtkyll; die Deutschherren zu Trier, Koblenz, Beckingen a Saar, Breitbach und Luxemburg. Das 13. J hundert sah die schnelle und weite Verbreitun Mendicantenorden. Ihre Niederlassungen n sehr bedeutend an Zahl, die Mitgliederzahl einzelnen Niederlassungen aber weniger bede als die der früheren Orden, welche stets w stens 12 Mitglieder in dem einzelnen Kloste langten. Die Franciscaner ließen sich nied Trier (1223), Luxemburg (1223), Ande (1246), Oberwesel (um 1250), Koblenz 1250) und Limburg (1250); die Clariss Luxemburg (1257), zu Echternach (1348) un Trier (1453); die Dominicaner zu Trier (12 Koblenz (1233) und Luxemburg (1292); die minicanerinnen auf dem Marsberge bei (um 1230), später in die Stadt (St. Kathari selbst versetzt, zu Marienthal im Luxemburgi (1231) und zu Hadamar (1250); die Carm zu Trier (1223), zu Boppard (um 1260) Arlon (1292) und zu Tönnisstein (1470). Vorliebe des Kurfürsten Balduin für den a ordentlich strengen, aber deßwegen auch we verbreiteten Orden der Karthäuser verschaffte d eine blühende Niederlassung zu St. Alban halb Trier (1335). Auch das Benedictinerk auf dem Beatusberge bei Koblenz (Carthaus) w ihnen 1331 von dem genannten Kurfürsten wiesen, und 1415 ward das Benedictinerkloste tel an der obern Mosel ebenfalls in ein Karthä kloster umgewandelt. Noch einmal trat eine zahlreicher Klostergründungen im Anfange 17. Jahrhunderts ein, als die Kirche nach dem falle der Protestanten sich glänzend reformirte das kirchliche Leben einen mächtigen Aufschwun nommen hatte. Die Franciscaner gründeten Niederlassungen zu Beurig an der Saar (16 zu Boppard und zu Ahrweiler (um 1630) Hadamar (1637), zu Montabaur und zu S lich (1641), selbst in dem kleinen Enkirch a Mosel (1685); die Carmeliten zu Beilstein (16 Der Orden der Kapuziner errichtete Klöste Trier (1615), zu Bacharach und zu Luxem (1621), zu Cochem (1623), Ehrenbreitstein (16 Bernkastel (1641) und Bornhofen am R (1679). Veranlassung, die Jesuiten in der cese Trier anzusiedeln, bot dem Kurfürsten hannes VI. der Aufstand des Kaspar Ol (s. ob. Sp. 3) im J. 1559. Schon im folge Jahre wurden die Jesuiten nach Trier be und erhielten das alte Minoritenkloster mi Dreifaltigkeitskirche zugewiesen. Im J. wurde von ihnen zu Trier ein Noviciathaus Novizen aus den Sprengeln Trier, Köln, M Würzburg und Speyer errichtet. Außerdem den Jesuitencollegien gegründet zu Koblenz (1 Luxemburg (1595) und Hadamar (1630). die Erziehung der weiblichen Jugend wurde falls gesorgt, indem Niederlassungen der hl. Petrus Fourier (s. d. Art.) in's Leber rufenen „Congregation der allerseligsten J

sam", deren Mitglieder das Volk „Welschnonnen" nannte, gegründet wurden zu Luxemburg (1627), zu Longwy (1628) und zu Trier (1641). So war die frühere Diöcese Trier mit klösterlichen Niederlassungen übersät. Großes haben die erwähnten klösterlichen Niederlassungen im Laufe der Jahrhunderte in der Diöcese Trier und über ihre Grenzen hinaus geleistet für die Einführung christlichen Glaubens und christlicher Sitte unter der Bevölkerung, für die Seelsorge, für die Urbarmachung des Bodens und die Hebung der Landwirthschaft, für Kunst und Wissenschaft, überhaupt für kirchliche, materielle und geistige Bildung der Bevölkerung. Die erwähnten Klöster bestanden mit wenigen Ausnahmen bis zur französischen Revolution. Dann wurden sie, nachdem sie in den Revolutionskriegen schon bedeutend gelitten hatten, durch das Säculariationsdecret Napoleons I. vom 9. Juni 1802 aufgehoben. Die Insassen der Klöster und die Mitglieder der Collegiatcapitel wurden dadurch vertrieben und ihre Güter als Eigenthum des Staates erklärt. Die Ausgetriebenen erhielten nur eine armselige Pension. Diejenigen klösterlichen Niederlassungen, welche sich ausschließlich mit Krankenpflege oder Unterricht beschäftigten, sollten allerdings bestehen bleiben; aber der Eifer der Verwaltungsbeamten in der Aufhebung dieser Anstalten ging weiter, als das angeführte Decret bestimmte. Deßhalb konnte die neu errichtete „französische" Diöcese Trier statt der vielen früheren klösterlichen Niederlassungen nur mehr eine einzige aufweisen, nämlich die der „Welschnonnen" zu Trier. So mußte denn im 19. Jahrhundert das klösterliche Leben daselbst von Grund aus neu aufgebaut werden. Der jetzige Bestand (s. ob. Sp. 7) beruht auf Gründungen des 19. Jahrhunderts, und zwar fast ausschließlich der zweiten Hälfte desselben. Es sind vor Allem die krankenpflegenden, in der neuern Zeit entstandenen Congregationen, welche sich, wie anderswo, so auch in der Diöcese Trier seit 1850 stark verbreitet haben.

4. Ebenso reich wie an Klöstern war die Diöcese Trier an **Wohlthätigkeitsanstalten**. Es ist bekannt, daß die Ausübung der Wohlthätigkeit im weitesten Sinne von der christlichen Zeit an das ganze Mittelalter hindurch und bis zur französischen Revolution von der Kirche als ihre eigenste Aufgabe betrachtet wurde. Insbesondere galt schon in der ältesten Zeit als kirchliches Gesetz, daß ein Theil von den Einkünften der Kirchengüter für die Armen verwendet werden müsse. Von diesem Geiste geleitet, übten die Klöster, wie überall, so auch in der Trierer Diöcese seit ihrem Bestehen die Wohlthätigkeit in großem Maßstabe durch Almosenspenden an ihren Pforten und auf ihren weithin zerstreuten Besitzungen aus. So ernährte zur Zeit einer Hungersnoth im J. 1196 das Kloster Himerode große Scharen Hungernder, welche in den nahen Wäldern ihren Aufenthalt genommen hatten, wochenlang; dem Abte des Klosters Orval waren jährlich 10 000 Francs zu Wohlthätigkeitszwecken zugewiesen, und dieses Kloster beherbergte im J. 1784 die gesammte Einwohnerschaft eines abgebrannten Dorfes sechs Wochen lang. Außerdem aber galt es schon in frühester Zeit als Regel, daß jedes Kloster zugleich ein Hospital unterhielt. Hospitäler werden in der Diöcese Trier schon zur Zeit der Merowinger gelegentlich erwähnt, so das Hospital zu Longuyon und an der Domkirche zu Trier im J. 633, das Hospital zu Echternach im J. 698. Die Synode zu Aachen (836) stellte als gesetzliche Bestimmung für das Frankenreich auf, „daß fortan in jeder Stadt, an jedem Kloster überhaupt ein Hospital errichtet werden sollte". Daß dieß auch durchgeführt wurde, beweist eine Bestimmung der Trierer Synode vom Jahre 1227, welche besagt, an allen Klöstern sollten die Armenhospitäler wieder hergestellt und die üblichen Einkünfte ihnen überwiesen werden. So besaßen denn die Benedictinerabteien Mettlach, Echternach, Prüm, St. Matthias, St. Maximin, Laach u. a. im 12. Jahrhundert namhafte Hospitäler. Aber auch die Collegiatstifte ahmten dieses Beispiel nach. Es folgten dann seit dem 13. Jahrhundert auch zahlreiche Stiftungen von Hospitälern seitens der Laien, und seit dem 14. Jahrhundert finden sich neben den Hospitälern, welche nun wesentlich die Aufgabe hatten, erwerbsunfähigen Personen den nöthigen Lebensunterhalt zu bieten, auch Anstalten für Kranke, welche an ansteckender Krankheit litten, die Siechen- oder Leprosenhäuser. Die im 14. Jahrhundert in erschreckendem Maße auftretenden Seuchen hatten die Veranlassung zu diesen Gründungen gegeben. Im 16. Jahrhundert umschloß das Weichbild der Stadt Trier nicht weniger als 5 Hospitäler: das Hospital an der Domkirche, das Bürgerhospital zum hl. Jacobus, ursprünglich zur Aufnahme und Beherbergung von Pilgern bestimmt, das St. Nicolaushospital von St. Matthias, das Elisabethenhospital von St. Maximin, das St. Nicolaushospital zu St. Symeon, und 2 Leprosenhäuser zu St. Jost und oberhalb St. Matthias. Luxemburg besaß 2 Hospitäler, Prüm desgleichen; Boppard 2 Hospitäler und 1 Siechenhaus; Limburg 1 Hospital und 1 Siechenhaus; Koblenz 2 Hospitäler und 1 Siechenhaus. Fast alle jetzigen Kreisstädte hatten eine solche Anstalt von mehr oder minder bedeutendem Umfange; ja in einer Verordnung des Kurfürsten Franz Ludwig vom Jahre 1729 ist gesagt, daß „in denen Nebenstädten und fast allen Dorfschaften auf der Mosel entweder durch fromme und wohlgemeinte Stiftungen von Gutherzigen fundirte oder sonsten acquirirte Hospitalsbehausungen nebst dazu gehörigen Rhenten und Gefällen, in Geld, Frucht und Wein, auch sonsten bestehend, ... sich befinden". Besondere Erwähnung verdient das Hospital zu Cues, die Stiftung des berühmten Cardinals Nicolaus von Cues (s. d. Art.),

auch schon deßhalb, weil es sich bis zur Gegenwart in seinen Gebäuden und seiner Einrichtung fast ganz unverändert erhalten hat. Bald nach 1450 baute der Stifter die Gebäude aus seinen eigenen Mitteln; die Dotation der Anstalt leisteten er und seine Geschwister durch Vermächtniß ihres Vermögens; die Zahl der zu beherbergenden Armen sollte nach den Lebensjahren des Heilandes 33 betragen und wo möglich aus 6 Priestern, 6 Adeligen und 21 gemeinen Leuten bestehen. Für die Insassen aller dieser Hospitäler wurden feste, den Regeln für die Klöster nachgebildete Statuten gegeben, nach denen ihr Leben geregelt war. Dieselben forderten die Befolgung einer bestimmten Tagesordnung, Gehorsam gegen den Leiter der Anstalt, bestimmte Gebete, besonders auch für die Stifter und Wohlthäter der Anstalt, und regelmäßigen Empfang der heiligen Sacramente. Außer den erwähnten Wohlthätigkeitsanstalten wurden endlich noch drei Waisenhäuser, zwei zu Trier und eines zu Koblenz, im 17. und 18. Jahrhundert gegründet. Gewaltige Veränderungen in dem Bestande dieser frommen Stiftungen brachte die französische Revolution. Auch die Wohlthätigkeitsanstalten wurden, weil sie kirchliche Anstalten waren und ihr Vermögen Kirchengut, säcularisirt. Die meisten gingen ein, die übrigen wurden den Gemeinden, in denen sie bestanden, zugewiesen und in die Gebäude aufgehobener Klöster verlegt; ein großer Theil des Vermögens ging verloren. Die erwähnten fünf Hospitäler im Weichbilde der Stadt Trier wurden zusammengelegt in das Gebäude des Irminenklosters und führen seit jener Zeit den Namen „Vereinigte Hospitien"; mehr als ein Drittel der Einkünfte war jedoch verloren gegangen.

5. Da die Schulen bis zur Zeit der französischen Revolution als zum Gebiete der Kirche gehörig betrachtet wurden — annexa religionis werden sie öfter in Bestimmungen der deutschen Reichsgesetze genannt —, so müssen sie ebenfalls hier berücksichtigt werden. Gleich den anderen berühmten gallischen Rhetorenschulen, die seit dem Untergang des weströmischen Reiches von ihrer Höhe herabsanken und zuletzt verschwanden, war auch die zu Trier seit dem Ende des 4. Jahrhunderts dem Untergange geweiht. An Stelle der verschwundenen römischen Staatsschulen, von denen wohl nur die Palastschulen an den Höfen der merowingischen Könige fortbestanden, traten die kirchlichen Schulen. Schon zu römischer Zeit hatten die Bischöfe an ihren Cathedralen Schulen zur Heranbildung junger Cleriker errichtet, in denen sie selbst oder befähigte Geistliche den Unterricht ertheilten. Vereinzelte Angaben der Geschichtsquellen des 4. bis 6. Jahrhunderts lassen keinen Zweifel darüber übrig, daß auch an der Cathedrale zu Trier eine solche Schule bestand. Dazu kamen dann mit der Ausbreitung der Klöster die Klosterschulen, an denen die bekannten sieben freien Künste im Trivium und Quadrivium (s. d. Art.) und die Theologie gelehrt wurden. Auch Pfarrsch müssen in den größeren Pfarreien auf dem L zur Zeit der Merowinger bestanden haben. wenige Spuren von der Wirksamkeit dieser Sch sind zwar in den Geschichtsquellen erhalten, sie lassen doch an der Thatsache keinen Zw daß seit dem 6. Jahrhundert im Gebiete der cese Trier sich Schulen in genügender A fanden, um die von der Zeit geforderte ge Bildung zu vermitteln. Den bedeutenden schwung, welchen die Schulen seit Karl Großen erlebten, machten auch die Trierer Unter den Klosterschulen genoß im 9. Jahr dert die Schule des Klosters Prüm einen beso Ruf; im 10. Jahrhundert blühte die Schul St. Maximin, der im 11. Jahrhundert die Mettlach würdig an die Seite trat. Vor aber zeichnete sich durch andauernd guten Ru Anfang des 11. Jahrhunderts aus die Kloster von St. Eucharius (Matthias), welche die g Zahl bedeutender Lehrer und Schriftsteller zuweisen hatte, während St. Maximin, das re der Trierer Klöster, trotz seiner hervorrag Bibliothek seit dem 12. Jahrhundert in Beziehung nichts Bedeutendes mehr zu l wußte. Auch die Collegiatstifte hatten jedes Schule. Alle diese Schulen kirchlicher Ans hatten freilich zunächst den Zweck, für den U richt der jungen Cleriker zu sorgen. Aber der Schüler war genöthigt, den geistlichen S zu ergreifen, und deßhalb genossen auch die den Vortheil der geistigen Bildung an denj — Als das Unterrichtswesen in Deutschland einmal im ausgehenden 15. Jahrhundert zu Blüte gelangte, erhielt auch die Stadt Trier neue Schulen. Nach längeren dahin ziel Bemühungen wurde im J. 1473 eine Univ daselbst errichtet und zumeist mit Einkünfte Kirchengütern durch Zuweisung von Stift benden und Incorporirung von Pfarreien d Kanzler derselben war der Erzbischof. Im J. wurden Jesuiten an die theologische Facultä selben berufen. Die Universität bestand bis Einzuge der Franzosen im J. 1794 und h redlich bemüht, ihrer Aufgabe gerecht zu w wenn sie auch nie einen europäischen Ruf g Sodann gründeten 1477 die Fraterherre Gymnasium zu Trier, das aber im 16. hundert das Schicksal so vieler deutschen Unter anstalten in jener Zeit theilte. Um die Mit Jahrhunderts war dieses Gymnasium sehr gekommen, und so fanden die neuberufenen Je sogleich Gelegenheit, ein fünfklassiges Gymn in Trier zu gründen, an dem sie bis zur hebung des Ordens im J. 1773 lehrten. — Forderung des Concils von Trient, daß in Diöcese ein oder mehrere Seminarien (s. d. zur Heranbildung des Clerus errichtet wi erfüllte Erzbischof Johannes von Schöneberg Stiftung zweier Seminare, des Bantusse an der Cathedrale (um 1583) und des den Je

zur Leitung anvertrauten Seminars zu Koblenz (1585), zu denen später (1667) noch ein Seminar für adelige Cleriker zu Trier, das sogen. Lambertinum, hinzukam. Da das genannte Bantusseminar jedoch im Laufe des 18. Jahrhunderts wenigstens zum Theile seiner Bestimmung entfremdet wurde, und die beiden anderen, wenig bedeutenden Seminare für die nun 800 Pfarreien zählende Diöcese nicht genügen konnten, zudem auch durch die Aufhebung des Jesuitenordens ihrer bisherigen Leiter beraubt wurden, gründete der letzte Kurfürst 1773 ein neues Seminar im Noviciathause der Jesuiten, das Clementinum, das 1779 nach dem jetzigen Sitze verlegt wurde. Ein Theil von den Gütern der Jesuitenniederlassung zu Trier wurde diesem neuen Seminare zugewendet, da der Papst die Güter des aufgehobenen Ordens für Studienzwecke bestimmt hatte. Die neue Stiftung verlor in der Revolutionszeit zunächst einen Theil ihrer Besitzungen und wurde dann gänzlich aufgelöst. So mußte Bischof Mannay 1805 die Pflanzstätte seines Clerus wieder neu gründen mit den Trümmern des frühern Vermögens, soweit es zurückgegeben wurde. Wohlthätige Stiftungen hatten dann bald ein Weiteres, die materielle Lage der Anstalt zu einer gesicherten zu machen.

6. Von hervorragenden Trierer Schriftstellern sind aus der Zahl der Bischöfe zu erwähnen der hl. Nicetius, Amalarius (s. d. Artt.) und Theodorich I., sowie der Chorbischof Thegan (s. d. Art.). Die Männerklöster und Canonicatsstifte haben fast alle wenigstens den einen oder andern Schriftsteller aufzuweisen. Prüm (s. d. Art.) konnte sich Wandelberts und noch mehr Regino's (s. d. Artt.) rühmen. Im 12. Jahrhundert blühte dort Potho (s. d. Art.). Im Kloster St. Maximin verfaßte zwischen 957 und 966 Sigehard (s. d. Art.) seine nicht unwichtige Schrift über die Wunder des hl. Maximin, und bald darauf Marinus eine bedeutende Zahl exegetischer Schriften. Dem 12. Jahrhundert gehört Berengoz (s. d. Art.), der Abt von St. Maximin, an. Auch die höchst bedeutsame Fortsetzung der Chronik Regino's wurde von einem Mönche zu St. Maximin, wahrscheinlich dem spätern ersten Erzbischof von Magdeburg, Adalbert (s. d. Art. I, 193), verfaßt. Seit dem 16. Jahrhundert beschäftigten sich die Mönche Scheckmann, Henn und Amelanius in dankenswerther Weise mit der Geschichte der Abtei St. Maximin. Die Abtei St. Martin hat in älterer Zeit nur den einzigen Eberwin, den Freund des hl. Symeon, ihren Abt, als Schriftsteller aufzuweisen; er verfaßte ein Leben des hl. Magnericus und ein Leben seines genannten heiligen Freundes. Noch kurz vor Aufhebung der Abtei St. Martin verfaßten der Mönch Joseph Schreiner und der Abt Karl von Sachs eine umfangreiche Geschichte der Abtei, welche als Manuscript in zwei Foliobänden auf der Trierer Stadtbibliothek aufbewahrt wird und die Hauptquelle für die Geschichte der Abtei bildet. Der bekannteste der Schriftsteller von Echternach, dessen Schule im 11. Jahrhundert blühte, ist sein Abt Thiofried (1081—1110; s. d. Art. Echternach IV, 105), von Erzbischof Bruno hochgeschätzt. Seine Vita S. Willibrordi wurde neuestens zum erstenmal vollständig herausgegeben von J. Schmitz als wissenschaftliche Beilage zum Programm des Luxemburger Athenäums, Luxemburg 1898. Im Kloster Mettlach war dessen Abt Remigius, der mit dem berühmten Gerbert (Sylvester II.) in Briefwechsel stand und Hymnen und Predigten verfaßte, als Schriftsteller thätig. Das Kloster Maria-Laach hat in der ältern Zeit nur einige weniger bedeutende Schriften historischen Inhalts aufzuweisen. Ein reges wissenschaftliches Leben entwickelte sich dagegen nach der Angliederung des Klosters an die Bursfelder Congregation. Die bedeutendsten Schriftsteller dieser Zeit waren der Humanist und Freund des Trithemius, Johannes Butzbach (s. d. Art.), der 5 geschichtliche Werke verfaßte, und Jacob Siberti, ebenfalls Verfasser von Werken zur Geschichte seiner Zeit. Aus der Abtei Springiersbach besitzen wir noch 31 Predigten des siebenten Abtes Absalom (Migne, PP. lat. CCXI, 13—294). Keines der Trierer Benedictinerklöster hat jedoch eine so große Reihe von Schriftstellern hervorgebracht wie St. Eucharius (Matthias). Die Gesta Trevirorum, für die Zeit seit Ende des 11. Jahrhunderts eine werthvolle Geschichtsquelle, sind, abgesehen von einzelnen Ergänzungen durch Mitglieder der Domgeistlichkeit, das Werk der Mönche von St. Eucharius. Auch verschiedene andere geschichtliche Werke entstanden in diesem Kloster. Ebenso wurde dort die exegetische, die ascetische und die Predigtliteratur gepflegt. Als Schriftsteller von St. Eucharius werden von Trithemius aufgeführt Florbert (gest. 885); Eberhard (gest. 909), der das Leben der ersten trierischen Bischöfe Eucharius, Valerius und Maternus verfaßte; Dithelm (gest. 955), dem astronomische Werke zugeschrieben werden; Theodorich (gest. 1012); der Exegete Lambert (Regenscheid, gest. 1047); der Verfasser chronologischer Werke Arnold (gest. 1070); der ascetische Schriftsteller Erhard (seit 1076 Scholaster der Klosterschule) und endlich der 100 Jahre später lebende Lambert von Lüttich (um 1180), der den hl. Matthias verherrlichte. Die Reform des Klosters unter Abt Johannes Rode (seit 1421) brachte auch wieder reges wissenschaftliches Leben in dasselbe, wie sich dieß vorzüglich auf dem Gebiete der Ascese zeigte. Neben Rode sind in dieser Hinsicht noch Adam Meyer (gest. 1499) und Eberhard von Kamp als erfolgreich thätig zu nennen. Selbst noch unmittelbar vor ihrer Auflösung hatte diese Abtei an Maurus Hillar (gest. 1765) und Konrad d'Hann (gest. 1783) tüchtige Schriftsteller. Der trierischen Diöcese gehören der Geburt nach auch die beiden berühmten Gelehrten Nicolaus von Cusa und Johannes Trithemius (s. d. Artt.) an. Unter den Canonicatsstiften zeichnete sich durch eine

große Anzahl von Gelehrten und fast ununterbrochenes reges wissenschaftliches Leben das Stift St. Symeon aus, welches der Diöcese eine lange Reihe von Officialen und Weihbischöfen geschenkt hat. Seit der Gründung der Universität stellte es einen Theologieprofessor aus seinen Mitgliedern und seit der Berufung der Jesuiten an die Universität einen Lehrer des Rechtes statt des Theologieprofessors. Im 14. Jahrhundert bekämpfte in diesem Stifte Johannes von Leiwen, Dichter und Astronom, den Aberglauben damaliger Astronomen in mehreren Schriften. Johannes Linden (gest. 1639) verfaßte eine Historia Trevirensis, welche bis zum Jahre 1627 reicht, und Johannes Geis (gest. 1747) behandelte die Geschichte seines Stiftes. Die beiden bedeutendsten Schriftsteller des Stiftes sind jedoch Georg Christoph Neller (gest. 1781) und Johannes Nicolaus von Hontheim (s. d. Art.). Ersterer, einer der bedeutendsten Rechtsgelehrten seiner Zeit, hat in über 60 Abhandlungen die verschiedensten Gegenstände des Rechtes und der Rechtsgeschichte behandelt. Die Karthause von St. Alban hat drei hervorragende ascetische Schriftsteller aufzuweisen: Adolf von Essen (gest. 1439), Heinrich von dem Birnbaum (s. d. Art.) und Dominicus von Preußen (gest. 1461). Adolf, der eine tüchtige wissenschaftliche Bildung, besonders in der Jurisprudenz, sich angeeignet hatte, Vorsteher der Karthause war und die Niederlassung zu Rettel gründete, hinterließ die Schriften Exercitium de triplici meditatione; De commendatione rosarii; De exercitio remissionis peccatorum und die Vita Margarethae, ducissae Lotharingiae. Dominicus ist noch fruchtbarer; die wichtigsten seiner 17 Schriften sind: Libri duo experientiarum (seine eigenen Lebenserfahrungen im geistlichen Leben); Corona beatae Mariae virginis; Tractatus de contemptu mundi; Remedium gravissimarum tentationum und Exercitium sedulae meditationis. Beide Männer haben sich einen Namen gemacht in der Förderung und Entwicklung des Rosenkranzgebetes. Dominicus ist der erste, der den einzelnen Aves des Rosenkranzes Sprüche, 50 an der Zahl, zufügte, welche Ereignisse aus dem Leben und Leiden des Herrn und seiner Mutter ausdrückten und zur Betrachtung dieser Ereignisse anleiteten, aus denen sich dann später die jetzt gebräuchlichen „Geheimnisse" entwickelten. Diese Gebetsweise fand den ungetheilten Beifall seines ältern Freundes Adolf, und beide Freunde brachten dieselbe in ihrem Orden und auch unter den Laien in Aufnahme (vgl. „Katholik" 1897, II, 346 ff.). Auch einen Geschichtschreiber hat die Karthause von St. Alban bei Trier gegen Ende ihres Bestehens aufzuweisen, den Modestus Leyendecker, der im J. 1765 eine Geschichte dieses Klosters verfaßte (Historia antiquae et novae Cartusiae S. Albani martyris prope et supra Treviros conscripta anno 1765, als Handschrift auf der Trierer Stadtbibliothek vorhanden). Die verschiedenen Zweige des Franciscanerordens, welch der Trierer Diöcese wie anderwärts eine Thätigkeit in Seelsorge und Predigt entwicke haben wenige Schriftsteller aufzuweisen. Der puzinerconvent zu Cochem konnte mit Stolz seinen berühmten und vielgelesenen Volksschr steller Martin von Cochem (s. d. Art.) hinwe die Niederlassung der Kapuziner zu Luxem besaß in ihrem Dionysius von Luxemburg (1703) einen tüchtigen ascetischen Schrift (Leben Antichristi; Marianischer Kalender; L den und Gebetbücher); die zu Ehrenbreitstei Hierotheus (gest. 1769 oder 1770) den Gesch schreiber der rheinischen Kapuzinerprovinz (vincia rhenana fratrum Capucinorum, 2 Heidelb. 1750). Weit zahlreicher sind die Sc steller aus dem Dominicanerorden. Die Ni lassung desselben zu Trier weist mehrere Sc steller von Namen auf: Arnold, zuletzt Pri Freiburg, Gerhard Wilich, Heinrich de nis und Georg Vetter; der bedeutendst der berühmte Humanist und Polemiker brosius Pelargus (s. d. Art.). Dem Cor zu Koblenz gehörten an Johannes Schat Bischof zu Kulm, Hildesheim, Worms und burg (gest. 1373), der eine Abhandlung üb Dreifaltigkeit, eine Predigtsammlung und Werke über die Gewalt und die Pflichten de schöfe und Cardinäle verfaßte; Bertramus 1387), Weihbischof von Metz, Verfasser eine handlung über das Schisma vom Jahre 137 Johannes Andreas Cappenstein (gest. nach 1 der zahlreiche Schriften, ascetische und pole Werke und Predigten, hinterlassen hat. D rühmteste Mitglied des Koblenzer Conve Heinrich Kalteisen (s. d. Art.), der auch mi Decan des Florinsstiftes zu Koblenz, Ni von Cues, sich an dem Concile zu Basel beth und als tüchtigen Redner sich bewies. Die Zahl von Schriftstellern weisen die Jesuitenn lassungen des Erzstiftes auf, vorzüglich Trier, wo Mitglieder des Ordens am G sium und an der Universität lehrten. Na haben diese Schriftsteller meist nicht ihre Lehr- und schriftstellerische Thätigkeit zu Tri wickelt. Die ersten Rectoren des Trierer C Hermann Thyräus (gest. 1591; s. d. Art.) hannes Gibbon (gest. 1589) und Johannes hausen (gest. 1610), verfaßten polemische Sc gegen die Protestanten, Theodorich Machern 1610) eine Praxis catechistica und ein arbeitung des trierischen Katechismus. Ni von Cues (gest. 1636) hinterließ eine oft h gegebene und auch in fremde Sprachen üb „Christliche Zuchtschule", ein Lehrbuch d sammten Religion in katechetischer Form; stian Mayer (gest. 1634) mehrere Handbüch die Betrachtung; Heinrich Türk (gest. 166 Sammlung von Materialien zur Geschich Köln, Jülich, Cleve, Berg, Münster und born in 6 Foliobänden. Der bedeutend

schichtschreiber der trierischen Jesuiten ist jedoch Brouwer (s. d. Art.), dessen „unsterbliches Werk" Antiquitates et Annales Trevirenses für die Geschichte Triers von der höchsten Wichtigkeit ist. Auch der berühmte Friedrich Spee (s. d. Art.) ist hier zu nennen, sowie der Canonist Peter Leuren (s. d. Art.) und der noch jetzt geschätzte Prediger Franz Hunolt (s. d. Art.). Paul Aler (gest. 1727), ein tüchtiger Schulmann, verfaßte 10 Werke, meist Schulbücher. Durch Vielseitigkeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit zeichnete sich Jacob Masen (gest. 1681) aus. Er ergänzte die Arbeiten Brouwers in der trierischen Geschichte, schrieb 6 ascetische, 7 theologisch-polemische und eine große Zahl schulwissenschaftlicher Werke, darunter ein großes Gedicht über den Sündenfall des ersten Menschen. Auch ein großes homiletisches Werk, der Concionator orthodoxus, rührt von ihm her. Matthias Heimbach hat auf der Domkanzel und als Predigtschriftsteller gewirkt und mehrere öfter herausgegebene Predigtwerke verfaßt. Johannes Reuter (gest. 1762) lehrte 8 Jahre Moral an der Universität und veröffentlichte eine vierbändige Moraltheologie und den bekannten Neo-confessarius practice instructus. Der früh verstorbene Friedrich von Reiffenberg (gest. 1764) hat sich besonders durch seine „Geschichte der Gesellschaft Jesu am Niederrheine" einen Namen gemacht. Von den Jesuiten des Collegs zu Luxemburg sind neben dem wenig kritischen Geschichtschreiber Johannes Berthold die beiden Brüder Wilhelm und Alexander von Wiltheim zu nennen, welche auf dem Gebiete der Archäologie und Geschichte eine erfolgreiche Thätigkeit entfalteten. Wilhelms bedeutendstes Werk ist eine Geschichte der ältern Zeit Luxemburgs. Er wird weit übertroffen durch seinen Bruder Alexander, dessen bedeutsamer Nachlaß sich auf der Staatsbibliothek zu Brüssel befindet. Seine beiden wichtigsten Werke sind eine ungedruckte Geschichte des Klosters St. Maximin (Antiquitates San-Maximinianae), bis 1138 reichend, und das Luxemburgum Romanum, 1842 zu Luxemburg gedruckt.

7. Unter den erwähnenswerthen Trierer Kirchenbauten steht die Domkirche an der Spitze (vgl. v. Wilmowsky, Der Dom zu Trier, Trier 1874). Der mittlere Theil des Domes ist römischen Ursprungs, nach der vielfach bestrittenen Ueberlieferung ursprünglich ein Palast der hl. Helena, den der hl. Agricius in eine Kirche umwandelte. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts lag er in Trümmern, und der hl. Nicetius stellte ihn wieder her. Zum zweitenmal ward eine Wiederherstellung des Gebäudes nothwendig zur Zeit des Erzbischofs Poppo, als eine der vier mächtigen Porphyrsäulen, welche die Scheidewände der drei Schiffe und das Dach trugen, zusammengebrochen war und das Gebäude unbrauchbar gemacht hatte. Poppo ließ bei der Restauration die Säulen zu Pfeilern ummauern und weihte den Dom im J. 1037 wieder ein. Derselbe Erzbischof begann auch eine Erweiterung der Domkirche nach Westen, welche das Gebäude um zwei Drittel der vorherigen Ausdehnung vergrößerte. Seine Nachfolger Eberhard und Udo setzten das Werk fort; aber erst Bruno konnte 1123 den neuen Hochaltar im Westchore zu Ehren des hl. Nicolaus einweihen. Erzbischof Hillin begann sodann den Dom nach Osten zu erweitern und eine Krypta anzulegen. Johannes I. begnügte sich nicht damit, diese Erweiterung zu vollenden, sondern er erhöhte auch den ganzen Bau, baute die Arcaden und wölbte die drei Schiffe ein. So prangte jetzt die trierische Cathedrale als herrlicher romanischer Bau. Im 13. Jahrhundert wurde dann der Kreuzgang und im 14. die Erhöhung der Westthürme im gotischen Baustile ausgeführt, Anfang des 18. Jahrhunderts endlich die Schatzkammer an die östliche Chorapsis angefügt, aber leider auch ein Kreuzschiff durch Beseitigung verschiedener Wände eingefügt, wodurch die einheitliche Anlage des Ganzen stark gelitten hat. So haben fast alle Jahrhunderte an dem Gotteshause in seiner jetzigen Gestalt gearbeitet und sind die verschiedenen Baustile an demselben vertreten. — Außer dem Dome findet sich noch eine große Zahl hervorragender Kirchengebäude im Gebiete der alten bezw. neuen Diöcese Trier. Dem frühromanischen Baustile gehört an der Thurm der Stiftskirche zu Münstermaifeld, wohl aus dem 10. Jahrhundert stammend, und der wohl gleichzeitige Thurm zu Mettlach; ferner die Basilika der Abtei Echternach (1031 eingeweiht) mit einer Krypta, welche vielleicht noch aus dem 8. Jahrhundert stammt, und die Kirche der Abtei St. Matthias (durch Papst Eugen III. im J. 1148 eingeweiht) mit herrlichem Netzgewölbe aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts. Den vollendeten romanischen Stil in seiner schönsten Entwicklung zeigt eine auffallend große Zahl Kirchenbauten der Trierer Diöcese, wie denn überhaupt die Rheingegend so viele hervorragende romanische Bauwerke aufzuweisen hat wie keine andere Gegend Deutschlands. Diesem Baustile und dem 12. bis 13. Jahrhundert gehören an die herrliche Abteikirche zu Maria-Laach, auch durch die schöne Lage hervorragend; die Stiftskirche zum hl. Castor in Koblenz (1218 eingeweiht), die Abteikirche zu Arnstein, die jetzige Pfarrkirche zu Andernach aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts, der auf einer Anhöhe herrlich gelegene Dom zu Limburg, die Stiftskirche zum hl. Petrus zu Bacharach, die Pfarrkirche zu Sinzig und die merkwürdige St. Matthiaskapelle zu Kobern. Als interessante Vertreterin des Uebergangsstiles von der romanischen zur gotischen Bauart darf die Kirche des Cistercienserinnenstiftes St. Thomas bei Kyllburg (1222 eingeweiht) angeführt werden, von der die westliche Hälfte eine Doppelkirche darstellt. Eine Perle der Frühgotik bildet die 1227 begonnene Liebfrauenkirche neben dem Dome zu Trier. Wie bedeutsam dieselbe für die Geschichte

der Entwicklung der Baukunſt iſt, zeigt ſchon die große Zahl von Veröffentlichungen über ſie. Die Liebfrauenkirche bildet eine würdige Ergänzung des Domes, der nur in wenigen kleinen Theilen den gotiſchen Stil aufweist. Den entwickelten gotiſchen Bauſtil ſtellen dar die Stiftskirche zu Kyllburg, 1276 begonnen, mit ihrem Kreuzgange, und die 1308 begonnene Stiftskirche zu Oberweſel. Erſtere iſt auch durch ihre aus der Glanzperiode der Glasmalerei, aus den Jahren 1533 und 1534 ſtammenden gemalten Chorfenſter bedeutſam. Auch die Zeit des Renaiſſanceſtiles hat verſchiedene hervorragende Bauwerke an Kloſterkirchen geſchaffen. Dieſelben ſind aber zum größten Theile dem Vandalismus der Revolutionszeit zum Opfer gefallen. Die Bauthätigkeit des 19. Jahrhunderts ließ auf dem Lande manches ſchöne Gotteshaus entſtehen; da aber die großartigen Mittel der früheren Stifte fehlten und man ſich auf die Befriedigung des praktiſchen Bedürfniſſes beſchränken mußte, ſind großartige und ausgedehnte Bauten dieſer Zeit kaum zu verzeichnen. (Vgl. als Quellenſchriften über die Diöceſe Trier die Gesta Trevirorum integra, edd. Wyttenbach et Müller, Aug. Trev. 1836—1839, 3 voll. [die älteren Theile auch bei Migne, PP. lat. CLIV, 1063 sqq., und in den Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 111 sqq.]; Nic. Hontheim, Hist. Trevir. diplom. et pragmat., Aug. Vindel. 1750, 3 voll.; Idem, Prodromus hist. Trevir., ib. 1757, 2 voll.; Günther, Codex diplom. Rheno-Mosellan., Confluent. 1822 ad 1826, 5 voll.; Blattau, Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioec. Trevir., Aug. Trev. 1844—1859, 9 voll.; Görz, Regeſten der Erzbiſchöfe zu Trier, Trier 1859—1861, 2 Abth.; Derſ., Mittelrheiniſche Regeſten, Koblenz 1876—1886, 4 Bde.; Beyer-Eltester-Görz, Urkundenbuch zur Geſch. der mittelrhein. Territorien, Koblenz 1860—1874, 3 Bde.; Sauerland, Trierer Geſchichtsquellen, Trier 1889; Kraus, Die chriſtlichen Inſchriften der Rheinlande, Freiburg 1890—1894, 2 Theile. — Bearbeitungen der Trierer Diöceſangeſchichte bieten Brouwer-Masen, Antt. et Annalium Trevir. LL. XXV, Leodii 1670, 2 voll.; Idem, Metropolis eccles. Trevir., emend., auxit, edidit Christ. de Stramberg, Confluent. 1855 ad 1856, 2 voll.; Bärſch-Schannat, Eiflia illustrata, oder geographiſche und hiſtoriſche Beſchreibung der Eifel, Aachen-Leipzig 1825—1855, 8 Thle.; Stramberg, Denkwürdiger und nützlicher rheiniſcher Antiquarius, Koblenz 1851 ff., 39 Bde.; Marx, Geſch. des Erzſtiftes Trier, Trier 1858—1864, 5 Bde.; Schorn, Eiflia illustrata, oder Geſch. der Klöſter und geiſtlichen Stifte der Eifel, Bonn 1888—1892, 2 Bde. und Regiſter; Phil. de Lorenzi, Beiträge zur Geſch. ſämmtlicher Pfarreien der Diöceſe Trier, Trier 1887, 2 Bde.) [Marx.]

Trieſt, Bisthum, ſ. Görz V, 807 ff.

Trigoſus, Petrus, O. Cap., Commen des hl. Bonaventura, war um das Jahr 152 Calatayud, einer Stadt in Aragonien, geb trat zuerſt in den Jeſuiten-, ſpäter in den F zinerorden und wurde in letzterem als Lecto Theologie verwendet; in dieſer Stellung w 1584 im Convent zu Bologna thätig. Er 1593 zu Neapel im Alter von 68 Jahren. ſeinem umfangreichen Werke: S. Bona turae ... Summa theologica, quam ex in Magistrum Sententiarum scriptis rate collegit et in hunc ordinem re copiosisque commentariis illustravit, er nur der I. Band im Drucke (Rom 1593 vor Trigoſus' Tode]; beſſere Ausgabe Lyon 1 derſelbe war dem Papſte Clemens VIII. gew und behandelt außer dem Prolog 21 Diſtinct des erſten Buches der Sentenzen. Als S Petrus' de Soto (ſ. d. Art.) bemühte ſich goſus, die Lehre des hl. Bonaventura mögli Uebereinſtimmung mit dem Thomismus zu br Seltſamerweiſe iſt Trigoſus' Summa im 1 19. Jahrhundert mehrfach als Werk des hl. ventura citirt worden, obwohl letzterer gar Summa theologica verfaßt hat; namentlich der bezeichnende Satz: Papa non potest e suppositis duobus: primum, quod deter quatenus Papa; alterum, ut intendat f dogma fidei (Trigosi Summ. q. 1, a. 3, irrthümlich dem hl. Bonaventura zugeſch der zwar die Lehre vom magisterium infa Romani Pontificis auch vorgetragen hat in anderen Worten. (Vgl. Bernardi a Bo Biblioth. Script. Capuc., Venet. 1747, S. Bonavent. Opera omnia I, Quaracchi p. LXXI.) [3

Trikerion, die dreiarmige Kerze, welc griechiſche Biſchof bei der Segenſpendu der rechten Hand hält. Sie gilt als S dafür, daß aller Segen vom dreieinigen kommt. [F. X. Schm

Trinität iſt die kirchenſprachliche Bezei für das erhabene Glaubensgeheimniß vom dreier Perſonen in der Einen göttlichen Sachlich betrachtet iſt die Trinität „nicht bl Einzeldogma der chriſtlichen Offenbarung ſie iſt der weſentliche Inhalt des Evange das Symbol des chriſtlichen Glaubens, Krone und ſein Ruhm gegenüber dem heidn jüdiſchen und mohammedaniſchen Gottesb ſein" (Hettinger, Apologie des Chriſtenthu 1, 5. Aufl., Freiburg 1879, 86). Obſch ſprachliche Ausdruck als ſolcher nicht ſchrift unter dieſer Rückſicht alſo ἄγραφον iſt (vg S. Thom. S. th. 1, q. 31, a. 1), ſo fan ſelbe nach ſeiner erſtmaligen Ausprägung Theophilus von Antiochien (Ad Autol. bei Migne, PP. gr. VI, 1077: Τριάδο θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ) ſowie durch Tertullian (De pudi bei Migne, PP. lat. II, 1026: Trinitas

divinitatis, Pater et Filius et Spiritus S.) dennoch bald allgemeinen Eingang in die Kirchensprache und die Glaubenssymbole (vgl. Epist. dogmat. Leonis I ad Turrib. 1; Conc. Constantinop. a. 553, can. 1, bei Denzinger, Enchir. n. 98. 172). Im Privatsymbol des hl. Gregor des Wunderthäters (s. d. Art.) ist schon von einer „vollkommenen Trinität" (τριὰς τελεία) die Rede (vgl. Gregor. Nyss., bei Migne, PP. gr. XLVI, 913), während Didymus der Blinde, Cyrill von Alexandrien, Hilarius, Ambrosius und Augustinus ihren dießbezüglichen Schriften auch den Titel De trinitate vorsetzten. Weil der Begriff der Einheit, Einfachheit und Einzigkeit Gottes ebenso belangreich ist wie der der Dreiheit, so ward schon frühzeitig auf beide Momente gleich hohes Gewicht gelegt, am stärksten wohl im sogen. Symbolum Athanasianum (ita ut per omnia ... et unitas in trinitate, et trinitas in unitate veneranda sit; Denzinger n. 136). Bei Hervorhebung des Momentes der Dreiheit wird die Trinität begrifflich zur Dreipersönlichkeit, die aber immer die numerische Einheit der Natur zur Voraussetzung und Grundlage hat; bei Betonung des Momentes der Einheit hingegen gestaltet sie sich zur Dreieinigkeit (vgl. Isidor. Hispal. Etymol. 7, 4: triunitas), welche die Identität der von drei Hypostasen gemeinsam besessenen Wesenheit unmittelbar ausspricht. Beide Betrachtungsweisen sind nicht nur an sich berechtigt, sondern auch von der Natur des Geheimnisses selbst sowie aus Rücksicht auf die häretischen Gegensätze geradezu gefordert. Denn den Antitrinitariern (s. d. Art.) gegenüber, welche unter Ueberspannung des Begriffes der Einheit (Monarchianer, Sabellianer, Subordinatianer) es zu keiner immanenten Trinität im Schoße Gottes kommen ließen, hat die Dogmatik die Existenz einer wirklichen Dreipersönlichkeit nachzuweisen; gegen das andere Extrem des Tritheismus (s. d. Art.) aber, der unter Ueberspannung des Begriffes der Dreiheit die göttliche Natur (Wesenheit, Substanz) selber triplicirte, ist die Trinität als wahre Dreieinigkeit im monotheistischen Sinne zu vertheidigen. Auch heute noch leben beide Formen des Antitrinitarismus in ungeschwächter Kraft unter anderem Namen fort. Denn während die allerdings wenig zahlreichen Anhänger der speculativen Trinitätslehre Anton Günthers (s. d. Art.) einen schlecht verhüllten Tritheismus vortragen, bewegen sich die neueren Socinianer (s. d. Art.), Unitarier und Rationalisten entschieden in sabellianischen Vorstellungen. Die Philosophie Kants (s. d. Art.) vermochte in der Trinität lediglich eine Symbolisirung der Macht, Weisheit und Liebe Gottes zu erblicken; die Hegel'sche Schule (s. d. Art. Hegel) erklärte in pantheistischer Weise das Ansichsein des Absoluten als den Vater, sein Andersein in der Welt als den Sohn, seine Rückkehr zu sich selbst im menschlichen Selbstbewußtsein als den Geist. Schleiermacher (s. d. Art.), der die Trinität als bloßen Anhang zu seiner Glaubenslehre behandelt, sieht in ihr nur „verschiedene Daseinsformen des göttlichen Seins". Als Vertreter der neuesten freisinnigen Theologie schreibt Adolf Harnack (Dogmengesch. II, 3. Aufl., Freiburg 1894, 281): „Wie schon im 2. Jahrhundert aus der Zeugung Christi in's irdische Dasein eine überirdische, dann eine ewige Zeugung geworden ist und man dann das ‚Gezeugtsein' zum Charakteristicum der zweiten Hypostase gemacht hat, so hat man im 4. Jahrhundert aus der verheißenen Sendung des heiligen Geistes eine ‚ewige Sendung' des Geistes gemacht und das Charakteristicum der dritten Hypostase innerhalb der heiligen Trias in ihr gesehen; deutlicher kann man die Arbeit der Begriffsphantasie nirgends erkennen als hier." So muß man denn die ernste, inhaltsschwere Frage von D. Fr. Strauß (s. d. Art.): „Sind wir noch Christen?" leider dahin beantworten, daß der christliche Trinitätsbegriff dem heutigen Protestantismus, soweit er nicht dem kleinen Häuflein der Orthodoxen angehört, mehr und mehr abhanden gekommen ist. Die nachfolgende Zusammenfassung wird deßwegen gerade auf die Offenbarungsgemäßheit des Trinitätsdogmas, wie es uns schon in der heiligen Schrift und der ältesten Tradition entgegentritt, um so mehr Gewicht zu legen haben, als „die ungläubige Wissenschaft dasselbe als allmählich gewordenes, geschichtliches Produkt rein wissenschaftlicher, religionsphilosophischer Thätigkeit nachzuweisen bestrebt ist" (Gloßner, Lehrb. der kath. Dogmatik I, 2, Regensb. 1874, 139). An den positiv-dogmatischen Nachweis der Trinität nach ihrer doppelten Seite, sowohl als Dreipersönlichkeit (trinitas in unitate) wie als Dreieinigkeit (unitas in trinitate), reiht sich, im Anschluß an die großen Theologen der Vorzeit, von selbst die speculativ-theologische Erörterung des Grundgeheimnisses der christlichen Religion.

A. Die Trinität als Dreipersönlichkeit. I. Schriftbeweis. 1. Schon im Alten Testament finden sich Andeutungen für eine Mehrpersönlichkeit Jehovas, wie besonders eindringlich die Erscheinungen des Jehova-Engels, die messianischen Weissagungen und die Aussprüche der Sapientialbücher nahelegen. Insofern die zweite Person als Logos auftritt, kommt sie nicht weiter in Betracht (s. d. Art. Logos). Um so mehr Gewicht ist hier auf die Thatsache zu legen, daß auch ihr Charakter als „Sohn Gottes" in den alttestamentlichen Schriften nicht undeutlich sich vordrängt, zumal wenn man die Berufungen Christi und des hl. Paulus auf eben diese Aussagen als unfehlbaren Commentar mit heranzieht (s. d. Art. Christus III, 246 f.). Einzelne Psalmen (Ps. 2, 7; vgl. Hebr. 1, 5. Ps. 109, 1 ff.; vgl. Matth. 22, 42 ff.) heben nicht nur den Unterschied der Personen durch Gegenüberstellung von „ich" und „du", sondern auch deren Beziehung zu einander durch das Zeugungsverhältniß als eine verborgene

Vater- und Sohnschaft hervor, während die ungetheilte Naturgemeinschaft im Wesensnamen יהוה kernhaft hervortritt (vgl. König, Theologie der Psalmen, Freiburg 1857, § 95). Den größten Schritt vorwärts thun zweifelsohne die Sapientialbücher, wenn sie den Begriff der hypostatischen Weisheit so innig mit dem Zeugungsbegriff verschmelzen, daß die innergöttliche Zeugung als ein rein geistiger Vorgang und der von Gott „Gezeugte" wesentlich als „gezeugte Weisheit" (Logos) begriffen werden muß. Die Anklänge an die johanneische Logoslehre machen geradezu den Eindruck von Parallelstellen (z. B. Spr. 8, 24 ff.; vgl. Joh. 1, 2. Weish. 7, 25 ff.; vgl. Hebr. 1, 3. Eccli. 24, 5; vgl. Joh. 1, 18. Col. 1, 13 ff. u. A.), weßwegen die nicänischen Kirchenväter kein Bedenken trugen, sich aller dieser Schrifttexte zum Erweise der Homousie und Gottheit Christi gegen den Arianismus zu bedienen. Die alttestamentlichen Hinweise auf den heiligen Geist, die dritte Person in der Gottheit, bleiben hingegen an Deutlichkeit und Bestimmtheit so weit hinter denen auf den Logos-Sohn zurück, daß man wohl fast alle einschlägigen Bibelstellen, statt von einer wirklichen Person, vielmehr von einer bloßen Personification deuten kann, indem man unter dem Spiritus Dei das Wehen der göttlichen Allmacht und Gnade, also der Wirkung nach etwas Außergöttliches (vgl. Gen. 1, 2. Ps. 103, 30) oder die von Gott ausströmenden übernatürlichen Geisteswirkungen (Ps. 50, 13) versteht. Wenigstens tritt der hypostatische Unterschied der dritten Person nirgends hinreichend an's Licht, wenn auch die patristische Bibelexegese in vielen Stellen (z. B. Joel 2, 28; vgl. Apg. 2, 16 ff. Job 33, 4. Weish. 1, 7. Is. 61, 1 u. A.) die Person des heiligen Geistes mit Recht erwähnt findet. Nur das classische Trisagion (Is. 6, 3) deuten sämmtliche Väter und Theologen von der Trinität, weil es sich hier um eine ekstatische Schauung der Gottheit selbst handelt, durch welche Isaias feierlich zum Propheten des Λόγος ἔνσαρκος geweiht und bestellt wurde (vgl. Joh. 12, 41). — Aus vorstehender Darlegung geht so viel hervor, daß von einer eigentlichen Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses im Alten Testament ernstlich keine Rede sein kann. Von einzelnen erleuchteten Männern (Abraham, Moses, Isaias, David) abgesehen, konnte sicherlich die große Masse des jüdischen Volkes aus den dunkeln und räthselhaften Andeutungen ihrer heiligen Bücher keine ausgebildete Vorstellung von der Existenz dreier Personen in der Gottheit gewinnen. Dem steht aber natürlich die Auffassung nicht im Wege, daß das große Gottesgeheimniß bereits von Anbeginn im Alten Bunde grundgelegt war und in der davidischen und nachfolgenden Zeitperiode in steigendem Glanze immer heller hervortrat, bis es endlich im Wunder der Incarnation sowie in der Geistsendung am Pfingstfeste zum unverhüllten Ausdrucke gelangte

(vgl. d. Art. Logos VIII, 102 ff. und die d verzeichnete Literatur; dazu Drach, De l'h monie entre l'Église et la Synagogue, Pa 1844; Kuhn, Christl. Lehre von der göttli Dreieinigkeit, Tübingen 1857, § 1 ff.).

2. Der neutestamentliche Schriftbeweis läßt nach einer zweifachen Richtung hin durchfüh je nachdem man entweder diejenigen Bibelste zu Grunde legt, welche von den drei Perso zusammen handeln, oder diejenigen, worin einer jeden einzelnen Person die Rede ist. S einer jeden dieser beiden Methoden wird es bei der Aufzeigung der hypostatischen Un schiede niemals die monotheistische Grund außer Augen zu lassen, auf der allein sich Mehrheit göttlicher Hypostasen aufbauen läßt. a. In den Evangelien wie in den apostoli Sendschreiben gibt es je vier Orte, wo die tr tarischen Personen in globo Erwähnung fin Zunächst treten uns bei der Verkündigung M (Luc. 1, 35) die drei göttlichen Personen in drängter Charakteristik entgegen: der „he Geist" als Ueberschatter der Jungfrau, der „A höchste" als Vater (vgl. Luc. 1, 32: Filius A simi vocabitur), endlich der „Sohn Gott der aus Maria der Jungfrau Fleisch annel soll. Bei der Taufe Christi im Jordan (M 3, 13 ff. Marc. 1, 9 ff. Luc. 3, 21 ff.) ging vorzüglichste Theophanie des Neuen Testam mit der herrlichsten äußern Offenbarung Trinität Hand in Hand: der im Jordan stehende Christus, der in Gestalt einer T herabsteigende heilige Geist und die Stimm rufenden Vaters: „Dieser ist mein geliebter S an dem ich mein Wohlgefallen habe." Kö in der Abschiedsrede Christi (Joh. Kap. 14— Vater und Sohn schon kraft ihres relativen Ge satzes als Personen nicht zusammenfallen, ins niemand ohne Widerspruch unter der gle Rücksicht Vater und Sohn sein kann, so hinwieder in den Begriffen des Sendens Gesandtwerdens ein Gegensatz, der auch Parakleten oder heiligen Geist als dritte P real unterscheidet von seinen beiden Send denn niemand kann sich selbst senden. Die solute Wesensgleichheit der letzteren kommt Geltung in der bündigen Erklärung: „Alles, der Vater hat, ist mein" (Joh. 16, 15). Taufmandat endlich (Matth. 28, 19) enthäl classische Formel „Im Namen des Vaters des Sohnes und des heiligen Geistes" für allein schon alle zur Trinität erforderlichen toren. Denn stellt den Personenunterschied schen Vater und Sohn schon der bloße rel Gegensatz an's Licht, so verbietet die durch connumeratio (καί — καί) bedingte Coordin von selber, den heiligen Geist mit dem Vater dem Sohne zu verwechseln; er ist folglich ebenbürtige, dritte Person im Bunde mit beiden ersten anzusehen. Für die Frage nac Art der Einheit, in welcher die Drei üb

kommen, hat der Terminus „Im Namen" entscheidende Bedeutung, wobei es gleichgültig bleibt, ob man den Vulgatatext in nomine oder die griechische Lesart εἰς τὸ ὄνομα zu Grunde legt. Biblisch sind auch im griechischen Urtexte beide Ausdrucksweisen gebräuchlich (vgl. Apg. 2, 38; 10, 48), für die Sache selbst aber gleich beweiskräftig. Denn die Taufe eines Menschen „im Namen" der heiligen Dreifaltigkeit kann nur die Kraft und Auctorität bezeichnen, durch welche der Täufling im Bade der Wiedergeburt die Vergebung seiner Sünden erlangt (vgl. Tit. 3, 5 ff.), während das Taufen „auf den Namen" der Trinität die gänzliche Hingabe bedeutet, womit der Getaufte von jetzt ab sich ganz der Gottheit weiht, in ihr sein letztes Ziel und Ende sucht (vgl. Röm. 6, 3 ff. 1 Cor. 1, 12 ff.; 3, 4 ff. Gal. 3, 27): in beiden Fällen also sind Vater, Sohn und heiliger Geist sicher mit der Gottheit selbst identisch. Wie aber nur Ein Name, so kommt den Dreien auch nur Eine Wesenheit, Natur, Substanz zu (vgl. S. Aug. Tract. in Jo. 6, n. 9, bei Migne, PP. lat. XXXV, 1429: Iste unus Deus, quia non in nominibus Patris et Filii et Spiritus S., sed in nomine Patris et Filii et Spiritus S. Ubi unum nomen audis, unus est Deus). — Ebenfalls an vier Stellen gedenken die apostolischen Briefe der drei göttlichen Personen im Zusammenhang. Abgesehen von dem petrinischen Prolog (1 Petr. 1, 2) und dem paulinischen Epilog (2 Cor. 13, 13), in denen man mit Recht „trinitarische Segensformeln" erblickt, messen die Exegeten namentlich der paulinischen Ausführung über die Geistesgaben (1 Cor. 12, 4 ff.) eine besondere Beziehung zur Dreipersönlichkeit Gottes bei; denn wie die Dreiheit der Wirkungen (χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα) den hypostatischen Unterschied ihrer Principien (πνεῦμα, κύριος, θεός) andeutet, so führt der prägnante Schlußsatz: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus (1 Cor. 12, 11), indem er die gleichen Werke doch wieder allein dem heiligen Geiste zueignet, das anscheinend Getheilte zuletzt auf die Einheit zurück: folglich sind es keine drei Götter, sondern die Drei sind der Eine wahre Gott. Derselbe interessante Subjectswechsel wie hier tritt uns in der Bibel auch sonst auf Schritt und Tritt entgegen, z. B. wenn die bekannte Vision des Isaias im hebräischen Urtext (Is. 6, 8) auf Gott (יְהוָה), bei Joh. 12, 41 f. auf Christus und Apg. 28, 25 auf den heiligen Geist als Urheber zurückbezogen wird. Ohne die Annahme der numerischen Wesenseinheit würde diese biblische Denk- und Redeweise ein unlösbares Räthsel bleiben. — Das vielumstrittene Comma Joanneum (1 Joh. 5, 7) würde nach Werth und Beweiskraft dem Taufmandate bezw. der Taufformel unbedingt an die Seite treten, wenn seine Authentie durch die wissenschaftliche Textkritik über allen Zweifel hinaus sichergestellt werden könnte. In sich selbst ein prägnanter textus per se dogmaticus, bringt das Comma, wie keine andere Bibelstelle, das Trinitätsdogma nach Inhalt und Umfang in vollendetster Fassung zum Ausdrucke, so sehr auch zugestanden werden muß, daß die Sicherheit der biblischen Begründung unter der Verwerfung seiner Aechtheit nicht wesentlich leidet. Allein die kritischen Bedenken gegen seine Authentie haben neuerdings eine solche Stärke erreicht, daß man ohne Verletzung des kirchlichen Pietätsgefühls wohl behaupten darf, die Lehrentscheidung des heiligen Officiums vom 13. Januar 1897 (vgl. Analecta ecclesiastica 1897, 99 sq.) habe der wissenschaftlichen Textesforschung keine Schranken ziehen, sondern nur der Hyperkritik einen zähmenden Zügel anlegen wollen, weßwegen diesem Decret vorerst wohl eine bloß lehrpolizeiliche Bedeutung beizumessen sein dürfte (vgl. Al. Schäfer, Einleitung in das N. T., Paderborn 1898, 340 ff.; Liter. Handweiser 1898, 324). Uebrigens kann niemand dem Dogmatiker verwehren, allen Zweifeln zum Trotz einen Schrifttext im Dienste des Dogmas zu verwerthen, aus welchem sogar ein ökumenisches Concil zu Gunsten der Trinität unbedenklich argumentirt hat (vgl. Lateran. IV. a. 1215, cap. „Damnamus", bei Denzinger n. 358). In ächt johanneischer Auffassung erscheinen darin die „drei Zeugen im Himmel" unter den Namen „Vater, Wort und heiliger Geist" (ὁ πατήρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον), und von ihnen heißt es dann ausdrücklich: „Und diese Drei sind Eins" (καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι). Wie die Dreizahl (οἱ τρεῖς) auf die Hypostasen hinzielt, so läßt sich die Eins (ἕν, nicht εἷς) nur auf die Eine gemeinsame Wesenheit oder Natur beziehen (vgl. Cornely, Introd. in utriusque Testamenti libros sacros III, Paris. 1886, 668 sqq.; Franzelin, De Deo trino, 3. ed., Romae 1881, thes. 4 et 5; Oswald, Trinitätslehre, Paderborn 1888, 26 ff.; Chr. Pesch, Praelect. dogmat. II, Friburgi 1895, 239 sqq.).

b. Bei der positiv-dogmatischen Erhebung des Trinitätsdogmas aus denjenigen Schriftstellen, welche nur die eine oder andere Person unter Verschweigung der übrigen erwähnen, bildet die unausgesetzte dreifache Rücksichtnahme auf die Wirklichkeit der betreffenden Person im Gegensatze zur bloßen Personification, auf die Nicht-Coincidenz derselben mit anderen Hypostasen im Gegensatze zum sabellianischen Verschmelzungsverfahren, endlich auf die Göttlichkeit einer jeden Person im Gegensatze zur arianischen Creationstheorie den logischen Rückgrat der ganzen Beweisführung; die beiden ersten Beweisglieder verbürgen die hypostatische Verschiedenheit, indem sie zur Mehrheit realer Personen hinleiten, während das letzte die Einheit der gemeinsam besessenen Gottnatur garantirt. Der Schwerpunkt dieses ganzen Abschnittes liegt thatsächlich aber im Begriffe der wahren Gottessohnschaft, welcher, nach vorwärts wie nach

rückwärts seine logische Kraft entfaltend, beiden Grundgedanken der Trinitätslehre ebenmäßig zur Geltung verhilft; denn „der Glaube und die Erkenntniß des dreieinigen Gottes ist bedingt durch den Glauben und die Erkenntniß des Sohnes Gottes“ (Gloßner I, 2, 133). Die nachträgliche Synthesis führt endlich von selbst zu einer Personen-Trias in Einer göttlichen Monas. — α. Der biblische Name „Vater“ beweist zwar an sich eine wahre Persönlichkeit, aber nicht nothwendig einen Vater im eigentlichen Sinne, am allerwenigsten eine erste Person, der eine zweite oder dritte auf dem Fuße folgen müßte. Gleichwie es unter den Menschen eine Vaterschaft gibt, die nur der Analogie ihre Benennung verdankt (z. B. Adoptivvater, Beichtvater), so wird auch die absolute Gottheit, d. h. die ganze Dreifaltigkeit, in der Bibel häufig im bloß moralischen oder tropischen Sinne „Vater“ genannt, sowohl auf natürlichem (vgl. Deut. 32, 6. Job 38, 28. Jer. 31, 9. Hebr. 12, 9) wie auf übernatürlichem Gebiete (vgl. Matth. 6, 9. Joh. 1, 12 f. Röm. 8, 15. 1 Cor. 8, 6). Neben und über dieser uneigentlichen Vaterschaft gibt es in der Gottheit aber noch eine andere höhere, die sich nicht auf das Verhältniß Gottes nach Außen, sondern auf einen geheimnißvollen Lebensprozeß im Schoße Gottes selber stützt. Die Offenbarung belehrt uns nämlich, daß Gott von Ewigkeit her einen ihm wesensgleichen Sohn gezeugt hat, der „im Schoße des Vaters ruht“ (Joh. 1, 18). Dieser physischen oder besser metaphysischen Sohnschaft steht aber als Correlat eine wahre und eigentliche Vaterschaft gegenüber, so daß der Name Vater in diesem Sinne sich förmlich zum Eigennamen (nomen proprium, nicht appellativum) verdichtet und mit logischer Nothwendigkeit auf eine erste Person in der Gottheit hinführt. Wie die Hagiographen diese ganz eigenartige Vaterschaft häufig betonen (vgl. Joh. 5, 18. 2 Cor. 1, 3 u. A.), so erheben sie dieselbe folgerichtig auch zum Vor- und Urbild jeder abgeleiteten und geschöpflichen Paternität (vgl. Eph. 3, 15), die im Vergleiche zu jener zu einer blassen Abschattung herabsinkt. Uebrigens stellten die Antitrinitarier (s. d. Art.) nicht in Abrede, daß der biblische Vater eine wirkliche Person und wahrer Gott sei; was sie bestritten, war einzig die Behauptung, daß Gott Vater die „erste“ Person in der Gottheit sei, weil hierdurch die Annahme einer zweiten, d. h. des Sohnes Gottes, zur unumgänglichen Nothwendigkeit wird. — β. Der Begriff des eingeborenen Sohnes Gottes ist von der Person Jesu Christi ebenso untrennbar wie der anderswo behandelte Logosbegriff; denn wie in dem inhaltsschweren Satze: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh. 1, 14) sich Christologie und Trinitätslehre in ihrer Herzmitte begegnen, so bieten fast alle Schriftstellen vom ewigen Sohne Gottes ebenso viele Beweisquellen für die göttliche Sohnschaft und damit für die Gottheit Christi dar, und umgekehrt. Daß der λόγος ἔνσαρκος eine wirkliche Person und nicht etwa bloß personificirte absolute Weisheit ist, bedarf eb wenig eines nähern Nachweises wie die Coincidenz des Gottessohnes mit dem Logos nach der evidenten Schriftlehre (vgl. Joh. 1, 1– 1 Joh. 1, 1 ff. Apoc. 19, 13) Christus b ist, sowohl Logos als Sohn Gottes (s. d. Logos und Christus). Hingegen bedarf der tere Satz von der Göttlichkeit dieser Person so dringlicher einer festen Begründung, als ihm die Consubstantialität (ὁμοουσία) und mit die numerische Wesenseinheit Gottes steht fällt. Die Göttlichkeit der Person Christi neben den anderen Beweisen für seine w Gottheit (s. d. Art. Christus III, 247 ff.) besondere aus der biblischen Lehre, daß Chr wahrer und wirklicher Sohn Gottes ist und solcher mit seinem himmlischen Vater Natur-Wesensgemeinschaft pflegt: hierdurch wird Christus ohne Weiteres zur „zweiten“ Perso der Einen Gottheit. Wenn zwar auch den Se im Himmel sowie den gerechtfertigten Men auf Erden kraft der ihnen innewohnenden he machenden Gnade die „Gotteskindschaft“ (fili adoptiva, υἱοθεσία) im tropischen Sinne ei so heißt doch Christus allein in der heiligen S „Sohn Gottes“ κατ' ἐξοχήν; denn dort, wo Geschöpfe „Söhne Gottes“ genannt wer ist das Subject entweder ein Plural (vgl. 1, 6; Gal. 4, 6) oder ein Collectivbegriff Ex. 4, 22) oder ein unbestimmter, auf kein stimmtes Individuum bezogener Singular Eccli. 4, 11). Die einzige Ausnahme (Salom 2 Sam. 7, 14) hat der hl. Paulus (Hebr. sofort im typischen Sinne auf Christus gede Entgegen der grundlosen Abläugnung ma katholischen Gelehrten läßt sich die wahre Go sohnschaft Christi sogar aus den synopti Evangelien allein entnehmen; wahr bleibt dings, daß dieselbe mit vollendeter Evidenz erst aus dem Johannesevangelium und den linischen Briefen entgegenstrahlt. Wie die J aus dem Anspruche Christi, der „Sohn Go zu sein, ganz richtig die Gottgleichheit oder heit selber herauslasen (vgl. Joh. 5, 18; 10, so schließen auch die Synoptiker die uneigen Bedeutung des Wortes auf mannigfache aus, entweder indem sie in ihre Erzählung einflechten, die nur mit der wirklichen Gottes schaft sich vertragen (z. B. Taufe im Jordan, kenntniß des hl. Petrus, Verhör vor Kaip oder indem sie mit dem Glaubensbekenntniß a „wahren Sohn Gottes“ unmittelbar einen la tischen Act der Anbetung verknüpfen (vgl. M 14, 33). Einen überwältigenden Beweis bieten der johanneische und der paulinische begriff dar; denn hier wird die Sohnschaft C nicht bloß als eine wahre und eigentliche i selbst gekennzeichnet (vgl. Joh. 1, 14. 18; 3, Röm. 8, 32. Hebr. 5, 5. 1 Joh. 5, 20 u. sondern durch den ausdrücklichen Ausschluß

uneigentlichen Sohnschaft auch in's richtige Licht gerückt (vgl. Col. 1, 13—20. Hebr. 1, 5 f.; 3, 5 f. u. A.). Erst auf Grund einer so beschaffenen filiatio versteht man die Tragweite der weitern Lehre, daß die Sohnschaft Christi, ähnlich wie die himmlische Vaterschaft, zum Prototyp und Musterbild aller abgeleiteten, uneigentlichen (Adoptiv-) Kindschaft in den Geschöpfen sich gestaltet (vgl. Joh. 1, 12. Gal. 4, 4—6). Ihren Höhepunkt ersteigt diese ganze Lehrentwicklung beim hl. Johannes im Logosbegriff, beim hl. Paulus in der verwandten Idee der „Eben- und Gleichbildlichkeit" Christi mit Gott (2 Cor. 4, 4. Col. 1, 15); letztere bestimmt der Völkerapostel in unverkennbarem Zusammenhange mit der Logoslehre näher (Hebr. 1, 3) als splendor gloriae Dei (ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) und figura substantiae ejus (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ); von diesen zwei Termini bringt der erste die Consubstantialität (Homousie), der zweite die persönliche Selbständigkeit Christi neben dem Vater zum Ausdruck, wie schon die Patristik gegen Sabellius und Photinus (s. d. Artt.) wirksam geltend machte. In allen diesen Stellen ist die Wesensgleichheit des Sohnes (Christi) mit dem Vater selbstverständlich nicht auf Ditheismus, sondern auf numerische Naturidentität gegründet, in dem Neuen Testamente nicht weniger als dem Alten jede polytheistische Anwandlung fremd ist (vgl. Deut. 6, 4. Marc. 12, 29 f. 1 Cor. 8, 4 u. A.). Diese Folgerung insinuirt aber der hl. Paulus auch noch ausdrücklich, wenn er Christo neben der Menschennatur oder „Knechtsgestalt" (μορφὴ δούλου) auch die „Gestalt Gottes" (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; Phil. 2, 5 ff.; vgl. Joh. 1, 1. 14), d. h. die göttliche Natur vindicirt, in deren Besitz der Gottessohn dem Vater consubstantial oder „Gott gleich" (ἴσα τῷ θεῷ) ist. (Vgl. S. Thom. Contr. Gent. 4, 7; Maranus, Divinitas D. N. Jesu Christi, Paris. 1746; Franzelin, De Verbo incarnato, 4. ed., Rom. 1893, thes. 2—9; Heinrich, Dogmatik IV, §§ 223 ff.; Sauer, Die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freiburg 1883, 139—150). — γ. Weil der Begriff „heiliger Geist" an sich keinen solchen relativen Gegensatz einschließt, wie „Vater" und „Sohn", so liegt hier das Hauptgewicht der Beweisführung auf dessen hypostatischer Verschiedenheit vom Vater und Sohne; denn der Beweis der Gottheit des heiligen Geistes stößt auf keine besonderen Schwierigkeiten. Das erstere Moment wurde bekanntlich von Sabellius (s. d. Art.) und dem modernen Rationalismus, das letztere von den Pneumatomachen (s. d. Art.) in Abrede gestellt. Da der Personenunterschied und die Gottheit des heiligen Geistes an anderer Stelle bereits bewiesen sind (s. d. Art. Geist, heiliger V, 211 ff.), so erübrigt hier eine Nachlese nur insoweit, als sie zur Feststellung einer „dritten" Person in der Einen Gottheit dient. Obschon das Wort „heiliger Geist" oder „Geist Gottes" nicht selten in einem Zusammenhang vorkommt, welcher den Gedanken an eine wirkliche Persönlichkeit schwer aufkommen läßt (vgl. Gen. 1, 2. Joh. 3, 8) oder doch auf das absolute Geistsein Gottes einengt (vgl. Joh. 4, 24), so gibt es andererseits dennoch wieder eine lange Reihe von Schrifttexten, aus denen die ausgesprochene Individualität einer vom Vater und Sohne verschiedenen Person klar hervorgeht. Wenn schon die individualisirende Kraft des bestimmten Artikels: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, sowie die hinzugefügten Genitive: Spiritus Patris, Filii, Christi (vgl. Matth. 10, 20. Röm. 8, 9. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19. 1 Petr. 1, 11), eine bloße Personification ebenso ausschließen, als sie den persönlichen Unterschied markiren, so wird Beides zur vollen Gewißheit durch die Charakteristik Christi vom „Parakleten" (Joh. Kap. 14—16). Wie nämlich in Christus der „Logos" mit dem „Sohne Gottes" sachlich zusammenfällt, so der „heilige Geist" mit dem „Parakleten" (παράκλητος, von παρακαλεῖν = Aushelfer, Stellvertreter; nicht wohl „Fürbitter" oder „Tröster"; vgl. Oswald 73 f.). Nun ist dieser Paraklet aber offenbar ein „Anderer" (alius, ἄλλος) als der Vater, der ihn „sendet" (Joh. 14, 16) und von dem er „ausgeht" (Joh. 15, 26: παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), ebenso aber auch der Hypostase nach verschieden von Christus, der ihn gleichfalls „vom Vater sendet" und über sich „Zeugniß ablegen" läßt (Joh. 15, 26): folglich ist der Paraklet oder heilige Geist eine vom Vater und Sohne real verschiedene Hypostase, zumal zwischen mittens und missus ein ebenso großer relativer Gegensatz besteht wie zwischen Vater und Sohn (s. d. Art. Missio Spiritus S.). Damit ist der modalistischen Verflüchtigung des heiligen Geistes zu einer bloßen Erscheinungsform der Gottheit nicht minder vorgebeugt, wie der rationalistischen Einbildung, daß dieser Name nur den Deckmantel einer poetisch gedachten Prosopopöie hergebe, hinter der keine wirkliche Gottperson stecke; denn ein unpersönliches Wesen kann nicht „alle Wahrheit lehren", „an Gesagtes erinnern", „Zeugniß ablegen", „Bischöfe einsetzen" u. s. f. (Joh. 16, 7—15; vgl. Apg. 13, 2; 20, 28. Röm. 8, 26. 1 Cor. 12, 11 u. A.). — Dem Vorwurfe der Dreigötterei begegnet der kurze Nachweis der Consubstantialität oder Homousie des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne im Sinne absoluter Wesens- und Natureinheit. Für diesen Beweis, der bereits mit dem Beweise der Gottheit des heiligen Geistes als geführt zu erachten ist (s. d. Art. Geist, heiliger V, 211 ff.), steht uns eine eigene und zwar classische Schriftstelle zu Gebote, aus welcher die Consubstantialität des heiligen Geistes gegen die Pneumatomachen nicht minder klar hervorgeht, wie gegen die griechischen Schismatiker sein Ursprung auch aus dem Sohne (s. d. Art. Filioque). In der Abendmahlsrede (Joh. 16, 13 ff.) hebt Christus hervor, daß der heilige Geist seine Wissen-

schaft von ihm ebenso „hört“ und „empfängt“, wie er selbst von seinem Vater (vgl. Joh. 8, 26. 28 u. A.). Wie aber Christus als Logos-Sohn sein Wissen nur durch ewige Naturmittheilung auf dem Wege der Zeugung vom Vater empfängt, so kann der Ausdruck de meo accipiet (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει) nur den substantialen Hervorgang des Parakleten aus dem Sohne bedeuten (vgl. S. Athanas. Ep. I ad Serap. 20). Weil jedoch der heilige Geist sicher auch „aus dem Vater hervorgeht“ (Joh. 15, 26), so kann das grundlegende Axiom: Omnia, quaecunque (πάντα ὅσα) habet Pater, mea sunt, propterea dixi, quia de meo accipiet (Joh. 16, 15), nur besagen, daß Christus vom Vater auch die virtus spirandi durch ewige Zeugung empfängt und so gemeinschaftlich mit dem Vater den heiligen Geist in ungetheilter Naturgemeinschaft haucht (die gleichlautende Exegese der griechischen Väter s. bei Petavius, De Trinit. 7, 5; vgl. S. Thom. Contr. Gent. 4, 23). — δ. Die Synthesis des gewonnenen Ergebnisses zum Vollbegriff der Trinität wird am vollkommensten im sogen. Ordo subsistendi (ἀκολουθία κατὰ τὴν τάξιν) vollzogen, vermöge dessen die drei Personen eine constante Ordnung einhalten und in unabänderlicher Reihenfolge einander aufnehmen: Vater, Sohn und heiliger Geist. In dieser Formel darf keine Umstellung vorgenommen werden, sondern der Vater ist strenge als erste, der Sohn als zweite und der heilige Geist als dritte Person in der Gottheit zu fassen. Nicht als ob diese Zählung eine Zeit- oder Rangfolge, ein Früher oder Später, ein Mehr oder Minder bedeutete; denn wegen ihrer absoluten Consubstantialität sind alle drei Personen an Würde, Ewigkeit, Macht u. s. w. sich gleich (vgl. Symbol. Athanas.: Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales). Die Zahlenfolge hat mithin die Bedeutung einer bloßen Ursprungsfolge, insofern der Vater Princip des Sohnes, Vater und Sohn zusammen aber Princip des heiligen Geistes sind. Im Taufmandat, im Comma Joanneum, in den christlichen Doxologien und überall da, wo eine formelle Aufzählung der trinitarischen Personen stattfindet, ist diese Ordnung fest bestimmt. Wo die heilige Schrift sich Abweichungen gestattet (vgl. 1 Cor. 12, 1—11 u. ö.), da greift auch keine eigentliche Connumeration Platz (vgl. S. Basil. De Spiritu S. 16, bei Migne, PP. gr. XXXII, 134: Attamen non quoniam Apostolus primo loco meminit Spiritus, secundo Filii, tertio Dei et Patris, protinus oportet suspicari, ordinem omnino inversum esse [ἀντεστράφθαι τὴν τάξιν]; a nostra siquidem habitudine sumpsit exordium: nam cum dona accipimus, nobis is qui distribuit, occurrit primum; mox cogitamus eum, qui misit; postremo cogitationem perducimus ad fontem auctoremque bonorum).

II. Traditionsbeweis. Weil das Tri tätsdogma nach dem Erlaß der nicänischen Gl bensentscheidung in kirchlich streng fixirter Fo unverändert durch die kommenden Jahrhund sich fortpflanzte, so braucht hier nur auf den Z raum Rücksicht genommen zu werden, der zugl die Periode der großen antitrinitarischen Kän bildete und mit dem Jahre 381 abschloß. — 1. S allgemeine Glaube der vier ersten Jahrhund verräth sich wohl am ungezwungensten im öff lichen Cultus und im Glaubensleben der a Kirche. Von entscheidender Bedeutung bleibt jed falls die constante Taufpraxis sowie der stän Gebrauch des aus der Taufformel herausgewa nen sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses (Art. V, 676 ff.), das nichts Anderes ist als ein weitertes Taufsymbol (vgl. S. Bäumer, S apostolische Glaubensbekenntniß, seine Gesch und sein Inhalt, Mainz 1893). Trotz der V schiedenheit seiner Recensionsformen (vgl. D zinger n. 1—13) spricht dasselbe den schlic Glauben an die Dreipersönlichkeit Gottes (vgl. Tertull. De praescr. 13, bei Migne, lat. II, 26; Iren. Adv. haer. 1, 10, bei Mig PP. gr. VII, 550 sqq.; Origen. De prin praefatio, bei Migne, PP. gr. XI, 117 sq.). interessantes Gegenstück dazu bildet das Pri bekenntniß des hl. Gregor Thaumaturgus, unter dem Titel Ἔκθεσις τῆς πίστεως (bei Mig PP. gr. X, 984 sqq.) die gesammte Trinitäts mit überraschender Klarheit und Ausführlic in knappster Form zur Darstellung bringt Scheeben, Dogmatik I, 796; O. Bardenhe Patrologie, Freiburg 1894, 168). Einen t Blick in das innere Glaubensleben der ersten C sten gewährt ein altchristlicher Abendhymn worin es heißt: Ἐλθόντες ἐπὶ τοῦ ἡλίου δ ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν, ὑμνοῦμεν πατέρα καὶ καὶ ἅγιον πνεῦμα θεοῦ (bei Routh, Reliqu. s III, 2. ed., Oxon. 1846, 515). Auch in kirchlichen Doxologien (s. d. Art.) spiegelt sic ungekünstelter Wiedergabe, von fremdartigen menten einer mißlungenen Speculation noch berührt, das öffentliche Glaubensbewußtsein ältesten Zeit ab. Ein Gemeingut der Urki scheinen sie sich aus den trinitarischen Seg formeln der apostolischen Sendschreiben entw zu haben. Die coordinirende Form Gloria P et Filio et Spiritui S. (auch cum Spiritu und die subordinirende Gloria Patri per Fi in Spiritu S. dürfen wohl ein gleich hohes beanspruchen (vgl. Justin. Apol. I c. 65 Migne, PP. gr. VI, 427), so daß die Beh tung des arianischen Historikers Philosto (H. E. 3, 13, bei Migne, PP. gr. LXV, 5 der Bischof Flavian von Antiochien habe die coordinirende Formel in den Gottesdienst geführt, mit Mißtrauen aufzunehmen ist. die Arianer jedoch mit Vorliebe der subo nirenden Form behufs Verschleierung ihres tischen Subordinatianismus sich bedienten, so

schon der hl. Basilius (De Spiritu Sancto 1, 3, bei Migne, PP. gr. XXXII, 72) statt der herkömmlichen Fassung διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι eine andere als gleichberechtigt ein: μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, um den Glaubenssatz zu betonen, daß „dem Sohne und dem heiligen Geiste eine und dieselbe Ehre mit dem Vater gebühre, weil sie eines und desselben Wesens mit dem Vater seien" (Bardenhewer 255). Endlich bilden die ältesten Martyrerbekenntnisse einen hochwichtigen Beitrag zur Traditionslehre der Urkirche; als Aussagen von Blutzeugen, abgegeben vor heidnischen Richtern im Angesichte eines grausamen Todes, beanspruchen dieselben mit Recht eine hohe Auctorität. Wohl das älteste Zeugniß dieser Art stammt vom hl. Polykarp (s. d. Art.): Verax Deus, glorifico te cum aeterno et coelesti pontifice Jesu Christo, dilecto Filio tuo, cum quo tibi et Spiritui S. gloria et nunc et in futura saecula. Auch sonst, z. B. beim hl. Epipodius von Lyon (gest. 178), finden wir den Glauben an die Dreipersönlichkeit gepaart mit dem Bekenntniß der Gottheit Christi (vgl. Franzelin, De Deo trino thes. 10. Zur Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit der Martyreracten vgl. Ad. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius I, 2, Leipzig 1893, 516 ff.).

2. Der ruhige, seit drei Jahrhunderten ungestörte Besitzstand erklärt allein die ungeheure Aufregung, die sich der ganzen Christenheit beim ersten Auftreten des Arius (s. d. Art. Arianismus) bemächtigte. Nachdem Bischof Alexander auf der Synode zu Alexandrien um 320 den hartnäckigen Ketzer aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen hatte, setzte er in ausführlichem Schreiben diese Maßregel dem Bischof Alexander von Constantinopel auseinander (Quis umquam talia audivit? Aut quis nunc audiens non obstupescat et aures obstruat, ut ne talium verborum sordes auditum contaminent? Opp. Athanas. I, Paris. 1689, 398). Hieraus folgt bis zur Evidenz, daß die Lehre des Arius von der Geschöpflichkeit des Logos-Sohnes (Christi), die das Trinitätsdogma in seinen Grundfesten erschütterte, Anfangs des 4. Jahrhunderts von der Kirche als eine unerträgliche Glaubensneuerung empfunden wurde. Im weitern Verlaufe der arianischen Streitigkeiten, welche auf lange Zeit den ganzen Orient erschütterten, spielte der große Bekennerbischof Athanasius (s. d. Art.) die Hauptrolle, indem er in Wort und Schrift die ewige Zeugung des Sohnes „aus der Substanz des Vaters" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) sowie das nicänische ὁμοούσιον unter Erduldung unsäglicher Mühsale bis auf's Blut vertheidigte. Die gleiche Haltung bewies die Kirche, als Macedonius (s. d. Art. Pneumatomachen) den andern Grundpfeiler der Trinität, die Consubstantialität und Gottheit des heiligen Geistes, zu untergraben begann. Wieder war es der hl. Athanasius, der diese Lehre für „gottlos" und „schriftwidrig" erklärte (Impium igitur est, creatum aut factum [κτιστὸν ἢ ποιητόν] dicere Spiritum Dei, ubi omnis Scriptura vetus et nova cum Patre et Filio ipsum annumerat [συναριθμεῖ καὶ δοξάζει] et glorificat, quia ejusdem est deitatis; De incarn. Dei Verbi, bei Migne, PP. gr. XXVI, 998). Ihm kamen die drei Cappadocier zu Hilfe, unter denen besonders der hl. Basilius in seiner Schrift De Spiritu S. ad Amphilochium 29 (bei Migne, PP. gr. XXXII, 199 sqq.) eine Menge älterer Traditionszeugen für die Gottheit des heiligen Geistes beibringt (über die patristischen Lösungen des arianischen „Achilles" zu Spr. 8, 22 vgl. Ruiz, De trinit., Lugdun. 1625, disp. 96; andere arianische Einwendungen und ihre Lösung s. bei Kleutgen, Instit. theol. I: De ipso Deo 2, q. 1, c. 3, a. 2 et 3 [Ratisb. 1881, 458 sqq.]; vgl. noch Schwane, Dogmengesch. II, 2. Aufl., Freiburg 1895, 83 ff.).

3. Die Sicherheit des Glaubensstandpunktes im 4. Jahrhundert bietet schon eine hinreichende Gewähr für die Orthodoxie auch der vornicänischen Periode. Es hat nicht an der Behauptung gefehlt, daß „bei den Apologeten und den meisten vornicänischen Vätern" subordinatianische, d. h. arianisirende Vorstellungen über das Verhältniß der göttlichen Personen zu einander im Schwange gewesen seien (vgl. Kuhn 107 ff.). Selbst Petavius (De trin. 1, 3—5) scheute nicht vor der Anklage zurück, daß der überwiegende Theil der vornicänischen Väter mit dem nicänischen Glaubensbekenntniß nicht im Einklange stehe. Gegen diese so exorbitante Behauptung trat aber nicht nur der anglicanische Theologe George Bull (Defensio fidei Nicaenae, Oxon. 1685) mit Macht auf, sondern Petavius selber sah sich später gezwungen, sein schroffes Urtheil bedeutend zu mildern (s. d. Praef. ad libros de Trinitate), und Thomassin, Bossuet, Maranus, Lumper, Möhler, Franzelin, Schwane u. A. haben die Vertheidigung der schwer angegriffenen Kirchenväter in die Hand genommen und im großen Ganzen auch siegreich durchgeführt (vgl. Th. de Régnon, Etudes de théologie positive sur la Ste Trinité, Paris 1892). Allerdings läßt die vornicänische Patristik in einer Zeit, als die dogmatische Begriffsbildung noch der erst durch das Nicänum erreichten Genauigkeit entbehrte, es vielfach an theologischer Präcision im Ausdruck fehlen und kann so thatsächlich den Verdacht erwecken, als ob hinter der harten, ungefügen Sprache das häßliche Gespenst häretischer Gedanken lauere. Allein wo immer die vorkommenden Zweideutigkeiten noch die katholische Auslegung zulassen, da ist schon nach den allgemeinen Regeln der patristischen Hermeneutik im Allgemeinen stets der orthodoxe Sinn dem häretischen vorzuziehen. Muß es doch von vorneherein stutzig machen, daß gerade im Grunddogma des Christenthums eine so glänzende Phalanx von Männern wie Justinus, Irenäus, Cle-

mens von Alexandrien, Tertullian u. s. w. der (materiellen) Häresie verfallen sein sollte. Die meisten der beanstandeten Aussprüche sind denn auch wirklich um so harmloser und unverfänglicher, weil aus Parallelstellen sich fast immer die Rechtgläubigkeit der verdächtigten Väter beweisen läßt. Wenn beispielsweise Justinus der Martyrer (Apol. I c. 13, bei Migne, PP. gr. VI, 348) die Wendung gebraucht, der Sohn sei „an zweiter Stelle" (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ) und der heilige Geist „in der dritten Ordnung" (ἐν τρίτῃ τάξει), oder wenn Tertullian (Adv. Prax. 9, bei Migne, PP. lat. II, 164), der in sichtlichem Ringen mit dem Ausdruck sich erst mit seltener Bildungskraft eine lateinische Terminologie schaffen mußte, den Vater „die Totalität der Substanz" (tota substantia), den Sohn hingegen „die Ableitung des Ganzen" (derivatio totius et portio) nennt, so erkennt der geschulte Theologe sofort, daß diese ungelenke Sprache nur dem dogmatischen Satze Ausdruck verleihen will, wonach allein der Vater die Gottheit von sich besitzt (αὐτόθεος = ἄναρχος), während der Sohn als „Gott von Gott" sie erst durch ewige Zeugung vom Vater empfängt; so verwandelt sich die angeblich arianische Ueberordnung in eine bloße Ursprungsfolge (über die Orthodoxie Tertullians vgl. besonders Scheeben I, § 111, n. 835 ff.). Von allen auf die Anklagebank versetzten Vätern gibt es vielleicht nur einen einzigen, den man preisgeben darf, nämlich Origenes (s. d. Art.); Hieronymus (Ep. 94 [ad Avit.]) wenigstens wirft ihm unverblümten Arianismus vor, ein Verdacht, der auch nach seiner glänzenden Apologie durch Pamphilus, Gregor Thaumaturgus und Eusebius im Alterthum sowie neuestens durch Vincenzi noch nicht gänzlich aus der Welt geschafft werden konnte. Wenn mitunter heterodoxe Ausdrücke wie κτίσμα θεοῦ, δεύτερος θεός neben orthodoxen (vgl. Origen. In Rom. 7, 5, bei Migne, PP. gr. XIV, 1115: Quomodo enim inferior dici potest, qui Filius est et omnia est quae Pater?) unvermittelt neben einander auftreten, so bleibt wenigstens der Verdacht auf Heterodoxie gerechtfertigt (vgl. Bardenhewer 158), wenn man nicht lieber mit dem hl. Athanasius (De decret. Nic. Syn. 27) zwischen dem, was Origenes θετικῶς als Traditionszeuge, und dem, was er γυμναστικῶς als Privatmann in Sachen der Trinität lehre, wohlwollend unterscheiden will (vgl. Ad. Harnack, Dogmengeschichte II, 219, Note). (Vgl. noch den Art. Logos VIII, 115 f. und die dort angeführte Literatur; dazu Schwane I, 2. Aufl., 72 ff.; Chr. Pesch II, 248 sqq.)

4. Die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes in Sachen der heiligen Dreifaltigkeit bewegten sich während dieses Zeitraumes genau auf derselben Linie. Mit Paulus von Samosata (s. d. Art.), dem Hauptverfechter des dynamischen Monarchianismus, beschäftigten sich seit 264 mehrere Synoden, die aber den schlauen Sophisten nicht zu überführen vermochten, bis es dem Priester T chion zu Antiochien 269 gelang, ihn zu entla (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., § 9). Noet (s. d. Art.), neben Praxeas (s. d. Art.) vornehmste Vertreter der patripassianischen F des Monarchianismus (vgl. Hippol. Fra contra Noet. 1; Tertull. Adv. Prax.), auf kleinasiatischen Synode, die ihn zur Rechen zog, seine Ketzerei mit der Betonung des M theismus zu rechtfertigen suchte, widerlegten die versammelten Bischöfe (Presbyter) nicht d das Geständniß des Di- oder Tritheismus, dern durch das Bekenntniß des Glaubens an stus, den „Sohn Gottes, der für uns litt starb" (vgl. Epiphan. Haer. 57, 1, bei Mi PP. gr. XLI, 995). Dem verschlagenen S lius (s. d. Art.) traten in Rom die Päpste Ze rinus und Callistus, und seit 257, als der retiker in der libyschen Pentapolis sein Unw fortsetzte, Dionysius von Alexandrien (s. d. entgegen. Als dieser in der Hitze der Pol die Dreiheit bis zum Tritheismus steigern wollen schien, wurde er vom Papste Dion darob ernstlich zurechtgewiesen, vermochte jedo seinem Antwortschreiben seine subjective R gläubigkeit darzuthun (vgl. Athanas. De Dionys. 21, bei Migne, PP. gr. XXV, 5 auch erklärte er sich mit dem vom Papste brauchten Terminus ὁμοούσιος τῷ θεῷ, d freilich in der Bibel vergeblich suche, sachlich verstanden. So war denn das dogmatische S wort der Homousie lange vor dem Nicänum ausgemünzt, die Häresie des Arius folglich Voraus vom höchsten Lehrer der Kirche verurt In diesem überaus prägnanten Begriff wirklich alle wesentlichen Momente beschlo die wahre Sohnschaft, die wahre Gottheit die Wesenseinheit Christi mit dem Vater S. Aug. Contra Maxim. 2, 14, 3, bei Mi PP. lat. XLII, 772: Hoc est illud ὁμοού quod . . . fides antiqua pepererat). Aus Semiarianismus ging die Irrlehre des donius hervor, der den heiligen Geist zum schöpfe des Logos erniedrigte; durch ihn das System der wesentlichen Subordination endet, indem in die Trinität eine dreifache stufe eingeführt wurde: ein Großer (he Geist), ein Größerer (Logos, Sohn, Chri ein Größter (Vater). Nachdem bereits Papst masus 380 diese neue Häresie auf einer röm Synode mit einer Gründlichkeit verworfen daß man besonders den 24. Anathematismu Denzinger n. 45) „wie als Zusammenfa des Inhaltes der übrigen Anathematismen, so als Schlußstein aller bisherigen dogmatischen meln betrachten kann" (Scheeben I, 748), die zweite ökumenische Synode 381 zur ausd lichen Feststellung der Gottheit des heiligen G Mit dem sogen. nicäno-constantinopolitan Symbolum war die kirchliche Formulirun Trinitätsdogmas zu einem vorläufigen Ab

gebracht; denn das sogen. Athanasianum (s. d. Art. Glaubensbekenntniß V, 680 ff.) enthält nur eine schärfere Fassung und weitläufigere Erläuterung der alten Kirchenlehre. Die technisch vollkommenste und umfassendste Formulirung stammt von der elften Synode von Toledo im J. 675 (s. Denzinger n. 222 sqq.). Spätere synodale Entscheidungen gehören nicht mehr hierher. (Zum Ganzen vgl. noch Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den drei ersten Jahrhunderten, Freiburg 1864; Hinrich IV, § 229 ff.)

B. Die Trinität als Dreieinigkeit. Schon im dringenden Interesse des Monotheismus, der Grundlage jeder wahren Religion, muß die dogmatische Erörterung von der Dreiheit zur Einheit zurückkehren und den Nachweis erbringen, daß die Trinität die innere Einheit und Einfachheit der göttlichen Monas weder aufhebt noch gefährdet. Die unitas in trinitate läßt sich aber als eine dreifache begreifen: als Einheit der Wesenheit (= unitas essentiae sive naturae sive substantiae), als Einheit des Wirkens nach Außen (= unitas operationis ad extra), als Einheit der wechselseitigen Ineinanderwohnung (= unitas circumincessionis, περιχώρησις). Die hohe Wichtigkeit des Gegenstandes erheischt eine gedrängte Besprechung aller drei Einheitsweisen. — 1. Daß die Natureinheit der drei göttlichen Personen weder als eine bloß moralische Denk- und Willensübereinstimmung, noch tritheistisch als specifische oder Arteinheit (eine Gottheit in drei Göttern), sondern strenge als numerisch-reale Wesensidentität (ὁμοουσία = ταὐτουσία) zu fassen ist, bildet ein besonderes Hauptstück der geoffenbarten Trinitätslehre. — 1. Auf biblischer Grundlage ergibt sich diese Wahrheit, von der Taufformel und dem Comma Joanneum abgesehen, mit vollendeter Evidenz aus der schon von der Patristik stark verwertheten Rede Christi, die in den centralen Ausspruch gipfelt: Ego et Pater unum sumus (Joh. 10, 30; vgl. Aug. In Jo. tract. 36, n. 9, bei Migne, PP. lat. XXXV, 1668: Quod dixit „unum", liberat te ab Ario; quod dixit „sumus", liberat te a Sabellio). Um die Art der Einheit zu verstehen, die Christus hier aussprechen will, ist vor Allem auf den Context der Rede Rücksicht zu nehmen. Obigem Ausspruch geht zunächst als Leitgedanke voraus, daß der Sohn „seinen Schafen" ebenso selbstherrlich das „ewige Leben spende" wie der Vater, eine Behauptung, die durch den axiomatischen Satz begründet wird: Pater, quod dedit mihi, majus omnibus (πάντων μεῖζον im Cod. Alex.) est (Joh. 10, 29). Wie nun aber aus zahlreichen Parallelstellen sich ergibt (vgl. Joh. 16, 5; 17, 19 u. A.), kann der Prädicatsbegriff majus omnibus nichts Anderes bezeichnen als die göttliche Natur selber, insofern sie durch unmittelbare Wesensmittheilung vom zeugenden Vater in ungeschmälerter Fülle übergeleitet wird in den gezeugten Sohn (dedit = gignendo communicavit). Es wohnt folglich im Sohne kraft dieser Naturüberleitung genau dieselbe Macht („Hand") wie im Vater, mit dem einzigen Unterschiede, daß der Vater diese Macht oder „Hand" von sich hat (ἄνευ ἀρχῆς), der Sohn aber vom Vater (θεὸς ἐκ θεοῦ). Macht man diesen Gedanken zum Antecedens eines Enthymems, so kann der Schlußsatz Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν aus der absoluten Machtgleichheit offenbar nur die Wesensgleichheit im Sinne der Tautusie folgern wollen, worauf schon der hl. Athanasius ausdrücklich hinwies (Contr. Arian. Or. 3, bei Migne, PP. gr. XXVI, 327: ut scilicet eandem amborum divinitatem [ταυτότητα τῆς θεότητος] unamque naturam [ἑνότητα τῆς οὐσίας] esse doceret). Vorstehende Beweisführung erleidet keine wesentliche Abschwächung durch die verschiedene Lesart des textus receptus: Ὁ πατήρ μου, ὃς ἔδωκέν μοι, πάντων μείζων ἐστί, da nur die Form des Beweisganges, nicht die Sache davon berührt wird, wie die einschlägige Exegese des hl. Chrysostomus (In Joa. hom. 61, 2, bei Migne, PP. gr. LIX, 338 sq.) schlagend darthut. Noch viel weniger darf man in der nachfolgenden Rede Christi (Joh. 10, 34 ff.) eine Abschwächung geschweige denn eine Zurücknahme des mit voller Stringenz gezogenen Schlusses auf vollkommene Tautusie erblicken; denn die hartnäckige Anklage auf „Gotteslästerung" und „Gleichsetzung mit Gott" seitens der Juden, sowie das unentwegte Festhalten Christi an seinem Worte trotz der fortgesetzt drohenden Haltung seiner Gegner (Joh. 10, 31. 39) beweisen, daß der Zwischensatz (V. 35: si illos dixit deos etc.), statt eines Widerrufes, vielmehr eine neue Bekräftigung seiner ersten Aussage in Gestalt eines argumentum a fortiori enthält (vgl. besonders Franzelin, De Verbo incarnato thes. 7).

2. Die gedankenlose Anklage auf Tritheismus, welche Faydit, Cudworth, Placidus Stürmer O. S. B. u. A. gegen die im nicänischen Zeitalter lebenden Kirchenväter schleuderten unter dem Vorgeben, diese hätten in natver Unwissenheit das nicänische ὁμοούσιον als bloße Arteinheit zwischen Vater und Sohn gefaßt, richtet sich eigentlich von selbst. Auch Harnack (Dogmengeschichte II, 222) wirft der Mehrzahl der nicänischen Bischöfe mit dem Macedonianer Sabinus von Heraklea (Socrat. H. E. 1, 8) „Unbildung" vor, vermißt die „Capacitäten" und meint: „Die allgemeine Annahme des Synodalbeschlusses ist nur verständlich, wenn man voraussetzt, daß den meisten Bischöfen die Streitfrage zu hoch gewesen ist". So muß freilich urtheilen, wer davon überzeugt ist, daß „die Logos-ὁμοούσιος-Formel einfach zum Absurden führte", und daß „Athanasius dieses Absurde ertragen, das Nicänum aber sanctionirt hat" (Harnack II, 221). In Wahrheit lag die Sache doch wesentlich anders. Die ganze Christenheit verehrte in der Trinität drei Jahrhunderte lang keine Absurdität, sondern ein großes Ge-

heimniß. Dem Vorwurfe des Eunomius, die Homousie kraft göttlicher Zeugung führe zu einer Doppelsetzung der Gottheit (θεότης γέγονε εἰς δυάδα), begegnen die Väter mit der bestimmten Erklärung, daß das ὁμοούσιος keine bloße Arteinheit, sondern absolute Tautusie bezeichne (vgl. Athanas. De decr. Nic. 20 sqq., bei Migne, PP. gr. XXV, 415 sqq.). Der hl. Basilius weist die Vorstellung des Di- oder Tritheismus mit heller Entrüstung zurück (Hom. 24, 3, bei Migne, PP. gr. XXXI, 604 sq.). Der unbekannte Verfasser der Libri XII de trinitate, unter dem die Einen den Vigilius von Tapsus, Andere Athanasius selbst vermuthen, ruft (bei Migne, PP. lat. LXII, 278) in heiligem Zorne aus: Maledictus, qui propter tria nomina personarum tres deos . . . confitetur. Auf beinahe dramatische Weise kam die Orthodoxie der nachnicänischen Bischöfe auf der Synode zu Antiochien 362 an's Licht, als die Concilsväter über den Gebrauch der Wörter οὐσία, ὑπόστασις und πρόςωπον in harten Streit mit einander geriethen, weil einige derselben in der Formel τρεῖς ὑποστάσεις nach lateinischer Denkweise den häretischen Gedanken an tres substantiae wiederzufinden wähnten. Erst das geschickte Kreuzverhör, welches der hl. Athanasius mit den streitenden Parteien anstellte, brachte die verborgene Einmüthigkeit im Glauben an den Tag, so daß Gregor von Nazianz darüber urtheilen konnte: Πίστεως ἔδοξε διαφορὰ ἡ περὶ τὸν ἦχον σμικρολογία (Or. 21, 35; Migne, PP. gr. XXXV, 1126). Auch verfehlen die Väter nicht, die aus der Tautusie entspringenden Denkschwierigkeiten mit dem unburchdringlichen Geheimniß zu entschuldigen, das über der Dreieinigkeit schwebe, und dabei hervorzuheben, daß dieses Gottesgeheimniß ja gänzlich verschwinden müßte, wenn die Personentrias sich auf einer gewöhnlichen Naturdreiheit aufbaue (vgl. Maxim. Confess. Cap. de char. Cent. 2, 29, bei Migne, PP. gr. XC, 994: Quid novum et insolitum, quod sic Filius Patri uniatur et ab eo dirimatur, quomodo homo homini unitus est et ab eo discretus, nec aliquid amplius?). Die einzige ernstliche Verlegenheit könnte höchstens der hl. Gregor von Nyssa bereiten, wenn er die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen auf gleiche Stufe mit der Wesenseinheit dreier Menschen zu stellen scheint (vgl. Bardenhewer 277 ff.). Erwägt man aber, daß Gregor als Philosoph sich dem übertriebenen Realismus Plato's in die Arme warf und sogar die Arteinheit menschlicher Individuen als ächte Tautusie auffaßte (s. Migne, PP. gr. XLV, 180), so kann kein Mißverständniß über seiner Trinitätslehre mehr walten, wenn er bekennt: Igitur unus nobis confitendus est Deus juxta Scripturae testimonium: audi Israel, Dominus Deus tuus Dominus unus est (Deut. 6, 4), etiamsi nomen deitatis ad totam pertineat sanctam Trinitatem (Ad Ablabium, bei M l. c. XLV, 119).

3. Im Fahrwasser der herkömmlichen S und Erblehre verlaufen auch von Anbegin Kundgebungen des unfehlbaren kirchlichen amtes. Dem schon oben erwähnten Lehrsch des Papstes Dionysius (im J. 262), das scharfer Zurückweisung der ditheistischen wendungen des thatkräftigen Bischofs Dio des Großen speciell auch den Tritheismus als benswidrig verwirft (bei Denzinger n. 1782 mißt Scheeben (Dogmatik I, 746) mit Rec „epochemachende Bedeutung" bei. Die geg Monotheleten gerichtete Widerlegungsschri hl. Sophronius von Jerusalem (s. d. Art welcher außer dem Monotheletismus auch die Tritheitae (vgl. d. Art. Johannes Philo VI, 1752 ff.) unnachsichtlich gegeißelt w eignete sich das sechste allgemeine Concil 680 wortwörtlich an (vgl. Hardouin III, 1 Alle diese und noch andere Lehrentscheid überragt aber an Werth und Wichtigkeit üb das gegen den Abt Joachim von Floris (s. d. gerichtete Cap. „Damnamus" des vierten La concils (1215), die „letzte feierliche, aber auch lichste und bestimmteste Entscheidung des kirch Lehramtes in Sachen unseres Geheimnisses" wald 112). Als Stern und Kern des Ganze darin der Gedanke hervor, daß die „Eine su res" (vgl. Joh. 10, 29: majus omnibus gleich „wahrhaft Vater und Sohn und h Geist ist", und zwar so, daß unter Ausschluß „Quaternität" (Tetradismus) sowohl die Personen zusammengenommen als auch jed zelne für sich" mit jener summa res in numerischer Identität zusammenfalle. In alle Unterscheidung in Gott nicht auf die als das Absolute, sondern nur auf die Pe als das Relative sich bezieht, gilt das hochw Glaubensaxiom: Et illa (summa) res no generans neque genita nec procedens est Pater qui generat, et Filius qui gig et Spiritus S. qui procedit, ut distinct sint in personis et unitas in natura zinger n. 358), wofür auch die mehr po Wendung eingesetzt werden kann: Licet i alius sit Pater, alius Filius, alius Spirit non tamen aliud; sed id quod est Pate Filius et Spiritus S. idem omnino, ut s dum orthodoxam et catholicam fidem substantiales esse credantur (l. c.). Un Naturidentität inmitten der Personenunter noch schärfer fassen zu können, geht die S auf eine nähere Begründung ein, die vie mehr als alles Andere uns am tiefsten in den der katholischen Trinitätslehre einweiht: enim ab aeterno Filium generando substantiam ei dedit, juxta quod ipse t tur: „Pater, quod dedit mihi, majus om est." Ac dici non potest, quod partem stantiae suae illi dederit et partem ipse

retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi: alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit: et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius necnon et Spiritus S. ab utroque procedens (l. c.). — Auf dieser kernhaften Auseinandersetzung fußend, haben die Theologen die schwierige Frage in Angriff genommen, von welcher Größe wohl der Unterschied sei, der zwischen Natur und Person in Gott ohne Zweifel gesetzt werden muß. Aus obiger Glaubensentscheidung erhellt zunächst mit Evidenz so viel, daß unter Strafe der Einführung einer „Quaternität" jedenfalls kein realer Unterschied angenommen werden darf. Allein andererseits genügt offenbar auch der rein logische Unterschied (distinctio rationis ratiocinantis) nicht; würden doch sonst die drei Personen derart mit dem göttlichen Wesen in Eins zusammenfließen, daß sie als Realitäten sich auflösen und zu bloßen Erscheinungsweisen (s. d. Art. Sabellius) verflüchtigen müßten. Die Wahrheit muß folglich zwischen beiden häretischen Extremen irgendwo in der Mitte liegen. Wo, ist freilich nicht ganz leicht zu bestimmen; denn dem katholischen Dogma werden an und für sich drei von der Scholastik ersonnene Unterscheidungsarten gerecht, welche jene Extreme mit mehr oder weniger Glück vermeiden, nämlich die „modale" Distinction des Durandus, die „formale" der Scotisten und die „virtuelle" der Thomisten. Weil jedoch die beiden ersten Auffassungen, bis zu ihren letzten logischen Ausläufern zurückverfolgt, nicht nur eine unzulässige Zusammensetzung in die göttliche Natur hineintragen (s. d. Art. Gott V, 873 ff.), sondern auch jede einzelne Person wieder (real) zusammengesetzt sein lassen aus Wesenheit und Modus (Durandus) bezw. Wesenheit und Formalität (Scotus), so hat bei der überwiegenden Mehrzahl der Theologen die virtuelle Unterscheidung der Thomisten allgemeinen Anklang gefunden. Darnach erscheint die Eine summa res in der Weise „beziehungslos" (absolut) und „bezogen" (relativ), daß dieselbe unter gleichzeitiger Verrichtung einer absoluten und relativen Function als formaliter unum et virtualiter multiplex dasteht (Näheres über dieses subtile Problem s. bei Franzelin, De Deo trino thes. 21; vgl. Cajetan, Comment. in S. th. 1, q. 39, a. 1). Auf dem gleichen Princip ruht auch die theologische Unterscheidung zwischen dem „essentiellen" Erkennen, das der ganzen Trinität als dem absoluten Geiste eignet, und dem „notionalen", das nur dem Vater als Erzeuger seines wesensgleichen Logos (s. d. Art. VIII, 124) eigenthümlich ist, wie derselbe virtuelle Unterschied auch zwischen dem essentiellen und notionalen Willen (Liebe) Platz greift. (Vgl. zum Ganzen noch Kleutgen l. c. 2, qq. 1—5; Alb. a Bulsano, Theol. dogmat., ed. Gottfr. a Graun, I, Oeniponte 1893, 174—200.)

II. Die Einheit der Thätigkeit nach Außen ist im Grunde nur eine selbstverständliche Folgerung aus der eben bewiesenen Natureinheit, nach dem philosophischen Axiom: Operatio sequitur esse. Gleichwie im Gottmenschen Christus, seiner Doppelnatur entsprechend, eine göttliche und eine menschliche Thätigkeit unterschieden werden muß, so kann umgekehrt den drei göttlichen Personen nur ein einziges, gemeinsames Wirken ad extra zukommen, sobald feststeht, daß Vater, Sohn und heiliger Geist keine drei Naturen, sondern Eine Wesenheit sind. War der Monotheletismus logisch nur auf der Grundlage des Monophysitismus möglich, so nimmt die Lehre von einer triplicirten göttlichen Thätigkeit nothwendig den Tritheismus zur Voraussetzung. Wenn daher Raimund Lullus und Günther (s. d. Artt.) die göttlichen Personen einzeln und für sich getrennt nach Außen Werke verrichten lassen, so geben sie dadurch lediglich zu erkennen, daß sie von der Gottheit selbst tritheistische Vorstellungen hegen (vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, 2. Aufl., Münster 1867, 379 ff.). Obschon nun der Schritt von der Natureinheit zur Wirkeinheit in der Trinität weder schwerer noch größer ist als der von der Naturzweiheit zum Dyotheletismus in Christus, da ja mit der Multiplication der Naturen diejenige ihrer Thätigkeit Hand in Hand gehen muß, so hat dennoch das unfehlbare Lehramt sich mit dem allgemeinen Princip nicht begnügt, sondern schon im Voraus die Lehre Günthers (Vorschule zur speculativen Theologie II, 2. Aufl., Wien 1848, 369) verurtheilt, daß „in der Offenbarung Gottes nach Außen Alles persönlich ausfallen, d. h. einer bestimmten Person und keiner andern, noch weniger allen zusammen als Operation und opus operatum beigelegt werden muß". Wollte man dem unter Martin I. im J. 649 gefeierten Lateranconcil, auf dem sich 105 Bischöfe zur Verdammung des Monotheletismus versammelt hatten, auch jedes ökumenische Ansehen absprechen, so würden doch die dort erlassenen Canones dieses zurückerhalten durch ihre Einverleibung in die Acten des sechsten allgemeinen Concils (680), wo die versammelten Bischöfe von der Trinität bekennen, daß „ihr Wille, ihre Macht, ihr Wirken und Herrschen Eines ist" (Denzinger n. 202; vgl. Hardouin III, 922. 1078 sq.). In noch schärferer Fassung legt das Cap. „Firmiter" des vierten Lateranconcils (1215; Denzinger n. 355) den Sinn dieser Einheit dahin aus, daß die drei göttlichen Personen unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium sind. Um vollends den letzten Zweifel zu heben, geht das Decretum pro Jacobitis vom Jahre 1439 (Denzinger n. 598) so weit, die

trinitarische Schöpfermacht mit der Einheit des im Vater und Sohne ruhenden Hauchprincips, aus dem der heilige Geist hervorgeht, auf eine Linie zu stellen: Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus S., sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus S. non tria principia creaturae, sed unum principium. Die biblische Bewährung dieser absoluten Identität der trinitarischen Wirksamkeit nach Außen liegt einmal in der Gewohnheit, aus der Einheit der Thätigkeit auf die Einheit der Natur zurückzuschließen (vgl. Joh. 10, 28 ff. 1 Joh. 5, 7), sodann in der Beobachtung, daß Christus oftmals seine eigene (göttliche) Thätigkeit geradezu mit der seines himmlischen Vaters identificirt (vgl. Joh. 5, 17. 19. 21; 14, 10). Der Patristik ist das gleiche Verfahren geläufig, indem sie ebenso häufig aus der Thätigkeitseinheit auf die Natureinheit als umgekehrt aus dieser auf jene einen gültigen Rückschluß zieht (vgl. S. Aug. De trin. 1, 6, n. 12, bei Migne, PP. lat. XLII, 827: Si enim alia per Patrem, alia per Filium, jam non omnia per Patrem nec omnia per Filium; si autem omnia per Patrem et omnia per Filium, eadem per Patrem, quae per Filium: aequalis est ergo Patri Filius et inseparabilis operatio est Patris et Filii). Wie in einer fruchtbaren mathematischen Formel fassen zahlreiche Kirchenväter dieses Dogma zusammen in der berühmten Maxime: Pater per Filium in Spiritu S. omnia operatur (vgl. Athan. Ep. I ad Serap. 28, bei Migne, PP. gr. XXVI, 595), welche mit unvergleichlicher Prägnanz vier Glaubenssätze zumal auf ihren knappsten Ausdruck bringt: die Dreiheit der Personen, ihre Ursprungsfolge, ihre Naturidentität, ihre Einheit im Wirken. Diesem überwältigenden Zeugenmaterial gegenüber fällt die (auch von Predigern nachgeahmte) patristische Sitte, in anthropomorphistischen Wendungen die trinitarischen Personen „sich mit einander berathschlagen", „gemeinsame Beschlüsse fassen" oder „zusammen handeln" zu lassen (vgl. Petav. De trin. 4, 15), nicht weiter in's Gewicht (vgl. H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, Mainz 1885).

III. Die Perichorese, d. h. Durchdringung und Ineinanderwohnung der drei göttlichen Personen, ruht primär auf dem Dogma von der Naturidentität, secundär auf den innergöttlichen Processionen und Relationen (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 42, a. 5). Der griechische Kunstausdruck für diese wechselseitige Immanenz ist περιχώρησις, verstärkt συμπεριχώρησις (circumincessio), während die Spätscholastik den Namen circuminsessio dafür aufbrachte. „Während die Griechen die Ausgänge mehr nach Art des zeitlichen Nacheinander in der Abfolge der geraden Linie sich vorstellten, dachten die Lateiner sie sich mehr nach Art des räumlichen Nebeneinander, als Ausbreitung in einer Ebene... Daher die Lateiner von circuminsidere, sie sitzen oder wohnen in einander, die Griechen von περιχωρεῖν gehen oder bewegen sich in einander, ihren K ausdruck wählten" (Oswald 191). Da trotz d Denkverschiedenheit beiderseits dieselbe Sache Ausdruck kommt, so hat Petavius (De trin. 4 wohl zu Unrecht der griechischen Formel auf K der lateinischen den Vorzug eingeräumt. (verkehrt fassen aber Suarez (De trin. 4, 16 finem) und Ruiz (De trin. disp. 107, sec die Sache an, wenn sie die Perichorese pr auf das Attribut der Unermeßlichkeit, statt a Natureinheit, zu gründen versuchen, insofern Person überall dort zugegen sein müsse, wo die beiden anderen sind. Obschon die drei sonen freilich nicht nur vermöge der Perich sondern auch kraft ihrer Allgegenwart in den schöpfen immer zusammenwohnen, so macht letztere Function den Begriff der Perichore wenig aus, daß selbst der Tritheismus das g zeitige Zugegensein und Innewohnen dreier G in den Creaturen ohne Widerspruch beha dürfte. Von der Homousie (Tautusie) unterse sich die Perichorese begrifflich dadurch, daß den ontologischen Grund für diese, als ihr mittelbare Folge, abgibt. In der That ha Decretum pro Jacobitis vom Jahre (Denzinger n. 598) die Perichorese ausdri auf die Wesensidentität gegründet (Propter unitatem Pater est totus in Filio, tot Spiritu S.; Filius totus est in Patre, in Spiritu S.; Spiritus S. totus est in P totus in Filio). Schon der hl. Athanasius hierfür den biblischen Beweis wenigstens bez der zwei ersten Personen erbracht, wenn er (C Arian. Or. 3, 3, bei Migne, PP. gr. X 327) argumentirt: quum id, quod Patri prium est, nempe divinitas, sit essentia consequens est, ut et Filius in Patre et in Filio sit; propterea enim, postquam „Ego et Pater unum sumus", merito i „Ego in Patre et Pater in me est", ut d tatem eandem et essentiam unam osten Daß der heilige Geist jedoch von dieser göt Gesellschaft nicht ausgeschlossen ist, dafür die Andeutung beim hl. Paulus (1 Cor. 2 daß, wie nur „der Geist des Menschen, d Menschen ist, um das weiß, was des Me ist, so auch, was Gottes ist, niemand we der Geist Gottes" (ergänze: „der in Got welchen Zusatz Athanasius [Ep. III ad S bei Migne, PP. gr. XXVI, 626] in Bibelexemplar wirklich gelesen zu haben s Den innern Zusammenhang zwischen Peri und Homousie thut vielleicht nichts so gl dar, als die beliebte Methode vieler Väter, aus der Perichorese, als dem bekanntern u schaulichern Mittelbegriff, die Wesensgl zwischen Vater und Sohn gegen den Arian zu erhärten (vgl Petav. De trin. 4, 16). - zweite Quelle des Ineinanderseins führe Väter den Ursprung der Personen aus ein

d. h. die innergöttlichen Processionen an. Insofern nämlich der Logos durch das notionale Erkennen des Vaters aus diesem gezeugt wird, ist er demselben nothwendigerweise ähnlich immanent, wie dem begriffsbildenden Intellect das innere Wort (vgl. S. Cyrill. Alex. De trin. dial. 2, bei Migne, PP. gr. LXXV, 769: Ἔστι γὰρ ἐκ νοῦ καὶ εἰς νοῦν ὁ λόγος ἀεί, καὶ μὴν καὶ ὁ νοῦς ἐν λόγῳ), eine Wahrheit, die der hl. Hilarius (De trin. 4, 40, bei Migne, PP. lat. X, 126) in den kurzen Satz faßt: Deus in Deo, quia ex Deo Deus est. Wegen des Hervorganges des heiligen Geistes aus Vater und Sohn auf dem Wege der notionalen Liebe ruht auch er, als hypostatisches Product der Wechselliebe beider, so innig in seinem hervorbringenden Princip, wie die Liebe im Herzen des Liebenden, weßwegen der hl. Ambrosius (De Spiritu S. 3, 1) sinnig bemerkt: Sicut Pater in Filio et Filius in Patre, ita Dei Spiritus et Spiritus Christi et in Patre et in Filio, quia oris (= halitus) est Spiritus. Einen biblischen Untergrund besitzt diese ganze Auffassungsweise in dem johanneischen Wort (Joh. 1, 18) unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, welches im Urtext geradezu eine Bewegung nach Innen (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός) ausdrückt. — Eine dritte Quelle der Perichorese bilden die göttlichen Relationen, d. h. der relative Gegensatz, in welchem die drei Personen zu einander stehen. Wie der Vater nicht einmal gedacht werden kann ohne den Sohn, und umgekehrt, so ist auch der heilige Geist, als gehaucht, undenkbar ohne seinen gemeinschaftlichen Hauch er, Vater und Sohn. Neben dem hl. Basilius hebt insbesondere die erste Synode von Toledo (675) diese mehr logische Seite in der Perichorese hervor: Nec enim Pater absque Filio cognoscitur nec sine Patre Filius invenitur; relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat (Denzinger n. 228). Vielleicht wird auch der von Sabellius mißbrauchte Satz Christi Joh. 14, 9 ff. im selben Lichte zu betrachten sein. — Die dogmatische Bedeutung der Perichorese liegt vor Allem in der Erkenntniß, daß sie in ebenso schlagender Kürze wie lichtvoller Klarheit die zwei Seiten des Trinitätsdogmas, die Dreipersönlichkeit und Dreieinigkeit, gleich scharf zum Ausdruck bringt und so den extremen Häresien des Monarchianismus und des Tritheismus gleich wirksam die Spitze bietet. Wenn es nämlich wahr ist, daß die Perichorese zu ihrem begrifflichen Bestande den Personenunterschied nicht minder wie die Natureinheit fordert, so leuchtet ein, daß der sabellianische Verschmelzung der Drei zu Einer Person ebensowenig eine eigentliche Wechseldurchdringung zu Stande kommen läßt, wie die tritheistische Wesensspaltung ein wirkliches Ineinandersein ermöglicht. In der Christologie gewahren wir eine analoge Erscheinung, nur in umgekehrter Ordnung; denn auch die Perichorese der beiden Naturen in Christus hat nur auf Grund der hypostatischen Union, in der sie wurzelt, einen vernünftigen Sinn, schließt darum aber ebenso gründlich die extremen Grundhäresien des Nestorianismus und Monophysitismus, bezw. Adoptianismus und Monotheletismus aus. Mit Recht betrachten daher die Theologen die Perichorese als den letzten Summenzieher der ganzen Trinitätslehre, da sie die bündigste Formel für das christliche Grunddogma und den wirksamsten Mauerbrecher gegen alle antitrinitarischen Häresien abgibt (vgl. Franzelin, De Deo trino thes. 14; Oswald § 14; Scheeben I, § 123; Chr. Pesch II, 322—326).

C. Speculativ-theologische Erörterung. I. Die Trinität als Geheimniß. 1. In der Lehre von Gott (s. d. Art. V, 868) wird die Persönlichkeit Gottes aus Vernunftgründen erwiesen, insofern der unpersönliche Gott des Pantheismus entweder eine nichtssagende Fiction oder einen innern Widerspruch einschließt; die tiefere Frage aber, ob die auf alle Fälle unendliche Persönlichkeit Gottes als eine einfache oder mehrfache aufzufassen ist, bleibt für die Vernunft unergründlich. Die Dreipersönlichkeit Gottes bildet für die sich selbst überlassene Vernunft ein Geheimniß, das sie aus ihren eigenen Mitteln weder auffinden noch beweisen kann. Auch nicht einmal nach geschehener Offenbarung ist die theistische Philosophie im Stande, auf dem Wege zwingender Beweisführung die Existenz, geschweige denn die innere Nothwendigkeit der Trinität zu bestätigen, weßhalb letztere auch zu den absoluten Geheimnissen zählt (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 32, a. 1). Der tiefste Grund hierfür liegt in dem Umstande, daß unser Verstand trotz seiner Erleuchtung durch den übernatürlichen Glauben das Wesen Gottes hienieden nicht intuitiv schaut, sondern aus dem Schöpfungswerk, als der Wirkung Gottes, discursiv erschließt. Nun ist die Welt aber das Product Gottes, nicht insofern er dreipersönlich ist, d. h. Vater, Sohn und heiliger Geist, sondern insofern die drei Personen der Eine wahre Gott sind (s. ob. B., II.): folglich vermag die Betrachtung der Weltdinge zunächst nur zur Erkenntniß der Gottnatur als der schöpferischen Ursache, zur Erkenntniß der göttlichen Persönlichkeit aber nur insoweit vorzudringen, als es überhaupt feststeht, daß dem unendlichen Geistschöpfer die perfectio simplex des Personseins unmöglich fehlen kann. Wie sich dieselbe in concreto gestaltet, dafür mangelt uns jeder sichere Anhaltspunkt. Nicht undeutlich insinuirt diese absolute Unzugänglichkeit der Trinität der bekannte Ausspruch Christi Matth. 11, 27 (vgl. Joh. 1, 18). Obgleich eine feierliche Lehrentscheidung der Kirche nicht beigebracht werden kann, so genügt doch zur dogmatischen Sicherstellung des obigen Satzes die Thatsache, daß das Vaticanum (Sess. III De fid. et rat., can. 1, bei Denzinger n. 1663) die Existenz absoluter Glaubensgeheimnisse überhaupt unter dem Anathem gelehrt, die Christen-

heit aber von Alters her gerade die Trinität, wie als das wichtigste, so als das größte aller Mysterien betrachtet hat (vgl. Ruiz, De trin. disp. 41—43; Suarez, De trin. 1, 11—12; Bañez, In S. th. 1, q. 32, a. 1).

2. Hiermit ist für die Würdigung der manchfachen Philosopheme, welche die Scholastik zur Aufhellung des Geheimnisses herbeizieht, sowie namentlich der halsbrecherischen Beweisversuche, welche außerhalb der scholastischen Kreise in buntem Wechsel bis in die neueste Zeit auftauchten, von vornherein ein sicherer Maßstab gewonnen. Zunächst ist festzuhalten, daß die mancherlei aus der Natur und dem Geiste herangezogenen Analogien, welche die „Spur" oder „das Bild" der Trinität aufzeigen sollen (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 45, a. 7; q. 93, a. 8), im Sinne der Scholastik keinen zwingenden Vernunftbeweis darbieten, sondern nur werthvolle Hilfsbegriffe hergeben wollen, vermittels deren die durch den Glauben erleuchtete Vernunft sich das Dogma innerhalb der unübersteiglichen Schranken des Geheimnisses zum tiefern Verständnisse bringen kann. Nicht um das Unbegreifliche zu begreifen, sondern vornehmlich um klarer einzusehen, was wir denn eigentlich als Mysterium zu glauben haben, hat die Schule unter dem Vorantritte des hl. Augustinus auch die Philosophie in den heiligen Dienst des Glaubens gestellt. Die Vergleichung der zwei göttlichen Processionen mit der menschlichen Selbsterkenntniß und Selbstliebe wird ein ewiges Denkmal der speculativen Tiefe des hl. Augustinus bleiben (vgl. S. Aug. De trin. 9, 12, 18, bei Migne, PP. lat. XLII, 972: Et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus et amor tertius; et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quantus est). Aber die speculative Erörterung blieb bei ihm sowohl wie innerhalb der Scholastik dem kirchenamtlich fixirten Offenbarungsglauben unter völliger Wahrung seines geheimnißreichen Charakters wesentlich untergeordnet (vgl. S. Thom. De pot. q. 9, a. 5). Diesen allein berechtigten Standpunkt verließen dagegen die Theologen, welche, von Raimund Lullus (vgl. Vasquez, Comm. in S. th. 1, disp. 133) angefangen bis auf Anton Günther, in mehr oder weniger kühnen Beweisgängen die Trinität auf streng demonstrativer Grundlage zu erforschen sich vermaßen, dabei aber immer mit der Fälschung statt der Aufklärung des Trinitätsbegriffes endigten. Die „mathematische" Beweisführung eines Marcus Mastrofini (vgl. Franzelin, De Deo trino thes. 18) that dem kirchlichen Glaubensbegriffe nicht weniger Eintrag wie die tritheistisch angehauchte Trinitätslehre Günthers, deren theologische Widerlegung das große Verdienst Kleutgens (Theologie der Vorzeit I, 399 ff.) bildet (vgl. auch Denzinger n. 1509). Der nämliche Vorwurf gefährlicher Sophistik kann noch weniger den rationalistischen Versuchen erspart werden, welche den christlichen Trinitätsglauben unter Entleerung seines übervernünftigen Inhaltes bereits in der platonischen oder neuplatonischen Philosophie, in der alexandrischen Logoslehre des Juden Philo (s. d. Art.), in den Schriften des Mercurius Trismegistus (s. d. Art.), endlich in den Träumereien der kabbalistischen Theosophie (s. d. Art. Kabbalá) keimhaft angelegt und vorgebildet finden wollen (vgl. Heinrich IV, § 211; Chr. Pesch II, 255 sqq.; J. Döderlein, Philosophia divina. Gottes Dreieinigkeit bewiesen an Kraft, Raum und Zeit, Erlangen 1889; Dante, Purgatorio 3, 34 sgg.).

3. Gleichwohl bleibt der Vernunft zur Bethätigung ihrer speculativen Kräfte ein ebenso aussichtsvoller wie breiter Spielraum insofern vorbehalten, als es ihr regelmäßig gelingt, in peremtorischer Weise alle sogen. Argumente zu entkräften, welche der Unglaube zum Erweise der Unmöglichkeit oder Widervernünftigkeit von drei göttlichen Personen in Einer Natur herbeischleppt. Diese beschränkte Aufgabe fällt offensichtlich nicht mit der andern zusammen, welche den stringenten Beweis der positiven Denkbarkeit und folglich der Wirklichkeit der Trinität zu erbringen sich anmaßt; denn Möglichkeit und Wirklichkeit sind in Gott Dinge, die sich decken. Gegenüber den Einwürfen des Unglaubens nimmt die Vernunft viel mehr nur eine Defensivstellung ein, indem sie lediglich die Unstichhaltigkeit der Gegengründe aufdeckt, ohne damit einen Einblick in die positive Möglichkeit der Dreipersönlichkeit in beweiskräftiger Form zu gewinnen. Sie weist die Falschheit des Satzes nach: „Wer das Symbolum ‚Quicunque' beschworen hat, der hat die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen" (D. F. Strauß, Glaubenslehre I, Tübingen 1840, 460), denn kein Satz der Logik steht der Möglichkeit der Trinität positiv entgegen. Sie legt Verwahrung ein gegen die unwahre Behauptung: „Unstreitig auch der Arianismus erscheint uns heute widerspruchsvoll, aber die contradictio in adjecto hat erst Athanasius auf allen Punkten erreicht" (Ad. Harnack II, 219); denn noch niemandem ist es gelungen, auf Grund mathematischer oder metaphysischer Betrachtungen in der Trinität einen innern Widerspruch aufzuzeigen. Vielmehr läßt sich unschwer zeigen, daß nicht nur die Regeln des Syllogismus von den Gegnern unverantwortlich mißhandelt werden, sondern auch, daß das Trinitätsdogma als solches ohne die Setzung des „Gesetzes des Widerspruchs" und „ausgeschlossenen Dritten" unmöglich bestehen könnte (vgl. Bayle, Dictionnaire s. v. Pyrrhonisme; Faust. Socinus, Christianae religionis breviss. instit., in der Bibliotheca Fratr. Polon. I, Irenopoli 1656, 652 sqq.

Franzelin, De Deo trino thes. 20; Oswald § 11).

II. Die innergöttlichen Processionen. Nicht allein die Thatsache, auch den innern Grund für das Dasein dreier Personen lehrt uns die Offenbarung in den zwei Hervorgängen oder Ursprüngen (der Zeugung und Hauchung) kennen, welche erst das eigentliche Geheimniß der Trinität ausmachen und den Unterschied dreier realen Hypostasen in Gott begründen. Unter „Procession" verstehen wir hier „den Ursprung einer göttlichen Person aus einer andern". 1. Der Ausgang des Sohnes vom Vater auf dem Wege der Zeugung (generatio, γέννησις) ergibt sich einestheils mittelbar aus der früher bewiesenen Vater- und Sohnschaft, die begrifflich ein wahres Zeugungsverhältniß zur nothwendigen Voraussetzung hat (vgl. Joh. 1, 14; 3, 16. Eph. 3, 14 u. A.), anderntheils aus der ausdrücklichen Schriftlehre, daß der Sohn aus dem Vater durch ewige Zeugung entspringt (Hebr. 1, 5). Besonders eindringlich schärft diese Weise des Hervorganges der messianische Psalm 109, 3 ein (über die Harmonisirung des Verses mit dem abweichenden masorethischen Text vgl. Kaulen, im „Katholik" 1865, II, 129 ff.; dazu Peters, in d. [Tüb.] Theol. Quartalschrift 1898, 615 ff.), ein Schrifttext, dessen die Patristik unanimi consensu sich mehrere Jahrhunderte hindurch bedient hat, um die durch ewige Zeugung vermittelte Homousie des Sohnes mit dem Vater gegen die Arianer zu vertheidigen (vgl. Ruiz, De trin. disp. 4, sect. 1). So konnte der hl. Basilius (Contr. Eunom. l. 5, bei Migne, PP. gr. XXIX, 715) sagen: Propteres habere se in generando uterum dixit Deus ad confusionem impiorum, ut vel sua ipsorum natura considerata discant, Filium fructum esse Patris genuinum, utpote ex ejus utero emergentem. Da auch das Nicänum den Zeugungsbegriff formell in seine Glaubensentscheidung aufnahm, so ist ohne Frage nicht nur die göttliche Sohnschaft, sondern auch die Sohnschaft durch Zeugung katholisches Dogma. Dagegen fällt die weitere Frage, ob die göttliche Zeugung als eine rein intellectuelle (generatio per modum intellectus) zu fassen sei, ganz der theologischen Speculation als Aufgabe zu. Nicht als ob es gestattet wäre, mit Durandus und Scheeben diese tiefer greifende Folgerung ohne Glaubensschaden a limine abzuweisen; denn auf Grund der übereinstimmenden Lehre der Kirchenväter und Theologen ist dieser Satz zum Mindesten als eine theologische Conclusion anzusehen, welche ohne Temerität um so weniger geläugnet werden darf, als sie auch in der Bibel ein sicheres Fundament besitzt. Die zweite Person ist uns nämlich nicht bloß unter dem Begriffe des Filius unigenitus, sondern auch als „Wort Gottes" (Logos) geoffenbart. Nun kann aber der Ausdruck Verbum Dei nichts Anderes bedeuten als den innern Terminus des notionalen Erkennens des Vaters: folglich fällt die göttliche Zeugung sachlich zusammen mit der notionalen Erkenntniß, insofern der Vater seinen göttlichen Sohn in Weise des Intellectes zeugt. Dieser Ausdeutung der biblischen Logoslehre huldigen alle Väter, die überhaupt auf das Thema zu sprechen kommen. Bündig erklärt beispielsweise der hl. Gregor von Nazianz (Or. 30 [theol. 4], bei Migne, PP. gr. XXXVI, 129): Λόγος δὲ [λέγεται], ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος, während noch tiefer der hl. Augustinus (De trin. 15, 14, 23, bei Migne, PP. lat. XLII, 1076) die Sache erfaßt: Tanquam seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia; non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo, quam in ipso (vgl. d. Art. Logos VIII, 118 ff. und die daselbst verzeichnete Literatur).

2. Die zweite Procession der Hauchung (spiratio, πνεῦσις) läßt sich dogmatisch zunächst nur negativ dahin bestimmen, daß sie keine Zeugung ist, weßhalb sie in den Glaubensentscheidungen und Symbolen zumeist den generischen Namen processio (ἐκπόρευσις) behält (vgl. Symbol. Athan.: Spiritus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens). In organischer Verbindung mit diesem von der Zeugung qualitativ verschiedenen Hervorgange steht das Dogma vom Ausgange des heiligen Geistes aus Vater und Sohn zugleich (s. d. Art. Filioque). Entgegen der Schriftlehre und in schreiendem Widerspruch mit ihren eigenen Kirchenvätern halten die schismatischen Griechen seit Photius (s. d. Art.) an der häretischen Vorstellung fest, daß der heilige Geist vom Vater allein ausgehe, nicht aber zugleich vom Sohne. Wenn der griechische Cardinal Bessarion (s. d. Art.) in seiner berühmten Rede auf dem Concil von Florenz 1439 die gesammte Lehre der Patristik dahin zusammenfaßte, daß „die lateinischen Väter die Formel ex Patre Filioque, die orientalischen außer dieser noch die zweite Formel ex Patre per Filium gebrauchen" (vgl. Hardouin IX, 367), so enthalten in Wirklichkeit beide Ausdrucksweisen erst in ihrer harmonischen Verbindung die ganze Wahrheit. Thatsächlich kommt die griechische Formel, von Scheeben „die organische Auffassung" genannt, auch bei Tertullian, Novatian und Hilarius vor, wie umgekehrt die „persönliche Auffassung" der Lateiner auch den griechischen Vätern nicht ungeläufig ist (vgl. Epiphan. Ancorat. 8, bei Migne, PP. gr. XLIII, 29: Πνεῦμα . . . ἐν μέσῳ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, τρίτον τῇ ὀνομασίᾳ). Freilich hat die „organische" Formel zur Voraussetzung, daß die Präposition διά causale Bedeutung behält, um dem Sohne bei der Hauchung des heiligen Geistes eine active Mitthätigkeit zu sichern und ihn nicht zum bloßen Durchgangspunkt der väterlichen Spiration herabsinken zu lassen; denn Vater und Sohn bilden zusammen

Ein ungetheiltes Hauchprincip, die Spiration ist ein einziger, von beiden gemeinschaftlich vollzogener (notionaler) Act. Während dieses wichtige Moment der Gemeinsamkeit sehr klar in der coordinirenden Ausdrucksweise der Lateiner zum Ausdruck kommt, tritt hingegen ein anderes Moment etwas in den Hintergrund, nämlich daß trotz der Identität des Spirationsactes der Vater das Urprincip, der Sohn aber das Principiirte, also auch der die virtus spirandi vom Vater Empfangende bleibt, eine Wahrheit, welche die griechische Formel viel schärfer hervorhebt (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 36, a. 3). In letzterem Lichte allein ist die Haltung des vom hl. Thomas (l. c. a. 2 ad 3) zu Unrecht getadelten hl. Johannes von Damascus zu beurtheilen, wenn er (De fid. orth. 1, 12, bei Migne, PP. gr. XCIV, 849: Καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα, οὐχ' ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος [= ἀρχὴ ἄναρχος] ὁ πατήρ) scheinbar den Ausgang des heiligen Geistes auch aus dem Sohne läugnet. Das unfehlbare Lehramt der Kirche hat beide Auffassungsweisen dadurch geschützt und in ein richtiges Wechselverhältniß gesetzt, daß es zu Lyon 1274 und zu Florenz 1439 (vgl. Denzinger n. 382. 586) das ex Patre et Filio nicht minder wie die unica spiratio amborum zu förmlichen Glaubenssätzen erhob. (Vgl. die im Art. Filioque angeführte Literatur und dazu Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche, Bonn 1876; Franzelin, Examen doctrinae Macarii Bulgakow . . . de processione Spiritus S., Romae 1876; A. Kranich, Der hl. Basilius in seiner Stellung zum Filioque, Braunsberg 1882.) — Für die theologische Speculation liegt die Consequenz überaus nahe, daß, wenn der Sohn in Weise der Erkenntniß gezeugt wird, der heilige Geist aus Vater und Sohn wohl in Weise des Wollens oder der Liebe (per modum voluntatis seu amoris) hervorgehen müsse. Denn wenn die innergöttlichen Ausgänge bei der reinen Geistnatur Gottes nur in Gestalt immanenter Lebensacte denkbar sind (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 27, a. 1), so läßt sich über die zwei bekannten Arten rein geistiger Thätigkeit überhaupt, nämlich Erkennen und Wollen, nicht hinausgehen. Weil jedoch der Grundaffect des Willens die Liebe ist (vgl. S. Thom. Contr. Gent. 4, 19), so stellt sich die active Hauchung nothwendig als notionale Liebe dar. Der menschliche Geist, in sich selber unfruchtbar und mit Zeugungen nur auf dem Gebiete des organischen Lebens vertraut, hat freilich keine Ahnung von der eminenten Fruchtbarkeit des unendlichen Gottgeistes und ist deßhalb geneigt, das göttliche Erkennen und Wollen ausschließlich als ein essentielles aufzufassen; hat ihm aber die Offenbarung einmal vom Dasein zweier Processionen im göttlichen Schoße Kunde gegeben, von denen die erste ohne Frage als intellectuelle Zeugung zu betrachten ist, so bleibt kein anderer Ausweg, als daß die Hauchung einzig auf dem Wege der Liebe zur Setzung einer vom Logos verschiedenen Hypostase führen kann. — Mit vorstehendem argumentum exclusionis begnügen sich in diesem Lehrstück nicht wenige Theologen, wobei sie freilich übersehen, daß die Offenbarungsurkunden auch directe Anhaltspunkte für die Richtigkeit dieser Auffassung an die Hand liefern. Wie dem Vater das Attribut der Allmacht und das Werk der Schöpfung gerade deßwegen zugeeignet werden, weil er bezüglich der Productionen ad intra zugleich ἀρχὴ ἄναρχος und ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς ist, wogegen der Sohn als hypostatische Weisheit auch eo ipso die Werke der Weisheit sich appropriirt, so kann die notorische Inanspruchnahme der Liebeswerke durch den heiligen Geist (vgl. Röm. 5, 5. 1 Joh. 4, 12 ff. u. A.) keine andere Bedeutung haben, als daß er aus der Liebe als seinem Principe hervorgeht, nicht freilich aus der essentiellen, den Dreien gemeinsamen Liebe (vgl. 1 Joh. 4, 8), sondern der notionalen Wechselliebe zwischen Vater und Sohn, deren inneres Product die hypostatische Liebe, d. h. die Person des heiligen Geistes ist (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 37). Selbst der biblische Eigenname Spiritus (πνεῦμα, רוּחַ) legt den gleichen Schluß nahe; denn als persönlicher Name muß das Wort vor Allem relativ gefaßt werden (Spiritus = spiratus, spiratione productus), zumal Geist im absoluten Sinne von der ganzen Trinität ausgesagt wird (vgl. Joh. 4, 24). Weil nun aber auf geschöpflichem Gebiete das Ausströmen des Odems aus dem Herzen „namentlich im Kusse dem Streben der Liebe nach innigster realer Lebensgemeinschaft und der Ausgießung einer Seele in die andere in möglichst realer Weise Ausdruck gibt" (Scheeben I, 875), so wird es verständlich, weßhalb der heilige Geist von den Lateinern (Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Bernhard) das osculum Patris et Filii genannt werden darf. Zergliedert man in ähnlicher Begriffsanalyse auch das Epitheton Sanctus, so kann dasselbe im hypostatischen Sinne wieder nichts Anderes ausdrücken wollen als die processio per modum sanctitatis. Da aber das Wesen der Heiligkeit formell in „die Liebe Gottes zu seiner eigenen Güte" verlegt werden muß, so folgt, daß „heiliger" Geist so viel heißt wie die „gehauchte Heiligkeit" oder die „hypostatische Liebe" (vgl. Synod. Tolet. XI, bei Denzinger n. 224: Spiritus S. . . . simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum agnoscitur). Auf Grund solcher Betrachtungen vergleichen namentlich die griechischen Kirchenväter die zweite Procession nicht so sehr mit dem animalischen Athem, als vielmehr mit „dem Ausströmen des Lebenssaftes oder des Lebensgeistes in der Form flüssiger öliger Substanzen in tropfbarer oder ätherischer Gestalt als Balsam und Weihrauch, Wein und Oel, und

besonders als Duft, der wieder ätherisches Oel und zugleich der Odem der Pflanze ist" (Scheeben I, 870). Endlich liegt im Namen „Gabe Gottes" (donum Dei, δωρεὰ θεοῦ), den viele Väter auf Grund der Schrift (vgl. Joh. 4, 10. Apg. 2, 38; 8, 20. Hebr. 6, 4) ebenfalls als Personalbezeichnung des heiligen Geistes ansehen (vgl. Aug. De trin. 5, 11—15; 15, 19, bei Migne, PP. lat. XLII, 918 sqq. 1083 sqq.), ein deutlicher Fingerzeig für die Weise seines Hervorganges. Denn wenn jede Gabe als uneigennütziges Geschenk die reine Liebe des Wohlwollens im Geber zum Principe hat (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 38, a. 2), so kann der heilige Geist in seiner Eigenschaft als donum Dei nicht aus der Erkenntniß, sondern muß aus der Liebe als seinem Quell entspringen (vgl. Aug. l. c. 5, 14. 15, bei Migne l. c. XLII, 921: Exiit non quomodo natus, sed quomodo datus, et ideo non dicitur Filius).

3. Mit dem Gesagten ist im Principe das Problem bereits gelöst, worin denn die Zeugung von der Hauchung sich wesentlich unterscheidet. Beide sind von einander ebenso sehr verschieden wie Verstand und Wille, Erkennen und Lieben. Um jedoch noch tiefer in das Geheimniß einzudringen, untersuchen die Scholastiker die Frage, inwiefern der Zeugungsbegriff auf das notionale Erkennen des Vaters Anwendung findet. Ohne auf die interessante Erscheinung allzu großes Gewicht zu legen, daß im indogermanischen (und semitischen) Sprachstamme von der Wurzel GEN beide Begriffsfamilien abstammen (vgl. gigno und cognosco; γίγνομαι, γεννάω und γιγνώσκω; conceptus, conceptio = Begriff und Empfängniß), beschreitet man besser gleich den Weg der Begriffsbestimmung. Zeugung ist nämlich origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturae ex vi ipsius productionis (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 27, a. 2). Demgemäß gehören zum Zeugungsbegriffe vier Wesensstücke: a. Ursprung eines Lebendigen aus einem andern Lebendigen —, folglich sind die leblosen Ausschwitzungen bei Pflanzen und Thieren, das Wachsen der Haare und Nägel an Leichen keine Zeugung; b. der vitale Naturweg (principium conjunctum), kraft dessen das Erzeugte aus der Natur des Erzeugers stammt —, folglich war der Ursprung Eva's aus Adam keine Zeugung; c. die Ebenbildlichkeit des Erzeugten mit dem Erzeuger —, folglich ist die Heterogenie oder „Urzeugung" der Materialisten keine Zeugung; d. die immanente Tendenz nach realer Verähnlichung des Productes mit dem Erzeuger —, folglich sind die Kinder ihren Eltern nicht von ungefähr ähnlich, sondern kraft der Zeugung selber. Wiefern alle diese vier Merkmale bei der notionalen Erkenntniß des seinen Logos zeugenden Vaters zutreffen, ist im Art. Logos VIII, 122 ff. gezeigt. Was aber den zweiten Hervorgang durch Spiration betrifft, so ist vor Allem zu betonen, daß auch der heilige Geist als lebendige Person aus einem lebendigen Spirator stammt, daß er aus der göttlichen Wesenheit selbst sein eigenes Wesen schöpft, endlich daß er kraft seiner Homousie (Tautusie) mit dem Vater und Sohn ein vollkommenes Ab- und Gleichbild der Hauchenden darstellt. Wenn so die drei ersten Begriffsmerkmale allerdings auch auf die Hauchung passen, so versagt hingegen sofort das vierte und letzte, das zur wahren und eigentlichen Zeugung noch eine innerwesentliche Tendenz und Richtung auf die Production eines naturähnlichen Wesens hinzufordert. Denn es fehlt der Hauchung, weil sie kein Erkennen, sondern Lieben ist, gerade diese assimilative Tendenz. Nur dem Erkennen ist es eigen, auf Gleichbildung des Erkannten mit dem Erkennenden hinzuarbeiten, während die Liebe umgekehrt ekstatisch wirkt und den Liebenden sozusagen umwandelt in den geliebten Gegenstand: folglich ist die Hauchung keine Zeugung (vgl. S. Thom. De pot. q. 2, a. 4 ad 7; S. th. 1, q. 27, a. 4). — Aus denselben Grundsätzen erhellt als letzter Satz, daß und warum es nur Einen Sohn und Einen heiligen Geist in der Gottheit geben kann. Denn als adäquat erschöpfendes Wort drückt der Logos-Sohn in sich das ganze unendliche Wesen seines Vaters so vollkommen aus, daß für einen zweiten, dritten ꝛc. Sohn oder Logos kein Raum mehr bleibt. Ebenso lieben sich Vater und Sohn auf eine so unendlich vollkommene Weise, daß der heilige Geist den erschöpfenden, weil unendlichen Ausdruck ihrer Wechselliebe bildet. Hiermit entfallen von selbst die Thorheiten, welche die Macedonianer dem katholischen Trinitätsdogma aufbürden wollten, indem sie dasselbe durch Aufstellung einer „Bruder- oder Enkeltheorie" lächerlich zu machen versuchten (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 30, a. 2).

4. Einer höhern Sphäre der theologischen Speculation gehört die subtile Frage an, was für Objecte denn eigentlich dem notionalen Erkennen und Lieben unterstellt werden müssen. Mit anderen Worten: Ist der Logos der Ausdruck bloß der göttlichen Selbsterkenntniß oder auch der contingenten Geschöpfe? Und ferner: Ist der heilige Geist der persönliche Ausdruck der Liebe Gottes zu sich selbst, oder auch der Liebe Gottes zur Welt? Grundsätzlich ist Folgendes zu bemerken: So gewiß es ist, daß ohne die göttliche Selbstbegreifung (cognitio comprehensiva sui) und Wissenschaft aller möglichen Dinge (scientia simplicis intelligentiae) jedes essentielle Erkennen und damit die Gottheit selber der Selbstauflösung anheimfiele (s. d. Art. Gott V, 877 ff.), ebenso sicher ist es, daß vor Allem in diesen beiden Wissensarten auch das notionale Erkennen des Vaters sein Object suchen muß. In diesem Lehrpunkte sind alle Theologen ohne Ausnahme einig. Natürlich spiegelt sich in dem hypostatischen Erkenntnißbild (Logos) auch die contingente, zufällige Welt wieder, weil auch sie fraglos zu den Gegenständen

der göttlichen Erkenntniß gehört, aber doch nur so, daß der Vollkommenheit und Adäquatheit des Logos kein Eintrag geschähe, wenn sie auch nicht existirte. Freilich ist hiermit die Frage noch nicht entschieden, ob die Erkenntniß des Contingenten auch als constitutiver Bestandtheil innerlich eingehe in den notionalen Act, kraft dessen der Vater sich selbst in seinem Worte adäquat ausspricht. Während Scotus das Creatürliche von dieser Function ganz ausschließt, Puteanus wenigstens noch die Paternität, Vasquez auch die Filiation, Turrianus endlich zudem den heiligen Geist oder die Spiration als Objecte ergänzend hinzunehmen, gehen allein die Thomisten so weit, daß sie den Radius des notionalen Erkennens ebenso groß annehmen wie den des essentiellen. Hatte schon der hl. Augustinus gelehrt, daß im Logos genau so viel Weisheit stecke wie im essentiellen Wissen des Dreieinigen, so erklärt der hl. Thomas (S. th. 1, q. 34, a. 1 ad 3) ausdrücklich: Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia, quae ejus scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura. Mit Recht macht aber Billuart (De Ss. Trinitat. mysterio diss. 5, a. 3) darauf aufmerksam, daß der hl. Thomas hier nicht die existirenden, sondern die rein möglichen Geschöpfe im Auge hat, so wie sie in der göttlichen Ideenwelt als nothwendige, nicht aber als freie Objecte des göttlichen Wissens sich widerspiegeln; unter letzterer Rücksicht sind sie zwar thatsächlich auch im Worte Gottes enthalten, aber nur concomitanter et per accidens. Wenn trotzdem der hl. Augustinus behauptet (In Joan. tract. 21, n. 4, bei Migne, PP. lat. XXXV, 1566): Nihil dixit Deus, quod non dixit in Filio. Dicendo enim in Filio, quod facturus erat per Filium, ipsum Filium genuit, per quem faceret omnia, so hat dieß insofern einen ganz gesunden Sinn, als im Logos das Ur- und Vorbild der zu erschaffenden Welt von Ewigkeit als lebendige Idee gegenwärtig war (vgl. Ps. 32, 9. Joh. 1, 3. 10). Die von manchen Theologen für „unlösbar" ausgegebene Schwierigkeit, daß die zeugende Erkenntniß des Vaters den Logos doch erst setze, dieser also von jener nicht erkennend vorausgenommen werden könne, sowie daß die Person des heiligen Geistes ohne Vater und Sohn logisch noch nicht existire und folglich zur Production des Logos nichts beizutragen vermöge, beruht im Grunde auf einer Verwechslung der Ursprungs- mit der Zeitfolge; denn die absolute Gleichalterigkeit (coaeternitas) aller drei Personen verbürgt von Haus aus die evidente Möglichkeit, daß Logos und heiliger Geist ungeachtet ihrer posterioritas originis von Ewigkeit her als wesentliches Ingrediens aufgenommen sind in die zeugende Erkenntniß des Vaters. — Fragt man endlich nach den Objecten, durch deren liebendes Umfassen der heilige Geist aus dem Vater und Sohne hervorgeht, so ist mit Billuart (l. c. diss. 5, a. 8, q. 3) kurz zu antworten, der heilige Geist aus der notionalen Liebe d dessen entspringt, was in der Gottheit necessa et formaliter liebenswürdig erscheint, also Allem aus der Liebe des Spirators zu se eigenen Wesenheit (Güte), zu den göttlichen At buten, sowie endlich zu den einzelnen Perso Hiermit ist schon angedeutet, daß die Liebe zu Creaturen, seien sie nun bereits erschaffen oder in der Zukunft zu erschaffen, nur per accid et concomitanter als Factor mitwirkt; denn notionale Liebe, aus der der heilige Geist her quillt, ist wesenhafte und nothwendige Naturli wogegen die göttliche Liebe zu den Geschö ebenso frei ist wie der Entschluß, sie schöpfe in's Dasein zu rufen (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. a. 2 ad 3). Was die Liebe zu den bloß n lichen, d. h. niemals zur Existenz gelanger Creaturen betrifft, so fällt ihre Wesensgüte n mit dem göttlichen Wesen als ihrer Exemp ursache zusammen (vgl. Oswald, Gottes Da Wesen und Eigenschaften, Paderborn 1887, 2 sie können mithin, da sie einer eigenen, selbs digen Güte und Liebenswürdigkeit zu entbe scheinen, zur Production des heiligen Ge überhaupt nichts beitragen (vgl. noch Kleut Theologie der Vorzeit I, 265—313; Fr zelin, De Deo trino thes. 26—31; A. Stü De processionibus divinis, Frib. Helv. 1 [Diss.]).

III. Relationen, Proprietäten u Notionen. Obschon an sich bloß theologi Währung, sind diese drei trinitarischen Katego doch nothwendige Folgerungen aus dem Do der zwei Processionen, bezw. der Trinität se 1. a. Der reale Ursprung der Personen einander begründet zunächst zwei Paare von re Wechselbeziehungen (duplex relatio mutua) schen Zeugen und Gezeugtwerden, Hauchen Gehauchtwerden. Im Einzelnen entstehen so reale Relationen (relationes, σχέσεις): die a und die passive Zeugung (generare, gener sowie die active und die passive Hauchung (rare, spirari). Unter der passiven Zeugung Hauchung darf man jedoch kein Leiden (pas πάσχειν) im Sinne der aristotelischen Kategor tafel verstehen, weil ja in Gott Sein und Le Wesen und Personen die lauterste Actua (actus purissimus) sind. Jene mehr grammat Redeweise will also nur besagen, daß der S erst vermöge der activen Zeugung aus dem V nicht so sehr entsteht, als vielmehr von Ewigkeit wandelbar besteht (vgl. Symb. Nicaen. I, Denzinger n. 18), wie in gleicher Weise der lige Geist erst durch die vom Vater und S gemeinschaftlich vollzogene Hauchung, als d innerer Terminus, seine Subsistenz und Per lichkeit besitzt. Es gehört mit zum Dogma, die genannten Beziehungen (d. i. des Vaters Sohne, des Sohnes zum Vater, des heil Geistes zum Vater und Sohne, des Vaters

Sohnes zum heiligen Geiste) keine bloß logischen sind, wenngleich ihre Vierzahl kein formeller Glaubenssatz ist (vgl. Decret. pro Jacob., bei Denzinger n. 599: Hinc damnat [ecclesia] Sabellium personas confundentem et ipsarum distinctionem realem penitus auferentem); denn mit der Realität der Relationen steht und fällt die ganze Trinitätslehre selber (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 28, a. 1). Wenn nämlich der Vater ein Anderer ist als der Sohn, und der heilige Geist ein Anderer als beide, so erhellt mit Evidenz, daß die Beziehung des Vaters zum Sohne (und umgekehrt) sowie die Beziehung beider zum heiligen Geiste (und umgekehrt) genau ebenso real sein muß wie die drei göttlichen Personen selbst. Wären diese Beziehungen nur gedachte, gleichviel ob relationes rationis ratiocinantis oder rationis ratiocinatae, so müßte sich consequent auch die Dreiheit der Personen gleichen Schrittes zu einer rein logischen oder höchstens modalen Trinität verflüchtigen, wie die Monarchianer und Sabellianer wirklich lehrten. Die Lehre von der Realität der Relationen ist daher im Grunde genommen nichts Anderes als nur ein verschiedener Ausdruck für das Trinitätsdogma selber. Aus dieser Darlegung erfließt von selbst das hochwichtige, vom hl. Anselmus (De process. Spiritus S. c. 2, bei Migne, PP. lat. CLVIII, 288) zuerst formulirte und vom Concil zu Florenz (Decret. pro Jacob., bei Denzinger n. 598) förmlich approbirte trinitarische Grundgesetz: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. In der That ist der Vater nur darum vom Sohne real unterschieden, weil hier zwischen Zeugen und Gezeugtwerden eine vollkommene relationis oppositio zu Tage tritt. Ueberall da, wo kein solcher vollendeter relativer Gegensatz Platz greift, ist in Gott Alles ununterschieden und Eins. Deßhalb sind, wie insonderheit gegen die Häresie des Gilbert de la Porrée und der Palamiten zu bemerken ist, nicht nur die absoluten Attribute im Allgemeinen, wie unter sich, so auch mit der göttlichen Wesenheit real identisch, sondern auch diejenigen göttlichen Eigenschaften im Besondern, die zwar einen Gegensatz, aber nur einen rein logischen, zu einander bilden, wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Freiheit und Nothwendigkeit (s. d. Art. Gott V, 873 ff.). Wie scharf aber die oppositio relationis in der Trinitätslehre gefaßt werden muß, lernen wir daraus kennen, daß, weil generare mit spirare keinen relativen Gegensatz einschließt, die Eine Person des Vaters beide Functionen zugleich verrichten, d. h. zeugen und hauchen, und folglich nicht in zwei Hypostasen, einen Zeuger und einen Haucher, sich spalten kann. Aus dem gleichen Grunde darf der Sohn von der Mithauchung nicht ausgeschlossen werden, weil spirare und generari keinen relativen Gegensatz bilden, sondern nur spirare und spirari, bezw. generare und generari. Auf dieser Regel fußend, machen mit Ausnahme der Scotisten (vgl. de Rada, Controv. theol. inter S. Thomam et Scotum 1, controv. 15 [Coloniae 1620]) die Theologen gegen die schismatischen Griechen mit Recht geltend, daß, wenn der Sohn den heiligen Geist nicht mithauchte, jeder Grund für die hypostatische Unterscheidung zwischen Sohn und heiligem Geiste von selbst wegfiele; denn nur auf Grund eines relativen Gegensatzes (spirare und spirari) kann der Sohn ein Anderer sein als der heilige Geist (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 36, a. 2). Hieraus folgt, daß der Logos nicht deßhalb vom heiligen Geiste verschieden ist, weil er gezeugt wird, sondern weil er diesen haucht und dieser von ihm gehaucht wird (vgl. Symb. Tolet. XI, bei Denzinger n. 225: Quando Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est: similiter et Spiritus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur). Im Axiom der oppositio relationis wurzelt endlich, als seinem tiefsten Grunde, das zu Lyon und Florenz definirte Dogma, daß die spiratio activa dem Vater und Sohne per modum unius, d. h. in Form eines einzigen, real identischen Spirationsactes zukommt; denn da alles, was keinen relativen Gegensatz einschließt, sofort in die unterschiedslose Identität des göttlichen Seins zurückfällt, so müssen Paternität und Filiation sich mit der activen Spiration verschmelzen, d. h. Vater und Sohn sind nothwendig Ein Spirator, wie auch ihr Product, das Spirirte oder der heilige Geist, nur Einer ist. Mit aller Schärfe hat das Decretum pro Jacobitis diese unica spiratio auf das trinitarische Grundgesetz zurückgeführt, indem es betonte, daß Vater und Sohn genau so Ein Princip des heiligen Geistes sind, wie die drei Personen, als Schöpfer aller Dinge, non tria principia creaturae, sed unum principium. — b. In organischem Zusammenhange mit den göttlichen Relationen steht die Frage nach der Anwendbarkeit der Begriffe von Hypostase und Person auf Gott (die Begriffsbestimmung beider s. im Art. Christus III, 265 ff.). Wenn die göttliche Natur in drei Hypostasen oder Personen subsistirt, so ist klar, daß nur drei der behandelten Relationen geradezu als „personbildend" (relationes personificae) zu betrachten sind: die Vaterschaft (paternitas, πατρότης), die Sohnschaft (filiatio, υἱότης) und die Geistschaft (processio, ἐκπόρευσις). Man erkennt sofort, daß diese drei Relationen in concreto nichts Anderes sind als die drei göttlichen Personen selber: Vater, Sohn und heiliger Geist; folglich müssen diese als subsistente, und weil es in Gott keine Accidentien gibt, zugleich als substantiale Relationen gefaßt werden (Personae divinae sunt relationes subsistentes, substantiales). Im weitern Verfolge dieser Consequenz lehren die Theologen, daß die göttlichen Personen als solche nicht so sehr durch ihre Ursprünge als vielmehr durch ihre Relationen constituirt werden (vgl. Billuart diss. 4, a. 2),

obgleich beide Auffassungsweisen im Grunde auf dasselbe hinauslaufen; denn die beiden Ursprünge (generatio und spiratio) fallen ja sachlich mit den daraus hervorgehenden Relationen durchaus zusammen. Nur in unserer unvollkommenen Denkweise unterscheiden sich beide darin, daß die Ursprünge oder Processionen mehr das begründende Werden (fieri, via ad personas), die Relationen hingegen das Gegründet- und Gewordensein (in facto esse, forma permanens) der Personen zum Ausdruck bringen. Inwiefern man auch von einer absoluten Subsistenz, nicht aber von einer absoluten Persönlichkeit Gottes reden darf, erklären Kleutgen I, 363 ff.; Chr. Pesch II, 305 sqq.; Billuart diss. 4, a. 3. — c. Noch harrt die Frage ihrer Lösung, warum die spiratio activa zwar eine reale Relation ist, aber trotzdem zu keiner eigenen göttlichen Hypostase oder Person führt. Wenn nämlich nur die Paternität, Filiation und passive Spiration als personbildend gelten dürfen, so muß die active Spiration aus der Liste der subsistenten Beziehungen gestrichen werden, weil man sonst zum Tetradismus gelangt. Der Sachgrund für die Unpersönlichkeit des Spirators als solchen liegt nun aber darin, daß die active Handhabung dem Vater und Sohne gemeinsam ist, bezw. daß der unus spirator bereits zwei fertige, durch die Relationen der Vater- und Sohnschaft constituirte Hypostasen voraussetzt; folglich bleibt für eine vierte Person kein Platz mehr. Hierin liegt freilich die weitere Consequenz beschlossen, daß von vorneherein die spiratio activa als begriffliches Ingrediens in die Definitionen der Vater- und Sohnschaft mit aufzunehmen ist; denn der Vollbegriff des Vaters und Sohnes faßt eben als logischen Bestandtheil auch schon das spirare in sich, und zwar beim Vater in der Gestalt des Gebens, beim Sohne in der Gestalt des Empfangens, inwiefern der Vater die seinen Begriff mitbestimmende Hauchkraft von sich hat, der Sohn aber nur kraft der Zeugung vom Vater (vgl. Ruiz, De Trin. disp. 17, sect. 6). Wenn die Kirche also die unica spiratio Patris et Filii zum Dogma erhob, so hat sie im Grunde nur einen festen Schutzwall um die Dreipersönlichkeit selber gezogen. Treffend zeigt in diesem Zusammenhange Scheeben (Dogmatik I, 825), wie das photianische Schisma theologisch von selbst zum Schisma in Gott führen muß. Denn diese Häresie „zerreißt die Einheit der unmittelbaren und directen Verbindung des heiligen Geistes mit dem Sohne, da diese nur in der Relation des Ursprungs liegen kann, und macht zugleich, daß der heilige Geist nicht mehr wahrhafter Geist, namentlich nicht eigener Geist des Sohnes ist. Sie zerreißt die Einheit der vollkommenen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, kraft deren der Sohn mit Ausnahme der Vaterschaft Alles mit dem Vater [also auch die virtus spirandi] gemeinsam haben muß. Sie zerreißt die unmittelbare Einheit des Vaters in sich selbst, indem der Charakter des spirator oder προβολεύς nicht mehr in der Vaterschaft enthalten und auf sie gegründet erscheint, sondern, unvermittelt neben der Vaterschaft stehend, ebenso eine Person constituiren muß wie diese, also aus dem Vater zwei Personen gemacht werden".

2. Unter Proprietäten (proprietates, ἰδιώματα) überhaupt verstehen die Theologen die auszeichnenden Eigenthümlichkeiten, wodurch sich eine jede göttliche Person von den beiden anderen unterscheidet. Man theilt dieselben in zwei Klassen ein: in die „persönlichen Proprietäten" (proprietates personales, ἰδιώματα ὑποστατικά), die, sachlich mit den drei subsistenten oder personbildenden Relationen zusammenfallend, nur je Einer Person zukommen und nichts Anderes sind als die Vater-, Sohn- und Geistschaft; sodann in die „Proprietäten der Personen" (proprietates personarum, ἰδιώματα τῶν ὑποστάσεων), die mit Einschluß der ersten Klasse nach Einigen auf vier, nach Anderen auf fünf (bezw. sechs) anzusetzen; denn dem Vater kommt außer der Vaterschaft als Eigenthümlichkeit noch die „Ursprungslosigkeit" (innascibilitas, ἀγεννησία), dem Vater und Sohn zusammen auch die Proprietät des Hauchens (spiratio activa, πνεῖν) zu. Hiernach vertheilen sich die Proprietäten auf die einzelnen Personen in der Weise, daß dem Vater drei eigen (paternitas, spiratio activa, innascibilitas), dem Sohne zwei (filiatio, spiratio activa) und dem heiligen Geiste eine (spiratio passiva), wobei man aber besser mit dem hl. Thomas die spiratio activa nicht als Proprietät im strengen Sinne gelten läßt (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 32, a. 3: Nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis). Alle genannten Eigenthümlichkeiten sind nach den vorausgegangenen Erörterungen verständlich mit einziger Ausnahme der Agennesie des Vaters. Denn wenn der heilige Geist ebenso ungezeugt ist wie der Vater (vgl. Symb. Athan.: Spiritus S. ... nec creatus [ἀγέννητος] nec genitus [γεννητός] sed procedens), so scheint jeder vernünftige Grund wegzufallen, daß man der ersten Person die Agennesie als Proprietät beilege, der dritten aber nicht. Allein mit Fug bestehen die Kirchenväter und Theologen auf dem Satze, daß nur der Vater innascibilis, ἀγέννητος sei; denn die Agennesie soll ihn nicht bloß als ungezeugt, sondern auch als erste Person, als Ursprung (principium sine principio) auszeichnen, weil nur er allein persona a se, aus keiner andern existirend (ὑφεστώς) und zugleich Quelle der anderen Personen (πηγὴ καὶ ἀρχὴ ἐξ οὗ) ist. Mithin muß die Agennesie nicht nur als Gegensatz zum zeitlichen Ungezeugtsein, sondern überhaupt zum Ungezeugtsein begriffen werden (vgl. S. Basil. C. Eunom. 1. 15, bei Migne, PP. gr. XXIX, 547: Quod autem ex nullo est, utique sine principio est: et quod sine principio est, id ingenitum [ἀγέννητον] est; Symb. Tolet. XI und Decret. pro Jacob., bei Denzinger n. 222. 598).

Weil jedoch der heilige Geist, trotzdem er als letzte Person die trinitarischen Evolutionen zum Abschluß bringt, auf jenen Vorzug keinen Anspruch hat, so darf ihm die Agennesie als besondere Proprietät nicht beigelegt werden (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 32, a. 3 ad 4: Cum persona importet dignitatem, non potest accipi notio aliqua Spiritus S. ex hoc, quod nulla persona est ab ipso; hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris, quod sit a nullo). Ueber die Frage, inwiefern diese relativen Vorzüge die absolute Gleichheit der drei Personen nicht aufheben, vgl. Franzelin, De Deo trino thes. 15; Billuart diss. 3, a. 5.

3. Schon der Name Notionen (notio von noseo, γνώρισμα) zeigt an, daß man darunter die Merk- oder Erkennungszeichen der einzelnen Personen versteht (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 32, a. 3: Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam). An die Spitze stellt der hl. Thomas das Axiom: a quo alius est qui ab alio (l. c.). Dieß auf die drei Personen angewandt, erkennt man den Vater darum, daß er a nullo alio (= innascibilis), jedoch principium, a quo alius per generationem (= paternitas), endlich principium, a quo alius per spirationem (= spiratio activa) ist. In ähnlicher Weise lassen sich als Notionen des Sohnes die Sohnschaft (= filiatio) und die active Hauchung (= spiratio activa), als solche des heiligen Geistes die spiratio passiva feststellen. Wie bei den Proprietäten, so gilt auch hier der Grundsatz, daß man die negativen Erkennungszeichen nicht ohne Weiteres zu Notionen stempeln darf; sonst würde, wie eine einfache Ueberlegung zeigt, ihre Anzahl auf zwölf anwachsen. Nur solche negativen Merkmale haben als wirkliche Notionen zu gelten, die einen positiven Vorzug (dignitas, ἀξίωμα) involviren, wie die Agennesie beim Vater. Deßhalb gehört die „Unfruchtbarkeit" des heiligen Geistes, der „die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur abschließt und krönt und die Einheit der beiden anderen Personen besiegelt", nicht zu den Notionen desselben, zumal sie sich mit seinem einfachen Verhältniß zu Vater und Sohn deckt und „folglich keine Ergänzung der notio spirationis passivae" bildet (Scheeben I, 837, Anm.). Aus demselben Gesichtspunkte erklärt sich die Falschheit der Ansicht des Duns Scotus, daß als besondere Notion des Sohnes noch seine „Unhauchbarkeit" (inspirabilitas, ἀπνευστία) zu betrachten sei; denn die Dignität der zweiten Person wird hinreichend durch das Gezeugtwerden bestimmt, während die Apneustie oder das „Nichtgehauchtwerden" virtuell darin eingeschlossen liegt, daß der Sohn mit dem Vater den heiligen Geist haucht. Somit kann es höchstens sechs Notionen geben. Man reducirt ihre Zahl aber gewöhnlich auf fünf, da die spiratio activa dem Vater und dem Sohne nicht in gedoppelter Form, sondern als gemeinsame Notion zukommt. Hiernach ist die Lehre der Theologen verständlich, daß es in Gott Eine Natur (Wesenheit, Substanz), zwei Processionen, drei Hypostasen oder Personen, vier Relationen und Proprietäten, endlich fünf Notionen gibt. Fragt man mit dem hl. Thomas (S. th. 1, q. 32, a. 4) nach dem dogmatischen Gewißheitsgrade dieser Lehre, so ist zu erwidern, daß „jene wissenschaftlichen Bestimmungen der Theologen nur die unmittelbaren Consequenzen des Dogmas" bilden; sie sind „gleichsam der Zaun des Gesetzes, den kein Theologe ungestraft ignoriren darf" (Gloßner I, 2, 128 f.). (Vgl. noch zum Ganzen Schell, Kathol. Dogmatik II, Paderborn 1890, § 6—8; Heinrich, Dogmatik IV, § 245—249; Kleutgen, De ipso Deo 2, q. 5, c. 1.)

IV. Appropriationen und Sendungen. — 1. Von den Proprietäten unterscheiden sich die Appropriationen wesentlich darin, daß jene einer bestimmten göttlichen Person ausschließlich zukommen, während diese einer Person nur etwas zueignen, was thatsächlich allen dreien gleichmäßig zukommt; verwandt sind beide aber darin, daß die appropriata so gewählt sind, daß sie zur Erkenntniß der propria zu führen geeignet erscheinen. Man kann deßhalb die Appropriation (appropriatio, κόλλησις) definiren als das in Schrift, Tradition und Kirchenlehre begründete Verfahren, gewisse absolute Attribute und Thätigkeiten Gottes einer bestimmten göttlichen Person zum Zwecke der Enthüllung ihres persönlichen Charakters zuzuschreiben, obschon sie wesentlich der ganzen Trinität gemeinsam sind (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 39, a. 7). Aus dieser Begriffsbestimmung folgt zunächst zweierlei: einmal, daß man ohne Häresie mit Abälard und Günther (s. d. Artt.) das Appropriirte nicht zum proprium, d. h. ausschließlichen Eigenthum der betreffenden Person umstempeln darf (vgl. S. Thom. De verit. q. 7, a. 3: Appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium); sodann, daß in der Auswahl der zuzueignenden Eigenschaften und Werke keine Willkür herrschen darf, sondern das strenge Gesetz waltet, wonach zwischen der hypostatischen Eigenthümlichkeit und dem appropriirten Gegenstand ein Verhältniß innerer Verwandtschaft zu Tage treten muß. Weil es jedoch der persönlichen Charaktere für jede Person mehrere gibt und denselben zugleich verschiedene Werke oder Eigenschaften innerlich verwandt sein können, so ergibt sich eine gewisse Beweglichkeit des Gesetzes der Appropriationen, das von starrer Einförmigkeit ebenso weit entfernt ist als von ausschweifender Willkür. — Die gebräuchlichen Appropriationen lassen sich (nach Scheeben I, 887 ff.) bequem auf vier Kategorien zurückführen. Eine erste Klasse bezieht sich auf die substantivischen Namen Gottes; ihre Vertheilung auf die einzelnen Personen geschieht durchweg in der Weise, daß dem Vater als Urprincip der Name „Gott" (Deus, ὁ θεός, יהוה), dem Sohne wegen der ihm vom Vater

übertragenen Herrschaft gewöhnlich der Name „Herr" (Dominus, ὁ κύριος, אֲדֹנָי) appropriirt wird (vgl. 1 Cor. 12, 4 ff.). Die Starrheit des Gesetzes wird jedoch nicht selten durchbrochen, indem Paulus den Eigennamen יְהוָה unbedenklich auf Christus anwendet (vgl. Hebr. 1, 10 ff. u. ö.) und letztern auch sonst ausdrücklich „Gott" nennt (Röm. 9, 5. Tit. 2, 13; vgl. Joh. 20, 28. 1 Joh. 5, 20), wie er umgekehrt an einer Stelle (2 Cor. 3, 17) den Namen „Herr" dem heiligen Geiste appropriirt (vgl. auch Symb. Constantinop. a. 381: Credo in Spiritum S., Dominum et vivificantem). Von den absoluten Attributen Gottes, welche die zweite Klasse umfaßt, wird sachgemäß die Allmacht dem Vater, die Allweisheit dem Sohne, die Allgüte und Heiligkeit dem heiligen Geiste zugeeignet (vgl. Rich. Vict. De tribus appropriatis 2, bei Migne, PP. lat. CXCVI, 993 sqq.). Verwandt damit, aber nicht identisch ist die berühmte Appropriation beim hl. Hilarius (De Trin. 2, 1, bei Migne, PP. lat. X, 51) und beim hl. Augustinus (De Trin. 6, 10, 11, bei Migne, PP. lat. XLII, 931): Aeternitas in Patre, species (= pulchritudo) in imagine, usus (= dilectio) in munere. Bezüglich der göttlichen Werke nach Außen, der dritten Klasse von Appropriationen, wird im Anschlusse an den hl. Paulus (Röm. 11, 36) zunächst die allgemeine Formel aufgestellt, daß „Alles vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste erschaffen worden ist". Näherhin wird in Ausdeutung dieser Grundidee dem Vater der Entschluß (imperium, βούλημα), dem Sohne die Ausführung (executio, δημιουργία), dem heiligen Geiste die heiligende Vollendung (perfectio, τελείωσις) des Schöpfungswerkes zugeeignet (vgl. S. Basil. De Spirit. S. 16, bei Migne, PP. gr. XXXII, 134). In der vierten und letzten Klasse vertheilen die drei Personen den der Gottheit dargebrachten Anbetungs- und Opfercultus derart unter sich, daß der Vater als Acceptant, der Sohn und der heilige Geist aber mehr als Mittler und Uebermittler desselben auftreten. Wie die Kirche in ihren liturgischen Gebeten sich an „Gott den Vater durch Jesum Christum in der Einigkeit des heiligen Geistes" zu wenden pflegt, so hat auch schon Christus selber als Mensch gebetet zu seinem himmlischen Vater (Joh. 17, 1 ff.), wie er auch jetzt noch im Himmel „für uns bittet" (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25) und überhaupt als „natürlicher Mittler" zwischen Gott und Menschen in die Mitte tritt, obschon als eigentlicher Acceptant all' dieser Huldigungen und Genugthuungswerke nicht allein der Vater, sondern die ganze Trinität zu gelten hat. Ueber die Appropriationen des heiligen Geistes s. besonders S. Thom. C. Gent. 4, 20—22. (Vgl. noch R. Stölzle, Abälards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et trinitate divina, aufgefunden und erstmals herausgegeben, Freiburg 1891).

2. Ueber die göttlichen Sendungen s. d Missio Spiritus Sancti.

Literatur. Das beste patristische Wer zweifelsohne des hl. Augustinus De Trin LL. XV, welche zugleich die Grundlage der lastischen Trinitätslehre bilden (vgl. Th. C auf, Des hl. Augustinus speculative Lehr Gott dem Dreieinigen, 2. Aufl., Aug 1883). Zunächst im Monologium des hl. mus verarbeitet, ging die augustinische Sp tion in's Sentenzenbuch des Petrus Lomb (s. d. Art.) über (Sent. 1, dist. 1 sqq.), welchem besonders Richard von St. Victo Trinitate LL. VI) eine mehr selbständige lung behauptete. Unter den zahlreichen misten und Commentatoren ragen neben Ale von Hales besonders der hl. Bonaventura der hl. Thomas von Aquin (S. th. 1, q. 27- C. Gent. 4, 1—26) hervor; des letztern S blieb Vorlage für unzählige Commentare. der Spätscholastik sind neben Bañez, S Vasquez, Bellarmin, Billuart u. A. hervorzu Gregor von Valentia (De Trinitate LL. V besonders Ruiz mit seinem positiv und spec gleich vorzüglichen Werke De Trinitate. mehr dogmenhistorische Richtung verfolgen vius (Dogmat. II) und Thomassin (Dogmat Neben diesen und den andern schon im citirten Werken sowie den Lehrbüchern der matik verdienen noch Erwähnung: Hergenr Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit dem hl. Gregor von Nazianz, Regensburg 1 C. Braun, Der Begriff „Person" in seine wendung auf die Lehre von der Trinität Incarnation, Mainz 1876; L. Atzberger, Logoslehre des hl. Athanasius, München 1 Rüttimann, Das Geheimniß der heiligen einigkeit, Lindau 1887; Scheeben, Die Myst des Christenthums, 2. Aufl., besorgt von Kü Freiburg 1898, 17—171. Von protestant Werken seien erwähnt: Baur, Die christliche von der Dreieinigkeit und Menschwerdung tes, Tübingen 1841—1843, 3 Bde.; G Meier, Die Lehre von der Trinität in histor Entwicklung, Hamburg und Gotha 1844, 2 Hodge, Systematic Theology, New 1872—1873, 3 vols. [Pohl

Trinitätsfest, s. Dreifaltigkeitsfest.

Trinitarier (officiell Ordo Ss. Trinitati redemtione captivorum; auch Mathuriner Eselsbrüder), einer der mittelalterlichen O welche sich das damals so wichtige Liebeswer Loskaufs von gefangenen Christen zur Au machten. 1. Als Stifter dieses Ordens gil hl. Johannes von Matha (geb. am 23. Juni zu Faucon in der Provence), der nach de gende bei seiner Primiz durch eine Erschei auf die Befreiung der Gefangenen hingew wurde. Er sah nämlich eine Engelsgestalt, m ein weißes, vorn mit einem blauen und r Kreuz verziertes Gewand trug und ihre H

schützend über mehrere gefesselte Sklaven ausstreckte. Zunächst schloß Johannes von Matha sich an den hl. Felix von Valois (geb. 1127) an, der seinen Beinamen wahrscheinlich trägt, weil er aus dem Ländchen Valois in Isle-de-France stammte (ob er mit dem königlichen Hause in Frankreich verwandt war, ist zweifelhaft). In einem einsamen Walde der Diöcese Meaux, wo beide zusammen lebten, wurden sie durch eine neue Erscheinung an das erinnert, was dem hl. Johannes bei seiner Primiz angegeben worden war. Sie erblickten nämlich einen Hirsch, der zwischen dem Geweih ein rothes und blaues Kreuz trug. Hierdurch reifte in ihnen der Plan zur Gründung eines Ordens zum Loskauf gefangener Christen. Von Papst Innocenz III. wurde die Approbation desselben ertheilt und zugleich den Trinitariern als Ordenskleid ein weißer Habit mit rothem und blauem Kreuz nebst schwarzem Mantel und rundem Hute verliehen. Bald nachher gestattete König Philipp II. August von Frankreich dem neuen Orden, sich in seinem Reiche niederzulassen. Walter von Chatillon schenkte dafür das Gut Cerfroid (Cerfroy) bei La Ferté-Milon (im heutigen Departement Aisne); dort wurde ein Kloster erbaut, welches fortan als Haupt- und Mutterkloster des ganzen Ordens galt und deßhalb auch zum Versammlungsorte für das Generalcapitel diente. Ein zweites Kloster erhielten die Trinitarier in Rom, wo ihnen der Papst das Haus des hl. Thomas della Novicella zuwies. Nachdem die erste Reise von Mitgliedern des Ordens die glückliche Befreiung von 186 Christen bewirkt hatte, die zu Paris mit ungeheurem Jubel empfangen wurden, fanden die Trinitarier bald allseitige Unterstützung ihres Werkes, so daß sich der Orden noch zu Lebzeiten seiner Stifter rasch verbreiten konnte. Während Felix in Frankreich zurückblieb und für die innere Ausgestaltung der Trinitarier thätig war, begab sich Johannes mehrmals nach Nordafrika und arbeitete dort, wie auch an den Küsten Spaniens, unermüdlich an der Loskaufung der Gefangenen sowie an der Bestärkung derjenigen im Glauben, zu deren augenblicklicher Befreiung die Mittel nicht ausreichten. Nach einem heiligen und für ihre Mitmenschen so segensreichen Leben starben die beiden Ordensstifter bald nach einander, Felix 1212 zu Paris, Johannes 1213 zu Rom. Das Fest des erstern steht im Römischen Brevier am 20. November, das des letztern am 8. Februar.

2. Hauptzweck des Trinitarierordens war und blieb der Loskauf und die Befreiung christlicher Gefangenen und Sklaven aus den Händen der Ungläubigen. Da aber die Befreiten meist noch weiterer Sorge bedurften, wurden für sie sogen. Häuser der Barmherzigkeit errichtet. Vielfach besuchten die Trinitarier auch die Kreuzfahrer in die Länder der Ungläubigen, um den Gottesdienst für dieselben zu halten und ihnen geistlichen Beistand zu leisten. Ihre anerkannt segensreiche Thätigkeit fand allenthalben in den Christenländern Beifall, so daß sie die großen, für den Loskauf der Gefangenen nöthigen Mittel zusammenbringen konnten. Ueberall, wo es christliche Sklaven und Gefangene gab, in Afrika, in Asien bis nach Indien und der Tatarei, stellten sich die Trinitarier ein. Mußten sie selbst auch oft die Fesseln der Gefangenen übernehmen, um jene zu befreien, und war manchen sogar die Marterkrone beschieden (nach Tarrizo starben von 1198 bis 1622 an die 7215 Trinitarier eines grausamen Todes), nichts konnte sie abhalten, ihrer heiligen Verpflichtung nachzukommen. In den ersten Zeiten nach der Gründung des Ordens gingen die Redemtionen von dem Stammkloster Cerfroid aus, an welches die übrigen Klöster den dritten Theil ihrer Einkünfte zu diesem Zwecke abzuliefern hatten; Anfangs hatten aber auch die einzelnen Klöster selbst das Recht zu selbständiger Aussendung von Redemtoren. In der Folge wurde durch die schnelle Verbreitung des Ordens eine andere Organisation nothwendig. Die Ablieferung der Beiträge an das Stammkloster war bald unpraktisch geworden. Jede Provinz erhielt nun die Verpflichtung, in der Regel einmal innerhalb drei Jahre eine General-Redemtion vorzunehmen. Waren die Mittel einer Provinz unzulänglich, so durften auch zwei Provinzen zu gemeinsamem Vorgehen sich vereinigen. Ließ eine Provinz länger als sechs Jahre von einer Redemtion bis zur andern verstreichen, so verlor sie auf sechs Jahre das Stimmrecht auf dem Generalcapitel. Nach einer angeblich ziemlich genauen Berechnung verdankten vom Beginne des 13. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts 900 000 Christensklaven den Trinitariern ihre Freiheit (vgl. indeß Gmelin [s. u.] 114 f.). Der Preis des Lösegeldes war verschieden je nach Alter, Kraft, Fähigkeit des Gefangenen und nach der Geldgier des Sklavenherrn. Einige Berichte der Redemtoren erzählen von Sklaven, deren Loskauf 400 Livres kostete, ja von solchen, die für 1200 Livres losgekauft wurden; in den officiellen Registern, die man 1830 zu Algier aufgefunden hat, sind sogar Sklaven verzeichnet, deren Loskauf 5000 bis 10 000 Livres kostete. Der berühmte Schriftsteller Cervantes, welcher bei der Ueberfahrt von Neapel nach Spanien durch den berüchtigten algerischen Corsaren Mami gefangen genommen wurde, konnte am 19. September 1580 nach sechsjähriger Gefangenschaft nur für ein Lösegeld von 25 000 Livres losgekauft werden. Rechnet man zu dem Lösegelde, das dem Sklavenherrn bezahlt wurde, noch die bedeutenden Eingangsrechte, die Supplementar-Entschädigungen, die oft das ausbedungene Lösegeld verdoppelten, die Reisekosten für die Trinitarier und ihre befreiten Christensklaven nach der Heimat, so findet man (nach den interessanten Berechnungen des Bischofs Pavy von Algier) als Durchschnittspreis für das Lösegeld eines befreiten Christensklaven die Summe

von 6000 Franken (4800 Mark). Die 900 000 losgekauften Sklaven verursachten mithin dem Trinitarierorden eine Ausgabe von 5 Milliarden und 400 Millionen Franken, welche aus dem Drittel ihrer Klostereinkünfte und aus den überall erbettelten freiwilligen Beiträgen der Gläubigen bestritten wurden.

3. Wie erwähnt, verbreitete sich der Trinitarierorden schon zu Lebzeiten seiner Stifter rasch, namentlich in Frankreich und Spanien. In späteren Jahren dehnte er sich über die meisten Länder Europa's, ja auch in Asien und Nordafrika aus. Den Höhepunkt seines Glanzes erreichte derselbe im 15. Jahrhundert, wo er etwa 880 Häuser gezählt haben soll. Seit Beginn des 16. Jahrhunderts nahm hauptsächlich infolge des Protestantismus, aber auch aus anderen Ursachen, die Zahl der Trinitarierklöster rasch ab. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts zählte man deren nur noch 250 in 13 Ordensprovinzen, von denen 6 in Frankreich, 3 in Spanien, 1 in Italien und 1 in Portugal waren. In den beiden erstgenannten Ländern erhielt sich der Orden am längsten, in Frankreich bis zur großen Revolution, in Spanien theilweise bis zur Gegenwart. Dabei trat, wie bei den anderen größeren Orden, eine Theilung in mehrere Zweige ein. Die französischen Trinitarier schieden sich in solche von der alten Observanz, in reformirte beschuhte und reformirte unbeschuhte Trinitarier. Die Reform der beschuhten Trinitarier entstand 1578 und wurde unter Papst Paul V. (1605—1621) von der alten Observanz getrennt; sie stand allezeit unter dem allgemeinen Ordensgeneral, hatte aber einen eigenen Generalvicar für diesen Ordenszweig. Die Reform der unbeschuhten Trinitarier entstand 1622 in Frankreich. Auch diese stand unter dem allgemeinen Ordensgeneral, hatte aber gleichfalls einen eigenen Generalvicar. Diese drei Zweige des Trinitarierordens in Frankreich nahmen auf dem Generalcapitel zu Cerfroid vom Jahre 1768 die Regel des hl. Augustinus an und wurden nach Abwerfung ihrer besondern Ordensregel einfachhin Regularcanoniker. Seitdem fristeten alle diese Klöster in Frankreich nur mehr ein kümmerliches Dasein. Bastnach und Vianden, die unter dem Scepter Oesterreichs standen, fielen dem Decrete Josephs II. vom 17. März 1783 zum Opfer, während alle übrigen 92 Klöster der 6 Provinzen sämmtlicher Ordenszweige in Frankreich durch die Revolution gewaltsam aufgehoben wurden und als solche nie mehr erstanden sind. Bei der völligen Aufhebung der Trinitarier in Frankreich, die dort (nach ihrem Kloster zu Paris in der Nähe der Kapelle des hl. Mathurinus) allgemein „Mathuriner" genannt wurden, war Generalminister des Ordens P. Chauvier und dessen Stellvertreter am römischen Hofe P. Doigebray. Der Generalminister starb 1794 zu Paris im Kreise seiner Familie. — Die Trinitarier in Spanien theilten sich in zwei Zweige. Diejenigen von der alten Observanz oder die beschul
Trinitarier bestanden in Spanien seit der S
tung des Ordens bis zur Regierung der Köni
Christina, unter welcher 1837 der Trinitar
orden daselbst ganz aufgehoben wurde. Im
1835 residirte der Generalminister von der a
Observanz, Franz Marti, zu Murcia. Bei
hebung des Ordens wurden viele Patres sä
larisirt; andere, in geringer Zahl, gingen
Rom. Daselbst besaßen sie nur ein einziges
ster (in der Via Condotti), welches fast ausschl
lich von Spaniern bevölkert und die Residenz i
Generals war. Dieses Kloster hatte lange Z
keine Postulanten mehr aufgenommen und s
gänzlich aus mit dem Tode des Generals, der
Februar 1894, und mit dem Hinscheiden des
neralvicars, das im Juni 1894 erfolgte.
diesen letzten Insassen des Klosters in der Via C
dotti hat auch der ganze Ordenszweig der
schuhten Trinitarier von der alten Observanz
Ende gefunden. — Die spanischen Trinita
von der unbeschuhten Reform sind der ein
Zweig vom ganzen Trinitarierorden, welcher
heute besteht. Derselbe entstand 1596 d
P. Joh. Baptist von der Empfängniß, erhielt
erst (1605) einen eigenen Provinzial und 1
einen eigenen Generalvicar und zwei Provinzi
Nachdem 1631 die besondere Regel dieses Zwe
von Papst Urban VIII. genehmigt worden,
hielten diese Trinitarier 1636 einen besond
General und waren seither vollständig von
alten Observanz getrennt. Die Klöster der
beschuhten spanischen Reform mehrten sich bald
Spanien, dann entstanden deren auch in Ital
in Polen (1686) und in Wien (1689). Ge
Ende des 18. Jahrhunderts gab es 6 Provinz
die polnische, deren beide letzten Häuser zu Warsc
und Wilna erst unter Kaiser Alexander II. (18
durch dessen Statthalter Murawieff unterdr
wurden; die österreichische, welche dem Dec
Josephs II. vom 17. März 1783 zum O
fiel; die unter Papst Clemens XI. gegrün
italienische Provinz sammt den Klöstern von
vorno, Turin und Faucon; drei spanische P
vinzen, deren Klöster alle ohne Ausnahme 18
aufgehoben oder säcularisirt wurden. Bei die
Klostersturm in Spanien begaben sich viele Tri
tarier von der spanischen unbeschuhten Reform
ihrem damaligen General P. Johannes von
Visitation nach Rom in ihr dortiges Kloster v
hl. Karl alle Quattro Fontane beim Quiri
Sie gründeten in Rom bald noch drei Klö
das vom hl. Stephanus zu Sta. Marta
St. Peter, das von Sta. Maria dei Fornaci
das von S. Crisogono in Trastevere. Letzte
ist heute das Mutterhaus der spanischen unbesch
ten Reform und der Sitz ihres Generals, der
wöhnlich auf 6 Jahre gewählt wird. Geg
wärtig ist dieß (seit dem 22. Juni 1891) P. G
gorius von Jesus und Maria. Seit 1859 grün
dieses Mutterhaus nach und nach außer eini

Klöstern in Frankreich mehrere Niederlassungen in der Umgebung von Rom, in Toscana und namentlich im Königreich Neapel, welche letzteren meist durch die piemontesische Regierung geschlossen wurden. Im J. 1894 hatten die spanischen Trinitarier von der unbeschuhten Reform außer den genannten vier Klöstern in Rom noch drei in Frankreich, nämlich zu Faucon bei Barcelonette (Basses-Alpes), dem Geburtsorte des hl. Johannes von Matha, 1859 gegründet; zu Cerfroid (Aisne), wo früher das Mutterkloster des ganzen Ordens war, 1865 gegründet, und zu Notre-Dame-de-l'Isle bei Vienne (Isère), 1867 gegründet. Ein achtes Kloster in Italien entstand 1894 zu Rocca di Papa, in der Nähe des Heiligthums U. L. Frau del Lufo. Die spanische unbeschuhte Reform der Trinitarier blüht in der Neuzeit wieder auf und zählt mehrere hundert Mitglieder (Italiener, Franzosen und Spanier). — In Anbetracht der veränderten Zeitumstände, wo es kaum mehr christliche Sklaven in den mohammedanischen Ländern loszukaufen gibt, hat der Trinitarierorden seine Aufgabe zeitgemäß geändert. Durch päpstliches Rescript vom 21. März 1855 wurde ihm neben der stets üblichen Krankenpflege als Hauptzweck zugewiesen die Bekehrung und Befreiung der Negersklaven zunächst durch den Ankauf armer Negerkinder, welche auf den Sklavenmärkten feilgeboten werden, aber auch, gemäß dem von Leo XIII. belobigten Beschlusse des Generalcapitels von 1894, durch Barmherzigkeit für die erwachsenen Negersklaven. So bietet sich auch noch heute dem Trinitarierorden, dieser herrlichen Blüte des Mittelalters, ein weites Arbeitsfeld zur Entfaltung seiner Thätigkeit.

4. Auch an den Trinitarierorden schloß sich, wie bei den meisten mittelalterlichen Orden, ein weiblicher Zweig und ein sog. dritter Orden für Weltleute an. Trinitarierinnen erschienen zuerst im J. 1236, wo der sechste General des Ordens, P. Nicolaus, eine Anzahl weiblicher Personen, die bereits seit 1201 zu Avingavia (Diöcese Lerida) ein gemeinsames Leben führten, zur Ablegung von Gelübden zuließ. Ihre Oberin war Donna Constantia von Aragonien (gest. 1252), welche als Stifterin der Trinitarierinnen betrachtet wird. Außer dem oben genannten Kloster zu Avingana errichteten sie bald ein solches zu Cannes (Diöcese Perpignan) und allmälig eine Reihe sonstiger Niederlassungen, namentlich in Spanien. Bei Gelegenheit des Generalcapitels vom Jahre 1768 werden 10 Klöster von Trinitarierinnen der alten Observanz in Spanien erwähnt. Die französischen Klöster dieser Art gingen in der Revolution von 1789 unter. — Ein anderer weiblicher Zweig des Trinitarierordens, welcher ebenfalls die alte Regel befolgte und die Revolution überdauert hat, entstand 1660 zu Lyon. Aufgabe desselben war Krankenpflege in mehreren Spitälern und Unterricht der weiblichen Jugend. Mutterhaus und Residenz der Generaloberin wurde später das Kloster zu Valence (Dep. Drôme). Heute besitzt diese Genossenschaft eine Anzahl Klöster namentlich im südöstlichen Frankreich, dann auch in Algier. Die Zahl der Mitglieder beträgt etwa 1300. Im Zusammenhange mit der Reform im Trinitarierorden, die durch den seligen Johannes Baptist von der Empfängniß zu Stande kam (s. ob. 88), entstand auch eine Genossenschaft reformirter, unbeschuhter Trinitarierinnen. Als Begründerin derselben wird Francisca de Romero genannt. Im J. 1612 sammelte sich unter ihrer Leitung eine Anzahl weiblicher Personen in einem Kloster zu Madrid; der sel. Johannes Baptist gab ihnen eine Regel, und schon 1619 erlangten sie kirchliche Gelübde und eine eigene Generaloberin. Ihre eigentliche Ordensregel, die sie 1627 erhielten, wurde 1634 vom Papste bestätigt. Weitere Verbreitung scheinen diese unbeschuhten Trinitarierinnen nicht gefunden zu haben. Eine ähnliche Congregation entstand um das Jahr 1845 zu Ste. Marthe bei Marseille durch den dortigen Pfarrer, der zur Gründung derselben besondere Vollmacht vom General der unbeschuhten Trinitarier erhalten hatte. Mehrere Klöster derselben befinden sich in den Diöcesen Marseille, Aix und Avignon. — Von den sonstigen Trinitarierschwestern seien noch erwähnt die sogen. Mathurinen (Mathurinerinnen) in der Rue de Neuilly zu Paris, gegründet 1703 von Susanna Sarabat und deren zwei Nichten, welche vom Protestantismus convertirt waren (das Kloster ging in der großen Revolution unter), und die Trinitarierinnen von Plancost (Côtes du Nord), welche sich dort 1843 etablirten und 1863 die Genehmigung ihrer Ordensregel seitens des Trinitarier-Ordensgenerals erlangten. — Der dritte Orden der Trinitarier unter den Weltleuten entstand wie andere Tertiarierorden aus einer Vereinigung von Laien, welche sich für den Zweck des Ordens begeisterten und eine Bruderschaft bildeten. Später traten sie in eine engere Beziehung zum Trinitarierorden, legten ein Probejahr und Profeß ab und trugen unter ihrer gewöhnlichen Kleidung einen weißen Rock mit weißem Scapulier, auf dem ein blaues und rothes Kreuz ist. Verschieden von diesem dritten Orden ist die Bruderschaft von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, deren Mitglieder das sogen. weiße Scapulier (s. d. Art. X, 1748) tragen. (Vgl. die ausführlichen Literaturangaben von Gmelin in Naumanns Serapeum XXXI [1870], 81 ff.; das Wichtigste auch bei Heimbucher, Die Orden und Congregationen der kath. Kirche I, Paderborn 1896, 427 f.; dazu Bonav. Baro, Annales ordinis Sanctiss. Trinitatis pro redempt. captivorum T. I (un.), Romae 1684; Gallia christiana VIII, Paris. 1744, 1731 sqq.; J. J. Carlier, Les Trinitaires de la Rédemption, Lille 1866; P. Calixte de la Providence, Vie de St. Félix de Valois, 3e éd., Paris 1878; Le même, Corsaires et Rédempteurs, Lille 1884; Le même, Vie de St. Jean de Matha, 2e éd., Paris 1884. Bei

Heimbucher I, 432 f. ist eine Verwechslung zwischen beschuhten und unbeschuhten Trinitariern untergelaufen.) [Alex. König.]

Tripoli, s. Afrika I, 317.

Tripolis ist der griechische, auch in der heiligen Schrift (2 Mach. 14, 1) vorkommende Name für eine phönicische Stadt, deren einheimische Benennung unbekannt geblieben ist. Sie führte diesen Namen (Dreistadt) deßwegen, weil sie von den drei phönicischen Orten Sidon, Tyrus und Aradus gemeinschaftlich gegründet und bevölkert worden war. Sie lag in dem Gebiete der Gen. 10, 17. 1 Par. 1, 15 genannten Aracäer und besaß einen vortrefflichen Hafen, dem sie ihre Bedeutung verdankte; nach der Zerstörung von Tyrus (s. d. Art.) durch Alexander d. Gr. erlangte sie eine hohe Blüte. Als Demetrius Soter (s. d. Art.), der Sohn des syrischen Königs Seleucus, dem jungen Sohne des Antiochus Syrien zu entreißen suchte, machte er Tripolis, wo er mit wenigen Begleitern gelandet war (1 Mach. 7, 1), zum Ausgangspunkte seiner Unternehmung (2 Mach. 14, 1). Die Stadt bestand, nachdem sie im 6. Jahrhundert n. Chr. ihre Bedeutung verloren hatte, noch bis zum Jahre 1289, in welchem sie von Sultan Almansur zerstört wurde. [Kaulen.]

Triptychen, s. Diptychen.

Triregnum, s. Krone VII, 1224 f. u. Tiara.

Trisagium (τρισάγιον), das dreimalige Sanctus, ist der Lobgesang, welcher in der Meßfeier und bei der Palmenweihe die Präfation abschließt. Mit den Chören der Engel vereinigen darin die Gläubigen gemäß der Aufforderung in der Präfation ihre Stimmen zu Gottes Preis. Das Trisagium findet sich ganz oder zum Theil in allen alten Liturgien, so daß seine Aufnahme in die Meßfeier in der apostolischen Zeit zu suchen ist. Nach dem Liber pontificalis (ed. Duchesne I, 128) hätte Sixtus I. (gest. um 125) dasselbe in die römische Liturgie eingefügt, und angeordnet, daß es vom Volke zugleich mit dem Priester gesungen werde. Seit dem 12. Jahrhundert hat jedoch auch in der feierlichen Messe der Celebrant mit dem assistirenden Priester und den beiden Ministranten es halblaut zu recitiren, während der Gesang dem Chore zugewiesen ist. Das Trisagium besteht aus fünf Acclamationen, die zwei Gebetstheile bilden. Den ersten Theil, der mit geringen Aenderungen aus Is. 6, 1—5 entnommen ist, bildet der Lobpreis, welchen in der Vision des Propheten die Seraphim der göttlichen Majestät, der heiligsten Dreifaltigkeit, darbringen; daher wird das Trisagium auch hymnus seraphicus, hymnus angelicus und in der Präfation hymnus gloriae (sc. Domini) genannt. Diesen ersten Theil mit Einschluß des mit dem ersten Hosanna (s. d. Art. Hosiannah) beginnenden Verses spricht der Celebrant in gebeugter Gebetsstellung. Der zweite, mit Benedictus anhebende Theil, den der Priester aufrecht stehend spricht und der Chor erst nach der Wandlung zu singen hat (s. Cerim. Episc. 2, 8, 70 sq.), ist nach Liturgikern als Lobpreis des Gottmenschen zufassen, da letzterer in der Wandlung persön „kommt" und gegenwärtig wird. Dieses zu Glied, mit dem Hosanna des ersten Theiles Matth. 21, 9 herübergenommen, ist der digungsruf aus Ps. 117, 25 ff., mit welchem Volksschaaren den Herrn bei seinem feierli Einzuge in Jerusalem begleiteten; das g Trisagium heißt darum auch hymnus tri phalis. Das Benedictus u. s. w. hat die cler tinische Liturgie noch nicht; in der Liturgie 8. Buches der apostolischen Constitutionen ko es als Antwort des Volkes auf die Einladung Communion vor; in den Liturgien der hll. Jaco Chrysostomus und Basilius, sowie in der ri schen, ambrosianischen und mozarabischen, sch es sich an das Trisagium an. — Das Sche zeichen, welches die Rubriken beim Sanctus schreiben, soll das Volk mahnen, daß es mit Priester in den englischen Lobpreis des dreiein Gottes und des Gottmenschen einstimme, und zugleich an den Beginn des Canon, der eig lichen Opferhandlung, erinnern. Das Kr zeichen, welches der Celebrant bei den Sch worten über sich macht, ist zunächst wohl d den Schluß des Oblationsactes veranlaßt.

Als Lobpreis der heiligsten Dreifaltigkei der erste Theil des Trisagiums (das Trisag im engern Sinne) auch in das Te Deum 5. und 6. Vers) und in das letzte (8.) Res sorium der Matutin der Sonntage nach Epiph und Pfingsten (der Dominicae per ann aufgenommen. Dasselbe ist, nach jedem San mit einem Worte erweitert, gleichfalls in Ferialpreces zur Prim, sowie lateinisch und chisch in die Improperien (s. d. Art.) bei Verehrung des Kreuzes am Charfreitag gegliedert. [K. Schrod

Trismegistus (τρὶς μέγιστος) heißt der Aegypten geflohene Mercurius oder Hermes (De nat. Deor. 3, 22), den die Aegypter nennen, und von welchem der erste Monat Jahres, der September, seinen Namen erh hat (Lact. Inst. 1, 6). Thot war Loca zu Hermopolis, wahrscheinlich ein Mond und als solcher der Gott der Zeiteintheil Er galt als Erfinder der Schrift und Besch der Wissenschaft, als der große Magiker, we die Zauberspräche mit richtiger Betonung Stimmenführung hersagen kann, als der Schr und Berather der Götter. Früh wurde er Osiris in Verbindung gebracht und spielte große Rolle bei der Bestattung nach der Os lehre, indem er auch in der Unterwelt der Schr am Tribunal des Osiris sein sollte. Hierin auch der Grund, warum die Griechen Thot ihrem chthonischen Hermes zusammengestellt ha denn letzterer ist nicht nur ein Gott der Fr barkeit, sondern auch ein Gott des Schlafes des Traumes, der Seelenführer (ψυχοπομ

für das Jenseits, der Götterbote, der Gott der Kaufleute, der List, der Beredsamkeit und Diplomatie. Die Anknüpfung hellenischer Religionsideen an ägyptische trat noch weit stärker in der nachchristlichen Zeit, namentlich im Neuplatonismus (s. d. Art.), mit seinem Syncretismus hervor. Alles Wissenswerthe in Wissenschaft und Religion wurde auf Hermes-Thot übertragen, und seine, bezw. die ihm schon von den Aegyptern zugeschriebenen Bücher wurden als „Hermetische" Bücher hoch geschätzt. Clemens von Alexandrien berichtet (Strom. 6, 4) von 42 Büchern des Hermes, Jamblichus bemerkt im Eingang der ihm beigelegten Schrift über die Mysterien der Aegypter, man fasse das ganze Wissen mit dem Worte Hermes zusammen; ihm hätten die Vorfahren alle Erfindungen der Weisheit zugeschrieben, indem sie alle ihre Schriften Schriften des Hermes benannten. Jamblichus theilt auch die Notiz des Seleucus mit, daß Hermes 20 000 oder nach Manetho 36 525 Bücher geschrieben habe. Auch Plutarch, Galenus, Cyrill von Alexandrien berichten von Schriften, welche Hermes beigelegt wurden; es waren Schriften religiös-philosophischen Inhaltes über Gott, dessen Eigenschaften und Wesenheit, über Welt und Natur im Sinne neuplatonischer Lehre. Einige haben sich noch griechisch, andere in lateinischer Uebersetzung erhalten. Durch den Druck sind bekannt Λόγος τέλειος (Lact. Inst. 7, 18), nur in einer fälschlich Appulejus beigelegten Uebersetzung als Asclepius oder Hermetis trismegisti Asclepius s. de natura deorum dialogus vorhanden; ferner Ὅροι Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα βασιλέα, und Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου Ποιμάνδρης. Dazu kommen noch unbedeutendere Schriften über Heilkunde, Astrologie, Nativitätsstellerei u. s. w. (Vgl. neben Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft [die gegenwärtig in 2. Auflage erscheint] s. v. Hermes und Zellers Geschichte der griechischen Philosophie III, 2, 3. Aufl., Leipzig 1881, 224 ff. Ménard, Hermès Trismégiste, 2e éd., Paris 1868; Pietschmann, Hermes Trismegistos, Leipzig 1875; Bardenhewer, Hermetis Trismegisti de castigatione animae libellus (arab.), Bonnae 1873; Chambers, The theological and philosophical works of Hermes Trism., Edinburgh 1882. Die religionsgeschichtlichen Angaben finden sich bei Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte I, 2. Aufl., Freib. 1897, 122; II, 272 ff.) [P. Schanz.]

Tritheismus heißt die falsche Lehre, nach der jede der drei göttlichen Personen ihre eigene, zwar nicht der Beschaffenheit, aber doch der Zahl nach von der Natur der beiden anderen Personen verschiedene Natur hat, so daß nach der Zahl der Personen in Gott auch die göttliche Natur vervielfältigt wäre. Wenn auch die Vertreter dieser Lehre nicht zugeben wollen, daß es nach derselben drei Götter gebe (denn dieß widerstreitet zu sehr dem christlichen Bewußtsein), so ist dieser Satz doch nur die logische Consequenz aus ihrer Lehre. Die Tritheisten können die Einheit Gottes nur insoweit retten, als sie sagen, wie bei den einzelnen Menschen oder Engeln sich dieselbe (menschliche bezw. Engels-) Natur finde, so auch bei den drei göttlichen Personen, d. h. die göttliche Natur in den drei göttlichen Personen sei Eine der Gattung, nicht der Zahl nach. Die Anschauung des Tritheismus widerstreitet dem Begriffe der göttlichen Wesenheit als des absolut einfachen, des unendlichen Wesens, das nur eines der Zahl nach sein kann, und hat ihre Quelle in dem Rationalismus, der die Verhältnisse der geschaffenen, d. h. endlichen Dinge auf das Unendliche zu übertragen und so das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu begreifen sucht, dabei aber das Geheimniß selbst vollständig aufhebt. Schon das athanasianische Glaubensbekenntniß verurtheilt den Tritheismus bestimmt, indem es lehrt: „Der katholische Glaube ist dieser, daß wir den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreiheit in der Einheit verehren, indem wir die Personen nicht vermengen und die Substanz nicht theilen (neque confundentes personas, neque substantiam separantes)... Denn wie wir durch die christliche Wahrheit genöthigt werden, eine jede Person für sich als Gott und Herrn zu bekennen, so werden wir durch die katholische Religion gehindert, von drei Göttern oder drei Herren zu sprechen." Das vierte Lateranconcil (1215) bestimmt: „Wir glauben fest, daß es nur Einen wahren Gott gibt ..., zwar drei Personen, aber Eine Wesenheit, Eine Substanz oder unbedingt einfache Natur" (natura simplex omnino).

Wenn der Tritheismus auch wiederholt in der Geschichte der Kirche hervorgetreten ist, so haben es seine Anhänger doch nie vermocht, demselben bedeutende Ausbreitung zu verschaffen, weil das christliche Volk den in demselben thatsächlich enthaltenen heidnischen Polytheismus zu sehr verabscheute. 1. Im Alterthum ist er durch eine Secte des langlebigen Monophysitismus (s. d. Art. VIII, 1794) vertreten. Der wissenschaftliche Vertreter derselben, Johannes Philoponus (s. d. Art.), sucht die Ansicht der Tritheisten in folgender Weise zu erklären und zu begründen: Das Wort Natur hat eine zweifache Bedeutung. Natur kann genannt werden, was viele gleichnamige Dinge gemein haben (so spricht man von der Natur des Menschen, des Pferdes oder des Schiffes, indem man das allen Exemplaren der einzelnen Gattung Wesentliche zusammenfaßt), und das Wort bezeichnet dann den durch unser Denken gewonnenen Gattungsbegriff (κοινὸς λόγος). Zweitens kann „Natur" angewendet werden, um das zu bezeichnen, worin die Gattung aufhört, also auf diejenigen Merkmale, welche das Einzelding nicht mit gleichartigen verbinden, sondern von jedem andern unterscheiden. Damit wäre dann die zum Individuum gewordene Natur gemeint, und der Begriff Natur fällt mit dem der

Person oder Hypostase zusammen. Spricht man nun von Natur bei Christus, so ist damit die concret, also als Einzelwesen existirende Natur gemeint; und da diese gleichbedeutend mit Person ist, so darf man nicht von zwei Naturen in Christo sprechen, weil man ihm in diesem Falle auch zwei Personen zusprechen, also dem Nestorianismus verfallen müßte. Wenn nun ferner in der Gottheit ein Dreifaches unterschieden werden muß, so sind das ebenfalls drei Naturen oder Personen, und ihr Verhältniß zu der behaupteten Wesens- oder Natureinheit ist dasselbe, welches nach Aristoteles zwischen dem Individuum und der Gattung stattfindet. — Von den Rechtgläubigen wurde Philoponus entgegengehalten, man müsse wohl zwischen Natur und Person unterscheiden, und, wenn auch weniger klar, war damit ausgesprochen, worin der Irrthum des Philoponus bestand, nämlich darin, daß er die individuell, d. h. als Einzelding existirende Natur als gleichbedeutend mit Person betrachtete, also einen falschen Begriff von dem Worte Person hatte. Zum Begriffe der Person gehört nicht bloß, daß die vernünftige Natur als Einzelwesen existirt, sondern daß sie auch nicht einem Andern als seinem Subjecte inhärirt. — 2. Im Mittelalter tritt der Tritheismus hervor bei dem Nominalisten Roscellin (s. d. Art.). Seine nominalistische Anschauung wandte er auf die heilige Dreifaltigkeit an. Er lehrte, die drei göttlichen Personen seien drei Substanzen. „Die Substanz des Vaters erzeugte die Substanz des Sohnes. Weil also eine andere ist die Substanz des Zeugenden und eine andere die gezeugte Substanz, so ist die eine verschieden von der andern (alia est una ab alia). . . Wir können also nicht jede Theilung in der Substanz der heiligen Dreieinigkeit meiden.“ Die Einheit der drei göttlichen Personen besteht nur in der Gleichheit der Substanz, nicht in der „Einzigkeit der Majestät; denn was ein Einziges ist, ist auf keine Weise (Mehreren) gemeinsam, und was gemeinsam ist, kann nicht ein Einziges sein.“ Die Irrlehre des Arius bestand nach Roscellin nicht darin, daß er eine Mehrheit, sondern eine Ungleichheit der Substanzen in den drei Personen der Gottheit annahm und die Substanzen nicht als gleich ewig bekannte (Brief Roscellins an Abälard, bei Migne, PP. lat. CLXXVIII, 357—372). Als Gewährsmänner für seine Ansicht führte Roscellin den verstorbenen Lanfrank (gest. 1089) und den hl. Anselm von Canterbury (s. d. Artt.) an, zog sich aber von Seiten des letztern eine entschiedene Zurückweisung zu. Der hl. Anselm erklärte: „Jedermann soll wissen, daß ich treu festhalte an dem, was ich im Symbolum bekenne.“ — 3. Die Neuzeit weist ebenfalls eine Anzahl von Vertretern des Tritheismus auf. Als solcher wird bezeichnet der Protestant Heinrich Nicolai, geboren zu Danzig, Professor der Logik und Mathematik am Gymnasium seiner Vaterstadt und Professor der Theologie am Gymnasium zu Elbing 1660). Er wurde in mehreren Schriften bek von seinem Collegen Abraham Calov (s. d. Der englische Theologe Wilhelm Sherlock 1707), Professor und Decan von St. zu London, ein heftiger Gegner der Kath unter Jacob II., kam auf der Grundlag Satzes von Cartesius, das Wesen der ge Substanz bestehe in dem Denken und n Denken, zum Tritheismus. Er wurde von S South, der dem Sabellianismus verfiel, bek und von der Oxforder Universität verur Auch der französische Geistliche Peter F 1671 aus dem Oratorium zu Paris wege gehorsams ausgeschlossen (gest. 1709), war i Ideen des Cartesius befangen und kam zum theismus. Er griff in seiner Schrift Eclai sements sur la doctrine et l'histoire eccl deux premiers siècles, Paris 1696, die s stische Lehre über die Dreifaltigkeit heftig a suchte nachzuweisen, daß die ältesten Kirche den Tritheismus gelehrt hätten. Man dürfe es gebe drei Götter, und die Kirchenväter nur diesen Ausdruck gemieden aus Rücksic die Schwachen, welche in dem Ausdrucke die ligung des heidnischen Polytheismus hätten können. Faydit fand einen tüchtigen Gegn dem Prämonstratenser Ludwig Karl Hugo Art.), mit dem er verschiedene Streitschriften den Gegenstand wechselte. Am Ende des 18. hunderts erscheint als Anhänger der tritheis Lehre Anton Oehmbs, Stiftscanonicus vo Paulin bei Trier, Professor der Theologie an der dortigen Universität (1764—1794) dann an dem 1805 neu errichteten Pri seminare, zuletzt seit 1807 Canonicus an de thedrale, gest. 1809. Trotz seiner Frömmi seiner guten Gesinnung und reicher Kenn zahlte Oehmbs seinen schweren Tribut a Krankheit der Zeit, den Rationalismus, de Aufklärung nannte. Wie andere Aufklärer hand Fehlerhaftes in der Lehre und Einric der Kirche fanden und meist die scholastische logie für diese Fehler verantwortlich machte erblickte Oehmbs in der allgemein festgehal Lehre von der numerischen Einheit der gött Natur in den drei göttlichen Personen ein s mes Erzeugniß der Scholastik. Diese Lehre, m er, sei erst im 12. Jahrhundert in die Kirche geführt worden, sei Häresie und nichts Andere Sabellianismus, ja hebe sogar die Existenz G auf. Die Lehre der Kirchenväter sei die vo drei gleichen Naturen in der Gottheit. J 1789 veröffentlichte Oehmbs zu Mainz mi schöflicher Approbation seine Opuscula de uno et trino ad genuinam evangelii do nam et ecclesiae traditionem de Ss. Trini restituendum contra numericae identi sententiam. Trotz der zustimmenden Ur von Trierer, Mainzer und Pariser Theol professoren, welche den Werken vorgedruckt w

veranlaßte der päpstliche Nuntius Bartholomäus Porta (s. d. Art.) die Kölner theologische Facultät, eine Prüfung der Anschauungen des Verfassers vorzunehmen. Das gedruckte Gutachten der Kölner vom 28. Mai 1790 verurtheilte 17 dem Werke entnommene Sätze. Da Oehmbs sich mit dieser Verurtheilung nicht zufrieden gab, kam die Sache auf seine Veranlassung vor den apostolischen Stuhl. Weil er jedoch erst 1802 seine vom Papste geforderte Antwort auf das Kölner Gutachten einsandte, erfolgte die Entscheidung des Papstes erst in einem Breve vom 14. Juli 1804. Sie erklärte, die Lehre des Verfassers widerspreche der katholischen Ansicht und „verdiene, verboten und verurtheilt zu werden". Oehmbs suchte das Breve als unächt und der wahren Ansicht des Papstes widersprechend darzustellen. Eine ihm 1807 überschickte, von der Indexcongregation aufgestellte Formel des Widerrufs unterzeichnete er nicht und schickte statt dessen einen allgemein gehaltenen Widerruf an den Papst. An weiteren Schritten in der Sache scheint die Indexcongregation einerseits durch die Gefangennahme des Papstes, andererseits durch den Tod von Oehmbs gehindert worden zu sein. — Zum letzten Male trat der Tritheismus im Verein mit mehreren anderen Irrthümern auf katholischem Boden wieder hervor in dem semirationalistischen Systeme des Anton Günther (s. d. Art.). Auch er wurde durch die antisemitische Idee vom Selbstbewußtsein als wesentlicher Form alles Seins zur Ansicht von drei Substanzen in Gott geführt. Günther entwickelte seine Lehre etwa in folgender Weise: Wenn Gott im Selbstbewußtsein seine eigene Substanz unmittelbar erfaßt, setzt er sich damit sein Wesen real entgegen oder verdoppelt es durch Emanation. Durch Gleichsetzung dieser beiden Glieder entsteht dann das dritte Element oder die dritte Substanz. Die falschen Anschauungen Günthers wurden vom heiligen Stuhle zuletzt durch den Brief Pius' IX. an den Erzbischof von Köln vom 15. Juni 1857 verworfen. Da Günther und die vorzüglichsten seiner Anhänger sich diesem Urtheile unbedingt unterwarfen, hatte der Irrthum keine bedeutenden Folgen, war aber doch Veranlassung, daß in dem Schema über den Glauben, welches dem vaticanischen Concil vorgelegt wurde, klare und feste Entscheidungen gegen den Tritheismus aufgenommen wurden (s. Collectio Lacensis VII, 1682 sqq.). Indessen hat das Concil in seinen endgültigen Decrete über den Glauben von einer ausdrücklichen Verurtheilung des Tritheismus Abstand genommen. (Vgl. die Literatur in den citirten Artt.; ferner Hefele, Concilien-Gesch. II, 2. Aufl., 574 f. V, 2. Aufl., 202 f. Oehmbs hat mit Einfügung der Actenstücke seine Angelegenheit selbst dargestellt in einem Manuscripte [Nr. 16] der Trierer Seminarbibliothek.) [Marx.]

Trithemius, s. Johannes Trithemius.

Triumphus, s. Augustinus Triumphus.

Trivetus, Nicolaus, O. Pr., englischer Geschichtschreiber des 14. Jahrhunderts, wurde 1258 zu Norwich geboren. Sein Vater, der eine hohe Stellung am Hofe Heinrichs III. bekleidete, ward nach Norwich gesandt zur Bestrafung der dortigen Einwohner, welche eine Abteikirche verwüstet hatten. Von den Uebelthätern ließ er eine große Zahl von Pferden schleifen und dann aufhängen, wie Nicolaus selbst in seiner Chronik erzählt (d'Achery, Spicil. III [s. u.], 203). Nicolaus ward im Dominicanerkloster zu London unterrichtet, studirte in Oxford Philosophie und Theologie und trat dann in den Predigerorden ein. Nachdem er an der Pariser Universität seine Studien vollendet, erwarb er zu Oxford die Magisterwürde. Seine Zeit widmete er der Abfassung theologischer und geschichtlicher Werke; doch soll er auch einige Jahre hindurch Prior des Londoner Convents gewesen sein. Er starb 1328. Das Hauptwerk des Trivetus sind die Annales Plantagenistarum sive sex regum Angliae, qui a comitibus Andegavensibus originem traxerunt; sie wurden edirt von d'Achery in seinem Spicilegium veterum Scriptt. III, 2. ed., Paris. 1723, 142—231; eine neue Ausgabe besorgte Thomas Hog London 1845. Diese Chronik, eine mit genauem Sammelfleiße bearbeitete Fortsetzung des Wilhelm von Malmesbury (s. d. Art.), ist außer für die Geschichte Englands besonders wichtig für die Geschichte des Dominicanerordens, über welche Trivetus ausführliche und meistens sehr zuverlässige Nachrichten gibt. Außer den Annalen verfaßte er auch zahlreiche theologische und philosophische Schriften, die aber größtentheils verloren gegangen sind; ein Verzeichniß derselben bietet Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, 561—565. (Vgl. zur Literatur über Trivetus Potthast: Biblioth. hist. II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1073; dazu Hurter, Nomencl. lit. IV, Oenipont. 1899, 474 sq.) [v. Loe O. Pr.]

Trivium, s. Quadrivium.

Troas, eine mehrfach im Neuen Testamente erwähnte Hafenstadt am ägäischen Meere, ist von der gleichnamigen kleinen Landschaft Troas, zu der sie gehörte (vgl. Plinius, Nat. Hist. 5, 30 und Apg. 16, 8), zu unterscheiden. Die Stadt war von Antigonus angelegt und hieß zuerst nach ihm Antigonia; Lysimachus nannte sie aber zu Ehren Alexanders des Großen Alexandria Troas (Ptolem. Geogr. 5, 2; Strabo, Geogr. 13, 26; Plinius 36, 16). Augustus erhob sie zu einer römischen Colonie und gab ihr die Rechte des jus italicum (Strabo l. c.; Plinius 5, 30; vgl. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 2. Aufl., Leipzig 1881, 77. 347). Der hl. Paulus hat die Stadt wiederholt besucht; von ihr aus ging er auf der zweiten Missionsreise nach Europa hinüber, und auf der dritten Missionsreise weilte er bei seiner Rückkehr von Griechenland nach Jerusalem in ihr sieben Tage (vgl. Apg. 16, 8; 20, 6 ff. 2 Cor.

2, 12. 2 Tim. 4, 13). Heute heißt die Stadt Eski-Stambul (Alt-Constantinopel). [J. Felten.]

Trombelli, Johannes Chrysostomus, Can. reg., ein namentlich auf dem Gebiete der christlichen Archäologie verdienter Gelehrter, war am 5. März 1697 auf dem Schlosse S. Agata (im Herzogthum Modena) geboren und erhielt bei der Taufe den Namen Raimund Anselm. Er verlor früh seinen Vater, und da die Mutter eine zweite Ehe einging, nahm sich seiner ein Oheim an, der Notar zu Bologna war. Nachdem er dort bei den Jesuiten in der Grammatik und Rhetorik unterrichtet worden war, trat er 1713 in's Noviciat bei den regulirten Chorherren von San Salvator (s. d. Art. Canonici regulares, n. 18) ein, legte ein Jahr später Profeß ab und erhielt den Ordensnamen Johannes Chrysostomus. Alsdann studirte er drei Jahre Philosophie im Ordenshause zu Bologna und ebenso lange Theologie zu Bologna und Rom. Nach Vollendung seiner Studien docirte er als Lector zuerst Philosophie in einem Kloster bei Padua, dann seit 1725 Theologie zu Bologna. Im J. 1737 wurde er zum Abte von San Salvator gewählt, und nachdem er in der Folge noch andere Aemter in seinem Orden bekleidet hatte, ward er 1760 Generalabt der Congregation. Er starb nach einem langen, thätigen Leben, das theils seinem Orden, theils der theologischen Wissenschaft gewidmet war, am 24. Januar 1784 zu Bologna. Als Ordensmann wie als Gelehrter erfreute er sich allgemeiner Hochschätzung; speciell gaben ihm Papst Benedict XIV., Cardinal Quirini, die Kaiserin Maria Teresia (s. d. Artt.) und der sardinische König Victor Amadeus III. Beweise ihrer Achtung. Von seinen literarischen Arbeiten sind am wichtigsten folgende: De cultu Sanctorum dissert. X, Bonon. 1740 sqq., 6 voll. (von Benedict XIV. sehr geschätzt); Priorum IV de cultu Sanct. dissert. Vindiciae, ib. 1751 (gegen den Leipziger Professor Kiesling, der die erstgenannte Schrift in seinen Exercitationes Antitrombellianae heftig angegriffen hatte; Trombelli gewann durch seine maßvolle Antwort den Gegner so sehr, daß dieser ihm ein Entschuldigungsschreiben sandte); Trattato degli angeli custodi, Bolog. 1747, 2. ed. 1767; Veterum Patrum latinorum opuscula nunquam antehac edita, Bonon. 1751—1755, 2 voll.; Arte di conoscere l'età de' Codici latini e italiani, Bologna 1756, 2. ed. 1778 (ein fehlerhafter Nachdruck erschien zu Neapel 1780 unter dem Titel Diplomatica); Mariae Ss. vita ac gesta cultusque illi adhibitus per dissertt. descripta, Bonon. 1761, 6 voll.; Tractatus de Sacramentis per polemicas et liturgicas dissertt. distributi, ib. 1769 sqq., 18 voll. (trotz seines großen Umfangs handelt das Werk nur über Taufe, Firmung, letzte Oelung, Ehe; über die drei anderen Sacramente hatten schon Anton Arnauld [Eucharistie] und Morinus [Buße und Weihe] ausführlich geschrieben). Werthlos, weil unkritisch, sind Schriften Vita e culto di S. Giuseppe, B 1767, und Vita e culto de' Ss. Gioacchin Anna, ib. 1768. (Vgl. Garofalo, De J. Ch. Trombelli commentarius, Bonon. 1 Fantuzzi, Notizie degli Scrittori Bolo VIII, Bologna 1790, 122 sgg.) [Je

Troparium bezeichnet 1. dasjenige Buch ches die sogen. Tropen (s. d. Art., n. 1) e Die ältesten erhaltenen Troparien dieser Art men aus den Klöstern St. Gallen, St. M zu Limoges, Prüm, Echternach u. a. und be sich jetzt auf den größeren Bibliotheken Eur Auszüge aus solchen Büchern bieten Gauti Reiners (s. die Literatur im Art. Tropen) die bekannten hymnologischen Sammlunge Daniel, Mone, Kehrein, Morel, und nam der VII.—X. Band der Analecta hy von Dreves. — 2. In der griechischen Ki ein Troparium ein kurzer liturgischer G welcher auf die Feier des Tages Bezug n Beispielsweise lautet ein Troparium am abende des Palmsonntages, der bei den G dem Andenken des hl. Lazarus geweiht ist: „ gemeine Auferstehung schon vor deinem Leid gewiß zu machen, hast du Lazarus von den erweckt, Christus, unser Gott. So rufen auch wir gleich jenen Kindern, die Sieges in den Händen, dem Ueberwinder des Tod sanna!" Man leitet das Wort ab entwed τρόπος, Art und Weise, Lebensweise, Lebe weil die Troparien Lebensbilder der He bzw. Beschreibungen des einschlägigen Fest halten; oder von τρόπαιον, Trophäe, G zeichen, weil das Troparion ein Lied ist, den Sieg des Heiligen oder die Feierlichk Festes erklärt; oder endlich von τρόπος, dung; denn im Canon „wenden" die Tro den Grundgedanken, der im Irmos (εἱρμός Ode ausgesprochen ist, nach verschiedenen hin (M. Rajewsky, Euchologion der ort katholischen Kirche, Wien 1861, S. Die Anfänge der Tropariendichtung soll der griechischen Kirche nach dem Zeugni hl. Amphilochius in das 4. Jahrhundert reichen. Als berühmte ältere Dichter werd nannt Cyrillus von Alexandrien (gest. 444), tolius, Patriarch von Constantinopel (um sodann der ältere Anthimus und sein Zeit Timokles, die um 460 blühten. (Vgl. δόπουλος, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆ ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Ἐν Ἀ 1890, 198.) [W. Bäum

Tropen, biblische, s. Hermeneutik V, 1

Tropen in der Kirchenmusik sind wisse Zuthaten zum liturgischen Texte (fran chants farcis) oder Sätze in Prosa oder V welche vom 9. bis zum 12. Jahrhundert dem gischen Texte angereiht und mit ihm ge wurden. Waren sie in Prosa abgefaßt, so sie auch Prosen. Gerbert (De cantu et m

sacra I, San-Blas. 1774, 340) gibt die Definition: Tropus in re liturgica est versiculus quidam aut etiam plures, ante, inter vel post alios ecclesiasticos cantus appositi, ac Prosae etiam dicuntur omni soluti metro. Die Tropen gingen entweder dem liturgischen Texte voraus, so namentlich beim Introitus (z. B. Gaudemus hodie quia Deus descendit de coelis et propter nos in terris: Puer natus est nobis), oder sie waren in denselben eingeschaltet (z. B. Kyrie, fons bonitatis, a quo bona cuncta procedunt, eleyson, oder Gloria in excelsis Deo. Quem cives coelestes sanctum clamantes laude frequentant. Et in terra pax etc., oder Sanctus, Deus fortis, Sanctus, Filius excelsus. Sanctus Dominus Spiritus sanctus, qui regnas in trinitate Deus Sabaoth, oder Ite et custodite, jam pro vobis hostia vitae missa est, oder sie folgten dem liturgischen Texte, namentlich dem Alleluja des Graduals; im letztern Falle hießen sie speciell Sequenzen (s. d. Art.). Der Vortrag der Tropen war verschieden. Bald wurde der Tropus von Einer Singstimme vorgetragen und der liturgische Text vom Chore gesungen, bald sang ein Theil des Chors den Tropus und ein anderer den liturgischen Text, bald sang der Chor Alles (Bona, Rer. liturg. 2, 3, 3). Die Tropen sind auf diejenige Weise entstanden, welche bei den Sequenzen angegeben ist, indem man zunächst den Neumen (s. d. Art.), womit der gregorianische Choral im 9. Jahrhundert bereits ausgestattet war, Texte unterlegte. Daß schon der hl. Gregor der Große Tropen in die liturgischen Texte eingeführt habe, wie Durandus (Rat. div. offic. 4, 5, 3 sq.) schreibt, ist sicher irrig; denn im Abendlande haben sich vor dem 9. und 10. Jahrhundert keine Handschriften, welche Tropen enthalten. Dazu ist sich die Nachricht von einer päpstlichen Approbation der Tropen durch Hadrian II. (867 bis 872) als falsch erwiesen, denn die Bemerkung in einem alten Auszug aus dem Liber Pontificalis (in der Vita Hadriani), Hadrian II. habe die inserta cantica, quae Romani festivas laudes, Franci tropos appellant, für das feierliche Hochamt in den Klosterkirchen an den Hauptfesttagen angeordnet, ist ein Zusatz, der sich in einer Handschrift des Liber pontificalis findet (vgl. Lib. pontif., ed. Duchesne I, p. CLXXXII ss.; Gautier [s. u.] 38. 141). Die Stelle aus der Regel des heiligen Abtes Stephan des Afrikaners (in Auxerre um 587): Ne quae cantanda sunt in modum prosae et quasi in lectionem mutemus, aut quae ita scripta sunt, ut in ordine lectionum utamur, in tropis et cantilenae arte nostra praesumtione vertamus (Migne, PP. lat. LXVI, 954), spricht nicht von Tropen in der Bedeutung, welche das Wort erst drei Jahrhunderte später hatte, sondern tropus heißt hier soviel wie modus, modulus, Melodie (s. u. 2). Der erste Verfasser von Tropen ist wahrscheinlich in dem 851 von den Normannen zerstörten Kloster Gimedion (Jumièges) zu suchen. Von dort kam ein Priester nach St. Gallen und brachte ein Antiphonar mit, worin Texte zu den Sequenzenmelodien standen. Hierdurch wurde Notker Balbulus (s. d. Art.) veranlaßt, selbst Sequenzen zu verfassen. Da aber die Sequenzen nichts Anderes sind als Tropen, welche dem Alleluja des Graduals folgen, so ist es höchst wahrscheinlich, daß in dem genannten Antiphonar auch andere Tropen standen. Diese wird sich Tutilo, ein Freund Notkers, zum Vorbild genommen haben, als er seine Tropen verfaßte. Ekkehard IV. schreibt ihm zu die weitverbreitete Weihnachtstrope Hodie cantandus, dann Omnium virtutum gemmis, welche beide der Verfasser dem Kaiser Karl dem Dicken zur Aufführung überreichte; ferner schrieb Tutilo für denselben Monarchen Quoniam Dominus Jesus Christus, cum esset, Omnipotens genitor, fons et origo und Gaudete et cantate (vgl. Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens, Einsiedeln 1858, 59). Alt ist auch der Tropus Rex splendens coeli arce salve jugiter über das Kyrie, den der hl. Dunstan (s. d. Art.) verfaßte, und der an allen hohen Festtagen in den Cathedralen Englands gesungen wurde (s. E. Bishop, in d. Downside Review, January 1886, 45 ff.).

Gautier nimmt zwei Perioden in der Geschichte der Tropen an. Die erste umfaßt die Zeit von der Mitte des 9. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts, als der Reim seine Herrschaft antrat. In dieser Zeit haben kurze Tropen in Prosa und Versen (vielfach Hexametern): Introitus, Graduale, Offertorium, Communion, Kyrie, Gloria, Sanctus und Agnus Dei. In der zweiten Periode seit dem Ende des 11. Jahrhunderts gestalten sich die Tropen zu selbständigen Gedichten in antikem Versmaß mit Assonanz und später in Reimstrophen. Es wurde förmlich zur Manie, alle textlosen Notenreihen mit Texten zu versehen und erklärende oder moralisirende Worte einzuschieben. Nicht nur Meßgesänge (Credo, Ite missa est), sondern auch Gesänge des Breviers (Deus in adjutorium, Invitatorium, Responsorien, Lectionen, Te Deum, Magnificat, Benedicamus Domino) wurden mit unzähligen Tropen versehen. Bis zum 14. Jahrhundert waren die Tropen in den Klöstern von Frankreich, England und Deutschland, vereinzelt auch in Italien, sehr beliebt und bildeten an hohen Festtagen und bei besonderen Feierlichkeiten eine Zierde des Gottesdienstes (vgl. Concil. Lemov. a. 1031, bei Hardouin VI, 1, 873). Vom 15. Jahrhundert an kamen sie jedoch immer mehr außer Gebrauch. Die Kirche hat die Tropen geduldet, aber niemals empfohlen, wie man früher irrthümlich annahm. Als im 13. Jahrhundert die fahrenden Sänger sich der Tropen bemächtigten und ihre anstößigen Verse bei besonderen Festen in der Kirche zum Besten gaben, sah sich z. B. die Synode von Trier 1227 veranlaßt, dagegen ein-

zuschreiten, und zu untersagen, daß die Goliarden und Trutannen in der Kirche ihre Verse zum Sanctus und Agnus Dei sängen (Schannat-Hartzheim, Conc. Germ. III, 532). Mit der Revision des Breviers und des Missale, die im Auftrage des Concils von Trient vorgenommen wurde, verschwanden die Tropen aus der römischen Liturgie. In einigen Kirchen Englands blieben die Kyrie-Tropen (stuffed Kyries) noch lange in Gebrauch, ebenso in Frankreich, wo sich aber in einem Missale aus Verdun (17. Jahrhundert) fünf Kyrie-Tropen finden mit der Anmerkung, daß man sie aufgenommen habe zur Beförderung der Privatandacht, sed nullo modo sunt de ordinario seu de usu Romano (Reiners, Tropengesänge [s. u.] 8). — Die Tropen bilden den Ausgangspunkt für die liturgisch-dramatischen Feiern in der Kirche des Mittelalters, aus denen sich das geistliche Schauspiel entwickelte (s. d. Art. Theater). Auch für das deutsche Kirchenlied sind die Tropen nicht ohne Bedeutung geblieben. Die tropirten Gesänge wurden in's Deutsche übertragen und vom Volke gesungen, z. B. „Kyrie, God is ghecomen" (vgl. Bäumker, Niederl. geistl. Lieder, Leipzig 1888, Nr. 87). In den Gesangbüchern der Böhmischen Brüder von 1531 an und in den älteren lutherischen Gesangbüchern findet man eine Anzahl deutscher Kyrie-Tropen (Joh. Zahn, Die Melodien der deutschen evang. Kirchenlieder V, Gütersloh 1892, Nr. 8600—8616). Einem tropirten Credo aus dem 15. Jahrhundert entstammt das Lied „Wir glauben all' an einen Gott", welches früher irrthümlich Luther zugeschrieben wurde (vgl. Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied I, Freiburg 1886, Nr. 366). Ueber die Einwirkung der Tropen auf die Form des Motetts in textlicher und musikalischer Hinsicht s. Dreves, Analecta hymnica XX u. XXI, Leipzig 1895, und Wilh. Meyer, Der Ursprung des Motetts. Vorläufige Bemerkungen, in d. Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1898, Heft 2.

2. Das Wort tropus wird von den mittelalterlichen Musikschriftstellern auch gleichbedeutend gebraucht mit modus, tonus, Octavgattung. Namentlich bezeichnete man damit gewisse Melodienformeln, an welchen die Sänger die Modulationsregeln der einzelnen Kirchentöne ihrem Gedächtnisse einprägen konnten. Diese Formeln waren zum Auswendiglernen mit bestimmten Texten versehen, z. B. 1. Ton: Primum quaerite regnum Dei; 2. Ton: Secundum autem simile est huic; 3. Ton: Tertia dies est quod haec facta sunt (s. Micrologus Guidonis ed. M. Hermesdorff, Trevir. 1878, 73), oder 1. Ton: Adam primus homo; 2. Ton: Noë secundus; 3. Ton: Abraham; 4. Ton: Quatuor Evangelistae. Solche Formeln finden sich in den mittelalterlichen Tonarien aufgezeichnet. Tropen nannte man endlich auch die Intonationen, Mittel- und Schlußcadenzen der Psalmtöne, die Schlußformeln der Antiphonen und Responsorien, weil aus ih ebenfalls der Kirchenton (Tonart) erkannt wer konnte. (Vgl. Ad. Reiners, Die Tropen-, P sen- und Präfationsgesänge des feierlichen H amtes im Mittelalter, Luxemburg 1884; D Tropengesänge und ihre Melodien, Luxemb 1887; Léon Gautier, Histoire de la Po liturgique au moyen âge. Les tropes, P 1886.) [W. Bäumker.

Trovamala, Johann Baptista, O. S. Verfasser einer in Italien, Deutschland und Fr reich wiederholt gedruckten Summa casuum c scientiae, die unter dem doppelten Namen B tistiniana und Rosella bekannt und geschätzt Die Angaben über Trovamala bezw. den S fasser der genannten Summa bei Wadding (Scri Ord. Min., Romae 1806, 33), bei Bellar (De Scriptt. eccles., Venet. 1728, 536) Anderen sind ungenügend und theilweise ir sie werden berichtigt von Sbaraglia (Supplem ad Scriptt. Ord. Min., Rom. 1806, 1 Trovamala stammte aus einem Orte Salo Salis in Ligurien und hieß deßhalb auch S tista von Salis. Durch diese zwei Namen geführt, unterschied Wadding fälschlich zwei sonen mit dem Namen Baptista. Die Sun casuum erschien zuerst nicht 1483 in Löwen meistens gesagt wird), sondern in Novis 1 per Nicolaum Girardengum. Ueber den fasser gibt die Notiz am Ende des Buches kunft: A Fr. Baptista de Salis Ordinis norum de Observantia, Provinciae Gen compilata anno 1483 apud Levantum in S. Mariae Nuntiatae. Das Buch wurde an vielen Orten nachgedruckt, namentlich 1 und 1488 in Nürnberg von Anton Kobe Der Verfasser selbst besorgte 1495 eine neue gabe in Venedig bei Georg Arrivabeni mit Titel: Summa Rosella per Fr. Baptis Trovamalam Ordinis Minorum Observan edita. Im Prolog derselben heißt es: Ro haec casuum dudum Baptistiniana nu pata, non per libros aut rubricas, sed materias distincta; ideo Rosellae no nunc sortita est, non quod in novum eva opus, sed quia quam plurium, qui pri deerant editioni, subtilissimorum cas uti sertum quoddam obtinuit coacerv nem. Auch diese Ausgabe ist noch oft w abgedruckt. Trithemius (De Scriptt. ecc s. v. Baptista de Salis [ed. Colon. 1 fol. 170a]) schreibt Trovamala noch andere zu und lobt sehr sein vielseitiges Wissen und Tugenden. [Jgn. Jeiler O. Min

Truchseß, Eusebius, S. J., wurde als des Erbtruchsessen Wilh. Heinr. von Wolfeg 14. August 1631 auf Schloß Scheer (Wür berg) geboren. Im J. 1648 kam er in's legium Germanicum nach Rom und hielt bei der Centenarfeier 1652 die durch P. H. taneo verfaßte Festrede, welche dadurch eine

wisse Berühmtheit erlangt hat, daß sie wegen eines mißverständlichen Ausdruckes zwei Tage später auf den Index kam. Zum Priester geweiht, trat er, nach Ueberwindung zahlreicher Hindernisse, 1655 in die Gesellschaft Jesu und war 1658 bis 1666 Professor der Philosophie in Ingolstadt. Dann lehrte er Theologie in München, war Rector der Collegien von München und Augsburg und 1682—1686 Provinzial der Germania superior. Bei der Wahl eines Nachfolgers für den verstorbenen Ordensgeneral Karl de Noyelle (im Juli 1687) hatten viele Stimmen sich auf ihn vereinigt. Als Assistent für Deutschland blieb er 1687—1694 unter sehr schwierigen Verhältnissen an der Seite des Generals Thyrsus Gonzalez in Rom. Nach Deutschland zurückgekehrt, starb er zu München hochverdient und hochverehrt am 25. Januar 1713. Ausgezeichnet als Prediger wie als Stilist, hinterließ Truchseß auch einige kleinere Werke, vorwiegend philosophischen Inhalts. (Vgl. Mederer, Annales Ingolstadienses Academiae II, Ingolst. 1782, 348 sq.; Reusch, Index II, 296; Steinhuber, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum I, Freiburg 1895, 408 f.; de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VIII [1898], 257 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Truchseß von Waldburg, Gebhard, der übelberufene Kurfürst und Erzbischof von Köln (1577—1583), wurde am 10. November 1547 als zweiter (nach Imhoff, Notitia procerum, nova ed., Tubingae 1687, 679 als ältester) Sohn des kaiserlichen Rathes Freiherrn Wilhelm, Erbtruchseß von Waldburg, Bruders des Cardinals Otto (s. d. folg. Art.), aus der Scheer'schen (später Trauchburgischen) Linie, und der Gräfin Johanna von Fürstenberg geboren. Seit 1558 von Cardinal Otto „zur Geistlichkeit und zum Studium" erzogen, besuchte er die Universitäten Dilingen, Ingolstadt, Löwen, seit 1567 Perugia, vielleicht auch Rom und Bologna. Nach der Subdiaconatsweihe erhielt er 1567 ein Canonicat zu Augsburg, wurde Capitular zu Straßburg und 1568 auch im Kölner Domcapitel; 1574 wählte man ihn zum Dombechanten in Straßburg und 1576 ernannte ihn der Papst zum Dompropst in Augsburg. Gebhard galt als fromm und gelehrt; er verstand das Lateinische sehr gut, aber auch das Italienische und Französische. Die Zeugen im Informativprozeß schildern ihn daneben noch als wohl kundig in kirchlichen und weltlichen Dingen, als sehr erfahren und klug, treu kirchlich gesinnt, als einen guten und klugen Verwalter, der alle kirchlichen Pflichten erfülle, ohne jedoch Theologe zu sein, und gute Sitten bewähre. Indeß hatte Cardinal Otto schon 1569 über Gebhards leichten Lebenswandel klagen müssen; seine Leichtfertigkeit besserte sich zwar wieder, trat aber nach des Cardinals Tode (1573) von Neuem hervor. Als die niederländischen Grafen Hermann von Neuenahr und Hermann Adolf von Solms nach Salentins Verzicht (s. d. Art. Köln VII, 875) mit dem lutherischen Administrator von Bremen, Herzog Heinrich von Lauenburg, und ihren Anhängern im Domcapitel so entschieden für Gebhards Wahl gegen die von Papst und Kaiser begünstigte Candidatur Ernsts von Bayern, des Bischofs von Hildesheim, eintraten, mögen sie wohl bei seinem schwankenden, leichtfertigen Charakter erwartet haben, er werde in ihrer Hand ein gefügiges Werkzeug werden. Das wird (neben Ernsts Protest wegen der Theilnahme häretischer und irregulärer Wähler und der mit der sehr geringen Majorität von 12 gegen 10 Stimmen gethätigten Wahl) der eigentliche Grund gewesen sein, daß Gregor XIII. erst so spät (29. Juni 1579) den Informativprozeß über Gebhards Leben und Sitten anordnete und in Köln selbst (4.—19. September 1579) führen ließ (die Acten des Prozesses gab Hansen in den Mittheilungen aus dem Stadtarchiv von Köln Heft 20, Köln 1891, 39 ff., heraus). Bestechungen und Versprechungen und die Furcht vor Ernsts Macht sowie der „Umfall" Reinhards von Solms noch am Tage vor der Wahl gaben den Ausschlag für Gebhards Wahl (5. December 1577). Dem Papste suchte der Neugewählte sich zu empfehlen durch das Versprechen, er wolle wie sein Oheim „Alles zur Erhaltung der wahren katholischen Religion und zur Wiederherstellung der Kirche Gottes thun" (s. VII, 875 f.). Am 24. April 1578 leistete Gebhard in Coblenz in die Hände des Erzbischofs Jacob von Trier den Eid auf das Tridentinum, nachdem er sich am 19. März 1578 seinem Versprechen gemäß die heilige Priesterweihe hatte ertheilen lassen. Er besuchte wiederholt das Jesuitencollegium, versprach, sich den Vätern gnädig zu erweisen, und half ihnen, selbst gegen den Widerspruch von einem Theile der Bürgerschaft und des Rathes, Eigenthum in Köln zu erwerben (October 1578). Beim Rathe beschwerte er sich über die Duldung öffentlicher und heimlicher Predigt der Irrlehre, die schon in die vornehmeren Familien und den Rath selbst eingedrungen sei, wie über die Verbreitung von Schmähschriften gegen die Religion und von Schandbildern. Kaiser Rudolf II. gestattete ihm in sicherer Voraussicht der päpstlichen Bestätigung die Verwaltung der Temporalien schon im April 1578, nahm ihn in die Zahl der Kurfürsten auf (28. Mai 1578) und ernannte ihn auch zu seinem Commissar bei dem Kölner Pacificationstage 1579 (vgl. Lossen, in Raumers Histor. Taschenbuche 1876, 275—362). Dabei hatte Gebhard selbst am 29. Mai 1579 die Abhaltung einer feierlichen Procession mit dem Sanctissimum veranlaßt, um in den schwierigen Angelegenheiten Rath und Erleuchtung von Gott zu erflehen, und hatte von dem Unwillen, welchen die für Spanien so freundliche Haltung der kaiserlichen Commission bei den Niederländern und deren Freunden erregte, einen reichlichen Antheil auf sich genommen (Ritter [s. u.] I, 568). Man erhoffte von Gebhard auch Besse-

rung gegen „die stellenweise sich immer mehr einschleichende Ketzerei“. So erhielt er endlich am 19. März 1580 die päpstliche Bestätigung. Schon war aber bei Gebhard II., wie er als Erzbischof hieß, der Anfang vom Ende eingetreten. Sein Verhängniß ward ein Verhältniß zu Agnes von Mansfeld, Stiftsdame im freiweltlichen Damenstifte Gerresheim, die ihm nach der einen Nachricht zur Zeit des Kölner Congresses, als er nach festlichem Mahle vom Weine erhitzt war, „der Hexenmeister“ Scotinus zuerst im Spiegel als die ihm bestimmte schönste Jungfrau gezeigt haben soll, während er sie nach Anderen zuerst bei der oben erwähnten Procession erblickt oder auch schon früher gekannt hätte. Soviel steht jedenfalls fest, daß seine Leidenschaft für Agnes mindestens seit dem 15. September 1579 unauslöschlich entbrannt war. Mag es auf Drängen von Agnes' Verwandten oder aus eigenem Antriebe, aus Gewissenhaftigkeit, aus dem in ihm „selbst aufsteigenden Ekel an der großen Lüge seines Lebens“ (Ritter) geschehen sein, er versprach Anfang 1582, unter eidlichem Verzicht auf das Erzstift, als Graf von Waldburg Agnes heiraten zu wollen. Mehrere Wochen lang hatte er Agnes in Brühl bei sich behalten; er setzte den Umgang mit ihr fort in Mörs und Kaiserswerth, bald auch offen von Poppelsdorf aus, nachdem er ihrem Schwager Peter Ernst von Kriechingen, bei dem sie jetzt stets weilte, die Bonner Kanzlei als Wohnung angewiesen hatte. Der Vertraute des Erzbischofs war bald der calvinistische Graf Adolf von Neuenahr-Mörs. Dieser und die protestantischen Domcapitulare, Graf Hermann Adolf von Solms und Freiherr Johann von Winnenberg, trieben Gebhard auch weiter auf der abschüssigen Bahn zu dem Plane, unter Abfall vom katholischen Glauben Agnes zu heiraten und das Erzstift selbst mit Gewalt zu behaupten und unter Gewährung allgemeiner Glaubensfreiheit zu protestantisiren. Auf diese Männer sind auch die heimlichen und trotz aller Verbote bald öffentlichen Versammlungen der Protestanten zu Mechtern bei Köln zurückzuführen, wo der reformirte Prädicant Johannes von Otzenrat predigte, ferner die von Georg Mylius verfaßte Bittschrift an den Magistrat um freie Religionsübung (8. Juni 1582). Hermann von Solms und der nassauische Rath Schwarz machten dann beim Augsburger Reichstage 1582 den Vorschlag, die öffentliche Ausübung des Lutherthums zu gewähren und jedem Geistlichen, der das Lutherthum annehme und heirate, die Beibehaltung seiner Pfründe zu gestatten. Der Kölner Rath aber „wich keinen Nagel breit ab von der Treue zur Mutterkirche“, ließ die Versammlung in Mechtern mit Gewalt sprengen, die Unterzeichner der Bittschrift in's Gefängniß werfen und eigens durch Melchior Bruyn, Pfarrer von St. Aposteln, eine Widerlegung verfassen; sodann befahl er, binnen Monatsfrist sollten alle Protestanten über 16 Jahre die Stadt verlassen. Rath und Domcapitel su ferner durch Gesandte zum Augsburger Re tage Gebhards Einflüssen zu wehren und bindung mit Herzog Wilhelm von Jülich unl Alexander von Parma anzuknüpfen. Noch i warf Gebhard selbst die Maske nicht ab, so der Kaiser ihn noch Anfang März 1582 b tragte, die Verhältnisse der Katholiken in A zu ordnen. Der Erzbischof wohnte oft dem G dienste bei, ließ dem Propst von St. Walp in Soest schreiben, alle Neuerungen seien stellen (19. August 1582), schickte den Je Michaelis nach Werl, um die Errichtung eines legs und eines Gymnasiums der Jesuiten z treiben, versprach, nach Westfalen einen Suffr zur Firmung und eine Visitationscommissio senden (1581), und verhandelte mit den R der westfälischen Städte in Arnsberg über di haltung der katholischen Religion (31. Oc 1582). Dieß alles sollte den Schein wa während er doch schon Anfang 1582 Agnes lich „geheiratet“ und (September bis Oc 1582) mit dem Administrator von Bremen Johann von Nassau, dem Bruder Wilhelms Oranien, und anderen Lutheranern und Cal sten über Aenderung der Religion berathen Auch ließ er insgeheim Städte und Edle auffor volle Religionsfreiheit von ihm zu fordern (tember 1582). In Bonn aß er Freitags Fl schmähte den Papst und fragte die Anwese ob sie wie er die Lehre der Augsburger Conf handhaben wollten. Den obersten Quäst Arnsberg ersuchte er, mit dem Administrato Bremen als seinem besondern Freunde Rat pflegen und diesem auf Verlangen Schlösser Burgen in Westfalen zu öffnen. Bald har Gebhard offen, sammelte viele Truppen in falen und zog mit diesen an den Rhein. Zur dienten ihm die Kriegswirren in der Nachbarsc dann angebliche schlimme Pläne des Domca als Vorwand. Nachdem ihm der Rath, getä durch ein gefälschtes, angeblich vom Domc erlassenes Schreiben, die Schlüssel von Bonn geben, wurden die Bürger entwaffnet und die gen Poppelsdorf, Godesberg, Kessenich mit daten umstellt. Die Minoriten in Bonn, auch die Nonnen in Dietkirchen wurden vertri der Bonner Kirchenschatz wurde geplündert, dem in Brühl verwahrten Kirchenschatze der diöcese wurden die Söldner bezahlt. In fassten die Grafen von Nassau, Solms, Neuer Wittgenstein, Wied und Mansfeld den Besc mit Einführung der reformirten Religion, „a welcher eigentlich Gebhard sich neigte“, nicht schnell vorzugehen. Nun aber erklärte Gebha einem Edicte vom 19. December 1582, er be sich zur evangelischen Religion und wolle heir doch werde er keinem in seinem Gewissen Ge anthun, vielmehr beide Religionen dulden und Erzstift nicht vererben. Am 16. Januar 1 erließ er sodann an seine Amtleute nähere

stimmungen betreffs der Ausführung dieses Edictes. Unter den protestantischen Fürsten waren besonders die Pfalzgrafen für Gebhard thätig. Pfalzgraf-Herzog Johann von Zweibrücken stellte zugleich mit den Gesandten des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz und der Pfalzgrafen-Herzoge zu Lautern und zu Simmern und einigen protestantischen Grafen persönlich zu Köln zu Gunsten der Kölner Protestanten die Bitte um freie Religionsübung und gleiche Stellung derselben (27. December 1582). Der Rath lehnte sie ab (2. Januar 1583) mit Rücksicht auf den Religionsfrieden, gemäß dem kein Stand die Unterthanen des andern wider ihre Obrigkeit in Schutz nehmen dürfe, und mit Berufung auf den Kaiser, vor den die Sache gebracht werde; doch wurden die gefangenen Protestanten gegen Urfehde und Versprechen des Gehorsams freigegeben. Das Domcapitel aber brachte, nachdem es vergebens Gebhard durch eigene wiederholte Gesandtschaften und Briefe der rheinischen Räthe zur Umkehr zu bewegen versucht hatte, die Sache an den Papst und den Kaiser und berief die rheinischen Räthe und den Adel. Ohne auf Gebhards Forderung, nichts zu verhandeln, was wider ihn und das Stift sei, zu achten, entschied der Landtag sich gegen ihn (26. December 1582). Einen neuen Landtag der gesammten rheinischen Stände berief der Chorbischof Friedrich von Lauenburg im Namen des Capitels. Gebhard protestirte gegen die Berufung; die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, die übrigens Gebhards Vorgehen schon einen Monat vorher für übereilt erklärt hatten, richteten ein Schreiben an den Landtag; Pfalzgraf Johann, Adolf von Solms sowie die Gesandten der anderen Pfalzgrafen, endlich Gebhard selbst suchten die Stände umzustimmen. Trotz Allem aber entschieden letztere (1. Februar 1583), Gebhard sei kraft des geistlichen Vorbehalts seiner Würde verlustig, und die Unterthanen dürften sich nicht mehr an ihn halten, da sein Thun vollständig der einstimmig 1550 und 1564 von den Ständen erlassenen Ordnung und dem von ihm selbst beschworenen Religionsfrieden widerspreche. Der Erzbischof und seine Freunde beriefen sich darauf, daß die Stifter und auch das Erzstift Köln gegründet und dotirt seien vornehmlich zum wahren Gottesdienste und zur Erhaltung der fürstlichen und gräflichen Geschlechter. Den ersten kaiserlichen Gesandten, Dr. Andreas Gail, hatte Gebhard mit Umschweifen und Redensarten abgefertigt, den zweiten, Dr. Jacob Kurz, vertröstet auf seine Erklärungen bei und nach dem nächsten Reichstage; dabei hatte er ihm viel von seiner Friedensliebe und seinem Vertrauen auf die Hilfe der anderen Kurfürsten gesprochen und über sein Domcapitel und besonders den Chorbischof Friedrich geklagt. Dem Drängen des Gesandten gegenüber bekannte er sich dann zu dem erwähnten Edicte vom 19. December 1582 selbst, indem er erklärte, er halte jetzt allein die Lehre der Augsburgischen Confession für wahr und sei seit einem Jahre schon entschlossen, dabei das Erzstift zu behalten; da das päpstliche Gebot des Cölibats nicht verpflichte, sei er auch nicht gesonnen, ein kirchliches oder politisches Amt niederzulegen. Auf dem Tage in Köln erklärten die kaiserlichen Gesandten, der Kaiser heiße alles gut, was das Capitel gethan habe, und wünsche auch die Rückeroberung von Bonn; sie riethen, die vom Capitel angestrebte Neuwahl nur schleunigst und einstimmig vorzunehmen, die dazu verlangte päpstliche Erklärung werde zeitig erfolgen; man könne übrigens in solch schlimmem Falle sicher auch ohne sie handeln. Der Kaiser glaubte jedoch mit Rücksicht auf die früheren Verdienste des Hauses Waldburg und die üblen Folgen in Reich und Kirche noch einen dritten Ausgleichsversuch machen zu müssen. Ein neuer kaiserlicher Gesandter, Baron Joh. Preiner von Stubing, hielt Gebhard den Bruch all seiner Eide, besonders seines Schwures auf den Augsburger Religionsfrieden, vor und forderte ihn auf, die Verwaltung des Stifts zu endigen, die Unterthanen vom Treueid zu entbinden und die Waffen niederzulegen. Gebhard erwiderte, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen; gegen den Augsburger Religionsfrieden hätten die Protestanten von Anfang an Einspruch erhoben, und er werde alle seine Freunde, alle Stände Augsburger Confession zu seiner Hilfe aufrufen, wenn nicht der Kaiser schleunigst den Chorbischof auffordere, den Ränken gegen ihn ein Ende zu machen und die eroberten Plätze ihm zurückzustellen. Von Anfang an hatte der Kaiser aber die protestantischen Kurfürsten mit ihrer Bitte (vom 9. Januar 1583), für Gebhard einzutreten, abgewiesen, dann den Herzog von Parma aufgefordert, die Kölner Ereignisse wohl in Obacht zu nehmen, endlich Philipp II. von Spanien ersucht, ihm, wenn nöthig, Hilfe gegen Gebhard zu leisten (15. Januar 1583). Den Pfalzgrafen Johann Casimir mahnte er streng, sein für Gebhard gesammeltes Heer zu entlassen und dem Cardinal Andreas von Oesterreich den bisher verweigerten Durchzug durch sein Land nach Köln zu gewähren; den Chorbischof belobte er und mahnte ihn, standhaft zu bleiben (16. Februar). Auch in Rom beobachtete man, durch regelmäßige Berichte aus Deutschland auf dem Laufenden gehalten, die Kölner Vorgänge mit wachsamem Auge. Der Secretär des Cardinals Madruzz (s. d. Art.) von Trient, Minuccio, wurde auf Beschluß einer Cardinalscommission vom 5. December 1582 nach Deutschland entsandt zur Prüfung der Dinge und mit Aufträgen für die Erzbischöfe von Trier und Mainz, Gebhards Sache zu untersuchen. Der Papst selbst schrieb einen Brief an Gebhard und beauftragte den Erzbischof von Trier, mit dem Kölner Erzbischof zu verhandeln; dann wurden die Nuntien am steirischen und am kaiserlichen Hofe, der Markgraf von Malaspina und Bischof Johannes Bonomi von Vercelli, nach Köln abgeordnet, endlich noch der

Cardinal Andreas von Oesterreich als Legat geschickt, mit voller Gewalt, in der Sache zu handeln, wie er es nach Lage der Dinge für gut finde. Minuccio erschien schon im Januar, Malaspina und der Bischof von Vercelli kamen Ende März oder Anfang April 1583. Am 10. März langte auch Ernst von Bayern, der jetzt allein für eine Neuwahl in Betracht kommen konnte, in Köln an. Alle Drohbriefe der Pfalzgrafen an Ernst und das Domcapitel, die weltlichen Kurfürsten würden Gebhard unterstützen und einen Neugewählten nicht anerkennen, konnten nicht helfen. Von beiden Seiten begann man im März schon den Krieg. Gegen Gebhard kämpften im Auftrage des Capitels im Niederstift Chorbischof Friedrich, im Oberstift Graf Salentin von Isenburg, der frühere Erzbischof, der gern der an ihn ergangenen Bitte (am 12. März) gefolgt war, daneben noch der Graf von Reifferscheid und der Graf von Aremberg als Befehlshaber der spanischen Truppen. Auf Gebhards Seite standen die protestantischen Stände des oberrheinischen Kreises, welche ihm am 1. April in Worms Hilfe versprochen hatten, ferner der allezeit zweideutige, selbstsüchtige Pfalzgraf Johann Casimir, endlich einige der protestantischen westfälischen Städte, die ihm am 11. März zu Arnsberg Unterstützung zugesagt hatten. Doch war dieser Beistand nur gering; die Pfälzer und die Niederländer waren allein Gebhards Hoffnung. Am 20. Januar 1583 hatte der pfälzische Hofprediger Johann Schechs in Bonn in Gegenwart Gebhards das Volk belehrt, man gedenke nur bei dem wahren katholischen Glauben zu bleiben, so im Paradiese angefangen, und nur „die römisch Babilon“ mit ihren „Irrwegen, gefasten Opinionen und Menschen Satzungen“, „Meß, Opffer, Wallfahrten neben andern vermeynten Gottesdiensten, das alles mit einander vor Gottes Angesicht ein abschewlicher Grewel ist“, zu verwerfen (Druck Heidelberg 1583). Gleich nach Bekanntwerden des Kölner Beschlusses am 2. Februar 1583 ward Gebhard auch öffentlich zu Bonn im Gasthofe zur Blume mit Agnes von Mansfeld durch den protestantischen Prediger Pantaleon Weiß (latinisirt Candidus) getraut. Nachdem er einen Theil des Bonner Archivs geraubt und durch den Grafen von Neuenahr den Rhein hinunter hatte schaffen lassen, vertraute Gebhard den Schutz Bonns seinem Bruder Karl an und begab sich nach Dillenburg. Nun entschieden sich die Dinge rasch. Das Domcapitel beauftragte Salentin von Isenburg, die Canoniker Grafen Johann von Salm und Gottfried Droppir, in seinem Namen die Städte, Schlösser, Zölle und Flecken des Erzstiftes ihrer Eide gegen Gebhard zu entbinden, weil dieser allerhand beschwerliche Neuerungen in Religions- und weltlichen Sachen vorgenommen, eine neue Religion im Erzstift publicirt, zu der Ehe gegriffen, Siegel und Brief von der Registratur zu Bonn, auch Gold- und Silbergeschirr, Kleinodien und Eigenthum hin und wieder von Schlössern und Häusern hinweggeschafft habe (Annalen histor. Vereins LIX [1894], 250). Auch i Rom erfolgte der entscheidende Schritt. Auf erwähnte Mahnschreiben des Papstes Gregor XI vom 17. December 1582 hatte Gebhard geantwortet, sein alter, dem Papste geleisteter Eid widerrechtlich und unverbindlich und widerstr seinem Taufbunde und den guten Sitten, Verbot der Priesterehe sei unberechtigt, die mische Kirche sei voller Mißbräuche und nicht m die alte apostolische Kirche; er habe sich mit di Erkenntniß vom alten Irrthume zur neuen rei Lehre gewendet; zum Schlusse empfiehlt er d Papste eine dringend nöthige Reformation römischen Kirche. Der Oeffentlichkeit gegenü suchte er sich zu rechtfertigen durch ein Ausschrei d. d. Arnsberg, 15. März 1583: „Warumb uns ... in Kriegsrüstung wider unsere Feind zu begeben genottrangt, auch aus was Christlich rechtmessigen und notwendigen ursachen wir freylassung der waren Christlichen Religion A spurgischer Confession verstattet und was uns Ehelichen Stand zu begeben bewegte“. Am 1. A 1583 aber sprach der Papst über Gebhard „ einen offenkundigen, mit unzähligen Lastern fleckten Ketzer und meineidigen Rebellen der Kirc den Bann und die Absetzung aus und erließ gleich an das Domcapitel die Aufforderung Neuwahl. Gebhard protestirte „wider die meinte unbefugte fürhabende etlicher unser gehorsamen Capitularen Newe Wahl eines an Ertzbischoffs und Churfürsten zu Cöllen, a Relevation und ledigzahlung uns ordentlicher n geleister pflicht und Eyd“. Die drei protestan schen Kurfürsten legten beim Kaiser Verwahru ein gegen die päpstliche Absetzung Gebhards unerhört und nichtig, weil ohne des Kaisers V wissen und den Consens der Kurfürsten erfo Johann Casimir erließ ebenfalls ein Ausschreit „warum sie sich zur Rettung des wider den La und Religionsfrieden bedrängten Churfürsten zum Schutz unserer wahren christlichen Relig Augspurgischer Confession und wider deß Pa einbrechende Tyrannei in Kriegsrüstung begeb All dieses konnte die Entscheidung aber n aufhalten. Am 23. Mai 1583 wurde Ernst Bayern einstimmig zum Erzbischof von Köln wählt. Der Kaiser bestätigte Gebhards Absetzu verbot rasch und dringend zweimal Johann C mirs Rüstungen und Angriffe und befahl d noch einmal (am 31. August) ihm und den Oberst des Heeres die Auflösung desselben bei Strafe Reichsacht. Dem neugewählten Erzbischof gab am 15. September ein Lehensindult mit Bes an alle Unterthanen im Erzstift, Ernst allein Landesfürsten anzuerkennen. Der Papst bestäti ebenfalls die Wahl und unterstützte Ernst reich mit Geld. Nachdem die beiden Kurfürsten v Sachsen und Brandenburg zuerst noch eine g liche Verhandlung und einen Verzicht Gebha gegen eine Rente, aber vergeblich, vorgeschla

hatten, erkannten sie am 6. Februar 1585 Ernst als Kurfürsten an und nahmen ihn in die Kurfürstenvereinigung auf. Der kölnische oder truchsessische Krieg zog sich durch den Rest des Jahres 1583 und durch die folgenden Jahre hin. Die Art und Weise aber, wie Gebhard trotz seiner Todesurtheile in den kleinen Städten Westfalens gegen die Katholiken wüthete (vgl. Janssen [s. u.] V, 33 ff.), die Räubereien und Schandthaten, welche die unbezahlten Truppen seiner Anhänger verübten (Ritter 615), erregten Abscheu selbst bei seinen Freunden. Dazu wirkte die Reichsacht. Johann Casimir, dem Gebhard im April für die Kriegskosten das Erzstift verpfändet hatte, war froh, als er mit dem Tode seines Bruders, des Kurfürsten Ludwig (12. October 1583), einen Vorwand erhielt, abzuziehen und sein zuchtloses Heer zu entlassen; die Bonner Truppen lieferten ihren Führer Karl Truchseß selbst aus (18. Januar 1584). Nachdem Ernsts Bruder Ferdinand am 17. December 1583 den Godesberg erstürmt, hatte Ernst das Oberstift ganz in seiner Gewalt. Schon im Februar 1584 mußte Gebhard erkennen, daß auch Westfalen verloren sei. Nach neuer Niederlage rettete er sich nach Holland und begab sich zu Wilhelm von Oranien nach Delft. Da letzterer bald (10. Juli 1584) ermordet wurde, suchte er mit englischer Hilfe wieder Boden zu gewinnen; doch vergebens. Die Königin Elisabeth beantwortete sein Bittgesuch mit Spott und Hohn und zwang Agnes von Mansfeld, die durch persönliche Bitten etwas zu erreichen hoffte, ohne jede Audienz und ohne jeden Erfolg sofort England wieder zu verlassen. Vorübergehend schöpfte er bei der Besetzung von Neuß (1. Mai 1585) durch den Grafen von Neuenahr und von Bonn durch Martin Schenk von Nideggen (1586—1587) die Hoffnung, das Erzstift wieder zu gewinnen, gab aber seit 1588 alle weiteren Versuche auf und begab sich nach Straßburg. Dort, wo die Protestanten die Mehrzahl im Capitel hatten, blieb er als Domdechant bis zu seinem Tode am 21. Mai 1601; er starb, ohne Kinder zu hinterlassen, an Kolik und Stein. Agnes von Mansfeld, „die Helena des Rheins", überlebte ihn. — Die Kölner Frage war zum zweiten Male gelöst, der Katholicismus im deutschen Westen gerettet für alle Zukunft. Hermanns von Wied und Gebhards Schicksal reizte keinen ihrer Nachfolger mehr zu ähnlichen Unternehmungen. Gerade der wiederholte Versuch, das wichtige Erzstift zu protestantisiren, wonach im Kurfürstencollegium die Mehrheit protestantisch geworden wäre, führte zur Errichtung einer ständigen Nuntiatur in Köln und zur Wahl und Bestätigung von Erzbischöfen aus dem der Kirche immer treu ergebenen Hause Bayern für fast zwei Jahrhunderte (1583—1761). Gebhards II. Unglück war sein schwankender, haltloser Charakter, wodurch er allen äußeren Einflüssen und seiner Leidenschaft erlag. Sein Liebesglück zerstörte seinen Seelenfrieden, und kaum 30 Jahre alt, war er stets unfroh und suchte seine Gewissensbisse zu ersticken in täglichen wüsten Gelagen und fast steter Trunkenheit. „Wie weit ihn eine selbständige Ueberzeugung auf die evangelische Seite trieb, ist schwer zu bestimmen" (Real-Encyklopädie für protest. Theologie IV, 2. Aufl., 777). Nach seinen Ausschreiben und Briefen bekannte er sich zum Lutherthum; aber Calvinisten waren und blieben seine Rathgeber und seine Hauptstütze (vgl. ob. 107; [Loebell,] Historische Briefe über die Verluste des Protestantismus, Frankfurt a. M. und Erlangen 1861, 75). Selbst bei Protestanten hat er in alter und neuer Zeit die schärfste Verurtheilung erfahren, weil er die evangelische Sache compromittirt und „mehrfaches Unrecht auf mehrfache Unklugheit" gehäuft habe (Barthold, in Raumers Histor. Taschenbuch 1840, 100). Freilich ist an diesem Urtheile nur Gebhards Mißerfolg schuld, weil „die Protestanten die erste entschiedene Niederlage erfuhren in dem leichtsinnig, unredlich und ungeschickt unternommenen Reformationsversuche des Erzbischofs Gebhard" (Barthold ebd. 6). Ob diese Niederlage in erster Linie der Initiative des päpstlichen Stuhles zu verdanken ist, oder ob die Bemühungen des Domcapitels und der kaiserlichen Commissare mindestens ebensoviel Antheil daran haben, ist eine mehr gleichgültige Frage. (Vgl. neben Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V [1886], 3 ff., und M. Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation I, Stuttgart 1889, besonders Lossen, Der Kölnische Krieg I, Gotha 1882; II, München u. Leipzig 1897, wo die sonstige Literatur verzeichnet ist.) [W. Felten.]

Truchseß von Waldburg, Otto, Bischof von Augsburg und Cardinal, ward als dritter Sohn des Freiherrn Wilhelm des Aeltern und seiner Gemahlin Sibylla, einer geborenen Gräfin von Sonnenburg, am 26. Februar 1514 auf dem schwäbischen Schlosse Scheer bei Sigmaringen geboren. Der mit trefflichen Anlagen ausgestattete Knabe, welcher Neigung zum geistlichen Stande verrieth, wurde im Alter von 10 Jahren auf die Akademie in Tübingen geschickt. Hierauf studirte er an der Hochschule Dôle in Burgund, wo er sich hauptsächlich mit der Erlernung der französischen Sprache beschäftigte, und besuchte dann die italienischen Universitäten Padua, Pavia (wo er zum Rector erwählt ward) und Bologna. An letzterer Hochschule hörte er den gelehrten Hugo Buoncompagno, den nachherigen Papst Gregor XIII., und hatte zu Mitschülern die späteren Cardinäle Alexander Farnese, Christoph Madruzz und Stanislaus Hosius (s. d. Art.); zumal mit dem zuletzt Genannten verband ihn sein ganzes Leben lang ein freundschaftliches Verhältniß. In Bologna erhielt er die Doctorwürde. Uebrigens hatte er sich überall durch seltene Talente und unermüdeten Fleiß ausgezeichnet und sich in Sprachen sowie in den theologischen und Rechts-Wissenschaften reiche Kenntnisse erworben, womit er in der Folge eine große Gewandtheit in den Geschäften verband. Als er

sich definitiv für den geistlichen Stand entschied, verzichtete er im J. 1532 zu Gunsten seiner Brüder auf alle väterlichen und Familien-Güter. Einem Manne von der Abstammung und Tüchtigkeit Otto's konnte es an Beförderung nicht fehlen. Bereits in jugendlichem Alter war er nach der wenig lobenswerthen Sitte jener Zeit mehrfach bepfründet; er wurde unter Anderem Decan der Domkirche in Trient, sowie Domherr in Speyer und Augsburg. Da er eine Gesandtschaft Kaiser Karls V. an dessen Bruder Ferdinand mit Erfolg erledigt hatte, ward er im August 1541 kaiserlicher Rath. Als solcher reiste er nach Rom, wo er sich durch seine Talente und sein Auftreten bei Paul III. auf's Beste empfahl. Der Papst ernannte ihn zu seinem Kämmerer und schickte ihn mit wichtigen Aufträgen als Internuntius zum König Sigismund von Polen. Auf der Rückreise empfing Otto von Rom aus die Weisung, den Reichstag zu besuchen, welchen König Ferdinand auf das Jahr 1543 nach Nürnberg ausgeschrieben hatte. Er war kaum angekommen, als der Augsburger Fürstbischof Christoph von Stadion (s. d. Art.) am 15. April 1543 starb. Auf Empfehlung Ferdinands hin ward der apostolische Nuntius Truchseß am 10. Mai 1543 zu Dilingen vom Domcapitel zum Bischof von Augsburg gewählt. Schon am 1. Juni 1543 bestätigte Paul III. diese Wahl und ertheilte dem Gewählten die Altersdispense, indem er ihm überdieß erlaubte, die bisher in Speyer, Trient und in der Diöcese Konstanz erlangten Pfründen neben dem Bisthum zu behalten. Otto, der nur Diacon war, ließ sich alsbald zum Priester und dann zum Bischof weihen. Weil aber die Unduldsamkeit der Protestanten in der Reichsstadt Augsburg den katholischen Geistlichen den Aufenthalt unmöglich machte, mußte der Fürstbischof zunächst seine Residenz in Dilingen aufschlagen. Nachdem er eine zwischen dem Kaiserhofe und dem päpstlichen Stuhle bestehende Mißhelligkeit ausgeglichen hatte, ward er von Paul III. im J. 1544 zum Cardinalpriester von S. Balbina erhoben, worauf er sich auf kurze Zeit abermals nach Rom begab. — Als Otto die Regierung antrat, befand sich sein Bisthum in der traurigsten Lage. Allenthalben machte sich in der Diöcese die Glaubensneuerung breit, und es herrschte selbst bei vielen Geistlichen Unwissenheit und Verderbtheit. In dem neuen Oberhirten sandte Gott der Augsburger Diöcese Hilfe zur rechten Zeit. Otto suchte zunächst durch Visitationen die vorhandenen Mißstände kennen zu lernen; dann machte er es sich zur Aufgabe, die in der Kirche längst vorhandenen Gesetze für das Leben des Clerus und des Volkes durchzuführen. Zu dem Zwecke hielt er Diöcesansynoden ab. Nur tüchtige Priester sollten angestellt werden; gegen unbotmäßige Geistliche und Eindringlinge ward mit aller Strenge vorgegangen. Zugleich beförderte der Bischof die Wissenschaft und sorgte für den Druck guter Bücher. Vor Allem aber richtete er sein Augenmerk auf die Hebung des Unterr und des Erziehungswesens, um eine tüchtige Generation heranzubilden. Er gründete Sc wobei er auch auf Ausbildung des weibliche schlechtes bedacht war, und suchte tüchtige und Prediger zu gewinnen. Namentlich ver er Lehrstühle und Kanzeln dem aufblühende suitenorden an; so war der sel. Petrus Ca (s. d. Art.) eine Zeitlang Domprediger von burg. Wie in seiner Diöcese Augsburg, so Otto auch mit Erfolg die Reformation in Stift Ellwangen, dessen Propst er im J. 15 worden war. Nach Kräften vertrat er au den Reichstagen die katholische Sache und für dieselbe im innigen Bunde mit dem Kais den bayrischen Herzogen. Dabei vergaß e die Pflichten des Landesvaters und Reichsfi Im Schmalkaldischen Kriege leistete er dem große Dienste, stellte 200 schwer gerüstete und vier Fähnlein Landsknechte zum Heer übernahm den Posten eines obersten Pro meisters. Es ist kein Zweifel, daß der Ca damals einer der ersten Räthe des Kaisers Als Karl V. siegreich in Oberdeutschland da war es Otto, welcher den Vertrag mit Aug vermittelte. Unter den Bedingungen, welc die Reichsstadt gefallen lassen mußte, wa die, daß dem Bischof und seiner Geistlich Rückkehr in die Stadt gestattet sein, das ge Kirchengut zurückgegeben werden sollte. seinem glänzenden Siege hoffte der Kais Protestanten durch Nachgiebigkeit zu gewinne erließ im J. 1548 auf dem Reichstage zu burg das Interim (s. d. Art.). Diese Vermittl politik gefiel dem Bischofe zwar nicht, doch das Interim in seiner Diöcese verkünden, auch in veränderter Fassung; so sollte der nur gestattet werden nach Abgabe einer Erkl daß Christus auch unter einer Gestalt ganz wärtig sei; den beweibten Priestern sollte s Fall, daß sie ihre Concubinen entließen, Verz ertheilt werden. Im Uebrigen war Ott Freund von halben Maßregeln, wie er a unnützen, zu nichts führenden Religionsge haßte. Nicht lange darauf wurde es ihm m seine wichtigste und erfolgreichste Unterne zu beginnen; er gründete in Dilingen (s. d. eine Schule, welche sowohl das heutige Gymn als auch die philosophische und theologische tät in sich schloß, und das Seminar. Fünf (1549—1555) gingen darüber hin, bis die stalten vollendet und vorläufig gesichert Die schwersten Opfer wurden gefordert, aber Segen strömte von den Schulen, deren Otto im J. 1564 den Jesuiten übergab, a Diöcese und die angrenzenden Länder, un Seminar und die Hochschule (Lyceum) zu Di erinnern noch jetzt an die große That des Card Im J. 1549 ging Truchseß zur Papstwah Rom und kehrte im folgenden Jahre, nachd 7. Februar 1550 Julius III. aus der Wa

hervorgegangen war, nach Augsburg zurück. Doch schon 1552, als die Truppen des Verräthers Moritz von Sachsen das Fürstbisthum Augsburg besetzten und arg schädigten, mußte er flüchten. Er begab sich in die ewige Stadt, „wo er seinen Unterhalt als Cardinal zu haben hoffte“ (wie er in dem Briefe an den Kurfürsten Friedrich von der Pfalz bemerkt) und in der That reichliche Unterstützung namentlich durch Cardinal Pole (s. d. Art.) fand. Nach Abschluß des Passauer Vertrags suchte Otto sein Stift wieder auf. Im J. 1555 protestirte er als Feind aller Halbheiten in Religionssachen auf dem Augsburger Reichstage gegen den „Religionsfrieden“. Noch vor Schluß der Versammlung mußte er sich wieder nach Rom zur Papstwahl begeben, wo nach Marcells II. Tod durch seinen Einfluß der strenge Caraffa als Paul IV. gewählt wurde. Der neue Papst behielt den erfahrenen Cardinal bei sich, um sich seines Rathes zu bedienen. Doch dauerte das vertrauliche Verhältniß nicht lange, denn Paul IV. trat zu leidenschaftlich gegen die Habsburger auf, wie denn auch die Fortsetzung des Trienter Concils, die Otto sehnlichst wünschte, nicht zu stande kam. Bereits im April 1556 kehrte Otto nach Deutschland zurück. Dort war er unterdessen von den Protestanten sehr verleumdet und in einer Druckschrift heftig angegriffen worden, so daß er sich gezwungen sah, zur Feder zu greifen (s. Plac. Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg III, Augsburg 1814, 440 ff.); doch hielten der Haß und die Verleumdungen nicht auf, die sich im J. 1559 zeigte, als Otto mit Herzog Christoph von Würtemberg als Gesandter nach Frankreich gehen sollte, um die Bisthümer Metz, Toul und Verdun von Reichs wegen zurückzufordern. Im J. 1557 erhielt der Cardinal von Kaiser Ferdinand I. das Protectorat der deutschen Nation übertragen. Das Jahr 1559 rief ihn auf's Neue nach Rom, wo er nun einige Jahre verweilte. Papst Pius IV. ernannte ihn kurz nach dem Antritte seines Pontificates zum Präsidenten der Inquisition, dann am 5. Juli 1560 zum Legatus a latere für die Augsburger Diöcese und in den Besitzungen der Truchsesse von Waldburg, womit unter Anderem das Recht verbunden war, gewisse päpstliche Reservatrechte auszuüben. Im J. 1562 ward Otto zum Cardinalbischof von Albano erhoben, ein Jahr darnach begleitete er die beiden Söhne des römischen Königs Maximilian II., die Erzherzoge Rudolf und Ernst, nach Spanien, wo dieselben erzogen werden sollten. Im J. 1565 nahm er am Conclave theil, 1566 entfaltete er eine große Thätigkeit auf dem Augsburger Reichstage, 1567 hielt er in Dilingen eine Diöcesansynode, eine der wichtigsten, welche je im Bisthum gehalten wurden. Seit dem Jahre 1568 verweilte er dauernd in Rom, wo er sparsamer zu leben und Unterstützung vom Papste zu empfangen hoffte, um so seinen finanziellen Schwierigkeiten zu begegnen. Gründe seiner Geldnoth waren die kostspieligen Kriege von 1546/1547 und 1552, sowie die theure Hofhaltung, indem er als Reichsfürst mit äußerem Glanze auftreten zu müssen glaubte. Dazu kamen die weitaussehenden Unternehmungen für Kunst, Wissenschaft und Unterricht, wobei er wenig Verständniß, noch weniger Hilfe von Seiten des Domcapitels fand. Die Unterstützung von Gelehrten, der Druck zahlreicher Schriften, die Sicherheitsmaßregeln gegen die Protestanten, die großartige Wohlthätigkeit vermehrten seine Schulden. In Rom bemühte er sich besonders auch um die Stiftung der Congregatio de propaganda fide. Am 2. April 1573 beschloß er sein thatenreiches Leben und fand in Rom zunächst seine Ruhestätte. Im Jahre 1613 wurden seine Gebeine nach Augsburg und 1614 nach Dilingen gebracht, wo sie in der Jesuitenkirche neben dem Altare des hl. Hieronymus ruhen. — Otto war ein starker Charakter, daher ein Feind von „Laviren, Temporisiren“ (Brief Otto's an Herzog Albrecht V. vom 25. Mai 1560); er zeichnete sich aus durch Anhänglichkeit an Papst und Kaiser, Kirche und Reich, sowie durch Sittenreinheit und Frömmigkeit; auch in den schwierigsten Lagen erstrahlte sein Gottvertrauen und sein ungebeugter Muth in glänzendem Lichte. Zu seinem regen Geiste besaß er eisernen Fleiß und ausgedehnte Kenntnisse. Bei all dem war der bedeutende Kirchenfürst demüthig und herablassend. Tadelnswerth ist seine lange Abwesenheit von seinem Bisthume und sein Streben nach Pfründen; um den Kölner Erzstuhl bewarb er sich 1546 und 1567 vergeblich, aber die Dompropsteien von Freising und Würzburg brachte er noch an sich. Freilich wollte er dadurch nur die Mittel gewinnen, seinen finanziellen Verpflichtungen nachzukommen. — Die Tausende von deutschen und lateinischen Briefen, welche Otto entweder selbst oder durch seine Secretäre schrieb, sind nur zum Theil an den verschiedensten Orten veröffentlicht worden; hier sind zu nennen die Separatausgabe von deutschen Briefen durch Fr. Wimmer, Vertraulicher Briefwechsel des Cardinals Otto Truchseß mit Albrecht dem Fünften, Herzog von Bayern, 1568—1573 (Abdruck aus dem II. Bde. des „Archivs für Pastoral-Conferenzen im Bisthume Augsburg“, Augsburg 1850), und die von lateinischen durch A. Weber unter dem Titel Literae a Truchsesso ad Hosium annis 1560 et 1561 datae, Ratisbonae 1892. (Vgl. Allgemeine deutsche Biographie XXIV, 634 ff.; A. Weber, in d. Hist.-polit. Blättern CX [1892], 781 ff.; Th. Specht, in d. Beilage zur „Augsburger Postzeitung“ 1897, Nr. 50. 51. 54; B. Duhr, im Hist. Jahrb. 1899. 71 ff.) [A. Weber.]

Trudo, der hl., Gründer des nach ihm genannten Klosters St. Trond in der Diöcese Lüttich lebte um die Mitte des 7. Jahrhunderts; im Uebrigen sind die Nachrichten über ihn spärlich. Eine lange, von dem Diacon Donatus von Metz (8. Jahrhundert) verfaßte Vita des Heiligen wird im Allgemeinen Glauben verdienen. Ueberarbeitet wurde

sie später vom Abte Theodorich von St. Trond (gest. 1107); sie findet sich in dieser Form bei Surius (Vitae SS. s. d. 23. Nov.). Eine weitere Quelle bietet die Chronik des Abtes Rodulfus aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts, der über den Mangel an Nachrichten klagt (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. X, 213 sqq.). Nach der Vita hätte der hl. Trudo, der einer reichen Familie Hasbaniens (im spätern Stift Lüttich) entstammte (seine Mutter Adela wird als Selige verehrt), schon als Knabe sein Erbe zum Bau einer Kirche bestimmt. Infolge einer Vision soll er dann zum hl. Remaclus, Bischof von Mastricht, gekommen, und von diesem, ebenfalls auf göttliche Eingebung, an den Bischof von Metz, Clodulf, gewiesen worden sein. Trudo schenkte seine Güter der Kirche von St. Stephan zu Metz, machte unter Clodulf seine Studien, wurde von diesem zum Priester geweiht und ward dann wieder in seine Heimat zurückgesandt. Hier baute er in Sarchinium am Flusse Cyfindria zu Ehren der hll. Quintinus und Remigius die versprochene Kirche. Zahlreiche Schüler sammelten sich um ihn, und so entstand das Kloster St. Trond, welches, obwohl in der Lütticher Diöcese gelegen, dennoch Metz unterstand. Dieses eigenartige Verhältniß dürfte wohl in der Dankbarkeit des Heiligen für die in Metz genossenen Wohlthaten seine Erklärung finden. Trudo stiftete auch ein Frauenkloster zu Brügge in Flandern, welches ebenfalls St. Trond hieß (Gall. christ. V, Paris. 1731, 281 sqq.). Der Heilige starb, umgeben von seinen geistlichen Söhnen, wahrscheinlich 698 (nach Anderen 693) am 23. November; an diesem Datum feiert ihn auch das Mart. Rom. und das Martyrologium der Regularcanoniker. Bald nach seinem Tode verherrlichte ihn Gott durch Wunder, weßhalb Pipin der Mittlere (von Heristal) und seine Gemahlin Plectrudis ihm einen Altar bauten. Im J. 880 erhob Bischof Franco von Lüttich seine Gebeine zugleich mit denen des hl. Eucherius, Bischofs von Orleans. Als im nächsten Jahre die Normannen Lothringen zu verheeren drohten, wurden die Ueberreste der beiden Heiligen in der Krypta hinter dem neuen Altare verborgen und, nach vergeblichen Nachforschungen in den Jahren 1045 und 1085, erst unter dem Abte Wiricus 1169 wieder gefunden und in einer neuen Kapelle beigesetzt. Von dieser Feier stammt das Fest der Translation am 11. August. Am 1. September wurde eine große Bittprocession gehalten. Berichte über die Wunder des hl. Trudo gibt der Benedictiner Stapelinus von St. Trond aus dem 11. Jahrhundert (s. Mabillon, AA. SS. O. S. B. saec. VI, 2, 85—102, und Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 821 sqq.). Die Frage, ob der hl. Trudo Benedictinermönch (Mabillon, Ménard) war, ist schwer zu entscheiden; ebenso, ob die ersten Bewohner von St. Trond, dessen Anfänge etwa in das Jahr 656 angesetzt werden können, dem Benedictinerorden angehörten. Passend sind die Abbildungen, welche ihn mit einer Kirche in der Hand darstellen; auf einen Zu Legende weist auch das Bild von der Erblin und Heilung einer Frau, die dem frommen K seinen Kirchenbau zerstört hatte. (Vgl. noch SS. Boll. Febr. III, 222, n. 9; Jun. II, Analecta Boll. V [1886], 338 sq. 359 365 sqq.; Mabillon, AA. SS. O. S. B. sae Paris. 1669, 1069 sqq.; Rettberg, Kirchen Deutschlands I, Göttingen 1846, 566; Frie Kirchengesch. Deutschlands II, Bamberg 1 347. Sonstige Literatur s. bei Chevalier, und Suppl. s. v.) [L. Helmling O. S. B.

Trudpert, der hl., Glaubensbote und tyrer im heutigen Baden, war nach ge licher Annahme ein Irländer von Geburt. religiösem Eifer beseelt, kam er auf das land, um sich der Mission unter den noch bekehrten oder nicht tiefer im Christenthu festigten Völkern zu widmen. Zuerst begab nach Rom, um das Grab der heiligen A fürsten zu besuchen und vom Papste die Au sation für die Verkündigung des Evangeliu erhalten. Aus Italien kam er längs des R (wahrscheinlich über den Lukmanier und Di durch Alamannien bis in den Breisgau. wollte er einen festen Missionssitz gründe Vornehmer Namens Otbert gab ihm dazu Platz und stellte ihm seine Jäger für Hilfeleis zur Verfügung. Da aber letztere dem Mi ihre Anschauungen aufdrängen wollten, Trudpert einen andern Ort, fünf Stunde lich von der jetzigen Stadt Freiburg g Otbert eilte nun selbst herbei, schenkte auch Platz und gab sechs Knechten den Auftrag Heiligen behilflich zu sein. Trudpert rode Wald und erbaute eine Zelle sammt Kir welches Bischof Martianus von Konstanz zu der hll. Petrus und Paulus weihte. Die verdroß indessen der anstrengende Dien zwei derselben ermordeten den hl. Trudpert Rieder im J. 607). Den Leichnam ließ Ot Ehren bestatten; über dem Grabe wurde im den Jahrhundert ein Benedictinerkloster erbau älteste Vita des hl. Trudpert stammt au 9. Jahrhundert, spätere Ueberarbeitungen g dem 10. und 13. Jahrhundert an. Die Angab Trudpert ein Bruder des hl. Rupert in Sa gewesen, ist unrichtig; nach dem Bollandisten schen und nach Hefele war Trudpert allerding irischer, sondern germanischer Abkunft. (Vg SS. Boll. April. III, 424 sqq.; Mone, O sammlung der badischen Landesgesch. I, Kar 1848, 17 ff.; Rieder, Das Todesjahr des hl. pert, in d. Ztschr. d. Ges. für Beförderu Geschichts-... Kunde von Freiburg XIII, 79—104.) [G. May

Trullanische Synoden heißen zwei Sy des 7. Jahrhunderts, welche zu Konstantino sogen. Trullos (ἐν τῷ οὔτω λεγομένῳ Tpo stattfanden. Die in der lateinischen und g schen Sprache gleichmäßig vorkommenden

beide τροῦλλος und τροῦλλα (letzteres nach Du Cange erst später gebräuchlich) bedeuten in erster Linie ein löffelartiges Gefäß, Schöpfgefäß, Maurerkelle u. dgl. Wegen der Aehnlichkeit hiermit übertrug man diese Ausdrücke auch auf andere Gegenstände, namentlich auf die runden Schildkröten, weil die innere Seite ihrer Schaale eine Art Schöpflöffelform hat, und auf alle kuppelartigen, besonders einrunden oder eiförmigen Gewölbe von Gebäuden oder Gemächern. Endlich nannte man aber auch das Gebäude, das mit einem solchen Kuppelgewölbe überdeckt war, selbst τροῦλλος. Ganz besonders führte das Secretarium des kaiserlichen Palastes in Konstantinopel, d. h. der große Saal, welcher zu den Sitzungen des Senates und ähnlichen Feierlichkeiten bestimmt war, wegen seines einrunden Kuppelgewölbes diesen Namen (später auch ὠατός). In diesem Trullos fanden die Sitzungen des sechsten allgemeinen Concils (680 bis 681) und der sogen. Quinisexta (692) statt (s. d. Artt. Constantinopel III, 1018 bezw. 1020 und Monotheleten VIII, 1805 ff.); beide Synoden heißen daher trullanische; κατ' ἐξοχήν wird aber so die Quinisexta genannt. (Vgl. Du Cange, Gloss. graec. s. v. ὠατός; Id., Gloss. latin. s. v. secretarium und trullus.) [v. Hefele.]

Trypho, s. Justinus VI, 2066 f.

Tschiderer, Johann Nepomuk, s. Trient II, 2037.

Tschupick, Johann Nepomuk, S. J., berühmter Domprediger zu Wien, war daselbst am 7. April 1729 geboren. Nach trefflicher Erziehung trat er am 14. October 1744 in das Noviciat der Gesellschaft Jesu und wurde bald als Professor der Grammatik und Rhetorik verwendet. Tschupick war ein ebenso gründlich geschulter und wie gebildeter Gottesgelehrter wie kluger und einsichtsvoller Seelenführer. In seinem Ordensleben eifrig und aller Lauheit abhold, war er ein Muster aller Tugenden, was seinen Predigten besondern Nachdruck gab. Diese Vorzüge bewirkten, daß er im J. 1762 auf die erste Kanzel Europa's, in die Kaiserstadt Wien berufen wurde. Zweiundzwanzig Jahre bekleidete er dieses mühe- und verantwortungsvolle Amt mit so regem Eifer und zugleich mit so großer Bescheidenheit und Klugheit, daß seine Reden am Hofe Franz' I. (1740—1765), Maria Teresia's (1740—1780) und Josephs II. (1765—1790) als die eines wahrhaft apostolischen Mannes stets gern gehört wurden; selbst nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu dauerte diese vom gesammten Hofe ihm gezollte Anerkennung und Hochschätzung ungeschmälert fort. Bei seinem seligen Hinscheiden am 20. Juli 1784 war die Trauer um den unermüdlich thätigen, wahrhaft apostolischen Mann bei Hoch und Niedrig eine allgemeine. An seinen Vorträgen werden neben meisterhafter Kürze und übersichtlicher Gliederung namentlich die scharfe Logik, die Kraft und Wärme der Sprache und die geschickte Verwendung von Schrift- und Väterstellen gerühmt. Die erste Sammlung seiner Kanzelreden wurde zu Wien 1785—1786 in 10 Bdn. gedruckt; ein 11. (Register-) Band dazu ebd. 1787. Eine Ergänzung erschien als „Neue, bisher ungedruckte Kanzelreden auf alle Sonn- und Festtage, wie auch für die heilige Fastenzeit", Wien 1798—1803. Beide Sammlungen wurden mehrfach nachgedruckt; von der neuesten, durch den Unterzeichneten besorgten Ausgabe sämmtlicher Kanzelreden Tschupicks erschienen bis jetzt 3 Bde., Paderborn 1898—1899. (Vgl. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII [1898], 261 ss.) [Joh. Hertkens.]

Tudeschis, s. Nicolaus de Tudeschis.

Tübingen, Universität in Würtemberg, verdankt ihre Stiftung dem Grafen, spätern Herzog Eberhard im Bart. Um die dazu erforderliche Genehmigung und die nothwendigen Mittel zu erhalten, wandte sich der Fürst an den päpstlichen Stuhl, und seinem Gesuche wurde durch eine päpstliche Bulle vom 13. November 1476 entsprochen. Der Universität wurden die Einkünfte von fünf Pfarreien, abzüglich der Summe, welche für den Unterhalt der an den Kirchen amtirenden Vicare nothwendig war, sowie die Canonicate des Stiftes St. Georg von Tübingen zugewiesen; letzteres war ein halbes Jahr früher durch Uebertragung des Stiftes St. Martin von Sindelfingen errichtet worden. Zum Executor der Bulle wurde der Abt Heinrich von Blaubeuren ernannt, der sie am 11. März 1477 in Urach, der zweiten Stadt des Grafen, verkündigte. Der Stiftungsbrief Eberhards erging am 3. Juli 1477. Es wurden 14 Lehrstellen errichtet: 3 für die Theologie, 3 für das canonische Recht, 2 für das weltliche Recht, 2 für die Medicin, 4 für die Philosophie oder die freien Künste. Die Theologen und die Canonisten oder Decretisten (s. d. Art.) waren zugleich Chorherren des St. Georgenstiftes, der Kanzler der Universität Propst desselben. Das Stift lieferte auch für die Magister der Artistenfacultät das Einkommen. Letzteres war übrigens erheblich geringer als bei den übrigen Professoren, und wie im Gehalte stand die Facultät auch im Range gegenüber den anderen zurück. Ihren eigentlichen Anfang nahm die Universität im October 1477 mit dem Beginne der Vorlesungen und der ersten Senatssitzung, worin der Freiheitsbrief des Grafen Eberhard und die vom Abte Heinrich verfaßten Statuten (beide datirt vom 9. October) übergeben wurden. Die kaiserliche Bestätigung erfolgte im J. 1484. Die ersten Theologen von Bedeutung waren Johannes Heynlin von Stein, gewöhnlich a Lapide oder Lapidanus genannt (gest. 1496), Gabriel Biel (gest. 1495), der letzte Scholastiker in Deutschland, wie er mehrfach genannt wird, und Konrad Summenhart (gest. 1511; s. d. betreff. Artt.). Die Universität Tübingen behauptete sich etwas über ein halbes Jahrhundert in ihrer ursprünglichen Ordnung. Als aber der im J. 1519 wegen Mißregierung abgesetzte Herzog Ulrich von Würtem-

berg im J. 1534 die Herrschaft wieder erlangte, führte er wie im Lande so auch auf der Universität den Protestantismus ein. Der Plan stieß indessen hier auf große Schwierigkeiten. Die Lehrer der Hochschule waren fast sämmtlich Gegner der religiösen Neuerung. Doch konnten sie sich des herzoglichen Andringens nicht erwehren; Ulrich führte sein Vorhaben durch, und indem er der Universität den protestantischen Glauben aufnöthigte, brachte er die bisher im Wesentlichen durchaus selbständige Anstalt in eine gewisse Abhängigkeit von der herzoglichen Gewalt. Die theologische Facultät stellte sich unter den Verfechtern des neuen Glaubens alsbald in die vorderste Reihe und wurde in den theologischen Kämpfen während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine kirchliche Macht. Der Professor Jacob Andreä (s. d. Art.) hatte einen Hauptantheil an dem Zustandekommen der Concordienformel (s. d. Art. Symbolische Bücher XI, 1061 f.). Im 18. Jahrhundert brach sich gegenüber der bisher herrschenden Orthodoxie und der Herrschaft der symbolischen Bücher eine etwas freiere Richtung Bahn; ihr erster bedeutender Vertreter war Ch. M. Pfaff (s. d. Art.). Gegen Ende des Jahrhunderts entfaltete Chr. Gottl. Storr (gest. 1805) als vorwiegend biblischer Theologe eine eingreifende Wirksamkeit. Das Christenthum war ihm der Inbegriff der Lehre Jesu, wie er in den neutestamentlichen Schriften vorliegt und durch eine verständige Exegese ermittelt wird, und er wollte nichts in das System der christlichen Glaubens- und Sittenlehre aufgenommen wissen, was nicht unmittelbar durch eine Gruppe von Schriftstellen zu erweisen war. Diese Richtung wurde durch einige tüchtige Schüler fortgepflanzt, zunächst durch F. G. Süskind und die Brüder Johann Friedrich und Christian Karl Flatt; so bildete sich eine besondere Schule, zum Unterschied von einer spätern die ältere Tübinger Schule genannt. — Um den Einzelnen das Studium der Theologie zu Tübingen zu erleichtern und einen tüchtigen Stand von Geistlichen zu bilden, wurden im Anschluß an eine durch den Landgrafen Philipp von Hessen getroffene Einrichtung durch eine herzogliche Verordnung vom Jahre 1536 sämmtliche Gemeinden oder Kirchenkassen des Landes zur Entrichtung einer ihrem Vermögen entsprechenden Steuer angehalten. Die Unterstützung ward zuerst in Form eines Stipendiums gereicht; im J. 1541 wurden aber die Stipendiaten zur gemeinsamen Verpflegung und Erziehung in einem Theile der Burse, des schon im Anfange der Universität zur Aufnahme der Studirenden gegründeten Collegiums, sodann 1547 im vormaligen Augustinerkloster untergebracht. So entstand das bis heute bestehende evangelische Seminar oder Stift. Dem theologischen Seminar sollte eine ähnliche Anstalt für die Staatsdiener an die Seite treten. In der Kirchenordnung vom Jahre 1559 wurde durch den Herzog Christoph die Errichtung eines Stipendiums für den Adel zur Heranziehung eines tüchtigen Be stiandes in Aussicht genommen, durch den Ludwig zu diesem Behufe an der Stelle d fälligen Franciscanerklosters im J. 1592 ei Gebäude aufgeführt. Der folgende Herzog F ließ indessen den Plan fallen und machte da unter dem Namen Collegium illustre z Pensionsanstalt für den jungen Adel aller

Eine neue Periode brach für die Uni Tübingen mit dem 19. Jahrhundert an. durch die jetzt sich vollziehenden politische änderungen zahlreiche katholische Landestl Würtemberg fielen, trat an die Stelle d testantischen der paritätische Staat. De schwung betraf auch die Universität, wen grundsätzlich, wenngleich thatsächlich die fast durchweg Protestanten blieben. Einen lichen Ausdruck erhielt die neue Ordnung, Herbst 1817 die im J. 1812 für die Kat Würtembergs in Ellwangen errichtete kat theologische Lehranstalt nach Tübingen verl der dortigen Hochschule als katholisch-theo Facultät einverleibt wurde. Die Aenderu mit der Verlegung des Generalvicariat wangen in die Tübingen benachbarte Stadt burg [s. d. Art. X, 1321) Hand in Han rief, da Tübingen bis vor Kurzem eine aus lich protestantische Stadt und die Universi ausschließlich protestantische Anstalt war, i fang mehrfache Besorgniß hervor; die Befü erwies sich aber als unbegründet. Für di direnden der katholischen Theologie wur seit einiger Zeit leer stehende Collegium i als Convict eingerichtet und nach dem Wilhelm I. Wilhelmsstift genannt. Die logen erhielten darin freie Verpflegung sor entgeltlichen Unterricht bei der katholisch-th schen und der philosophischen Facultät. De logischen Facultät selbst kam die Versetzung größeres wissenschaftliches Ganze und an Ort, der zu wissenschaftlichen Arbeiten reid Mittel darbot, nicht wenig zu statten. Es in ihr eine Reihe von hervorragenden Lehre Gelehrten, die man auch wohl als katholisd binger Schule bezeichnet hat (vgl. Schan kath. Tübinger Schule, in der Theol. Q schrift 1898, 1 ff.); erinnert sei an die Namen Herbst, Hirscher, Möhler, Kuhn, Aberle (s. treff. Artt.), Hefele (s. d. Art. Rottenbu 1322), Kober (gest. am 25. Januar 18 Theol. Quartalschr. 1897, 569 ff.), Linse (am 20. Juli 1898 zum Bischof von R burg gewählt, gest. am 21. September s. Theol. Quartalschr. 1899, 375 ff.). Im gen ist die Geschichte der Facultät auf's Eng der der Diöcese Rottenburg (s. d. Art.) ver Als Würtemberg im J. 1857 mit Rom ein vention abschloß (s. X, 1322) und die R barung bei den Protestanten große Erregu vorrief, stellte der akademische Senat den A die katholisch-theologische Facultät aus de

versität auszuscheiden, da ihr nunmehr durch das dem Bischof über sie eingeräumte Aufsichtsrecht die gebührende wissenschaftliche Freiheit entzogen sei. Die Regierung schützte aber die Facultät in ihrer Stellung, und mit der folgenden Entwicklung fiel der Grund zu dem Argwohn dahin, indem die Convention wegen des Widerspruches der Stände zurückgezogen und die Angelegenheit der katholischen Kirche auf dem Wege der staatlichen Gesetzgebung geregelt wurde. — In der protestantischen Facultät begründete F. Chr. Baur mit der historisch-kritischen Richtung eine neue, die jüngere Tübinger Schule, deren Wirken für die gesammte protestantische Theologie von Bedeutung wurde (s. d. Art. Baur II, 64).

Die Universität Tübingen theilt sich gegenwärtig in sieben Facultäten. Gleichzeitig mit der katholisch-theologischen wurde in ihr eine staatswirthschaftliche oder, wie sie später genannt wurde, staatswissenschaftliche Facultät errichtet. Dazu kam im J. 1863 durch Loslösung der mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächer von der philosophischen und medicinischen Facultät in der naturwissenschaftlichen Facultät eine siebente. (Vgl. Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476—1550, Tübingen 1877; Eisenbach, Beschreibung und Geschichte der Stadt und Universität Tübingen, Tübingen 1822; Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, Tübingen 1849; Derſ., Die Universität Tübingen in ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Leipzig 1877; Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen, in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1865, 195 ff.; Derſ., Konrad Summenhart, Tüb. 1877; C. v. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theologischen Facultät der Universität Tübingen von der Reformation bis zur Gegenwart, Tüb. 1877; Funk, Die kath. Landesuniversität in Ellwangen und ihre Verlegung nach Tübingen, Tüb. 1889.) [v. Funk.]

Tübinger Schule, die katholische, s. Tübingen, Universität, ob. Sp. 124; die ältere protestantische, s. Tübingen, Universität, ob. Sp. 123; die jüngere protestantische, s. Baur.

Türkei, Türkisches oder Osmanisches Reich, heißt die gesammte über drei Welttheile sich erstreckende Ländermasse, welche unter der Herrschaft des Sultans (Padischah) in Constantinopel steht. Sie umfaßt auch jetzt noch einen großen Theil der ehemals zum griechischen Kaiserthum (s. d. Art.) gehörigen Länder. Ihrer Abstammung nach sind die eigentlichen Türken ein turanisches Nomadenvolk, welches sich im 8. Jahrhundert zum Islam (s. d. Art.) bekehrte und seither allmälig gegen Westen vordrang. Uebrigens ist die Bevölkerung der Türkei ihrer Nationalität nach sehr gemischt. Heute gehören zum Osmanischen Reich, allerdings zum Theil nur nominell, folgende Länder (die Zahlen sind meist nach Hübners Geogr.-statistischen Tabellen 1897):

	qkm.	Bewohner.
In Europa:		
Die unmittelbaren Besitzungen (Thracien, Albanien, Macedonien und die Inseln)	162 550	5 711 000
Bosnien und Herzegowina } von Oesterreich besetzt	51 028	ca. 1 500 000
Sandschak Novibazar } von Oesterreich besetzt	7 350	153 000
Tributäres Fürstenthum Bulgarien	63 160	3 809 816
Autonome Provinz Ostrumelien	33 500	
Die autonome Insel Creta	8 618	294 192
zusammen:	326 206	ca. 10 968 000
In Asien:	qkm.	Bewohner.
Kleinasien	315 100	8 500 000
Türkisch Armenien	231 194	2 365 000
Mesopotamien	259 525	1 700 000
Syrien und Palästina	298 212	2 500 000
Türkisch Arabien	474 000	1 150 000
Tributäres Fürstenthum Samos	468	48 000
zusammen:	1 578 499	16 263 000
In Afrika:	qkm.	Bewohner.
Tripolis mit Bengasi	1 003 400	1 000 000
Schutzstaat Aegypten mit Thasos	994 693	7 755 287
zusammen:	1 998 093	8 755 287
	qkm.	Bewohner.
Das ganze türkische Reich	ca. 3 900 000	36 000 000

Auch bezüglich der Religion ist die Bevölkerung der Türkei sehr gemischt. Abweichend von den Staaten der Neuzeit betrachtet man im Osmanischen Reiche thatsächlich noch immer die Religion als Grundlage des Staates. Staatsreligion ist der Islam, auf welchen sich die Regierung hauptsächlich stützt; geduldet sind die „Besitzer heiliger Schriften", nämlich Perser, Christen und Juden; nur die Götzendiener sind zu vernichten, wenn sie in ihrem Götzendienste verharren. Zum Islam bekennt sich die größere Hälfte der Bewohner des Reichs, nämlich alle, welche dem osmanischen Stamme angehören, dann diejenigen zahlreichen alten Bewohner, Christen und Juden,

welche bald nach ihrer Unterwerfung, zur Blütezeit des Islam, die heilige Schrift mit dem Koran vertauschten, endlich vereinzelte Gruppen neuer Renegaten. Zu den Islamiten können auch gerechnet werden die Metualen, die Drusen (s. d. Art.), die Nassairier und dergleichen Secten; sie sind zwar keine eigentlichen Mohammedaner, neigen sich jedoch wenigstens äußerlich vielfach dem Islam zu und gehen, besonders die Nassairier, nach und nach in ihm auf. In Asien, zumal in Arabien und den inneren Ländern Kleinasiens, bilden die Mohammedaner durchaus die Ueberzahl, während sie in den anderen Provinzen stark mit Christen untermischt leben. Der Islam übt, trotzdem er sich eigentlich im Zustande geistigen Todes befindet, in den Gemüthern und für die Vorstellungen seiner Bekenner immer noch eine gewaltige Macht aus, und wie die Mohammedaner überhaupt (auch die unter englischer Herrschaft in Indien und die unter französischer Herrschaft in Algier lebenden) bis jetzt dem Christenthum sich unzugänglich zeigen, so ist dieß erst recht der Fall in Aegypten, Syrien und den anderen Gebieten des türkischen Reiches. Allerdings ist nach der allgemeinen Ansicht der Islam in einem unaufhaltsamen Niedergange begriffen. Er wird nicht bloß dadurch immer mehr untergraben, daß er sich neuestens nothgedrungen der modernen Civilisation anschmiegt, sondern es sind auch manche sociale Zustände vorhanden, welche die türkische Rasse mehr und mehr zersetzen, jedenfalls einen Aufschwung derselben unmöglich machen. Dazu gehören die Polygamie, die häufigen Ehescheidungen (s. d. Art. Ehe bei den Mohammedanern) und die ganze unnatürliche Lebensstellung der Frauen, ferner der Mangel einer Aristokratie wie auch eines eigentlichen Mittelstandes und überhaupt die socialen Verhältnisse der indolenten Bevölkerung. So kann es nicht anders geschehen, als daß die Türken wie an Zahl, so an Sittlichkeit, Lebensmuth und Hoffnung immer tiefer sinken. — Geistliches Oberhaupt der Mohammedaner ist der Sultan zu Constantinopel als oberster Khalif (s. d. Art.). Er hat absolute Gewalt über seine Unterthanen; seine Erlasse müssen jedoch stets mit den religiösen Rechten des Koran (s. d. Art.) und dessen Commentaren in Einklang stehen. Nach Außen vertritt die geistliche Gewalt des Khalifats der Scheich ul Islam (Großmufti), das Oberhaupt des Lehrstandes, der die Erlasse des Sultans durch das Ansehen des Koran bekräftigt. Vom Sultan eingesetzt, hat er die strenge Beobachtung des Religionsgesetzes zu überwachen. Was das Unterrichtswesen betrifft, so geschieht dafür jetzt sehr viel, während die Regierung bis vor nicht langer Zeit sich kaum um die Schule bekümmerte. Der lange vernachlässigte Schulfonds wurde reorganisirt, alle demselben gehörigen Güter zurückgefordert und zur Grundsteuer ein Zuschlag hierfür, auch von den Christen, erhoben. Die Municipien mußten Schulhäuser bauen, namentlich in den Städten wurden eine Menge Mittelschulen eröffnet auch die Elementarschulen suchte man zu he Neben den Elementarschulen niederster Ordn (Ibabdijehs) für Kinder vom sechsten bis zeh Jahr und den Elementarschulen höherer Ordn (Ruschdijehs), die vom zehnten bis zwölften Jahr zu besuchen sind, gibt es öffentliche Vorbereitu schulen für den höhern Unterricht. Diesen ver teln die Gesetzesschulen, Philologenschulen u. Daneben gibt es noch Privatschulen, die wie Moscheen von den Wakfs (frommen Stiftun unterhalten werden. Sie haben im Minister einen eigenen Intendanten, welcher bei dem g artigen Umfange der Moschee- und Stiftungsg hohe Bedeutung hat; denn auf den Erträgen se Verwaltung beruht die Unterhaltung des ga islamitischen Cultus der Türkei. Von den Pri schulen sind besonders die mit den großen Mos verbundenen Medressen (Koranschulen oder S nare des Islam) zu nennen, die in directer bindung mit dem Scheich ul Islam stehen. gesehen von der elementaren Vorbereitung in öffentlichen Schulen, ist der Studiengang Medressen ein zehn- bis zwölfjähriger. Da Koran die heilige Schrift und zugleich das setzesbuch des Mohammedanismus ist, so sind Adepten des Koranstudiums sowohl zu juristi als zu kirchlichen Aemtern befähigt. Der in Medresse eingetretene Novize, Softa genannt, pfängt nach einigen Jahren vom Scheich ul Is das Diplom als Candidat oder Mutazim. durch gelangt er zur untersten Stufe der Ule d. h. der Gelehrten, deren Rath in zweifelha Fällen des bürgerlichen und religiösen Leben Anspruch genommen wird. Der Mutazim Richter (Kadi) werden. Nach weiteren Stu wird er zum Grad eines Muderris befördert. türkische Geistlichkeit, die an den Medressen s an den zwei weiteren, unmittelbar vom Sc ul Islam abhängenden Vorbereitungsschulen Stambul und Skutari ausgebildet wird, s det sich in fünf Klassen. Die Scheichs (Aelt sind die ordentlichen Prediger der Moscheen, alle Freitage (s. d. Art. Freitag [bei den Moh medanern]) nach dem Mittagsgottesdienste dogmatische und moralische Gegenstände Vort halten. Die Chatibs sind die Vorbeter der G beh, des öffentlichen Gebetes, das alle Frei in den großen Moscheen für den Sultan richtet wird. Die Imâms haben die gewö lichen Dienste in den Moscheen sowie die Trauu und Begräbniß-Cerimonien zu versehen. Muezzins haben von den Minarets die Stu des Gebetes zu verkündigen. Die Kaims, w die Wächter und Diener der Moscheen sind, hören eigentlich nicht zu den Geistlichen. mohammedanische Mönche sind die Derwische (Art.) anzusehen, die, im ganzen türkischen R verbreitet, bei dem Volke in hohem Ansehen ste

Die Christen in der Türkei werden, wie sich nicht zum Islam bekennenden Bewohner

Reiches, unter dem Namen Ra'aja (Volk, Schutzbefohlene, die sich das Recht, im Lande ihrer Eroberer und Herren wohnen zu dürfen, durch eine Kopfsteuer erkaufen müssen) zusammengefaßt, aber auch als Giaurs (Ungläubige) bezeichnet. Die staatsrechtliche Stellung der Christen war lange Zeit eine sehr precäre und bekam erst eine bessere Unterlage durch den Hatti Scheriff von Gülhane (1839), durch welchen allen Reichsangehörigen völlige Religionsfreiheit zugesichert wurde. Da jedoch Frankreich und Oesterreich, welche beiden Mächte die Schutzherrschaft über die Christen, die eine im Orient und die andere in der europäischen Türkei, seit Langem ausübten, mit Rücksicht auf die katholischen Christen in Palästina und Montenegro noch besondere Forderungen stellten und durchsetzten, so verlangte das eifersüchtige Rußland in brutaler Weise von der Pforte gleichfalls die weitergehende Schutzherrschaft über sämmtliche auf türkischem Boden wohnenden Orthodoxen (schismatische Griechen). Diese Forderung wurde im Einverständniß mit den Westmächten zurückgewiesen und dadurch der Krimkrieg heraufbeschworen. Im Pariser Frieden (1856) wirkte dann der britische Gesandte Stratford-Canning den Hatti Humajum aus, welcher außer der Bestimmung, daß die Christen in der Türkei gleiche bürgerliche Rechte mit den Mohammedanern haben sollen, noch die ausdrückliche Zusage enthält, kein Moslem, welcher Christ werde, solle künftig dafür gestraft werden. Dadurch ward aber der mohammedanische Fanatismus auf's Aeußerste erregt, und die blutige Christenverfolgung in Damascus (1860), welche eine bewaffnete französische Intervention herbeiführte, hing damit zusammen. Nachdem der Großvezier Midhat Pascha, welcher eine freisinnige Verfassung mit Glaubensfreiheit verkünden ließ (1876), durch die Alttürken sofort gestürzt worden war, vereitelte der bald ausgebrochene Krieg mit Rußland alle Reformen. Nach dem Kriege wurde eine Reihe von Conferenzen der westmächtlichen Diplomaten gehalten, um das Loos der Christen in der Türkei zu mildern; allein 1890 begannen auf's Neue die Greuel, welche der mohammedanische Fanatismus namentlich unter den Armeniern Kleinasiens und Constantinopels anrichtete und welche 1895 und 1896 ihren Höhepunkt erreichten. Von Frankreich stillschweigend unterstützt, hintertrieb Rußland alle Bemühungen, welche auf bessere Sicherung der Rechte, des Lebens und Eigenthums der christlichen Bevölkerung Kleinasiens hinzielten. Damit blieben selbst die von der Pforte längst übernommenen, auf diplomatischen Conferenzen erneuerten Verpflichtungen zu Gunsten der Christen lediglich auf dem Papier stehen. Frankreich, welches in der Türkei auch am meisten respectirt bezw. gefürchtet war, hat es durch sein Bündniß mit dem vornehmsten Träger des Schismas dahin gebracht, daß sein altes Schutzrecht im Orient von den Katholiken vielfach als eine Bedrückung empfunden wird, indem seine Diplomaten nur zu oft politische Rücksichten der Vertheidigung der katholischen Interessen vorziehen. So mag es Rußland gelingen, nach und nach in die Stellung Frankreichs einzutreten und auch seine alte Forderung in Bezug auf den Schutz aller Schismatiker durchzusetzen, um so mehr, als der Sultan sich schon geraume Zeit von dem ihm verhaßten Protectorate Frankreichs zu befreien sucht. Neuestens hat er die Entschließung seines Ministerrathes sanctionirt, an der Stelle dieses Protectorates eine diplomatische Vertretung beim heiligen Stuhle zu schaffen, was die Beglaubigung eines päpstlichen Nuntius bei der Hohen Pforte zur Folge hätte. Freilich wird Frankreich dieß nicht dulden wollen, und auch Rußland wird eine Erweiterung des päpstlichen Einflusses im Orient zu verhindern suchen, weil es dadurch eine Störung seiner orthodoxen Propaganda, die es gegenwärtig mit allen Mitteln besonders in Palästina betreibt, befürchten müßte. Uebrigens hält Frankreich mit Eifersucht an seinem historisch unbestreitbaren Schutzrecht über die Christen im Orient fest und wußte 1898 eine formelle Anerkennung desselben von Seiten des apostolischen Stuhles durchzusetzen. Daran knüpfte sich eine theilweise sehr erregte Auseinandersetzung namentlich in deutschen und französischen Zeitungen über die Tragweite des französischen Schutzrechtes. Im Verfolg der Sache wurde dann ausdrücklich vom römischen Stuhle anerkannt, daß anderen Staaten das Recht, ihre Landsleute im Orient zu schützen, nicht abgesprochen werden solle. Demnach steht es den Christen im Orient frei, sich gegen Bedrückungen unter den Schutz ihres Heimatlandes zu stellen; Frankreich dagegen hat das Recht und die Pflicht, allen orientalischen Christen, ob französischer oder anderer Nationalität, seine Hilfe angedeihen zu lassen. — Alle Ra'aja in der Türkei stehen unter der Civilgerichtsbarkeit von Personen ihrer Confession und Abstammung und sollen von denselben nach ihren Gesetzen, soweit diese nicht den mohammedanischen Religionsgesetzen entgegenstehen, gerichtet werden. Vom türkischen Verwaltungsstandpunkte aus werden die Christen des Reiches nach Nationen bezw. religiösen Confessionen (Millet) eingetheilt und haben dadurch eine besondere Verfassung, in welcher die hohe Geistlichkeit die Hauptrolle unter Zuziehung von angesehenen Laien spielt. Die Patriarchen der Griechen und Armenier sowie der jüdische Chakam oder Oberrabbiner sind noch heutzutage im osmanischen Reiche die Präsidenten der Nationalräthe ihrer Confessionsangehörigen und üben als solche einen bedeutenden Einfluß aus. Selbst Criminalsachen werden von ihnen abgeurtheilt, mit Ausnahme derjenigen, welche durch Hinrichtung bestraft werden, und aller Staatsverbrechen, die vom kaiserlichen Divan abgeurtheilt werden. — Da das türkische

Reich vorzugsweise die Länder in sich begreift, in welchen das griechische Schisma sich ausbildete, so sind naturgemäß die schismatischen Griechen (die „Orthodoxen") am zahlreichsten unter den Christen. Das Schisma ist herrschend in den europäischen Provinzen, auf den Inseln und theilweise auf der West- und Südküste Kleinasiens. Zu den „Orthodoxen" mögen etwa 10 Millionen Unterthanen des türkischen Reiches gehören. Als civiles Oberhaupt aller (schismatischen) Griechen des Reiches und in dieser Eigenschaft als türkischer Beamter hat der griechische Patriarch von Constantinopel (s. d. Art. Constantinopel III, 1008 u. 1010) auch die 300 000 Schismatiker des Patriarchats Antiochien, die 70 000 des Patriarchats Jerusalem und die 20 000 des Patriarchats Alexandrien (s. d. betr. Artt.) zu vertreten. Das weltliche Organ des Patriarchats, welches die directen Verhandlungen mit der Pforte führt, ist der Großlogothet. In den Provinzen werden die Orthodoxen der Verwaltung gegenüber von den Erzbischöfen vertreten, die auch Sitz im Provinzialrath haben. — An der Spitze der schismatischen Armenier (s. d. Art. Armenien I, 1343 f.) oder Gregorianer (etwa 3 Millionen) steht der armenische Patriarch von Constantinopel; seine Gewalt ist aber beschränkter als die des orthodoxen Patriarchen. Es steht ihm ein maßgebender Rath von 20 Laien zur Seite, welche aus den armenischen Zünften Constantinopels gewählt werden. Diese Zünfte wählen auch den Patriarchen, und dieser wählt mit seinem Rathe die nichtunirten armenischen Bischöfe in der Türkei; doch müssen letztere von dem Katholikos in Etschmiadzin, der auch die Jurisdiction über sie hat, bestätigt werden. — Außer den beiden genannten schismatischen Kirchen hat sich namentlich auf dem Gebiete des alten Patriarchats Antiochien noch eine bunte Gruppe von autonomen Kirchen erhalten, welche ganz unabhängig von einander je eine eigene Hierarchie haben und verschiedene Sprachen und Liturgien gebrauchen. Es sind dieß die Syrer (s. d. Art.) der verschiedenen Riten, ferner die Kopten (s. d. Art. und Alexandria I, 523 f.) und die von ihnen abhängige abessinische Kirche (s. d. Art. Abessinien), welche von dem koptischen Patriarchen mit Bischöfen versehen wird. — Die katholische Kirche in der Türkei umfaßt außer den Katholiken des lateinischen Ritus auch viele Unirte. Von letzteren bilden der türkischen Verwaltung gegenüber nur die unirten Armenier eine eigene „Nation", während die Gesammtzahl der Katholiken des lateinischen Ritus als „lateinische Nation" betrachtet wird. Ueber dieselben hat aber der lateinische Patriarch bezw. der Patriarchalvicar von Constantinopel nur geistliche Befugnisse und gilt nicht, wie die anderen Patriarchen, der Pforte gegenüber als Beamter. Dieses Amt ist einem Laien übertragen, der auch die unirten Syrer und Chaldäer und die Maroniten vertritt. Die folgende T gibt eine Uebersicht über den Bestand der l schen Christen in der Türkei nach der n Ausgabe der Missiones catholicae für (Romae 1897):

	Katholiken.	Pfarrien.	Kirchen und Kapellen.
a. In der europ. Türkei:			
Patriarch.-Vicariat Constantinopel	45 000	17	8
Kirchenprov. Scutari . .	93 000	98	12
„ Serajevo .	327 100	151	18
Erzbisth. Durazzo . . .	12 300	22	4
„ Scopia	15 000	7	
Bisth. Nicopolis	12 000	16	1
„ Candia	600	3	
Ap. Vic. Sophia u. Philippopolis	14 850	12	2
	519 850	326	48
b. In der asiat. Türkei:			
Patriarchat Jerusalem .	14 700	33	6
Custodie des hl. Landes	63 000	36	5
Erzbisth. Smyrna . . .	15 500	8	1
„ Babylon . . .	65 000 var. rit.	20	2
Bisth. Chios	360	4	
Ap. Vic. Aleppo (Syrien)	35 200	30	6
Ap. Präfectur Rhodus .	260	?	
	194 020	131	23
c. In Afrika:			
Ap. Vic. Aegypten . . .	60 000	17	3
„ Präfectur Nil-Delta	3 000	7	1
„ „ Tripoli .	6 000	2	
	69 000	26	5
Latein. Katholiken zus.:	782 870	483	77

Den Bestand der unirten Katholiken aus d schiedenen orientalischen Riten, mit Aus der katholischen Syrer, über welche bere Art. Syrien (XI, 1134) eine Uebersicht g wurde, weist die folgende Tabelle (Sp. 1 134) auf.

Für die 1 385 620 Katholiken im ganz kischen Reiche bestehen 97 hierarchische Sitz zwar für die Lateiner 1 Patriarchat, 1 archalvicariat, 15 Erzbisthümer und Bist 3 apostolische Vicariate, 3 apostolische Präfe 1 exemte Abtei und die Custodie des h Landes, zusammen 25 Titel; für die o Orientalen 6 Patriarchate, 60 Erzbisthüm Bisthümer, 3 apostolische Vicariate und 8 sionen, zusammen 72 Titel. Aus Allem ge vor, daß die katholische Kirche die einzige üb Theile des türkischen Reiches verbreitete ist. Sie nimmt, wenn auch nicht durch di ihrer Bekenner und durch politische Bede keit, doch durch die Menge und Würde Bisthümer und durch ihre geschichtliche St zu den sämmtlichen alten orientalischen

	Gläubige.	Pfarrien.	Kirchen und Kapellen.	Priester.
I. Griechischer Ritus.				
a. Reingriech. Ritus:				
Riss. zu Constantinopel	?	?	?	?
„ „ Malgara in Thracien . . .	150	2	1	1
„ „ Cäsarea i. Cappadocien . . .	100	?	?	?
b. Gr.-bulgar. Ritus:				
Apost. Vic. Macedonien	10 000	?	33	41
„ „ Thracien .	8 000	12	17	44
c. Gr.-melchit. Ritus (Patriarchat Antiochien):				
Erzbisth. Aleppo . . .	10 000	?	6	14
Bisth. Baalbek (Heliopolis)	5 000	9	10	15
„ Beirut u. Gibail	15 000	150 für alle Riten	195	?
Erzbisth. Bosra und Auran	12 000	?	12	15
Bisth. Damascus . . .	12 000	9	9	?
Erzbisth. Homs und Hama	8 000	?	20	20
Bisth. Paneas	4 500	15	9	17
„ Sidon	18 000	?	35	47
Erzbisth. Tyrus . . .	6 200	?	11	20
Bisth. Ptolemais . . .	9 000	24	25	34
„ Tripolis (seit 1897)	?	?	?	?
„ Zahle u. Farzul	17 000	?	30	35
	129 950	221	413	303
2. Armenischer Ritus.				
Patr. Constantinopel .	16 000	13	16	85
Bisth. Adana	8 000	?	7	8
„ Aleppo	7 500	5	7	15
„ Alexandrien . .	1 200	4	3	5
„ Amida oder Diarbekir . . .	5 000	10	10	18
„ Ancyra	8 000	4	6	27
„ Artuin	12 000	?	?	23
„ Brussa	3 000	8	8	8
„ Cäsarea di Ponto	1 500	2	4	3
„ Erzerum	10 000	30	76	54
„ Karputh	1 700	7	4	4
	68 900	83	141	250

	Gläubige.	Pfarrien.	Kirchen und Kapellen.	Priester.
Uebertrag:	68 900	83	141	250
Bisth. Marasc	6 000	4	?	10
„ Mardin	8 000	14	8	13
„ Melitene	4 000	7	10	7
„ Musc	6 000	6	5	3
„ Sebaste oder Simas	3 000	?	?	8
„ Trebisonde . . .	5 000	3	3	14
	100 900	117	167	305
3. Syro-chaldäischer Ritus (Patriarchat Babylon).				
Erzbisth. Bagdad . . .	3 000	3	3	4
Bisth. Mosul	5 100	12	21	45
„ Akra	1 000	14	8	8
„ Amadia	4 000	28	17	21
„ Diarbekir . . .	3 000	?	4	7
„ Gezira	4 000	14	16	14
„ Kerkuk	6 000	?	16	12
„ Mardin	900	5	?	4
„ Urmiah	5 000	70	42	?
„ Salmas	10 000	21	12	45
„ Sereth	5 000	22	22	19
„ Sena	700	?	2	4
„ Zaku	3 500	15	20	17
	51 200	204	183	200
4. Syro-maronit. Ritus (Patriarchat Antiochien).				
Bisth. Aleppo	5 000	?	?	?
„ Baalbek oder Heliopolis	30 000	?	?	?
„ Beirut	50 000	?	50	30
„ Cypern	30 000	?	20	120
„ Damascus . . .	26 000	52	89	95
„ Gibail u. Botrun	60 000	?	50	30
„ Tyrus u. Sidon	40 000	?	?	10
„ Tripoli	36 000	?	?	?
	277 000	52	209	285
5. Koptischer Ritus.				
Patriarchat Alexandrien	6 000	?	21	10
Bisth. Hermopolis . .	2 000	?	9	11
„ Theben	13 000	?	30	23
	21 000	?	60	44
Alle orient. Riten zus.:	580 050	594	1032	1137
Dazu syrischer Ritus .	22 700	24	42	81
In der ganzen Türkei	602 750	618	1074	1218

den Ehrenrang unter allen christlichen Kirchen im Oriente ein. [Neher.]

Tugend in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes ist eine andauernde Geneigtheit und Fertigkeit (habitus; s. d. Art.) zu sittlich gutem Thun. Für gewöhnlich hat das deutsche Wort „Tugend" nicht so weite Bedeutung wie das lateinische Wort virtus und das griechische ἀρετή. Diese Worte drücken eine irgend einem Vermögen des Menschen anhaftende andauernde Geneigtheit und Fertigkeit aus, die diesem Vermögen entsprechenden Acte leicht und gut zu vollziehen, so daß sogar auch leibliche Tauglichkeit und Tüchtigkeit darunter begriffen wird (mit den Worten Tauglichkeit und Tüchtigkeit hängt übrigens der Ausdruck Tugend zusammen). Aber auch wenn man das Wort „Tugend" ähnlich wie die angegebenen Worte im weitern Sinne faßt, sieht man doch gegenwärtig bei der Bezeichnung „Tugend" wenigstens von rein körperlichen Vorzügen ab und versteht darunter bloß Vervollkommnungen unserer geistigen Vermögen, des Intellects und des Willens, oder doch solche Vervollkommnungen, bei welchen das Geistige als bewirkendes oder regelndes Element im Spiele ist. Es geht schon über den gewöhnlichen Begriff der Tugend hinaus und entspricht mehr dem Letzt-

gesagten, wenn man 1. die Tugenden eintheilt in intellectuelle und moralische Tugenden, virtutes intellectuales und virtutes morales. Erstere sind Habitus, welche unsere Denkkraft innerlich vervollkommnen; sie kommen als besondere Geneigtheiten und Fertigkeiten zu der Fähigkeit des Denkens noch hinzu. Nach Aristoteles und Thomas zählt man 5 intellectuelle Tugenden auf, nämlich a. die virtus intellectus, die Tugend des Verstandes oder der Einsicht im engern Sinne des Wortes. In dieser haben wir eine förmliche Geneigtheit, die obersten Wahrheiten, die Erkenntnißprincipien, von welchen all unser Denken ausgeht und welche all unser Denken durchdringen und regeln, in klarer Erkenntniß stets festzuhalten. b. Die Tugend der Wissenschaft, die virtus scientiae. In dieser besitzt unser Geist die Geneigtheit und Fertigkeit, die einzelnen Wahrheiten aus einander abzuleiten und wieder auf einander zurückzuführen, speciell das ursächliche Verhältniß der Dinge zu einander sich klar zu stellen. c. Die Tugend der Weisheit, die virtus sapientiae. Durch diese sind wir geneigt, Alles im Lichte Gottes als der ersten Ursache und des letzten Zweckes aller Dinge zu beurtheilen. Man spricht aber auch vom Weisesein in einem engern Sinne, wenn man nämlich nicht gerade den absolut letzten Zweck des Menschen im Auge hat, sondern bloß einen relativ letzten. So nennt man einen Baumeister weise, wenn er bei dem Entwerfen eines Bauplanes stets den obersten Zweck, welchem der Bau dienen soll, vor Augen hat. d. Die Kunst, die ars, so zwar, daß man hierbei nicht bloß an Geschicklichkeit des Geistes hinsichtlich künstlerischen Thätigseins im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern überhaupt an Geschicklichkeit des Geistes bezüglich äußern Thuns zu denken hat. e. Die Klugheit, die prudentia. Während der hl. Thomas die ars dem eben Gesagten entsprechend als ratio bene faciendi, als Richtschnur für unser äußeres Thun charakterisirt, nennt er die Klugheit treffend Richtschnur für unser sittliches Handeln, ratio bene agendi; während die ars unser äußeres Thun nach der Norm der Schönheit regelt, lenkt und ordnet die Klugheit unser Handeln nach der Norm des sittlich Guten. Wenn wir einstweilen von der Klugheit absehen, zeigt sich nun leicht, daß die intellectuellen Tugenden nicht Tugenden im gewöhnlichen Sinne des Wortes sind; denn sie stellen nicht in sich eine Geneigtheit und Fertigkeit zu sittlich gutem Handeln dar, wie das die oben gegebene Definition der Tugend fordert. Man kann zwar darauf hinweisen, daß jede Vervollkommnung des Intellects uns mehr Aehnlichkeit mit Gott verleiht, daß durch eine klare und reiche Erkenntniß unser sittliches Thun mehr geklärt wird, und daß alsdann neue Gebiete sich demselben eröffnen. Aber trotzdem sind intellectuelle Vervollkommnung und sittliche Güte keineswegs identische Begriffe, noch auch ergibt sich, wie das schon die Erfahrung reichlich zeigt, aus der Vervollko nung des Denklebens die sittliche Güte als n wendige Folge. — Den moralischen Tuge kommt nun, wie das ihr Name schon ausdr diese wesenhafte unmittelbare Beziehung zum lich guten Thun zu. Man unterscheidet von A her vier moralische Cardinaltugenden: Klu (prudentia), Gerechtigkeit (justitia), Mäßi (temperantia) und Starkmuth oder Tapf (fortitudo). Diese Vierzahl hat zuerst Sok aufgestellt. Beachtenswerth ist, daß auch die lige Schrift (Weish. 8, 7) sie unter etwas anl Namen aufführt: Et si justitiam quis dil labores hujus magnas habent virtutes; brietatem (σωφροσύνην, i. e. temperant enim et prudentiam (φρόνησιν) docet, et j tiam (δικαιοσύνην) et virtutem (ἀνδρείαν, fortitudinem), quibus utilius nihil est in hominibus. Die prudentia ist eine Ver kommnung unseres Intellectes, die justitia Vervollkommnung unseres Willens, die te rantia und die fortitudo sind Vervollko nungen sowohl des höhern Begehrungsvermö (d. i. des Willens) als des niedern, und zwa scheinen in der temperantia die concupisc Affecte und in der fortitudo die irascibeln A beider Begehrungsvermögen geordnet und ver kommnet, wie z. B. deutlich in der absti tia, der Enthaltsamkeit, welche ein Glied temperantia ist, der concupiscible Drang Nahrung, und in der mansuetudo, der S muth, welche ein Glied der fortitudo ist, irascible Drang nach Rache geregelt ist die concupiscibeln und irascibeln Affecte Art. Sinnlichkeit). Daß nun die Klugheit, wohl sie eine intellectuelle Tugend ist, auch den moralischen Tugenden zugesellt hat seinen Grund darin, daß die wahre K heit sich stets um gute Ziele bewegt, im G satze z. B. zur Schlauheit, welche stets egoi Zwecke verfolgt. In der Einen Tugend der K heit sind wir, vom Willen zu guten Zielen trieben, in der Beurtheilung und Abwä der Mittel thätig, welche uns zu diesen Zielen führen sollen. Durch dieses vom A bewirkte Hingewendetsein zum Guten als so nimmt aber die Klugheit theil an dem rakter der moralischen Tugend. In Betref einzelnen Cardinaltugenden und der Gl welche dieselben in sich begreifen, s. d. Artt. K heit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkei

2. Natürliche und übernatürliche genden (virtutes naturales und virtutes su naturales). Erstere, auch erworbene Tuge virtutes acquisitae genannt, sind Tuge welche unabhängig von der Gnade durch rei türliches Thun des Menschen erworben we wie uns solche bei gut gesinnten Heiden gegentreten. Letztere, auch verliehene Tuge virtutes infusae genannt, sind Tugenden, u uns von Gott auf übernatürliche Weise

zur Erlangung des übernatürlichen Zieles mitgetheilt worden sind. Zu den virtutes infusae gehören vor Allem die drei göttlichen (theologischen) Tugenden, welche so genannt werden, weil sie, unmittelbar von Gott herrührend, auch unmittelbar auf Gott, und zwar auf Gott als den Vater der übernatürlichen Ordnung, Bezug haben. In ihnen erscheinen die zwei höchsten Vermögen des Menschen, die rein geistigen Vermögen des Verstandes und des Willens, ergriffen und zu Gott hingelenkt, und zwar so, daß der Glaube wesenhaft im Intellecte seinen Sitz hat, die beiden anderen göttlichen Tugenden im Willen, die Liebe im Willen nach seiner concupiscibeln Seite, die Hoffnung im Willen nach seiner irascibeln Seite. (Auch im natürlichen Seelenleben erscheint ja die Liebe als der grundlegende concupiscible, die Hoffnung als der grundlegende irascible Affect.) Die höchste unter den drei göttlichen Tugenden ist nun die Liebe. Während wir nämlich im Glauben Gott zugewendet sind als dem Princip, aus dem uns übernatürliche Erleuchtung zufließen soll, und wir da Gott als den Urgrund aller Wahrheit, als den Allwissenden und den unendlich Wahrhaftigen umfaßt halten, und während wir in der Hoffnung Gott zugewendet sind als dem Princip, aus dem uns Glückseligkeit zufließen soll, und wir da nur Gottes Allmacht, Liebe und Treue im Auge haben, sind wir in der Liebe Gott schlechthin als dem absolut vollkommenen Wesen zugewandt und sind ihm um seiner selbst willen zugethan. Zu den einzelnen der drei göttlichen Tugenden s. die Artt. Glaube, Hoffnung und Liebe. — Es ist nun zwar nicht Dogma der Kirche, aber doch Lehre der meisten und angesehensten Theologen, wie auch des Catechismus Romanus, daß uns im Prozesse der Rechtfertigung auch sämmtliche moralische Tugenden unmittelbar von Gott mitgetheilt werden, und diese also insofern sich auch als virtutes infusae darstellen (vgl. Catech. Rom. 2, 2, q. 50: Huic [sc. gratiae sanctificanti] additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur). Zur Begründung kann man sagen: Wenn unsere Beziehungen zum Creatürlichen nicht geregelt sind, können wir auch nicht in rechter und leichter Weise Gott zustreben. Nun aber sind es die moralischen Tugenden, welche unsere Beziehungen zu allem Geschöpflichen regeln, während die drei göttlichen Tugenden uns unmittelbar zu Gott in die rechte Beziehung setzen. Auch ist doch wohl anzunehmen, daß Gott im Prozesse der Rechtfertigung den ganzen Menschen, d. i. den Menschen mit all seinen Kräften und nach allen Beziehungen, welche er zur Creatur haben kann, übernatürlich liebt. Da nun Gottes Liebe stets productiv ist, müssen dann auch alle Kräfte des Menschen nach allen Beziehungen, die sie zum Creatürlichen haben, Tugendausstattung von Gott erhalten.

3. Vollkommene und unvollkommene Tugend, virtus perfecta und virtus imperfecta. Erstere ist die mit der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Liebe verbundene und von dieser letztern beherrschte Tugend. Bei der virtus imperfecta fehlt diese Verbindung mit der übernatürlichen Liebe. So sind auch selbst die zwei göttlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung ohne die Liebe virtutes imperfectae. Die übernatürliche Liebe weilt allein bei unserem übernatürlichen Endziele, wie es an sich ist, und da all unser Thun, also auch unser gesammtes Tugendleben, mit unserem übernatürlichen Endziele verknüpft sein muß, ist es Aufgabe der Liebe, all unser Thun zu Gott emporzuziehen und es mit Gott zu verflechten. Wenigstens nach der haltbarern Meinung tragen deßhalb auch nur diejenigen Tugendacte zur Mehrung der heiligmachenden Gnade und der gloria essentialis bei, welche, wenn nicht von dem actuellen Motiv der Liebe Gottes durchdrungen, so doch von der virtuellen Intention der Charitas beherrscht sind. Da die virtuelle Intention der Charitas als ein gewisser Nachhall eines kräftigen Actes der Liebe bezeichnet wird, und dieser Nachhall leicht völlig verwehen kann, ist es rathsam, recht häufig einen ausdrücklichen Act der Liebe zu erwecken, damit die virtuelle Intention der Charitas nie völlig in uns ersterbe (s. hierzu d. Art. Liebe VII, 1992 f.). — Die Tugenden bringen uns nicht bloß insofern in eine Uebereinstimmung mit Gott, als wir in ihnen einfach dem Willen Gottes entsprechend leben, sie gestalten vielmehr auch innerlich unser Sein nach dem Wesen Gottes. So verleiht die intellectuelle Tugend der Weisheit, in welcher wir Alles in dem Einen Lichte Gottes als der ersten Ursache und des letzten Zweckes aller Dinge beurtheilen, eine besondere Aehnlichkeit mit Gott, welcher ja in unendlicher Einfachheit Alles in seinem eigenen Wesen erkennt. Die Tugend des Gleichmuthes, in welcher der Mensch bei Leid und Freud in starker lebensvoller Ruhe sich stets gleich bleibt, verleiht eine besondere Aehnlichkeit mit Gottes Wesen, sofern dieses bei unendlicher Lebensfülle doch ohne einen Schatten von Veränderung ist (Jac. 1, 17). In der Tugend der Selbstbeherrschung, in welcher der Mensch jede Regung der Seele, welche ungebührlich sich hervordrängen will, sozusagen zum Mittelpunkte der Seele zurückruft, in welcher er demnach als concentrirendes und concentrirtes Wesen oder als prägnante Einheit sich fühlt, wird er in besonderer Weise Gottes Wesen ähnlich, welches die erhabenste Einheit, ja die lauterste Einfachheit selbst ist. Aehnliches ließe sich von allen andern Tugenden sagen.

Bei der Lehre von der Tugend sprechen die Scholastiker im Anschlusse an die Worte des Herrn Matth. 5, 3 ff. auch eingehender von den acht beatitudines, den acht Seligkeiten, und verstehen darunter hervorragende gute Acte, welche entweder von den Tugenden oder von den sieben Gaben des

heiligen Geiſtes (ſ. d. Art. Gnade V, 728 f.) ausgehen und auf eine beſondere Weiſe beitragen, die ewige Glückſeligkeit zu erlangen. Beatitudines sunt actus boni praestantes, qui vel a virtutibus vel excellentiori modo a donis Spiritus sancti procedunt et peculiari ratione conducunt ad aeternam beatitudinem adipiscendam. Zu der erſten der acht Seligkeiten, der Armut im Geiſte, gibt nach den Scholaſtikern die Cardinaltugend der Mäßigung oder die Gabe der Furcht Gottes Grundlage und Dispoſition, zu der Sanftmuth die Cardinaltugend der Gerechtigkeit oder die Gabe der Frömmigkeit, zu der Traurigkeit die Tugend der Hoffnung oder die Gabe der Wiſſenſchaft, zu dem Hunger nach der Gerechtigkeit die Cardinaltugend der Tapferkeit oder die Gabe des Starkmuthes, zu der Barmherzigkeit die Cardinaltugend der Klugheit oder die Gabe des Rathes, zu der Reinheit des Herzens die Tugend des Glaubens oder die Gabe des Verſtandes, zu der Friedfertigkeit die Tugend der Liebe oder die Gabe der Weisheit. Der achten Seligkeit, dem Erleiden von Verfolgungen um der Gerechtigkeit willen, geben die Scholaſtiker Beziehung zu allen vorhergehenden Seligkeiten; ſie iſt nach ihnen nur die Vollendung aller vorhergehenden, denn, ſagen ſie, wegen der Verfolgung nicht ablaſſen von der Armut im Geiſte, von der Sanftmuth und allen anderen beatitudines, erſcheint einfach als der Höhepunkt der chriſtlichen Tugend.

(Zu der bei d. Artt. Habitus, Glaube, Hoffnung, Liebe, Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit angegebenen Literatur vgl. noch Aristoteles, Ethic. Nicomach.; Suarez, De virtutibus in genere; Gotti, Theolog. scholast. dogmat., tractat. de virtutibus; Billuart, Sum. D. Thomae etc., tract. de passionibus et virtutibus; Collet, Tract. de virtutibus cardinal., und unter den neueren Moraliſten beſonders E. Müller, Theol. mor., lib. I, tract. 4, cap. 2, sect. 2. Bezüglich der beatitudines vgl. S. Thom. S. theol. 1, 2, q. 63, und die Erörterungen bei den einzelnen Tugenden und Gaben, auf welche die Seligkeiten Bezug haben.) [Kirſchkamp.]

Tugendlehre, ſ. Ethik und Moraltheologie.

Tull, ſ. Toul.

Tumba heißt zunächſt die Erhöhung des Bodens, welche bei der Auffüllung eines Grabes über dem Sarge ſich bildet, der Grabhügel, dann das ſteinerne, zumal über dem flachen Erdboden oder Bodenbelag erhöhte Grab, das Hochgrab (Sarkophag, Cenotaph); in den liturgiſchen Büchern bedeutet Tumba, wie die mehr gebrauchten Bezeichnungen castrum doloris, lectus und lectica mortuorum, den Katafalk, die Scheinbahre, welche zumeiſt mit einem Bahrtuche verhüllt wird und einem erhöht aufgeſtellten Sarge ähnlich iſt. Dieſes Gerüſt, das bei dem Gottesdienſt für Verſtorbene vor dem Chore ſteht, an beiden Langſeiten mit brennenden Kerzen umgeben und mit den etwaigen Standes- oder Familieninſignien des Verſtorbenen geziert wird, ſoll die Leiche vergegenwärtigen. S der Abſolution (ſ. d. Art. I, 129) werden an Tumba die Fürbitten geſprochen ſowie die Aſ ſion und Incenſation ſo vorgenommen, als n dort die Leiche ſelbſt aufgebahrt. — In S deutſchland iſt Tumba auch der herkömmliche N für das Gehäuſe, in welches am Gründonners die für den Gottesdienſt des Charfreitags c ſecrirte Hoſtie beigeſetzt wird. [K. Schrod.

Tunica, Tunicella heißt dasjenige An gewand, welches der Subdiacon bei Ausüb ſeiner liturgiſchen Functionen zu oberſt trägt. ſprünglich war die Tunica das von jederm getragene Unterkleid, der Leibrock (wie denn das Unterkleid des Heilandes, der ſogen. hei Rock [ſ. d. Art.], als sacra tunica bezeichnet wi Seit dem 4. Jahrhundert erſcheint eine von Tunica des bürgerlichen Lebens verſchiedene Tu im liturgiſchen Gebrauche, die nach ihrem S tunica linea, wegen ihrer Länge tunica tala poderis, auch camisia und nach der Farbe genannt wird; der letztere, zuerſt in Afrika bräuchliche Name wurde allmälig ſtehende zeichnung für das zum Meßornat gehörende lin Oberkleid, die ſogen. Albe (ſ. d. Art.). Eine nene Tunica als Amtskleid trugen die Subdiac in Rom vor Papſt Gregor dem Großen, de ihnen wieder entzog. In den römiſchen Ord (z. B. im Ordo I, n. 6) wird als liturgiſches wand der Subdiaconen eine dalmatica l oder minor erwähnt, die mit der Dalmatik gl falls zum Ornat für die Pontifical-Meſſe ge Vom 12. Jahrhundert an wird das Obergen der Subdiaconen die tunica stricta (auch sub genannt, welche der Dalmatica (ſ. d. Art.) Diaconen faſt gleich, nur enger und im Sch einfacher iſt. Bis in's 13. Jahrhundert wa Tunica wie die Dalmatica ein weißes Ger und auf der Vorder- und Rückenſeite mit parallel laufenden ſenkrechten Längs- und e dieſe verbindenden Querſtreifen von dunkler F (Purpur) geſchmückt. Dieſes ringsum geſchlo mit Aermeln verſehene Kleid war, um die wegung nicht zu hindern, am untern Rand beiden Seiten etwas aufgeſchlitzt; der Einſ wurde im 17. Jahrhundert bis unter die geführt und dann auch auf die Aermel ausged Als das Cerimoniale Episcoporum veröf licht wurde (1600), hatten die Dalmatica un Tunica die gleiche Geſtalt (Cerim. Ep. 1, 10 nach den Anweiſungen des hl. Karl Borro (Acta Eccl. Mediolan., Mediolani 1599, und des Prager Provinzialconcils von (Coll. Lac. V, 539) ſollen beide Gewänd der Form einigermaßen verſchieden ſein. Seit ſpätern Mittelalter werden ſie von gleichem S und in der gleichen Farbe wie die entſpred Caſel hergeſtellt. Das Gewand des Subdia nennen das Miſſale und Pontificale im Text Gebete tunica, in den Rubriken wie aud Cerimoniale Episcoporum heißt es tunic

Das Begleitwort, mit dem es bei der Weihe überreicht wird und mit dem es der Bischof zur Pontifikalmesse anlegt, bezeichnet dasselbe als tunica jucunditatis et indumentum laetitiae; dieser Bedeutung entsprechend soll es in den Bußzeiten von den Ministranten nicht getragen werden. Das Missale schreibt Rubr. gen. 19, 5 den Gebrauch der Tunicella wie der Dalmatica zur Ministratur bei dem feierlichen Hochamte, den Processionen und Segnungen vor und gibt (ib. 6) die Fälle an, in welchen die Ministranten statt ihrer die planeta plicata (s. d. Art. Casula II, 2045) oder nur die Albe tragen sollen. [K. Schrod.]

Tunis, französischer Schutzstaat in Nordafrika (infolge des Vertrags vom 25. Mai 1881), war früher (vgl. d. Art. Afrika I, 316 f.) ein apostolisches Vicariat, hat aber neuestens eine Residentialmetropole (Carthago) erhalten und gehört jetzt nicht mehr zu den Missionsländern. Als nämlich der apostolische Vicar Fidelis Sutter (vgl. auch Kath. Missionen, Freiburg 1885, 247 f.) im Juni 1881 sein Amt niederlegte (der heilige Stuhl promovirte ihn zum Titularerzbischof von Ancyra, als welcher er am 30. August 1883 starb), übernahm Cardinal Lavigerie (geb. 1825), seit 1867 Erzbischof von Algier, die Sorge für die Mission in Tunis und gab derselben in Kurzem ein vollständig neues Aussehen. Dadurch fand sich der heilige Stuhl bewogen, am 19. November 1884 das apostolische Vicariat Tunis aufzuheben und dafür die alte Metropole Carthago (s. d. Art.) wieder herzustellen. Der Cardinal-Erzbischof Lavigerie wurde zugleich Metropolit von Carthago und Primas von Afrika. Schon am 31. August 1884 hatte Lavigerie den Pfarrer zu Sfax, Anton Maria Buhagiar, zu seinem Hilfsbischof mit dem Titel eines Bischofs von Ruspe geweiht. In der Hauptstadt Tunis errichtete er eine neue Cathedrale (schon 1881 begonnen) zum hl. Ludwig, ein Scholasticat der Weißen Väter, ein großes und ein kleines Seminar zur Heranbildung eines französisch-tunesischen Clerus; in Mansa ein kleines Waisenhaus und eine Schwesternschule für einheimische und französische Mädchen; in Farina eine Knaben- und eine Mädchenschule, dann auch eine Pfarrei für die Malteser und für die einheimische Bevölkerung eine Mission und Armenapotheke, kurz, er war unermüdlich thätig, um dem Werke der Wiederherstellung der alten Metropole Carthago nach den Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit in allweg gerecht zu werden. Nachdem sodann durch die am 31. März 1885 erfolgte neue Circumscription die Erzdiöcese in drei Archidiaconate (Carthago, Tunis und Sfax) getheilt worden war, erwirkte er am 24. Februar 1892 in Rom die Erlaubniß, daß jeder seiner drei Archidiaconen die bischöfliche Würde erhielt. Der Archidiacon von Carthago, Johann Joseph Tournier, wurde Titularbischof von Hippo Zaritus (Bizerta), der Archidiacon von Tunis, Stephan Julius Gauziel, Titularbischof von Tuburbo (1896 wurde er auf den Stuhl von Constantine in Algier transferirt) und der Archidiacon von Sfax, Spiridion Polomèni, Titularbischof von Ruspe. Als Cardinal Lavigerie am 24. November 1892 starb, succedirte ihm in Algier Prosper August Dusserre, seit 1878 Bischof von Constantine, der 1880 als Titularerzbischof von Damascus Lavigerie's Weihbischof und Coadjutor cum jure succed. geworden war, aber schon am 31. December 1897 starb. In Carthago succedirte dem Cardinal Lavigerie am 15. Juni 1893 Bartholomäus Clemens Combes (geb. 1839), Bischof von Constantine seit 1881. Die Erzdiöcese umfaßt ganz Tunis; zwei Kirchen sind als Cathedralen erklärt, die eine in Tunis, die andere in Carthago. Für die 50 000 Katholiken bestehen in 25 Haupt- und 26 Nebenstationen 50 Kirchen und Kapellen; Priester gibt es 53, darunter 23 Weltpriester. Bemerkenswerth ist noch, daß Carthago eine der wenigen Residential-Metropolen ist, welche Titular-Suffraganate unter sich haben; es stehen nämlich unter ihm Assura, Curubi, Forni, Hippo Zaritus, Lari, Musti, Scillio, Sicca, Tacia, Talbora, Tuburbo, Utica, Utina. (Vgl. O. Werner, Orbis terr. cath., Friburgi 1890, 202; dann über die älteren und neueren Verhältnisse der Kirche von Tunis besonders den ausführlichen Bericht Lavigerie's, in den Jahrbüchern der Verbreitung des Glaubens, Köln 1885, Heft 2, 31 ff.; Heft 3, 49 ff.) [Neher.]

Tunkers, s. Baptisten I, 1974.

Turbatio sacrorum, s. Störung des Gottesdienstes.

Turcellinus, s. Torsellini.

Turenne, Heinrich de la Tour d'Auvergne, Marschall von Frankreich, wurde am 11. September 1611 zu Sedan von protestantischen Eltern geboren und blieb in der väterlichen Religion, bis er am 23. October 1668 zur katholischen Kirche übertrat. Dieser Schritt erfolgte nicht plötzlich. Die religiöse Forschung beschäftigte ihn geraume Zeit, und zuletzt hielt ihn nur noch seine eifrig protestantische Umgebung, seine Frau und seine Schwestern, in der ererbten Confession zurück. Mit dem Tode seiner Gattin (1666) fiel ein Haupthinderniß seiner Bekehrung hinweg. Er unterrichtete sich jetzt noch eingehender durch Lesen von religiösen Schriften und Unterhaltung mit befreundeten Bischöfen, namentlich Bossuet, der für ihn hauptsächlich, wie man sagte, die Exposition de la foi schrieb, und legte endlich in die Hände des Erzbischofs von Paris das katholische Glaubensbekenntniß ab. Turenne's bisherige Glaubensgenossen empfanden bei seinem hohen Ansehen die Conversion als schweren Schlag für ihre Sache und führten sie auf selbstsüchtige Motive zurück. Die Geschichte beweist das Gegentheil. Marschall wurde Turenne schon 1660, und wenn er seine Confession für Ehrenstellen hätte dahingeben wollen, so wäre damals die Gelegenheit günstig gewesen, denn man wollte zu seinen Gunsten die Würde eines Connetable von Frankreich er-

neuern, wenn er die katholische Religion annehme; er schlug aber das Anerbieten aus. Die Conversion fand aus Ueberzeugung statt. Das Einzige, was Turenne sich ausbat, war die Erhebung seines Neffen zu der ihm bereits zugedachten Cardinalswürde, und selbst dieß erreichte er nicht. Der König lehnte es ab, sich dafür bei dem Papste zu bemühen, da die Protestanten die Sache mißdeuten und für eine Belohnung des Uebertritts erklären könnten, und als Turenne bemerkte, er sei zu bekannt, um derartige üble Nachreden zu fürchten, und sein Uebertritt sei zu einer Zeit erfolgt, die ihn gegen den Verdacht schütze, erklärte ihm Ludwig XIV.: es sei wahr, wenn er es 1660 hätte thun wollen, so hätte er etwas Anderes als einen rothen Hut zu erhoffen gehabt. Die kriegerische Laufbahn Turenne's wurde durch die Conversion nicht unterbrochen; der Marschall stand auch fortan an der Spitze eines französischen Heeres. Nachdem er im J. 1674 die Pfalz verwüstet, fand er am 27. Juli 1675 den Tod in der Schlacht bei Sasbach. Sein Leichnam wurde nach Frankreich zurückgebracht; Bischof Fléchier hielt die Trauerrede. (Vgl. de Grimoard, Lettres et Mémoires du maréchal de Turenne, Paris 1782, 2 vols.; Nouvelle biographie générale XLV, 702 ss.) [v. Funk.]

Turibius Alfonsus Mogrobejo, der hl., dritter Erzbischof von Lima und Apostel von Peru, wurde am 18. November 1538 zu Mayorga im spanischen Königreiche Leon geboren. Jedem Kinderspiel abgeneigt, ahmte er im zarten Kindesalter die Prediger nach und fand seine größte Freude im Austheilen von Almosen. Er machte aber auch glänzende Studien zuerst zu Valladolid, dann zu Salamanca, wo sein Onkel ein berühmter Rechtslehrer war. In seinem 32. Lebensjahre (1570) wurde er Mitglied des Gelehrtencollegiums St. Salvator in Oviedo. Mit seiner wissenschaftlichen Bildung wuchs auch seine tiefe Frömmigkeit und die Strenge seiner Buße; unter Anderem machte er als Armer verkleidet barfuß eine Wallfahrt zum Grabe des heiligen Apostels Jacobus nach Compostela. Im J. 1573 wurde er Mitglied und zwei Jahre später Präsident der Inquisition in Granada. Gleich einem hl. Petrus Arbues (s. d. Art.) kannte er in dieser Stellung kein anderes Ziel als die Reinheit des heiligen Glaubens, die Ehre Gottes und das Heil der Menschen. Im J. 1581 wurde Turibius zum Erzbischof von Lima ernannt. Nach Empfang der heiligen Weihen (er hatte bis da nur die Tonsur) zog er am 24. Mai 1581 unter großem Jubel des Volkes in Lima ein. Hier eröffnete sich ihm ein sehr großes Feld für apostolische Arbeiten und reformatorische Thätigkeit. In der weit ausgedehnten Diöcese hatten 30jährige innere Unruhen und eine fünf Jahre dauernde Vacanz des erzbischöflichen Stuhles fast jede religiös-sociale Ordnung aufgelöst. Mit Eifer und Klugheit begann Turibius das in der Kirchengeschichte Amerika's einzig dastehende Werk der Reform bei Clerus und Volk. Regel und Norm hierin waren ihm die Canones des Concils v Trient, die neben dem Leben der Heiligen se häufigste und liebste Lectüre bildeten. Die wei Bestimmungen seiner dreizehn Diöcesan- und sei drei Provinzialsynoden griffen entschieden in l Leben der Geistlichen ein, die er darin auf heil und ideale Bahnen wies, schützten die Rechte Kirche und des Clerus gegenüber den Eingri des Staates, gaben vorzügliche Maßregeln Hebung und Förderung der Civilisation Peruanern und Indianern und zeigten der spc schen Regierung die Wege einer christlichen Pol Manche dieser Anordnungen sind noch jetzt Kraft. Unter unbeschreiblichen Beschwerden häufiger Lebensgefahr bereiste Turibius zwei seine ganze große Erzdiöcese, drang bis zu entferntesten Wohnsitzen der Indianer vor, predi wohin er kam, stellte Mißbräuche ab und heilsame Anordnungen. Ungefähr 800 000 S sonen (auch der hl. Rosa von Lima [s. d. A soll er das heilige Sacrament der Firmung spendet haben. Große Sorge verwandte er die Seminarien, die Wohlthätigkeitsanstalten die Gotteshäuser. Als er zum dritten Male Erzbisthum bereiste, starb er selig im Herrn Gründonnerstag 1606 zu Sagna. Dort w er auch zuerst beigesetzt; 1622 wurden seine ligen Ueberreste nach Lima übertragen. Der nach seinem Tode eingeleitete Prozeß wurde unter Innocenz XI. im J. 1679 mit der S sprechung zum Abschlusse gebracht; 1726 s Benedict XIII. Turibius heilig und bestin für sein Fest den 27. April. Der Heilige hat selbe kirchliche Tagesgebet wie der hl. Karl Bo mäus, der nur 44 Tage älter war, und d Leben und Wirken so viel Aehnlichkeit mit des hl. Turibius hat. In Lima ist sein dupl. 1. classis mit Octav, in Californien faches duplex. (Vgl. A. Nicoselli, Vit S. Toribio Alfonso Magrovesio, Roma 17 Th. Bérengier, Vie de saint Turibe, a evêque de Lima et apôtre du Pérou, Poit 1872.) [Leander Helmling O. S. B

Turibius (Turribius) von Astorga, s. A cillian X, 420.

Turin (mittelalterlich Taurinum, italie Torino), Stadt und Metropole in O italien, ursprünglich der ziemlich bedeut Hauptort Taurasia der gallischen Taurini, Hannibal zerstörte, dann römische Colonie, w dem Kaiser Augustus zu Ehren Augusta Ta norum genannt wurde. Als die Langoba um 570 in den Besitz der Stadt kamen, li sie dieselbe durch Herzoge verwalten. Nach Untergange des Langobardenreiches erhob der Große die Stadt zur Residenz der He von Susa, und nach dem Aussterben dieses schlechtes (1073) gelangte sie unter die Herr des Hauses Savoyen. Das ganze Mittel hindurch war Turin von geringer Bedeu und blühte erst auf, nachdem es gegen

des 16. Jahrhunderts wieder Residenz der Herzoge von Savoyen, nachmals der Könige von Sardinien geworden war. Von da an entwickelte es sich in gleichem Verhältniß mit der Machtvergrößerung der Herzoge. Im spanischen Erbfolgekriege wurde es 1706 theilweise zerstört. Um 1800 kam die Stadt in die Gewalt der Franzosen und blieb in derselben als Hauptstadt des Po-Departement bis 1814, wo sie an Sardinien zurückfiel. Seitdem war sie wieder Hauptstadt der sardinischen Monarchie und blieb dieß auch zunächst, als das Königreich Sardinien zum Königreich Italien ausgewachsen war. Nachdem 1865 die Residenz nach Florenz verlegt wurde, blieb Turin Hauptstadt der Provinz Piemont. Im Ganzen hat die Stadt in 39 Pfarreien 343 000 Seelen, 44 Kirchen und 70 Kapellen. Unter den Kirchen zeichnet sich aus der Dom S. Giovanni Battista, in seiner ersten Gestalt 602 von dem Langobardenherzog Agilulf erbaut, dann 1492—1498 auf Anordnung des Cardinals Dominicus della Rovere neu hergestellt. Die im Dome befindliche Kapelle del S. Sudario (Sacra Sindone) birgt die hochverehrte Reliquie des sogen. Schweißtuches des Herrn, oder richtiger das Leichentuch, in welches Joseph von Arimathäa den Leichnam des Heilands eingewickelt hatte (s. d. Art. Sindon). Die Rotunde San Madre di Dio wurde in Nachahmung des römischen Pantheon 1818—1849 von der Bürgerschaft zur Feier der Rückkehr des Hauses Savoyen erbaut. In der Nähe der Kapuzinerkirche, auf einer Anhöhe jenseits des Po, ist das prächtige Kloster La Superga, 1715—1731 erbaut in Ausführung eines Gelübdes, das Herzog Victor Amadeus 1706 gemacht hatte (Virgini genetrici Victor Amadeus Sardiniae rex bello gallico votit, pulsis hostibus exstruxit dedicavitque). Der dabei errichteten Anstalt, in welcher zwölf junge Geistliche, meist Adelige, zu höheren Kirchenämtern vorbereitet wurden, widmete der Stifter jährlich 18 000 piemontesische Lire Einkünfte. Diese geistliche Akademie wurde 1855 aufgehoben. Von den ehemaligen Klöstern ist das Jesuitencollegium hervorzuheben, das heute als Palast der Akademie der Wissenschaften dient. Die Universität wurde 1412 gegründet; sie hat 4 Facultäten, 250 Lehrer und über 2000 Studenten. Ferner bestehen zu Turin ein Priesterseminar, drei Lyceen, vier öffentliche Gymnasien und mehrere technische Schulen. Weiter finden daselbst sich 9 Confraternitäten, 7 Hospitäler, darunter das große della Carità, dann sonstige zahlreiche und gut dotirte Wohlthätigkeitsanstalten (Findel-, Irren-, Waisen- und Arbeitshäuser). So wurden nur im J. 1839 über 4900 dürftige Personen in ihren Wohnungen mit 177 483 Lire unterstützt, an 128 Mädchen 23 013 Lire als Aussteuer gegeben und 9341 Kinder theils in Hospitälern theils in Waisenhäusern verpflegt (Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrhundert II, Innsbruck 1855, 645). Nicht zu vergessen sind das 1828 von dem Canonicus Jos. Cottolengo aus freiwilligen Gaben eröffnete „Häuschen der göttlichen Vorsehung" für Arme, Kranke und Hilflose und das von Don Bosco errichtete großartige Ospizio zur Erziehung von Knaben (s. d. Art. Salesianer).

Wann das Christenthum nach Augusta Taurinorum gekommen, ist ungewiß (die angebliche Turiner Synode von 401, welche u. A. sich mit dem Streite der Bischöfe von Vienne und Arles beschäftigte, ist wohl in Wirklichkeit zu Tours gehalten worden). Erster bekannter Bischof von Turin ist der hl. Maximus (s. d. Art.), ein Zeitgenosse Leo's des Großen, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und berühmt als Homilet, dessen Ruhm 451—465 am höchsten stand. Als Nachfolger hatte er den hl. Victor (476—501), der mit Epiphanius, Bischof von Ticinum, bei einer Gesandtschaft an König Gundibald von Burgund war (Baron. ad ann. 494, n. 43). Unter den weiteren Bischöfen ist besonders Claudius (s. d. Art. und Dümmler, in d. Sitzungsberichten d. Berliner Akademie d. Wissenschaften 1895, I, 427 ff.) zu nennen. Der erste Cardinal auf dem Turiner Bischofsstuhle war Dominicus della Rovere (1482—1501). Sein Nachfolger Johannes Ludwig della Rovere (1501 bis 1510) weihte 1505 die neue Domkirche ein. Unter dem folgenden Bischofe Johannes Franz della Rovere (1510—1516) wurde Turin, welches lange Suffraganat von Mailand gewesen, dann 1471 durch Sixtus IV. für exemt erklärt worden war, zur Metropole erhoben (Mai 1515). Leo X. unterstellte derselben sofort die zwei Bisthümer Ivrea und Mondovi, welchen Clemens VIII. im J. 1592 noch die damals neu errichtete Diöcese Fossano beifügte. Diese Suffraganate verblieben der Metropole Turin bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Nachdem 1802 Piemont Frankreich einverleibt worden war, wurden die 17 Bisthümer des Landes auf 8 (einschließlich des Metropolitansitzes zu Turin) reducirt (s. d. Art. Italien VI, 1091). Nach dem Sturze Napoleons bedurfte auch die Kirche Piemonts einer Neuordnung, welche Pius VII. durch die Bulle vom 17. Juni 1817 vornahm. Der Papst unterstellte der Metropole Turin die Bisthümer Ivrea, Acqui, Asti, Mondovi, Saluzzo, Alba, Cuneo, Fossano, Pinerolo, Susa; neuestens kam dazu Aosta, welches durch die genannte Bulle der neu errichteten Metropole Chambery unterstellt worden war. Von den Turiner Erzbischöfen seien noch genannt die Cardinäle Innicus Avalos (1563—1564), der schon nach einem Jahre resignirte, aber erst 1601 starb; Hieronymus della Rovere (1564—1592) und Victor Maria Balt. Costa di Arignano (1778—1796). Der folgende Erzbischof Karl Ludwig Buronzo del Signore, 1797 von Novara aus promovirt, resignirte 1805 und starb 1806. Dann regierten Hyacinth della

Torre (1805—1814); Columban Chiaverotti O. S. B. (1818—1831); Ludwig Fransoni (1832 bis 1862). Unter letzterem begann durch die Minister Siccardi und Cavour (gest. 1861) eine harte Bedrückung der Kirche. Weil der Erzbischof die kirchlichen Rechte vertheidigte, wurde er eingekerkert (1849—1850) und dann mit Gewalt über die Grenze seines Bisthums und des Königreichs gebracht. Das gleichzeitig geschlossene erzbischöfliche Seminar wurde erst 1858 wieder durch die Bemühungen des Capitularvicars Zappata eröffnet. Nachdem Fransoni 1862 in der Verbannung gestorben, konnte erst fünf Jahre später wieder ein Erzbischof den Turiner Stuhl besteigen, Alexander Riccardi di Netro (1867—1870); dann folgten Lorenz Gastaldi (1871—1882), Gaetano Alimonda (1883—1891), der schon 1871 zur Würde eines Cardinals erhoben worden war, und David Riccardi (1891—1897), vorher seit 1878 Bischof von Ivrea und seit 1886 von Novara. Der gegenwärtige Erzbischof ist Augustin Richelmy (geb. 1850), vorher Bischof von Ivrea (seit 1886), promovirt 1897. Sein Einkommen beträgt 67 697 Lire; seine erzbischöfliche Jurisdiction erstreckt sich über 173 Gemeinden der Provinzen Turin, Alessandria und Cuneo mit 675 000 Seelen in 268 Pfarreien; die Gesammtzahl der Priester beträgt 1522. (Vgl. Ughelli, Italia sacra IV [1719], 1019 ad 1063; G. B. Semeria, Storia della chiesa metropol. di Torino, Torino 1840; Cappelletti, Le Chiese d' Italia XIV [1858], 9—78; Moroni, Dizion. LXXVII, 131—236; Gams, Ser. Epp. 824 sq.; O. Werner, Orbis terr. cath., Friburg. 1890, 18 sq.) [(Kerker) Neher.]

Turlupins, eine den häretischen Begharden (s. d. Art. Beguinen) bezw. den Brüdern des freien Geistes (s. d. Art.) verwandte Secte, tauchten unter der Regierung König Karls V. (1364—1380) an mehreren Orten Frankreichs auf, namentlich zu Paris und in der Umgegend der Hauptstadt. Nach ihrer Lehre, für welche sie auch durch Schriften in der Landessprache Propaganda machten, war die einzige religiöse Pflicht das innerliche Gebet; wer ein Leben nach dem Vorbilde der Apostel führen wolle, müsse arm sein, barfuß und fast nackt einhergehen. Habe der Christ eine gewisse Stufe der Vollkommenheit erreicht, so sei er zur Sünde unfähig und dürfe sich dann ohne Bedenken den sinnlichen Neigungen überlassen; nur Unvollkommene könnten sich darüber beunruhigen oder über die Nacktheit Scham empfinden. Wenn einige Quellen über eine besondere Kleidung dieser Häretiker berichten, so war dieselbe wohl sehr primitiver Art; jedenfalls begingen sie die größten Schamlosigkeiten, besonders in ihren Versammlungen. Mit Unterstützung des Königs schritt die Inquisition sehr energisch gegen diese lasterhafte Secte ein. Namentlich wurden zwei eifrige Apostel derselben, Johanna Daubentonne, und ein ungenannter Prediger, in Haft genommen. Erstere, eine emancipirte Pariserin, wurde am 5 1372 zu Paris verbrannt, gleichzeitig mit Leiche ihres 14 Tage vorher im Gefängn storbenen Genossen; man hatte den Körp selben, damit er nicht in Fäulniß übergehe, gelöschtem Kalk aufbewahrt (Nouv. Biog XIII, 166 ss.). Der Inquisitor Jacob aus dem Dominicanerorden erhielt im J 1373 vom Könige ein Geldgeschenk als Belo für den Eifer, welchen er bei Verfolgung abscheulichen Häresie bethätigt hatte. Papi gor XI. richtete unterm 27. März 13 Schreiben an Karl V., worin er dess mühungen um Ausrottung der Turlupin erkannte und zugleich um Unterstützung d quisitoren gegen die Waldenser in der Da bat (Raynald. ad a. 1373, n. 19 sq.); letztere, und nicht, wie behauptet word gegen die Turlupins, richtet sich auch C Schreiben an den Grafen Amadeus vo voyen (Raynald. ad a. 1375, n. 26). T scharfen Verfolgung dauerte die geheime ganda der Secte auch noch im folgenden hundert fort. Johannes Gerson (s. d. Art. daß die Turelupini, welche er Epicurei nica Christi nennt, durch erheuchelte Fri keit namentlich Frauen zu gewinnen suchten den wahren Glauben raubten und sie z zucht verführten (Gersonii Opp. omnia I werp. 1706, 19). Aus den Jahren 14 1465 liegen aus Flandern Berichte über di vor, welche sich dort namentlich in Lille u gegend ausgebreitet hatte; dieser flandrische verwarf auch allen äußern Cultus, scheint von roher Sittenlosigkeit freigehalten zu (Fredericq [s. u.] I, 410). Auch hier sch Inquisition ein; eine Anzahl Turlupins verhaftet, die meisten bekehrten sich jedoc nur wenige endeten auf dem Scheiterhau Was den Namen Turlupins betrifft, so selbe offenbar ein Spottname; er wird Recht?) abgeleitet von turris und lupi, w Sectirer ihre Zusammenkünfte häufig in t nen Thürmen hielten und vielfach „in de dern lebten wie die Wölfe" (Du Cange, s. v.; Fredericq I, 412). Sie selbst nann übrigens „Gesellschaft der Armut". (Vg A Hist. of the Inquisition II, New 1888, 126 f. 158; Fredericq, Corpus mentorum inquisitionis haereticae tatis Neerlandicae I, Gent-'s Grav 1889, 409—412.) [

Turmair, Johannes, nach seiner stadt Abensberg in Niederbayern Aven genannt, Humanist und bayrischer Histori wurde am 4. Juli 1477 geboren. Er seit 1495 in Ingolstadt, Wien, Krakau und beschäftigte sich 1507 in Ingolstadt nebe setzung seiner Studien mit Privatvorlesung war 1509—1517 Erzieher der Prinzen und Ernst, der jüngeren Brüder des

Wilhelm IV. von Bayern. Im J. 1516 gründete er die übrigens schon nach vier Jahren wieder eingegangene Sodalitas litteraria Angilostadensis. Seiner 1517 erfolgten Ernennung zum bayrischen Historiographen und dem Auftrage, der ihm damit zu Theil wurde, verdanken seine Hauptwerke ihre Entstehung, nämlich die Annales Boiorum, ausgearbeitet 1517—1521 und bis 1460 reichend, und die deutsche Bearbeitung derselben, die bayrische Chronika; letztere nahm Aventinus sofort nach Vollendung der Annalen in Angriff und erhielt zu deren Ausführung im J. 1526 auch noch einen besondern Auftrag. Beide Werke beruhen auf einem umfassenden, mit Sachkunde und Methode durchgeführten Quellenstudium; der Stoff wird kritisch bearbeitet und der Zusammenhang des Erforschten ergründet. Dabei fehlt es freilich nicht an erheblichen Mißgriffen; im Ganzen kommt aber der Arbeit die Bedeutung zu, gegenüber der mittelalterlichen die moderne Geschichtschreibung eingeleitet zu haben. Da die bayrische Geschichte im Zusammenhange mit der deutschen und der allgemeinen Geschichte behandelt wird, so stellt sich das Werk bis zu einem gewissen Grade auch als deutsche oder allgemeine Geschichte dar. Der bayrischen Chronik sollte auch eine Chronik Deutschlands folgen; der Plan kam aber bei dem baldigen Tode Aventins (gest. am 9. Januar 1534) nicht mehr zur Ausführung, und nur das erste Buch des Werkes wurde vollendet. Den religiösen Neuerungen der sogen. Reformatoren schloß sich Aventin zwar nicht ganz an, als Humanist sympathisirte er aber damit. Er verwarf die Ohrenbeichte als eine dem Urchristenthum fremde Einrichtung, eiferte gegen Wallfahrten und Ablaßwesen, urtheilte bitter und leidenschaftlich über Hierarchie, Clerus und Mönchthum. Die Herzoge von Bayern ließen wohl aus diesem Grunde sein Geschichtswerk zunächst nicht veröffentlichen; die Annales wurden erst 1554 durch Ziegler in Ingolstadt dem Druck übergeben und erschienen mit Auslassung der kirchenfeindlichen Stellen. Diese Stellen sind indessen schon in den Handschriften eingeklammert, und da bei den Zeichen ein späterer Ursprung nicht zu erkennen ist, so ist es möglich, daß bereits Aventin den Plan hatte, bei der Edition das Anstößige auszulassen. Die Chronik erschien zuerst in Frankfurt 1566. Den ersten Ausgaben folgten in einiger Zeit weitere und vollständigere. Eine den wissenschaftlichen Anforderungen unserer Zeit entsprechende Ausgabe sämmtlicher Werke Aventins wurde durch die kgl. bayrische Akademie der Wissenschaften veranstaltet, München 1881—1886, 5 Bde. Vgl. Th. Wiedemann, Johann Turmair gen. Aventinus, Freising 1858; Döllinger, Aventin und seine Zeit, München 1877 [Akademische Rede; abgedruckt in Döllingers Akademischen Vorträgen I, Nördlingen 1888]; W. Vogt, in Joh. Turmairs Sämmtl. Werken I, München 1881, S. 1 ff.

[v. Funk.]

Turnier, s. Zweikampf.

Turnus nennt man die Reihenfolge, in welcher mehrere Gleichberechtigte oder Gleichverpflichtete sich in die Ausübung eines gemeinsamen Rechtes oder einer gemeinsamen Obliegenheit zu theilen haben. Dieß ist z. B. der Fall, wo ein einheitliches Präsentationsrecht durch mehrere an der Stiftung einer Kirche oder eines Kirchenamtes betheiligte Privatpatrone oder durch die Mitglieder eines geistlichen Collegiums abwechselnd ausgeübt wird, oder wo bestimmte Amtsverrichtungen, z. B. die Abhaltung der täglichen Chormesse, von den Capitularen oder Conventualen eines Stiftes oder Klosters der Reihe nach vorgenommen werden. Derjenige, den gerade die Reihe trifft, heißt Turnarius. Der Turnus kann behufs der Ausrichtung einer Obliegenheit je nach Tagen, Wochen ꝛc., oder wenn es sich um Ausübung eines Nominations- oder Präsentationsrechtes handelt, entweder nach den Monaten der eintretenden Pfründevacatur oder nach Erledigungsfällen wechseln. In welcher Reihenfolge die Einzelnen nach einander zum Zuge kommen sollen, ob nach ihrem Rangverhältniß oder nach ihrem Dienstalter ꝛc., ist durch Gesetz, Statut oder Herkommen festgestellt oder kann in Ermangelung positiver Normen durch gütliches Uebereinkommen der Mitglieder bestimmt werden; nur bedarf es im letztern Falle des einmüthigen Beschlusses aller Betheiligten. [Permaneder.]

Turpin (Tulpin, Tilpin) O. S. B., Erzbischof von Reims, spielt in der Kerlinger-Sage eine weit bedeutendere Rolle als in der Geschichte. Was letztere von ihm berichtet, ist im Wesentlichen das Folgende. Turpin war Mönch zu St. Denis, als er im J. 753 zum Nachfolger des Erzbischofs Abel von Reims (gest. 751) gewählt wurde. Nach der von Hincmar verfaßten Grabschrift leitete er die Reimser Kirche über 40 Jahre. Er gehörte zu den 12 fränkischen Bischöfen, die von den Königen Karl dem Großen und Karlmann zu der wichtigen Lateransynode (s. d. Art.) vom Jahre 769 entsandt wurden. Aus seinem Briefwechsel mit den Päpsten ist nur ein Schreiben Hadrians I. erhalten, worin mit Rücksicht auf die Uebergriffe des Trierer Pseudobischofs Milo (gest. 753 oder 757; s. d. Artt. Reims und Trier) der Reimser Kirche ihre Metropolitanrechte bestätigt wurden; zugleich ward Turpin nebst anderen Bischöfen der Auftrag, eine Untersuchung über Lehre und Wandel des Erzbischofs Lullus von Mainz anzustellen, dem nachträglich das Pallium verliehen werden sollte (Migne, PP. lat. XCVI, 1212; Jaffé, Reg. Pontif. Rom. I, 2. ed., 293, n. 2411). Sonst verdient noch Erwähnung, daß er die Canoniker der Remigiuskirche zu Reims durch Benedictiner ersetzte, und daß er die Bibliothek seiner Cathedrale durch Copien wichtiger Werke bereicherte. Er starb am 2. September 794 (nach anderer Berechnung im J. 800). In der Sage erscheint Turpin als ein hervorragender Berather und Kampfgenosse Karls des Großen. Dieser

Umstand hat wohl den Bienner Mönch, welcher (anscheinend zwischen 1109 und 1119) eine romanhafte Historia Karoli Magni et Rotholandi verfaßte (neue Ausgabe durch F. Castets, Montpellier 1880), veranlaßt, seine Arbeit für ein Werk Turpins auszugeben. Die auch jetzt noch mitunter colportirte Angabe, Papst Calixtus II. (s. d. Art.) habe im J. 1122 die Schrift für ein ächtes Werk Turpins erklärt, ist irrig; die betreffende Bulle ist längst als spätere Fälschung erwiesen (Jaffé I, 815, n. 7108; U. Robert, Bullaire du pape Calixte I, Paris 1891, p. LXXXI). (Vgl. Gallia christ. IX, Paris. 1751, 28 sqq.; Gaston Paris, De Pseudo-Turpino, Paris. 1865; S. Abel, in d. Gött. Gelehrten Anzeigen 1866, 1295 ff. Weitere Literatur s. bei Potthast, Bibl. hist. med. aevi II, Berlin 1896, 1075 sq.) [Zeck.]

Turre (Turrianus), Joachim de, O. Pr., General seines Ordens zur Zeit Savonarola's, war um 1416 geboren und trat zu Venedig im Kloster SS. Joannis et Pauli in den Dominicanerorden. Im J. 1460 war er Provinzial der lombardischen Provinz, ebenso im J. 1487. Auf dem Capitel zu Venedig 1487 wurde er zum Ordensgeneral gewählt und blieb 13 Jahre lang in dieser Stellung. In seine Amtszeit fällt das Auftreten Savonarola's (s. d. Art.) in Florenz. Daß er persönlich ein Gegner des großen Bußpredigers gewesen, läßt sich nicht beweisen; anfänglich stand er ihm sogar wohlwollend gegenüber. Die Schritte, die er in den letzten Jahren gegen ihn that, geschahen auf Weisung Alexanders VI. Am 19. Mai 1498 traf er in Florenz ein, wo er und Bischof Francesco Romolino als Delegirte des Papstes an dem Prozeß theilnahmen, der mit der Verurtheilung Savonarola's endete. Turrianus starb am 1. August 1500 im Alter von 84 Jahren und liegt vor den Stufen des Hochaltars in der Kirche S. Mariae supra Minervam zu Rom begraben. [v. Loë O. Pr.]

Turrecremata, s. Torquemada.

Turrianus (Torrensis, Torres), Franz, S. J., gelehrter und verdienter Forscher auf dem Gebiete des christlichen Alterthums, wurde zu Herrera in der Diöcese Valencia 1509 oder nach Anderen 1504 geboren. Später kam er nach Italien, stand erst im Dienste bei Cardinal Joh. Salviati und gehörte dann dem Haushalte des Cardinals Seripando (s. d. Art.) an. Beim Concil von Trient spielte Turrianus als päpstlicher Theologe eine Rolle. Er war ein sehr gelehrter Mann, namentlich ein vorzüglicher Gräcist und Kenner der christlichen Archäologie. In Italien wie in Deutschland, wohin er als Jesuit mehrere Jahre kam, durchsuchte er emsig und nicht ohne reiche Ausbeute die Bibliotheken. So machte er sich durch Auffindung und Ausgabe alter Schriften um die patristische Wissenschaft hochverdient; daneben gab er auch dogmatische und polemische Schriften heraus. Schon vor seinem Eintritt in den Jesuitenorden, der erst in vorgerückteren Jahren (
erfolgte, hatte er 14 Werke veröffentlicht un
dann auch im Orden bis zu seinem Tod
21. November 1584) unermüdlich literarisch
Uebrigens hat aber sein Versuch, gegen die D
burger Centuriatoren (s. d. Art. Centurie
Authenticität der sogen. apostolischen Canon
der pseudo-isidorischen Decretalen zu verthei
mehr dazu beigetragen, seinen Namen z
ewigen, als alle seine wirklich großen Ver
um die Wissenschaft. David Blondel (s. d.
widerlegte ihn, und seitdem haftet ihm der
wurf der Kritiklosigkeit an. Auf eine
essante Denkschrift des Turrianus für die
schen Behörden über die beste Art und Wei
Magdeburger Centuriatoren zu begegnen,
„Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft" 18
hingewiesen worden. (Vgl. Nicolaus Ant
Bibliotheca Hispana nova I, Matriti
487; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed.,
de Backer, Bibliothèque, n. éd. par So
vogel VIII, 113.) [O. Pfülf S.

Turribius, s. Turibius.

Turselin, s. Torsellini.

Tutiorismus, s. Moralsysteme VIII, 1

Tutor, s. Vormundschaft.

Tyana, Synode von, eine der fl
Kirchenversammlungen im Verlaufe des
schen Streites (s. d. Art. Arianismus), fand
367 statt und bezweckte die feierliche Ueberre
und Anerkennung der Actenstücke, welche d
putation der semiarianischen morgenländisch
schöfe im Abendlande namentlich von Pa
berius (s. d. Art. VII, 1948) erhalten
Weitere Nachrichten über die Synode von
(in Cappadocien) gibt einzig Sozomenus (
6, 10 sqq.). Darnach waren zugegen die B
Eusebius von Cäsarea in Cappadocien, A
sius von Ancyra, Pelagius von Laodicea,
von Tyrus, Paulus von Emesa, Otrejus vo
litene, Gregor von Nazianz und viele ande
unter Jovinian zu Antiochien 363 das ὁμο
verfochten hatten. Die Schreiben des Liberi
der Abendländer wurden verlesen. Man wa
dieselben sehr erfreut und brachte sie sämm
Kirchen des Morgenlandes zur Kenntniß.
Schreiben der afrikanischen und gallischen B
hatte die Deputation mitgebracht. Die S
ersuchte in ihrem Rundschreiben die Orie
die Zahl der Bischöfe zu beherzigen, welc
von Rimini übertreffe, bat sie einzustimmen
die Gemeinschaft mit ihnen unterhalten werd
eine schriftliche Beitrittserklärung auszustelle
lich gegen Ende des Frühlings am bestim
Tage sich zur Synode in Tarsus einzuf
Mehr ist über die Synode in Tyana nicht be
Valens verbot die Synode in Tarsus, u
kam nicht zu Stande. (Vgl. Hefele, Conc.-
I, 2. Aufl., 738.) [Fl

Tychicus, der bl., im N. T. ein Jüng
bl. Paulus, von Geburt ein Asiate (Apg. 2

vielleicht aus Ephesus, begleitete den Apostel, als dieser den Ertrag der Collecte für die Armen zu Jerusalem dorthin brachte (Apg. 20, 3 ff.). Auch in der ersten römischen Gefangenschaft war er beim hl. Paulus, der ihn als „vielgeliebten Bruder und treuen Diener und Mitknecht" bezeichnete und ihn mit Briefen an die Epheser und Colosser schickte (Eph. 6, 21 f. Col. 4, 7 f.). Nach seiner Rückkehr trug sich der Apostel mit dem Gedanken, Tychicus an Stelle des Titus (s. d. Art.) nach Creta zu senden (Tit. 3, 12). Später schickte er ihn nach Ephesus, vermuthlich, damit er dort während Timotheus' Abwesenheit (s. d. Art.) dessen Stelle vertrete (2 Tim. 4, 12). Ueber Tychicus' weitere Wirksamkeit existirt keine einhellige Ueberlieferung. Nach dem Menologium des Kaisers Basilius Porphyrogenitus zum 9. December (Migne, PP. gr. CXVII, 197) wäre er Nachfolger des Bischofs Sosthenes von Colophon (zwischen Ephesus und Smyrna) geworden, während das aus dem 9. Jahrhundert stammende, aber auf ältere Quellen zurückgehende Enkomion des Epiphanius Monachus ihn vom Apostel Andreas als Bischof von Chalcedon eingesetzt sein läßt (s. Lipsius, Apocr. Apostelgeschichten I, Braunschweig 1883, 579; vgl. 184 u. 577); noch Andere berichten, Tychicus sei Bischof von Neapolis auf Cypern gewesen (vgl. Le Quien, Oriens christ. I, Paris. 1740, 725 sq.; II, 1061; AA. SS. Boll. April. III, 613). Eine Wirksamkeit an verschiedenen Orten, bald hier bald da, würde zu dem passen, was die heilige Schrift über diesen Genossen des Paulus berichtet. Sein Gedächtniß wird am 29. April begangen. [J. Felten.]

Tychonius (auch Tichonius; handschriftlich nur Ticonius) aus Afrika (gest. um 400), Urheber einer gemäßigten Richtung unter den Donatisten (s. d. Art. III, 1976), welche letzteren er übrigens nicht gänzlich verlassen wollte (Aug. De doctrina christ. 3, 30), war nach den spärlichen Nachrichten bei Augustinus und Gennadius (De vir. ill. 18) in der Theologie und in den weltlichen Wissenschaften bewandert und kümmerte sich eifrig um kirchliche Angelegenheiten. Von seinen 4 bei Gennadius genannten Schriften dienten De bello intestino und Expositiones diversarum causarum der Vertheidigung der Seinigen unter Berufung auf frühere Synoden, wobei sich im Uebrigen seine Zugehörigkeit zur Partei der Donatisten deutlich verrieth. Dem orthodoxen Glauben näher stehen nur zwei anderen Werke, welche dem Gebiete der Hermeneutik und Exegese angehören und den größten Einfluß auf die Bibelauslegung der Mit- und Nachwelt ausübten. Das eine ist der Liber regularum zur Erforschung und Auffindung des buchstäblichen und des mystischen Sinnes der heiligen Schrift, das andere der Commentar zur Apocalypse des hl. Johannes. Ersterer ist handschriftlich überliefert (s. u.), letzterer gilt als verloren, obwohl er noch im 9. Jahrhundert in einem Codex der Bibliothek St. Gallen vorhanden war. Doch ist ein großer Theil des Commentars zur Apocalypse, wie J. Haußleiter in Luthardts „Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben" VII [1886], 239—257 nachgewiesen hat, in spätere Commentare übergegangen; so bieten Primasius (s. d. Art. und dazu Haußleiter und Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons IV, Erlangen 1891, 1 ff.), Beda (s. d. Art.), der Verfasser der 19 pseudoaugustinischen Homilien (Migne, PP. lat. XXXV, 2417 sqq.) Stücke, ja der spanische Priester und Abt Beatus von Libana (s. d. Art. II, 156 f.) fast nur Auszüge aus Tychonius (das sehr seltene Werk des Beatus wurde von Florez zu Madrid 1770 herausgegeben). Auch Hieronymus benutzte Tychonius in seiner Umarbeitung des Apocalypse-Commentars Victorins von Pettau (s. d. Art.), besonders in den drei ersten Kapiteln (Migne, PP. lat. V, 317 sqq. [eine Neubearbeitung dieses Commentars des hl. Hieronymus besorgt für das Wiener Corpus scriptt. eccl. lat. J. Haußleiter; s. Göttinger gelehrte Anzeigen 1898, Nr. 5]). Den Versuch, aus den genannten Schriften Tychonius' Commentar wieder herzustellen, will Bousset (s. Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, 60, Anm. 3) machen (vgl. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster 1898 [Kirchengesch. Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs und Sdralek IV, 1], 51). — Ein glücklicheres Geschick waltete über dem Liber regularum, der, um 383 verfaßt, in mehreren, allerdings nur theilweise von einander unabhängigen Handschriften, in einem Auszuge von Augustinus (De doctrina christiana 3, 30—37) und in verschiedenen Citaten späterer Schriftsteller erhalten ist und mehrfach edirt wurde (zuerst von Grynäus, Basel 1569, dann in patristischen Sammelwerken, z. B. Migne, PP. lat. XVIII, 15 sqq.); eine kritische Ausgabe der Schrift besorgte F. C. Burkitt (The Book of Rules of Tyconius, Cambridge 1894 [Text and Studies by Arm. Robinson III, 1]). Sieben Regeln (octo bei Gennadius ist ohne Zweifel Schreibfehler der Copisten) preist Tychonius darin an als Universalmittel zum Verständniß der heiligen Schrift. In der Vorrede nennt er sie Schlüssel und Leuchten (claves et luminaria) für die Geheimnisse der Bibel, welche alles Verschlossene und Dunkle erschließen und aufhellen, so daß jedermann durch den Gebrauch dieser Regeln bei seiner Wanderung durch das endlose Gehege der Propheten (prophetiae immensam silvam perambulans) auf lichten Wegen wandle und vor Irrthum geschützt sei. Augustinus zollt „dem mühsamen und nützlichen Werke" die verdiente Anerkennung, führt aber den Werth der Regeln auf das gebührende Maß zurück. Zur Aufhellung mancher dunklen Stellen könnten sie wohl beitragen; doch seien sie wegen der darin enthaltenen Irrthümer und donatistischen Lehren mit Vorsicht zu lesen (l. c. 30). Die sieben Regeln des Tychonius handeln: 1. De

Domino et corpore ejus, d. h. vom Haupte Christus und seinem Leibe, der Kirche. Beide, Christus und die Kirche, bilden Einen Leib. Die Propheten reden bald vom Herrn, bald von der Kirche. Wann das Eine oder das Andere der Fall ist, hat einzig die Vernunft zu unterscheiden (sola ratio discernit). So bezieht sich Is. 53, 4—6 ausschließlich auf den Herrn, die Verse 10. 11 bilden den Uebergang zur Kirche. 2. De Domini corpore bipertito, d. h. von der Kirche Christi, soweit sich in ihr Gute und Schlechte finden. Da beide auf Erden gemischt sind, hat der Exeget genau zu achten, ob ein Uebergang von einem Theile des Körpers zum andern, von der rechten zur linken Hand oder umgekehrt, stattfindet. Dieß ist z. B. bei Is. 45, 3 ff. der Fall [Thesauros invisibiles aperiam tibi ..., tu autem me non cognovisti]. Der hl. Augustinus möchte die Regel besser fassen: De Domini corpore vero atque permixto, oder vero atque simulato, oder de permixta ecclesia. 3. De promissis et lege, d. h. von der Rechtfertigung und dem Gesetze, vom Glauben und den Werken. Augustinus umschreibt diese Regel mit De spiritu et litera, worüber er geschrieben habe, oder De gratia et mandato, und findet in der Darlegung derselben pelagianische Irrthümer (l. c. 33). 4. De specie et genere, d. h. vom Ganzen und seinen Theilen. Denn die heilige Schrift spricht bald von einzelnen Städten und Ländern, z. B. von Jerusalem, Judäa, Israel, während sich dieß auf alle Völker bezieht, bald umgekehrt. Nahum und Jonas weissagten z. B. gegen die Stadt Ninive; aber aus der Ueberschwänglichkeit des Ausdrucks Nah. 3, 16 und aus der Geschichte des Jonas, der ein Typus Christi war, geht hervor, daß hierunter die Kirche zu verstehen ist. So ist oftmals unter dem Fleischlichen oder der species das Geistige, Ideale, Allgemeine, das genus zu verstehen. 5. De temporibus, d. h. von Zeiten, Jahreszeiten, Zahlen, bei denen sich oft eine Synekdoche findet. So werden von Christi Tod am Kreuze bis zu seiner Auferstehung drei Tage und drei Nächte gezählt, wobei der Abend am Freitag, der ganze Samstag und der Sonntag bis Sonnenaufgang zu rechnen sind. 6. De recapitulatione, d. h. von Fällen, wo der biblische Auctor vom Typus und Antitypus, von der Verheißung und der Erfüllung spricht. Denn die Kirche und ihr Haupt sind nicht zwei, sondern eins nach der erhabenen Sprechweise des heiligen Geistes. Daher sind Typus und Antitypus im Geiste des Propheten eins. So beziehen sich die Worte vom Greuel der Verwüstung bei Matth. 24, 15 nicht bloß auf die Zerstörung Jerusalems, sondern auch auf die Ankunft des Antichrists. Der Evangelist „recapitulirt" dieß und verbindet die Ereignisse mit einander. 7. De diabolo et ejus corpore, d. h. (entsprechend der ersten Regel) von den Prophetien über den Teufel und seine Anhänger (vgl. Is. 14, 12—21). Letztere bilden einen Leib, dessen Haupt der Teufel ist. — Mit diesen Regeln schuf Tychonius d Theorie der Schriftauslegung, die zunä hl. Augustinus verwerthete. Außerdem die Regeln benutzt von Cassian, im Li promissionibus (s. d. Art. Prosper X, von Johannes Diaconus (das Excerpt bei Spicileg. Solesm. I, 294 sq.; vgl. i 397. 445), Cassiodor, Isidor von Sevilla Hincmar und durch Vermittlung des hl. stinus von Thomas von Aquin (vgl. Burk Introd. p. XVIII ff.).

Der hl. Augustinus beschuldigt Ty daß er im Voraus den Pelagianismus vorg habe (Opera nobis dixit a Deo dari fidei, ipsam vero fidem sic esse a no nobis non sit a Deo; Aug. De doctr. 3, 33). Der Vorwurf ist nicht recht verst da Tychonius doch den Glauben als Christi bezeichnet (Lib. regul., ed. B 18 sq.). Weitere Aufschlüsse über seine Le auch Gennadius (De vir. ill. 18). Darn er im Commentar zur Apocalypse durch geistige Auffassung vor (totum intelligen tuale). Den Engeln schrieb er einen körp Aufenthaltsort zu (dixit angelicam sta corpus esse), wobei er wohl, wie Aug an der Ansicht festhielt, daß die Engel n weilig zu besonderen Sendungen eine leibl stalt annehmen. Die Vorstellung der C von einem künftigen tausendjährigen Weltr Erden bei der ersten Auferstehung besei (tulit = abstulit). Ueberhaupt läugnete Vorstellung von einer zweifachen Auferstehung Fleisches, eine der Gerechten und eine d gerechten, und lehrte eine einzige allgemei erstehung, die sich auch auf die Frühge und Mißgestalteten beziehe. Doch machte Unterscheidung einer doppelten Auferstehung dem Sinne, daß wir in der Apocalypse u ersten Auferstehung (der Gerechten) die Taufe oder die Erweckung von dem Sün zum ewigen Leben, unter der zweiten aber gemeine Auferstehung der Menschenleiber stehen hätten. (Vgl. noch Burkitt l. c., p. XI ff.) [K

Typikon (Τυπικόν), in der griechischen Bezeichnung für das dem lateinischen Dire (s. d. Art.) entsprechende Buch.

Typus 1. in der heiligen Schrift, s. nentik V, 1855 ff. — 2. in der Kirchengeschichte das Glaubensdecret des Kaisers Constans Jahre 648 (s. d. Artt. Constans II.; Mo Monotheleten VIII, 1803 f.).

Tyrannenmord ist die von einem Priva im öffentlichen Interesse vollzogene Tödtung Tyrannen, wobei letzteres Wort in der vor her üblichen zweifachen Bedeutung gebra kann. Man bezeichnet damit nämlich 1. d pator, welcher widerrechtlich den legitime verän verdrängt und sich selbst in den S höchsten Gewalt gesetzt hat. Ein solcher

Hochverräther und Verbrecher gegen das öffentliche Wohl. So lange er im Zustande des Angriffes gegen die Staatsordnung sich befindet, ist diese zur Nothwehr gedrängt und wird mit vollem Rechte der Gewalt Gewalt entgegenstellen. Gibt es kein anderes Mittel, den Feind des Staates unschädlich zu machen, als seine Tödtung, so ist sie erlaubt, und zwar zunächst dem legitimen Souverän nach ordentlichem Gerichte, dann aber, insoweit es diesem unmöglich ist, seine Richtergewalt über ihn auszuüben, einem jeden seiner Unterthanen; letztere handeln in diesem Falle nicht als Privatpersonen, sondern in Kraft eines ipso facto ihnen übertragenen Mandates der Staatsgesellschaft gegen ihren öffentlichen Feind. In diesem Sinne lehren die alten Theologen die Erlaubtheit des Tyrannenmordes (vgl. S. Thom. In 2 Sent. dist. 44, q. 2, a. 2, ad 5; ähnlich Suarez, Defens. fid. 6, 4, 7). Ist der Usurpator aber in den ruhigen Besitz der Staatsgewalt gekommen und darin so befestigt, daß die legitime Herrscherfamilie durch neue Kämpfe gegen ihn nichts zu erreichen vermöchte als beständige Verwirrung und Schädigung der Gesellschaft, so muß sie um des Gemeinwohles willen von der gewaltsamen Geltendmachung ihres Rechtes abstehen. — „Tyrann" wird aber 2. auch ein rechtmäßiger Herrscher genannt, welcher, statt seine Regentenpflichten zu erfüllen, die Gewalt mißbraucht zur Ungerechtigkeit und zum Ruine seines Volkes. Auch in Regenten dieser Art haben manche Auctoren öffentliche Feinde des Volkes und seine ungerechten Angreifer und Bedrücker erkennen zu müssen geglaubt, und deßwegen den Unterthanen das Recht der Nothwehr bis zur Tödtung gegen sie vindicirt; so im 12. Jahrhundert Johann von Salisbury (Polycraticus 3, 15; 4, 1; 8, 17) und zu Anfang des 15. Jahrhunderts der Franciscaner Jean Petit. Das Concil von Konstanz (1415) verurtheilte diese Lehre als häretisch in dem Satze: Tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum et subditum, etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocunque praestito juramento seu confoederatione facta cum eo, non spectata sententia vel mandato judicis cujuscunque (vgl. d. Art. Johannes Parvus VI, 1748). Von da an gab es nur mehr wenige katholische Theologen, welche, übrigens immer unter großen Beschränkungen, einer gewaltsamen Beseitigung tyrannischer Regenten das Wort redeten. Darunter war ein einziger Jesuit, der Spanier Joh. Mariana (s. d. Art.), dessen Buch De rege et regis institutione (1599) so wenig Anstand fand, daß König Philipp III. es genehmigte und die Widmung desselben annahm. Mariana verlangt, das Volk solle die Tyrannei so lange als nur möglich ertragen; erst wenn der Herrscher über alle göttlichen und menschlichen Rechte sich hinwegsetze, solle das Volk zusammentreten und ihm es wehren, und wenn alle Mahnungen fruchtlos blieben, ihn als öffentlichen Feind erklären und tödten. Wenn ein derartiges Gericht über den Tyrannen nicht förmlich gehalten werden könne, das ganze Volk aber darin einig sei, daß der Herrscher nur ein öffentlicher Feind sei, so dürfe jeder, dem die Möglichkeit gegeben sei, als Vertreter des Volkes die gebührende Strafe vollstrecken, doch nur mit offener Gewalt, nicht mit Gift oder Meuchelmord. Dabei erklärt Mariana, dieß sei seine persönliche Ueberzeugung, er sei sich aber seiner Irrthumsfähigkeit bewußt und wolle dankbar eine bessere Belehrung annehmen. Durchaus ungerechtfertigt ist aber die Bezichtigung der Gesellschaft Jesu, als wenn der Tyrannenmord bei ihr Ordenslehre sei. Kein anderer Jesuit stimmte Mariana zu; der Ordensgeneral Claudius Aquaviva (s. d. Art.) gebot alsbald nach Erscheinen des genannten Buches die Correctur der anstößigen Stellen und erließ am 6. Juli 1610 unter Androhung der schärfsten Strafen das Verbot, daß jemals ein Mitglied der Gesellschaft heimlich oder öffentlich lehre, es dürfe irgend jemand unter dem Vorwande der Tyrannei einem Regenten nach dem Leben streben oder ihn tödten (Instit. Soc. Jesu II, Rom. 1870, 51). Eigenthümlich dagegen ist die Lehre von der Erlaubtheit des Tyrannenmordes mehreren der sogen. Reformatoren. Luther lehrt, nicht ein Privatmann, wohl aber die Gesammtheit der Unterthanen solle sich gegen einen Regenten erheben, der wider Recht und Billigkeit nur nach seinem Gefallen handele, und ihn umbringen wie einen andern Mörder und Straßenräuber (Sämmtliche Werke LXII, Frankfurt a. M. und Erlangen 1854, 201 f. 206 f.). Noch schärfer und entschiedener vertheidigt Melanchthon den Tyrannenmord als das Gott angenehmste Opfer, das man schlachten könne (Corp. Ref. III, Halis 1836, 1076). Die Koryphäen des Zwinglianismus und Calvinismus treten ebenso entschieden dafür ein (s. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V [1886], 537 ff.). — Verschieden von der Lehre der Erlaubtheit des Tyrannenmordes ist die ehedem den katholischen wie protestantischen Auctoren gemeinsame Lehre, das tyrannisch regierte Volk dürfe gegen den Tyrannen sich erheben, ihm den Krieg erklären und ihn entweder vertreiben oder vor das Gericht stellen (s. hierüber Suarez, De bello s. 8, n. 2). Sie ist eine Folgerung aus der mittelalterlichen Auffassung (welche aber nichts gemein hat mit der im Deismus und Materialismus wurzelnden Lehre von der Volkssouveränität), Gott habe die Regierungsgewalt in dem Volke niedergelegt, für dessen Wohl sie eingesetzt sei. Das Volk bestimme ihren Träger. Mache sich dieser des strafbarsten Mißbrauches derselben zum Verderben des Volkes schuldig, so könne dieses die Gewalt wieder an sich nehmen und den Tyrannen ihrer verlustig erklären, aber nur durch ordentliches Gerichtsverfahren. Der hl. Thomas spricht sich auch hierfür aus, insoweit es geschehen kann, ohne noch größere Uebel für das Gemeinwohl herbeizu-

führen (S. theol. 1, 2, q. 96, a. 4 in corp. et ad 3; 2, 2, q. 42, a. 2, ad 3; q. 69, a. 4: Sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum). An sich hat der hl. Thomas von der Regentengewalt die erhabenste Anschauung (z. B. De regimine princ. 1, 12: Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat, ut sit in regno, sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo), und von dem erwähnten Rechte eines Volksgerichtes über den tyrannischen Regenten redet er (ib. c. 6) nur als von dem äußersten und einzigen Mittel, das Verderben von der Staatsgesellschaft abzuwenden. Falls eine Bekämpfung des Tyrannen nicht möglich wäre, ohne über den Staat noch größere Uebel zu bringen, müsse man geduldig die Tyrannei tragen als eine Buße für die Sünden des Volkes und beten. Wenn die Sünde, diese Quelle alles Uebels, getilgt sei, werde Gott Hilfe schicken. — Die Anschauung vom Rechte des Volkes, dem Tyrannen activen Widerstand entgegenzusetzen, hat auch in der neuen Zeit noch ihre Vertreter gefunden und darunter Männer, welche nicht einmal Katholiken, geschweige denn Jesuiten sind, wie Dahlmann, Ahrens, Bluntschli, Rob. v. Mohl. Pius IX. dagegen hat im Syllabus als falsch und irrthümlich die aus der Lehre von der Volkssouveränität abgeleitete These erklärt, legitimis principibus obedientiam detrectare, imo et rebellare licet (Prop. 63). Damit ist den Unterthanen einzeln und in ihrer Gesammtheit das Recht einer Erhebung gegen den Fürsten und eines Gerichtes über ihn abgesprochen. Das natürliche Recht, actuellen widerrechtlichen Angriffen auf die Güter der Unterthanen activen Widerstand entgegenzusetzen (die sog. Nothwehr; s. d. Art.), wird damit natürlich nicht berührt. Bei den modernen Verhältnissen der constitutionellen Staaten sind übrigens derartige Vergewaltigungen durch Fürsten kaum denkbar, so daß die besprochene Frage sehr geringe praktische Bedeutung hat. (Vgl. Walter, Naturrecht und Politik, 2. Aufl., Bonn 1871, § 358 ff.; Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat, Freiburg 1872, 475 ff.; Duhr und Schlecht, im Hist. Jahrb. 1893, 107 ff.; Reusch, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, München 1894, 1 ff.; Cathrein, Moralphilos. II, 3. Aufl., Freiburg 1899, 661 ff.; Duhr, Jesuiten-Fabeln, 3. Aufl., Freiburg 1899, 659 ff.) [Pruner.]

Tyrannus (Τύραννος) wird im N. T. (Apg. 19, 9) der Epheser genannt, in dessen Saal (σχολή) der hl. Paulus während seiner dritten Missionsreise zwei Jahre lang lehrte, nachdem ihm die Benutzung der Synagoge unmöglich geworden war. Daß Tyrannus hier Personenname ist und nicht bloß einen „Herrn" bezeichnen soll, dürfte unzweifelhaft sein. Ob aber Tyrannus von jüdischer oder von heidnischer Abstammung war, ist Mangels weiterer Nachrichten nicht auszumachen; doch ist es immerhin wahrscheinlicher, daß er ein geborener Heide war, der als Rhetor eine Schule hiel seinen Saal dem Apostel einräumte, weil zum Christenthum hingezogen fühlte oder selbe vielleicht schon angenommen hatte. [W

Tyro, s. Theodor von Amasea.

Tyrol, s. Tirol.

Tyrus ist der von den Griechen übernom Name einer uralten phönicischen Handels welche eigentlich Sor oder Sur (צר) hieß. Benennung scheint aus babylonischer Quelle Griechenland gekommen zu sein, da in der mäischen Sprache auch die appellative Bede des Namens mit dem T-Laute geblieben ist. Stadt trug nämlich ihren Namen, weil dur ein Felsen, der an der Ostküste des mittelländ Meeres tausend Schritte vom Festland en aus dem Meere aufragte, zu einem weltbeka Handelsplatze geworden war. Ursprünglich dieses Felseiland durch einen Kanal in zwe gleiche Hälften getheilt gewesen; der schei Meeresarm ward aber später ausgefüllt, u die mächtig aufstrebende Stadt neue Bauplä liefern und die Einheit der Befestigung nicht zu gefährden. Schon vorher umschloß das e thümlich gestaltete Terrain zwei Häfen, welch Schiffe vorzügliche Sicherheit gewährten; scheint der Grund zu sein, warum die K frühzeitig von den phönicischen Seefahrern siedelt und zu einem Stapelplatz erhoben w Nach der gewöhnlichen Ueberlieferung geschah von Sidon (s. d. Art.) aus; erst in neuester glaubt man auf Grund der ägyptischen Qu das Entstehungsverhältniß umgekehrt angeb müssen. Die Thatsache, daß es aus späterer tyrische Münzen mit der Aufschrift צר ים gibt, scheint die gewöhnliche Angabe eher z stätigen als zu widerlegen, da sie wohl nu Reaction gegen die wirkliche Thatsache entsta welche Tyrus gern vergessen wissen wollte. bei Gründung der Inselstadt zugleich auf Festlande, aber 30 Stadien südlicher, eine S angelegt wurde, oder ob eine solche schon vor dene Niederlassung den Anlaß gab, auch die S zu bebauen, kann nicht ausgemacht werden, d Nachrichten der Alten über ein auf der Küst legenes „Alttyrus" (ἡ παλαι Τύρος) unklar unzuverlässig sind. Auch über die Zeit der G dung von Tyrus gehen die Nachrichten der A aus einander. Nach Herodot (2, 44) geschah selbe im 28. Jahrhundert v. Chr., nach and Schriftstellern, deren Angaben wir bei Jose (Antt. 8, 3, 1) voraussetzen müssen, erst 13. vorchristlichen Jahrhundert (vgl. Just. E 18, 3); auch so bleibt der Ausdruck des S pheten Isaias (23, 7) richtig, daß Tyrus' A in die Urzeit reicht. Den damaligen Zustä in Canaan entsprechend, wahrte Tyrus von fang an seine Selbständigkeit und Unabhän keit; denn das, was die Alten Phönicien nann war nicht sowohl eine politische Gemeinschaft, eine Landschaft, in der viele kleine Staatsw

selbständig bestanden. Im Unterschiede von anderen alten Handelsstädten stand Tyrus, so weit die geschichtliche Kunde reicht, unter Königen, wie auch die cananaitischen Städte zur Zeit der israelitischen Eroberung durch Josue (vgl. Jos. 12, 1 ff. Richt. 1, 7). Die erste Erwähnung von Tyrus geschieht in der heiligen Schrift bei der Grenzbestimmung Jos. 19, 29, wo es freilich nicht fern liegt, an eine Stadt auf dem Festlande, also an Alttyrus, zu denken. Nicht viel früher erscheint Tyrus in den Tafeln von El-Amarna als noch selbständig zu einer Zeit, da Aegypten seine Macht über das ganze Mittelmeer und die an dessen Ostküste gelegenen Länder zu behaupten suchte. Damals herrschte in der Stadt ein König Abimilki oder Abimelech, dessen unterwürfige Briefe an den Pharao nicht sehr viel Vertrauen auf die Fortdauer seiner Selbständigkeit verrathen (Winckler, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna, Berlin 1896, S. XX. 271 ff.). Offenbar hatte der gewaltige Aufschwung, den Tyrus in dieser Zeit schon genommen hatte, die blühende Stadt als ein begehrungswürdiges Object für die ägyptischen Eroberungsgelüste erscheinen lassen. Vielleicht veranlaßte dieß die Tyrier, Anschluß an die stammverwandten Landesbewohner zu suchen; wenigstens erscheinen sie im Bunde mit den Philistern Eccli. 46, 21, wo jetzt durch die Auffindung des Urtextes der Gedanke an irrige Uebersetzung ausgeschlossen ist. Allein diesen Anschluß konnte die Stadt bald entbehren. Tyrus war damals schon im Besitze des Welthandels, zu dem seine geschützten Häfen den geeignetsten Ausgang boten, und die Ausdehnung desselben nöthigte bei dem beschränkten Raume der Heimat, auf neue Niederlassungen als Stapelplätze für denselben bedacht zu sein. Das ganze Küstengebiet des mittelländischen Meeres bis zu den Säulen des Hercules und weiter trug tyrische Colonien als ergiebige Quellen für den Reichthum der Mutterstadt (vgl. Strabo, Geogr. 3, 4, 5 et 5, 5; 16, 2, 23; 17, 3, 3). Von Tyrus aus ward um 1100 v. Chr. Utica, um 814 v. Chr. Carthago gegründet, und Tyrus konnte, von feindlichen Angriffen ungestört, seine socialen Verhältnisse ruhig entwickeln, weil Aegypten genöthigt war, die unter sich gewordenen Staaten in Vorderasien ihrem Schicksal zu überlassen. Aus dieser Periode kennen wir nach der Königsliste des Menander, die sich bei Josephus (C. Ap. 1, 18; vgl. Antt. 8, 5, 3) findet, eine Anzahl Königsnamen. Diese Könige treten zum Theil in die anderweitig bekannte Geschichte ein. So ist hier Hiram genannt, der mit dem König David von Israel immer in freundschaftlichen Beziehungen gestanden hatte (3 Kön. 5, 1), und den ein solches Verhältniß noch enger mit Salomon wegen ihrer beiderseitigen Bedürfnisse verband. Der israelitische König bedurfte zur Ausführung seiner Bauten sowohl der Bauhölzer, welche der Libanon lieferte, als geschickter Künstler und Handwerker, welche in den tyrischen Werkstätten ausgebildet wurden. Für das Eine wie für die Anderen sorgte der tyrische König und erhielt als Entgelt Getreide und Oel, das Palästina im Ueberfluß hervorbrachte, Tyrus aber aus Mangel an anbaufähigem Boden nur durch Einfuhr erlangen konnte. Der Gewinn, welcher der tyrischen Staatskasse auf diese Weise erwuchs, scheint in den großen Unternehmungen angelegt worden zu sein, welche Hiram zur Verschönerung der Stadt unternahm; außer der Auffüllung des Meeresarmes, von der schon die Rede gewesen, und der dadurch bewirkten Herstellung einer einzigen großen Insel gewann er auf der Ostseite der Stadt, welche auf enge Grenzen beschränkt war, durch Aufschüttung einen großen Versammlungsplatz, den Eurychorus. So kam er dem Wohnungsbedürfniß der stets wachsenden Einwohnerzahl zu Hilfe, das bisher zu der im Orient ungewöhnlichen Errichtung von hohen, mehrstöckigen Häusern geführt hatte. An dem Wohlstand des Inselstaates und dem Wachsthum seines Reichthums suchte der geldbedürftige Salomon theilzunehmen, indem er den Tyriern seine Häfen am rothen Meere öffnete und sich mit Hiram zu Handelsunternehmungen nach Ophir (s. d. Art.) verband (3 Kön. 9, 26—28; 10, 22). Diese freundschaftlichen Beziehungen überlebten den Zerfall des salomonischen Reiches; noch ein Jahrhundert später heiratete Achab eine Tochter des phönicischen Königs Ethbaal (3 Kön. 16, 31), der nach Menander König von Tyrus war. Die Freundschaft erkaltete erst, als die Tyrier in ächt mercantilem Geiste jede andere Erwägung einer gewinnverheißenden Speculation nachsetzten, indem sie anderen Völkern die israelitischen Kriegsgefangenen abkauften (Joel 3, 4—8. Amos 1, 9—10). Welchen Erfolg die Tyrier mit einer so consequenten Verfolgung ihrer Handelsinteressen gewannen, lesen wir in der heiligen Schrift bei Isaias (23, 3. 8), der ihre Kaufleute Fürsten nennt, wie später die großen Kaufherren der Hansa heißen konnten. Indeß rechtfertigt das angeführte Beispiel auch die Klagen der Propheten, daß mit dem Reichthum in Tyrus auch Luxus und Lasterhaftigkeit ähnlich wie in Babylon wuchs. Gottes strafende Leitung traf deßwegen mit dem Streben der assyrischen Macht, sich nach Westen auszudehnen, zusammen, als die Großkönige von Ninive versuchten, sich der reichen phönicischen Städte zu bemächtigen. Den Anlaß gab ein Eroberungszug des Königs Luli oder Elulāus von Tyrus nach Cypern, das unter assyrischem Schutze stand. Nachdem Sargon das von Salmanassar Begonnene vollendet und das Reich Israel zerstört hatte, wandte er sich nach Norden, und es gelang ihm, eine Anzahl phönicischer Städte, welche widerwillig sich der tyrischen Macht gebeugt hatten, zur Unterwerfung zu bringen. Die Flotte aber, welche diese ihm gestellt hatten, wurde von den auf wenigen Schiffen herbeieilenden Tyriern mit großem Verluste zurückgetrieben und zerstreut;

so wurden Sargons Unternehmungen gegen Tyrus erfolglos. Er konnte ihnen bloß die Wasserzufuhr vom Festlande her unmöglich machen, wofür die Tyrier sich durch Anlage von Brunnen entschädigten; die Seeseite blieb den Tyriern offen und erlaubte ihnen die Zufuhr von allem, was sie bedurften, so daß nach fünfjähriger vergeblicher Mühe Sargon die Belagerung aufheben mußte (Menander bei Jos. Antt. 9, 14, 2). Ebenso erfolglos blieb in Bezug auf Tyrus die Unternehmung des Königs Sennacherib gegen Phönicien, wenn er anders überhaupt eine Belagerung der Inselstadt versucht hat (Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. II, 290). Dürfen wir aber den Prunkinschriften der assyrischen Könige glauben, so verstanden sich die tyrischen Könige wiederholt dazu, denselben Tribut zu entrichten; sie erreichten dadurch in kluger Berechnung, daß sie ihren Thron behaupten und die materielle Macht des Staates weiter entwickeln konnten, ohne durch Angriffe von Außen gestört zu werden. So blieb Tyrus ein mächtiges Staatswesen unter eigenen Königen (Jer. 25, 22; 27, 3. Ez. 28, 2. 11) und konnte seine mercantile Thätigkeit unausgesetzt in der großartigen Weise verfolgen, welche das 27. Kapitel des Propheten Ezechiel schildert. Diese erlitt aber große Störung, als Tyrus an der Rivalität zwischen Aegypten und Assyrien theilnahm. Zur Zeit Asarhaddons wußte der ägyptische König Tarhaka den König Baal von Tyrus zur Einstellung des Tributs an Assyrien zu bestimmen. Auf seinem Marsche nach Aegypten erschien daher Asarhaddon auch vor Tyrus, mußte sich aber damit begnügen, ihm jede Verbindung mit dem Festlande unmöglich zu machen und ihm die Wasserzufuhr abzuschneiden. Dann zog er weiter; die Blockade aber ward wegen Baals Verharren in der Unbotmäßigkeit von den Assyriern aufrecht gehalten, bis auch Asurbanipal seinen Zug nach Aegypten unternahm. Dieser fand Mittel, wir wissen nicht welche, die Tyrier noch mehr zu bedrängen, und erlangte endlich, ohne die Stadt einnehmen zu können, doch die Zusendung von Geschenken, welche er als Huldigung ansehen konnte. Mit diesem Erfolge zufrieden, hob er die Blockade sogleich auf und eröffnete der Stadt wieder den unbedingt freien Verkehr, dessen sie zur Wahrnehmung ihrer Handelsinteressen bedurfte. Freilich hatte die Macht und das Ansehen von Tyrus durch die wiederholten Bedrängnisse große Einbuße erlitten; immer häufiger wurden die Versuche seiner Colonien, sich von der Mutterstadt unabhängig zu machen. Allein durch ihren Handel blieb diese noch immer die Königin des Meeres. Der von Neuem zuströmende Reichthum war aber auch eine neue Ursache für die bereits sprichwörtlich gewordene Lasterhaftigkeit der Stadt. Diese stand im engsten Zusammenhange mit den Greueln des phönicischen Götzendienstes, besonders dem Dienste des Melkarth, der in Tyrus einen weit berühmten Tempel besaß. Bei der Nähe von Jerusalem mußte daher die Reformation, we König Josias daselbst einführte, und dessen M nahmen zur Unterdrückung des phönicischen Cul (4 Kön. 23, 13) in Tyrus großen Unwillen regen, und wir begreifen deßwegen den Jubel, in Tyrus über die Zerstörung Jerusalems d Nabuchodonosor entstand (Ez. 26, 2). In sollte diese Schadenfreude nicht lange wäh Nabuchodonosor plante den Vorstoß nach Aegy und wollte eine Macht wie Tyrus nicht in sei Rücken lassen. Nachdem er die übrigen phön schen Städte unterworfen hatte, erschien er vor Tyrus und begann eine Belagerung Blockade, bei welcher er, wie es scheint, schon suchte, die Insel durch Aufschüttung eines D mes mit dem Festlande zu verbinden. Drei Jahre hielt er bei dieser Unternehmung aus. ihm aber keine Schiffe zu Gebote standen, ko er die Stadt selbst nicht angreifen und ihre bindung nach der Seeseite hin nicht hemmen. dessen verstand sich bei der lange anhaltenden drängniß schließlich doch der tyrische König d Zeichen einer Demüthigung zu geben, nach chen Nabuchodonosor sich als Sieger an konnte und abzog. Von da an galt Tyrus zum babylonischen Reiche gehörig. Obgleich diese Einverleibung bei der vortheilhaften der Stadt und ihren großen Hilfsquellen w mehr als nominell gewesen sein kann, so waren die Folgen der Belagerung für Tyrus verh nißvoll. Der ganze Handel war jetzt 13 J gelähmt, der Zusammenhang der Colonien dem Mutterstaat gelockert gewesen. Daher m ten sich bald Veränderungen bemerklich, w einen allmäligen Niedergang der tyrischen M und Größe bedeuteten. In nicht zu langer stand Sidon (s. d. Art.) als der mächtigste S in Phönicien da. Ein Theil des Handels wa die Colonien übergegangen, und diese bezei wenig Lust, zu der so lange unterbrochen gewes Abhängigkeit zurückzukehren. Was aber meh Alles war, so hatte die unglückselige Zeit äußern Bedrängniß auch auf die inneren Zust ihre Wirkung gehabt. Die tyrischen Regenten Ithobal II. an, der noch während der Belage starb, bis auf Cyrus verzeichnet Josephus (C. 1, 21) nach einheimischen Quellen. Es läßt aus dieser Mittheilung schließen, daß in T wiederholt Verfassungsänderung und Umsturz kamen; die einzelnen Regenten, unter welche sieben Jahre nur δικασταί oder Suffeten a führt werden, behaupteten sich meist nur Zeit, bis schließlich die noch übrigen Glied alten Königsdynastie aufgesucht und zur R rung berufen wurden. Darüber war die Zei kommen, in welcher die babylonische Weltmac die Perser überging. Die eigenthümlichen hältnisse in Tyrus und in Phönicien überh brachten es indeß mit sich, daß die Zugehöri zum persischen Reiche an dem Fortbestande tyrischen Monarchie wenig änderte (vgl. 1 C

3, 7; Her. 3, 19); Tyrus erscheint mehr im Verhältnisse der Bundesgenossenschaft als der Unterthänigkeit. Bei dem Zuge des Königs Xerxes gegen die Griechen stellten die Tyrier gleich den übrigen Phöniciern demselben Schiffe zur Verfügung (Her. 7, 98). Auch als dem persischen Reiche später der Untergang durch Alexander den Großen drohte, befand sich der tyrische König bei der persischen Flotte, deren bester Theil die phönicischen Schiffe waren. Durch die Schlacht bei Issus hatte sich aber Alexander bald Vorderasien geöffnet und betrat den Boden von Phönicien. Alles beugte sich vor dem Sieger, und nur das stolze Tyrus verweigerte ihm den Einzug, als er im Tempel des Melkarth zu opfern verlangte. Darüber hoch erzürnt, ordnete Alexander sogleich die Belagerung der Stadt an und traf Vorkehrungen, welche einer solchen Aufgabe entsprachen. Tyrus war damals nicht bloß durch seine natürliche Lage geschützt, sondern war auch von überaus starken Mauern umgeben, deren Höhe auf der östlichen Seite (nach dem Lande hin) nicht weniger als 150 Fuß betrug. Alexander würde nicht zum Ziele gekommen sein, wenn nicht die Cyprier mit ihren Schiffen den nördlichen und die unterworfenen Phönicier den südlichen Hafen von Tyrus blockirt hätten, so daß dem Eroberer die Möglichkeit geboten wurde, die Insel mit dem Festlande durch einen ungeheuern Damm zu verbinden. Palätyrus ward dabei geschleift, und die Steine wurden zu der unternommenen Arbeit verwendet. Indeß konnte diese nur langsam vorrücken, weil die Tyrier durch Dreiruderer und Bomber den macedonischen Soldaten schweren Schaden zufügten (Arrian. Anab. 2, 17 sqq.). Endlich nach sieben Monaten gelang es Alexander, die Stadt zu stürmen, und für die ersittenen Verluste rächte er sich nach der barbarischen Sitte der Zeit. Die tapferen Vertheidiger, welche den Fall überlebt hatten, wurden sämmtlich niedergehauen und 30 000 Frauen, Kinder und Dienende in die Sklaverei verkauft. So entsetzlich dieser Schlag auch war, so erholte sich doch nach Alexanders Abzug die Stadt allmälig durch neue Einwanderungen; nur die Quelle ihrer Größe und ihres Reichthums floß nicht mehr wie früher, seitdem Alexandrien gegründet war und einen großen Theil des Handels auf dem Mittelmeere an sich ziehen konnte. Dabei verlor Tyrus seine ganz einzige strategische Lage; denn der Damm blieb bestehen und ward durch Anschwemmungen allmälig zum Isthmus, der die Insel zur Halbinsel umgestaltete. Es spricht aber für die Größe der tyrischen Hilfsquellen und für die Solidität der überkommenen Einrichtungen, daß Tyrus auch noch als blühende Stadt an die ptolemäische und die seleucidische Monarchie fiel (2 Mach. 4, 18. 44). Unter den Römern ward Tyrus zuerst eine gewisse Selbständigkeit gelassen. Durch Cäsar erhielt es römische Gewalthaber, die als Kleinherrscher walten konnten; einen solchen, den Tyrannen Marion, nennt Josephus (Antt. 14, 12, 1; B. Jud. 1, 12, 2) als Eroberer galiläischer Gebiete, den Herodes nicht hindern konnte (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, 2. Aufl., Leipzig 1890, 285). Vielleicht waren solche Uebergriffe Ursache, daß bei Augustus' Ankunft im Orient Tyrus die gewährten Freiheiten entzogen wurden. Trotz aller äußeren Veränderungen aber blieb die Lebenskraft der durch ihre eigenthümlichen Verhältnisse begünstigten Stadt unverwüstlich. War sie auch nicht mehr, wie sonst, die unbestrittene Beherrscherin der Meere, so nahm sie nunmehr durch ihren Kunstfleiß eine bevorzugte Stellung ein. Strabo (16, 2, 23) berichtet von den großen Einkünften, welche der Stadt durch ihre Purpurfärbereien zuflossen; dazu kamen ihre berühmten Webereien und Metallarbeiten. Als Zeichen ihres Wohlstandes muß auch angesehen werden, daß wieder dieselbe Lasterhaftigkeit wie in den früheren Jahrhunderten daselbst herrschte, so daß diese noch im Munde Jesu sprichwörtlich erscheint (Matth. 11, 22. Luc. 10, 13). Gleichwohl gab es auch solche Bewohner von Tyrus, welche sich ihrer Verderbtheit bewußt wurden und heilsbegierig der Predigt Jesu folgten (Luc. 6, 17); vielleicht wurden diese Ursache, daß Jesus auch sich selbst nach Tyrus begab, um die Sünder zu suchen und selig zu machen (Matth. 15, 21. Marc. 7, 24). Frühzeitig bildete sich dann in Tyrus eine christliche Gemeinde, welche der hl. Paulus auf seiner Reise von Milet nach Jerusalem besuchte (Apg. 21, 3. 4). Die Reihe der christlichen Bischöfe von Tyrus beginnt schon im 2. Jahrhundert (Gams, Ser. Episc. 434). Unter Septimius Severus ward Tyrus Militärcolonie, ein Beweis, daß es als bedeutende Stadt betrachtet wurde. Sein Wohlstand muß ungemindert noch zur Zeit des hl. Hieronymus bestanden haben; in seinem Commentar zu Ezechiel (26, 6 f.; 27, 1 ff.) bezeichnet er Tyrus als die vornehmste und schönste Stadt Phöniciens, welche mit aller Welt Handel trieb. Diese Stellung behauptete sie auch, als eine von Süden hervorbrechende Macht alle Verhältnisse Vorderasiens umgestaltete. In den Jahren 633—638 ward alles Land vom todten Meere bis nach Damascus vom Khalifen Omar erobert; aber das Aufpflanzen des Halbmondes bedeutete noch nicht ihren Niedergang. Um 1100 ward Tyrus zum Erzbisthum erhoben, dessen Zugehörigkeit die Patriarchate Jerusalem und Antiochien zugleich in Anspruch nahmen. Tyrus war noch eine blühende Stadt, als es 1124 von den Kreuzfahrern genommen wurde, und bis zum Schluß des 13. Jahrhunderts hatte es mehr Recht als Rom auf den Namen der „ewigen Stadt". Es hatte das ägyptische Theben und Babylon und Jerusalem überlebt; aber jetzt waren seine Tage gezählt, und die schon von den Propheten verheißene, so lange verschobene Strafe sollte jetzt eintreten. Im Mai 1291 nahm der Sultan von

Aegypten und Damascus St. Jean d'Acre oder Ptolemais nach einer zweimonatlichen Belagerung ein. In richtiger Beurtheilung der Dinge räumten zu Tyrus am Abend des Tages, da Ptolemais gefallen war, alle fränkischen Ritter und reichen Bürger die Stadt und flüchteten sich; nur Arme, Frauen und Kinder blieben zurück. Schon am folgenden Morgen zogen die Saracenen in die Stadt, und da sie ihnen die Mittel zu einem dauernden Aufenthalte nicht gewähren konnte, so zerstörten sie dieselbe vollständig. Dieß war das Ende von Tyrus' Geschichte, 1879 Jahre nach Jerusalems Zerstörung durch Nabuchodonosor; denn von diesem Schlage konnte Tyrus sich nicht wieder erheben. Jetzt liegt auf der Halb welche die Stelle der alten Inselstadt einni ein elender Flecken Namens Sur, bei dem die Reste ehemaliger Paläste und Wasserleit von der untergegangenen Größe sprechen. die Literatur beim Art. Sidon, außerdem H stenberg, De rebus Tyriorum, commen academica, Berol. 1831; Ed. Meyer, des Alterthums I, Stuttgart 1884, 646; mias, Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars, 1891; Lucas, Gesch. der Stadt Tyrus zu der Kreuzzüge (Marburg 1895), Berlin 1 Röhricht, Gesch. des Königreichs Jerusalem, bruck 1898, 1092.) [Kaule

A.

Ubaldini, Octavian, Cardinal, entstammte einer Florentiner Patricierfamilie und wurde zu Mugello bei Florenz geboren. Nachdem er Archidiacon von Bologna geworden, postulirte ihn das dortige Kapitel auch zum Bischof; doch konnte er wegen Mangels des gesetzlichen Alters die Consecration nicht empfangen und wurde daher nur Administrator des Bisthums. Im Jahre 1244 erhob ihn der Papst zum Cardinal. In dieser Stellung ward er zur Verwaltung des Kirchenstaates und mehrfach zu Legationen verwandt (vgl. Registri dei cardinali Ugolino d' Ostia e Ottaviano degli Ubaldini, pubbl. a cura di G. Levi, Roma 1890). Ubaldini war auch einer der sechs Cardinäle, denen in der langen Sedisvacanz nach dem Tode Clemens' IV. (1268) durch Compromiß die Papstwahl übertragen wurde; die Wahl endete bekanntlich mit der Erhebung Gregors X. (s. d. Art.). Cardinal Ubaldini starb 1273 in seiner Heimat. (Vgl. Moroni, Dizion. LXXXI, 490 sg.; Eubel, Hierarchia catholica medii aevi, Monast. 1898, 7.) [v. Funk.]

Ubertino von Casale, O. S. Fr., auch de Ilia zubenannt, der scharfsinnige Vertheidiger der Spiritualen (s. d. Art.) bei den Kämpfen innerhalb des Franciscanerordens, wurde zu Casale am Po in der Grafschaft Montferrat 1259 geboren und gehörte seit 1273 dem Orden an, zuerst wohl in Casale (Ordensprovinz Genua, daher auch der Beiname Januensis), dann in Genua. Bei einer Begegnung mit Johannes von Parma (s. d. Art.) in Gieci (1285) „empfing er den Geist Christi und das Verständniß der Regel". Als Lector in Tuscien ward er von Pectenarius aus Siena und der frommen Jungfrau Cäcilia aus Florenz (zwei Mitgliedern des dritten Ordens) „eingeführt in die Geheimnisse Christi". Im Convente Santa Croce zu Florenz weilte er (noch vor 1289) eine Zeitlang zusammen mit Petrus Johannis Olivi (s. d. Art.). Dieser lehrte ihn „die hohe Vollkommenheit Jesu und seiner vielgeliebten Mutter, die Tiefe der Schrift und das Verständniß der dritten Epoche der Welt u Erneuerung des Lebens Christi" und unt ihn, „in Allem auf Jesus hinzuschauen un dem Körper und dem Geiste nach mit Je kreuzigt zu fühlen". Doch übte Ubertino wieder die Regel nur nach der lazern Auff der Communität, lehrte aber die strengste vanz. Neun Jahre war er Lector in Paris bis 1298), wo er, angeregt von der sel. von Foligno (s. d. Art.), „den Geist Got sich neu geboren" fühlte (1294). Nach widmete er sich bloß der Predigt und der sorge und wirkte durch Wort und Beispiel n in Tuscien, Spoleto und der Mark Ancona gleich sorgte er eifrig für die von der Comm verfolgten Anhänger seiner strengen Richtu deren Haupt er wohl schon im Anfang 14. Jahrhunderts galt. In engem Verkehr er mit den Ordensbrüdern Konrad von C Cessolus und Masseus von Perugia. Sein muth in der Predigt verletzte jedoch Bi Perugia, und er wurde auch, weil er entwe Communität oder den Papst zu scharf ange hatte, von Benedict XI. nach Rom vorg (zwischen October 1303 und April 1304). schwererer Strafe entging er zwar, er wußt nicht wie; doch ward ihm die Predigt vom verboten. In der Einsamkeit auf dem Alvernia schrieb er nun 1305 in drei M und sieben Tagen (10. März bis 28. Sep mit viermaliger Unterbrechung) das große tische Werk Arbor vitae crucifixae Jesu (die beiden Utrechter Handschriften, welch Oudin u. A. das Werk in 15 Büchern en sollten, haben nach dem neuen Utrechter K nur die drei ersten Bücher, die anderen gehö dem Werke des Ubertino befreundeten von Cassia [s. d. Art. Fidatus]). Ubertino „ohne langes Bedenken und ohne Benutzun vielen Büchern, wie er sich vom Geiste Je

trieben fühlte, der ihm die letzten zwei Drittel seines Werks vorgesagt". Er widmet es „allen wahrhaft Christgläubigen und Liebhabern der Armut, zumal denen, die da bitterlich seufzen über die Uebel, welche in die entartete Kirche hereinbrechen, und über die Gottlosigkeit, daß Christi (armes) Leben in ihr erstorben und begraben sei", und will die Kenntniß von Christi Leben und Liebe vermitteln und sein gekreuzigtes Leben zur Nachahmung empfehlen. In den vier ersten Büchern betrachtet er an der Hand der Evangelien das Leben, Leiden und die Verherrlichung Christi und entwickelt im Anschlusse daran mit Widerlegung der entgegengesetzten Irrthümer die kirchlichen Lehren vom Glauben, von den Geboten und von den Sacramenten. Das fünfte Buch steht zu den anderen vier Büchern im Verhältnisse wie Nachfolge zum Vorbilde, indem die Geschichte der Kirche als Beweis für die Religion benutzt wird. Nach zwei Seiten hin wird hier vor Allem sein Orden zum Leitmotiv seiner Darstellung: das arme Leben Christi soll dessen Vorbild sein und ist zugleich der Beweis für des Ordens göttliche Sendung. In diesem Sinne behandelt Ubertino die Früchte des Baumes, die Ausbreitung des Christenthums bis zum letzten Gericht mit angeblich buchstäblicher Erklärung der Apocalypse im engen Anschluß an Joachim von Floris (s. d. Art.), Johannes von Parma und Olivi; abweichend von letzterem verwirft er aber wie Jacopone da Todi (s. d. Art.) Bonifaz VIII. und auch Benedict XI. unter heftigen Angriffen als unrechtmäßige Päpste. Die letzte Ausarbeitung des Arbor vitae erklärt sich daraus, daß das Werk in Ubertino's Geiste schon fertig war; dabei wirkten einerseits mit die Gedanken und Belehrungen von Olivi, Petrus Pectenarius, Cäcilia von Florenz und besonders einer Jungfrau von Castella; andererseits nahm er ganze Actenstücke (z. B. den Brief des hl. Franciscus an das Generalcapitel über die Würde der Messe) auf und entlehnte ohne Nennung der Quelle lange Ausführungen dem Breviloquium des hl. Bonaventura (vgl. z. B. Arbor 1, 1. 3. 6. 7. 8 und Brevil. 1, 2. 3; 2, 1. 2. 4. 7. 8. 9). Das Werk scheint ziemlich weite Verbreitung gefunden zu haben, denn es ist jetzt noch in mindestens acht Handschriften ganz oder theilweise erhalten; im Druck erschien es zu Venedig 1485. Uebrigens hatte schon Gerson davor gewarnt, da Manches darin nur mit Vorsicht zu lesen sei. Nur ein Auszug aus den ersten 8 Kapiteln desselben ist das von Späteren (Trithemius, Sixtus von Siena, Oudin, Fabricius, Wadding, Sbaraglia u. A.) immer wieder genannte, aber allem Anschein nach nie gesehene Buch Tractatus de septem statibus ecclesiae, gedruckt in der Expositio magni prophete Joachim in librum b. Cirilli de magnis tribulationibus cum compilatione Theolesphori de Cusentia, Venetiis 1516. Ob Ubertino den Auszug selbst gemacht, ist zweifelhaft. — In den nächsten Jahren, welche auf die Abfassung des Arbor vitae folgten, erwarb sich Ubertino ein wirkliches Verdienst durch die Entlarvung der Secte vom freien Geiste in der umbrischen Provinz (vgl. d. Art. Spiritualen XI, 641). Dagegen blieb sein Auftreten im Streite zwischen der Communität und den Spiritualen, als deren Wortführer er vielfach erscheint, von Excentricitäten nicht ganz frei, wenn schon er nicht allen Schritten der Spiritualen seinen Beifall gab (s. XI, 641 f.). Sein Ansehen erhellt daraus, daß er 1309 allein von den Spiritualen in Italien den sieben aus der Provence berufenen durch Clemens V. zugesellt wurde, um Auskunft zu geben über das Verhältniß ihrer Partei zur Secte vom freien Geiste, zur Regel und zu den Erklärungen der Päpste sowie zur Lehre Olivi's. Diese Punkte erörterte er dann in vier erhaltenen Schriften, die Ehrle im „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" herausgegeben hat. Es sind zunächst die Confessio von 1309 (Archiv III [1887], 51 ff.) und der Rotulus von 1310 (ebd. 93 ff.) in zwei Theilen, welche 25 Punkte der Regel und 10 der Bulle Exiit qui seminat Nicolaus' III. behandeln. Der Rotulus diente als Grundlage zur Ausarbeitung der päpstlichen Constitution Exivi de paradiso über die Verpflichtung der Regel und den usus pauper (vgl. d. Art. Armut I, 1394 ff.). Sind die beiden vorgenannten Schriften mehr berichtender Natur, so sind die Apologie Olivi's 1311 (theilweise bei Wadding, Annales Minorum ad a. 1297, n. 36—47, ganz Archiv II, 377 ff.) und die Declaratio vom Ende 1311 oder Anfang 1312 (Archiv III, 162 ff.) geschickt abgefaßte Streitschriften. Aehnlicher Art, aber fast nur dem Titel nach bekannt, sind Super tribus sceleribus Damasci (Auszug im Archiv III, 189); Nova bella (handelt ausführlich vom usus pauper, Ubertino's Lieblingsthema; das Werk ist handschriftlich erhalten in Florenz [Sbaralea, Supplementum ad Waddingi Scriptores Ord. Min., Romae 1806, 684; Archiv II, 357; III, 45]); Ostendebam vos fabricatores mendacii et cultores perversorum dogmatum (auch wohl gegen die „Fälscher" der Armut und der Regel gerichtet); Ad evidentiam (zur Vertheidigung des Rotulus). Bekanntlich ging die Erwartung der Spiritualen, daß durch die päpstliche Entscheidung eine Trennung zwischen ihnen und der Communität verfügt werden würde, einstweilen nicht in Erfüllung, und Ubertino mag deßhalb damals schon die Erlaubniß zum Uebertritt in einen andern Orden gefordert haben. Er blieb aber, wie unter Clemens V., so auch unter Johannes XXII., der Anwalt der Spirituyalen und der Vertheidiger Olivi's und genoß ein hohes Ansehen an der Curie und bei dem Papste. Ueberhaupt ist es fraglich, ob er von der ihm am 1. October 1317 gewährten Erlaubniß, in den Benedictinerorden bezw. in das Kloster Gembloux (Diöcese Lüttich) einzutreten (Wadding, Annal. ad ann. 1317, n. 16. 17), Gebrauch

gemacht hat. Denn von 1320—1325 weilte er sicher in Avignon und gab dort noch mehrere Schriften heraus, die sich wieder meistens mit dem usus pauper befaßten. Eine davon wird erwähnt in Bonagratia's (s. d. Art.) Articuli. Von einem Gutachten Ubertino's über die Verhältnisse in seiner Heimat Montferrat im J. 1320 spricht Benvenuto di San Giorgio bei Muratori, Rer. ital. Scriptt. XXIII, 443. In zwei Schriften behandelt Ubertino die durch den voreiligen Beschluß des Generalcapitels von Perugia (1322) brennend gewordenen Fragen; beide sind im Auftrage des Papstes verfaßt, und die zweite hat, wie es scheint, als Grundlage für die päpstliche Entscheidung in der Bulle Ad conditorem canonum gedient, die jedoch auch wieder viel Verwandtschaft mit Ubertino's Confessio zeigt. Die eine der beiden Schriften ist die Responsio circa quaestionem de paupertate Christi et apostolorum facta coram Johanne XXII. apud Avinionem in consistorio 28. Mart. 1322 (abgedruckt u. A. bei Baluzius, Miscell. I, Par. 1678, 307—310, bezw. Baluzius-Mansi II, Lucca 1761, 279—280; Glassberger, in den Analecta Franciscana II, Quaracchi 1887, 150—151). Die Mitte haltend zwischen der Auffassung der Dominicaner und der Franciscaner, läßt er Christus und die Apostel Eigenthum (loculi) besitzen, aber nur nach dem armen Gebrauch benutzen, ohne nach neuem zu streben oder um verlorenes sich zu bemühen. Seine Entscheidung gefiel Allen an der Curie und schien den Streit zu beendigen. In der andern Schrift, dem umfassenden Tractatus Ubertini de altissima paupertate Christi et apostolorum et virorum apostolicorum (nur handschriftlich Cod. lat. 809 der Wiener Hofbibliothek), vertritt er den Satz: der Gebrauch kann bei Verbrauchsgegenständen nicht von Eigenthum und Besitz getrennt werden. Der Tractatus übernimmt manche Stellen aus dem Arbor und aus Olivi's achter Quaestio de paupertate und zeigt die Continuität der Anschauungen Ubertino's. Mochte er aber im Kampfe über die Armutsfrage durch Kenntnisse, Eifer und Umsicht dem Vertreter der Communität, Bonagratia, 1309 wie 1322 weit überlegen sein, so war doch seine zu weit gehende Vertheidigung Olivi's der schwache Punkt, bei dem die Communität immer wieder ansetzte. Als nun die Verurtheilung der Lehre Olivi's bevorzustehen schien, floh er, verwickelt in die Anklage wegen Häresie, von der Curie. Der Papst gab (16. September 1325) den Obern des Minoritenordens Vollmacht, ihn gefangen zu nehmen (s. Ehrle, im Archiv III, 546, und Vaticanische Acten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern, Innsbruck 1891, 241); doch scheint eine Excommunication nie erfolgt zu sein. Sehr wahrscheinlich begab er sich schon damals zu Ludwig dem Bayern (s. d. Art.), den er 1327 auf seinem Zuge nach Italien begleitete und für den er auch nach Mu[sa]tus mit Marsilius von Padua (s. d. Art.) di[e] römische Sentenz gegen den Papst verfaßt habe soll. Weiter deutet dann in der angeblichen A[p]pellation Veritatem sapientis des Michael vo[n] Cesena (s. K. Müller, in Briegers Zeitschr. f. Ki[r]chengesch. VI [1884], 78 ff.) die Art und Weise, w[ie] im zweiten Theil (abgedruckt bei Baluzius-Man[si] III, 349 sqq. und sonst) der Arbor vitae 4, 8 citirt wird (Ubertinus in 4. C. Jesus spira[t] afflatibus), auf Ubertino als den wahrscheinlich[en] Verfasser auch des zweiten Theiles hin, wie di[e] für den ersten Theil (bei Baluzius-Mansi II 341 sqq.), in welchen die oben genannte Respons[io] ganz aufgenommen ist, feststeht. Ist aber di[e] Schrift ganz von ihm, so hat er Johannes XX[II] (s. d. Art.) auch wegen seiner früheren privat Anschauungen betreffs der visio beatifica b[e]kämpft und sie geschrieben zur Stärkung Ludwi[gs] im Kampfe gegen Clemens VI. (um 1344), f[ür] lich auch hier seine abweichende Anschauung in d[er] Armutsfrage bekundet trotz des Zusammenlebe[ns] mit Michael von Cesena, Occam und Bonagra[tia] in Ludwigs Umgebung. Endlich ist noch [zu] nennen Ubertino's Oratio ad S. Johann[em] evangelistam pro impetranda Dei dilectio[ne] (s. W. Felten, im Trierischen Archiv 18[9] Heft 2, 84—86), welche nur zum Theile erhal[ten] zu sein scheint. Das Todesjahr Ubertino's [ist] nicht fest. Nach Glaßberger (l. c. 152) hätte [er] noch unter Urban V., also bis 1362, in Mo[n]pellier gelebt, eine Angabe, welche mit Rück[sicht] auf das Geburtsdatum (1259) nicht glaubh[aft] erscheint; nach Hueber (Stammenbuch, Münc[hen] 1693, 457) aber wäre er am 2. October 13[62] gestorben; doch setzt derselbe Schriftsteller [im] Menologium, Monachii 1698, 1904 Ubertin[i] Tod „um 1340" an. Vgl. noch Ehrle, im Ar[ch.] II, 360 ff.; III, 48 ff.; Bullarium Franc[iscanum] V, ed. Conr. Eubel, Romae 18[88] 626.) [W. Felten.]

Ubiquitätslehre nennt man das lutheri[sche] Dogma von der Allgegenwart der menschli[chen] Natur, besonders des Leibes Christi, vermöge [der] communicatio idiomatum zwischen den bei[den] Naturen in der Person Christi. Die Grundl[age] der Ubiquitätslehre ruht auf einer Auffassu[ng] des Verhältnisses zwischen den beiden Natu[ren] Christi, in welcher die lutherische Theologie [eine] wahre Fortbildung und einen bis dahin [nicht] erreichten Fortschritt gesehen hat. Zur Aus[bil]dung ist sie gelangt im Gegensatze zur Lehre der [Re]formirten, und der historische Anlaß hierzu la[g] den Abendmahlsstreitigkeiten (s. d. Art. I, 52).

I. Die Ubiquitätslehre innerhalb [der] lutherischen Christologie und Abe[nd]mahlslehre. Angeblich um den Begriff [der] christologischen Perichorese und der communi[catio] naturarum (s. d. Art. Christus III, 276 f.) [zu] vollen Durchbildung zu bringen und mit der [E]heit der Person in der Zweiheit der Naturen vo[n]

Ernst zu machen, stellte die lutherische Christologie für die Communicatio idiomatum (s. d. Art.) drei genera auf, deren Distinction schon in der Concordienformel vorliegt, und in deren Fassung die lutherischen Theologen durchgehends übereinstimmen, nur daß sie in der Reihenfolge zwischen dem zweiten und dem dritten Genus abwechseln. 1. Das genus idiomaticum drückt das Verhältniß der beiden Naturen zu der einheitlichen Person aus und umfaßt diejenigen Sätze, in welchen die Idiome der beiden Naturen dem Concretum der Person beigelegt werden. (Ueber die Unterabtheilung dieses genus in drei Species vgl. Luthardt, Kompendium der Dogmatik, 5. Aufl., Leipzig 1878, 180.) 2. Das genus apotelesmaticum umfaßt die Erlösungswerke Christi (ἀποτέλεσματα, ein dem hl. Johannes Damascenus entlehnter Ausdruck = opera officii Christi). Die hier stattfindende communicatio idiomatum soll das Zusammenwirken beider Naturen in den mittlerischen Thätigkeiten und die Beziehung ausdrücken, in welcher letztere zu beiden Naturen stehen. Um die völlige Identität ihrer Lehre mit der „Lehre der alten orthodoxen Kirche", welche man zu besitzen glaubte, auch in der Formulirung zum Ausdrucke zu bringen, definirte die Concordienformel (2 [Solida ... decl.], 8, 46) dieses Genus: Una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est (vgl. Leonis Epist. dogm. ad Flavianum, bei Denzinger, Ench. n. 133); aber indem sie fortfährt: itaque Christus est noster mediator, redemptor ... non secundum unam tantum naturam ..., sed secundum utramque naturam, zeigt sie, daß als Princip der communicatio idiomatum die unio personalis verlassen ist. Nicht kraft seiner Constitution, als göttliche Person, welche in der Menschheit subsistirt und nach dieser Natur als dem principium quo operandi seine mittlerischen Functionen ausübt, erscheint Christus als Mittler, sondern die mittlerische Thätigkeit wird auf beide Naturen vertheilt. Indem man statt der Personeinheit die communicatio idiomatum substituirte, ließ man auch die göttliche Natur wahrhaft und wirklich theilnehmen an den Verrichtungen des angenommenen Fleisches und gelangte zu Sätzen wie folgende: auch die göttliche Natur sei in ihrer Weise des Leidens theilhaftig geworden (Brenz); auch die göttliche Natur habe Theil zwar nicht an den Eigenschaften, wohl aber an den Zuständen und Begegnissen der menschlichen Natur, sie könne nicht von der Kreuzesangst unberührt in ihrer ewigen Seligkeit und unzerstörbaren Lebendigkeit weilen (Stahl). — Da das nächste Fundament der Erlösungswerke Christi in der communicatio idiomatum gefunden wurde, so konnte man bei der allgemeinen Bestimmung, das ἀποτέλεσμα sei ein Resultat des Zusammenwirkens beider Naturen, nicht stehen bleiben, sondern man mußte die Art dieser Mittheilung genauer zu definiren suchen. Dieß geschah in einem dritten Genus, welches somit die Unterlage des zweiten bildet, die dort unausgeglichenen Differenzen ausgleichen soll und deßhalb auch von Vielen an die zweite Stelle gesetzt wird. 3. Das genus majestaticum seu auchematicum umfaßt die Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur und bildet den Hauptgegenstand des Streites zwischen lutherischer und reformirter Theologie, weil in ihm der Stützpunkt für die lutherische Abendmahlslehre gefunden wurde. Consequenterweise hätte man nun auch von einer Mittheilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur sprechen und dem genus majestaticum ein genus tapeinoticum an die Seite stellen müssen. Diese Consequenz haben indessen, aus Furcht, mit der göttlichen Unveränderlichkeit in zu grellen Conflict zu gerathen, die lutherischen Dogmatiker nie gezogen, ein Punkt, welcher sie übrigens von vorneherein von der völligen Unhaltbarkeit der ganzen Construction hätte überzeugen sollen, da dieselbe Schwierigkeit bei der Uebertragung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur vorliegt. Zwar wollte man bei letzterer Uebertragung die Geschiedenheit der Naturen quoad rei substantiam festhalten und glaubte damit der Definition des Chalcedonense (Denzinger n. 134) zu genügen, aber in demselben Athemzuge lehrte man eine reale Uebertragung göttlicher Eigenschaften, welche als solche, als habituelle Gaben der menschlichen Natur zukommen sollen. Es handelt sich also nicht um eine infolge der unio hypostatica in der menschlichen Natur Christi von der Gottheit bewirkte Bereicherung mit geschaffenen Gaben und Gnaden, sondern göttliche Eigenschaften werden kraft der Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur ein perpetuus modus der letztern. Die Frage, welche göttlichen Attribute übertragen würden, ist innerhalb der lutherischen Theologie nie zum vollen Austrage gekommen. Man betonte die Uebertragung derjenigen Eigenschaften, deren man im praktischen Glaubensinteresse bedurfte, ein klarer Beweis, daß es sich nicht um eine systematisch-wissenschaftliche Fortbildung handelte. Somit beschränkte man sich darauf, die Eigenschaften der göttlichen Herrlichkeit (αὐχήματα) dem genannten Genus zu unterwerfen. Die sogen. attributa divina operativa, welche eine Beziehung Gottes zur Welt enthalten, wie Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, sollten unmittelbar mitgetheilt werden, die attributa quiescentia, z. B. die Ewigkeit, nur durch Vermittelung jener. Zuletzt ließ sich der Streit auf die Formel zurückdrängen: Finitum capax infiniti, ein Satz, welchen die Lutheraner trotz seiner Ungeheuerlichkeit vertheidigen mußten, um dann oft im Stile Luthers gegen die Einmischung metaphysischer oder mathematischer Kategorien in die Lehre von Gott und Christus zu protestiren. Es ist offenbar, daß die dargelegte Construction des lutherischen Christusbildes unvereinbar ist mit der Erhabenheit des

christlichen Gottesbegriffes. Es gibt keine mittheilbaren göttlichen Eigenschaften, welche der Creatur als forma inhaerens innewohnen, weil alle ohne Ausnahme durch die absolute Aseität Gottes innerlich bestimmt und deßhalb incommunicabel sind. Göttliche Eigenschaften können nur nachgeahmt werden in natürlicher oder übernatürlicher Theilnahme von Seiten der Creatur. Durch die angegebene Scheidung zwischen den göttlichen Eigenschaften ist ferner die absolute Einfachheit Gottes förmlich negirt, denn wenn eine Eigenschaft Gottes real übertragen wird, werden alle mitgetheilt. Ganz unverständlich klingt deßhalb der Vorwurf, der gepriesene Fortschritt der lutherischen Theologie sei deßhalb in der Scholastik unmöglich gewesen, weil der starre Gottesbegriff und seine Gegenüberstellung gegen alles veränderliche Creatürliche einen solchen Fortschritt ausgeschlossen habe (Frank-Seeberg, in Herzogs Real-Encykl. IV, 3. Aufl., 256), und noch unverständlicher ist es, wenn die Schuld an den sonderbaren Widersprüchen „den scholastischen Schläuchen" beigemessen wird, „zu welchen der neue Most der lutherischen Gedanken nicht paßte" (H. Schultz [s. u.] 223). Ebenso leuchtet ein, daß der reine und lautere Begriff der hypostatischen Union und damit der Incarnation, welchen die Kirche in langen und schweren Kämpfen festgesetzt hatte, verloren gegangen war. Indem man den Kern der communio naturarum in die Mittheilung der Eigenschaften einer Natur an die andere setzte und die Idiomencommunication in der Gestalt einer Transfusion der Beschaffenheit einer Natur auf die andere auftreten ließ, hatte man den strengen Begriff der hypostatischen Union aufgegeben und in optima forma den Monophysitismus erneuert, trotz aller Proteste, und obschon man diese Proteste in die der Patristik entlehnten Bilder kleidete. Ja es konnte Bellarmin (vgl. De Christo 3, 1) der Nachweis nicht schwer fallen, daß besonders Brenz (s. d. Art.), Luthers Interpret, „der das eigentliche Geheimniß der lutherischen Christologie unvorsichtig aussprach" (Schultz 219), in einem Athemzuge den Nestorianismus dem Monophysitismus und umgekehrt entgegenstellte. Denn nach Brenz (hauptsächlich in den Schriften De majestate Domini nostri Jesu Christi, Tub. 1562, und Recognitio prophet. et apost. doctrinae de vera majestate Domini, ib. 1564) liegt die Einzigkeit des Menschen Jesus im Unterschied von den Heiligen keineswegs in der Einheit der göttlichen Person, die Anhypostasie der Menschheit kommt gar nicht in Betracht. Es handelt sich vielmehr nur darum, daß der Gottessohn dieser Menschheit seine ganze göttliche Fülle austheilt, nicht bloß etwas davon. Ohne das wäre Christus nicht mehr als Petrus. Die Verbindung des Sohnes Gottes mit dem Sohne Maria's ist nicht wie bei den übrigen Menschen eine transeunte, sondern eine permanente. Demnach findet in Christus nur eine Theophanie statt, welche monophysitisch durch Inhärenz der Gottheit hergest wird, ein Gedanke, welcher bei manchen lutheris Dogmatikern wiederkehrt, wenn sie lehren, n der menschlichen Natur in abstracto würden dotes coelestes mitgetheilt, sondern dem c cretum humanae naturae. Macht man die dere Consequenz geltend, daß alsdann auch dem Sinne des lutherischen Systems als Pri der Mittheilung das concretum der göttli Natur angenommen werden müsse, so hat genau in Christus zwei Personen, d. h. die n rianische Läugnung der Incarnation, eine Fo rung, welche um so näher liegt, da die Uebertrag nicht eine gegenseitige sein soll. Die reale Bedeut der Idiomencommunication in Christus kann nur darin beruhen, daß der Mensch Christu einer göttlichen Person sein persönliches Pri hat, und in dem realen Einfluß, den kraft Constitution Christi die Göttlichkeit der Pe auf die Würde, den Werth und die Kraft der ihr hypostatisch geeinten Menschennatur aus ein Verhältniß, welches allerdings in der scotist nominalistischen Theologie verdunkelt und von reformirten Theologie vollends verkannt wu Es ist ein Unrecht, wenn die lutherische Pol die katholische Auffassung mit der zwinglianis Ansicht identificirt, nach welcher die comm catio idiomatum jeder realen Bedeutung kleidet und auf eine bloß rhetorische Rede (ἀλλοίωσις) herabgedrückt wurde (vgl. Schee Handbuch der Dogmatik III, § 235 ff.).

Den historischen Anlaß zur Ausbildung d Lehren boten, wie schon bemerkt, die Abendma streitigkeiten. Die Ubiquität des Leibes C wurde ein Hilfssatz, welcher nach Verwerfung Transsubstantiation (s. d. Art.) die luther Abendmahlslehre stützen sollte. Zwar h Theologen verschiedener Richtung es beklagt, Luther diese Lehre nicht nur als Stütze n sondern sie zuletzt in den Vordergrund und Abendmahlslehre selbst gleich stellte. Auch str Lutheraner wollen, daß die Ubiquitätslehre au halb des Bekenntnisses bleibe, da nur „das M der religiösen Sehnsucht", das „massive H bedürfniß" Luther zur Annahme derselben drängt habe, während doch das religiöse Bed niß an dieser speculativen Lehre weniger I esse habe. Dabei läßt man aber außer Acht, die Allgegenwart ganz und gar in der lutheris Christologie ihr Fundament hat und mit ihr ganze Schema fällt. Wie in vielen Dingen bei Luther in diesem Punkte kein abgerund Lehrsystem vor; aber wenn auch Brenz ein un sichtiger Interpret war, so muß anerkannt wer daß die von ihm gelieferte Ausbildung die n wendige und richtige Consequenz war. S Lehre, dem menschgewordenen Sohne Gottes ko eine solche Majestät zu, ut omnia loca impl immo omnia excellat, ac ut ita dicam su grediatur (Apologia confess. Christopl Ducis Wirt., Francof. 1558, 782 sq.) ist

eine andere Ausdrucksweise für das, was Luther aus „dem Sitzen zur Rechten Gottes" folgerte. Die Allgegenwart des Leibes Christi sollte nun keineswegs als räumliche, sondern als überräumliche, als göttliche, geistige, illocale Gegenwart gedacht werden. Dem Einwande, daß hierdurch die Wahrheit der menschlichen Natur aufgehoben sei, begegnete man mit dem Hinweis auf das genus majestaticum der Idiomencommunication, d. h. man identificirte die göttliche Allgegenwart mit der Gegenwart der Menschheit und verwickelte sich alsdann in die wunderbarsten Widersprüche, um die Umschriebenheit der menschlichen Natur mit der mitgetheilten göttlichen Allgegenwart zu vereinigen; selbst die „Sophisten" wie Occam und Biel haben in diesem Punkte Gnade gefunden vor Luthers Augen. Da die Allgegenwart vom Augenblicke der Empfängniß an dem menschlichen Leibe zukommen sollte, so war die Wahrheit der Incarnation und des geschichtlichen Lebens Jesu in Gefahr; denn alle Zustände der menschlichen Natur, Geburt, Lehrthätigkeit, Sterben, sind zugleich hier und an allen Orten. Die Unterscheidung zwischen dem actus naturae, nach welchem der Leib Christi circumscriptive oder occupative an einem bestimmten Orte, und dem actus personae, nach welchem er im Logos illocaliter überall sei, zeigen die ganze Schiefheit und Rathlosigkeit der Auffassung. Aber selbst die Abendmahlslehre, für welche sie doch das noli me tangere sein wollte, war im Grunde durch die Ubiquitätslehre aufgehoben. Die Unterscheidung Luthers, daß der Leib zwar allgegenwärtig sei, aber nur auf Zuthun des Wortes in Brod und Wein sich greifen lasse, hebt die Consequenz nicht, daß er in jeder Speise mit enthalten ist. Brenz bestimmte die Gegenwart im Abendmahle dahin: der Leib Christi sei daselbst definitive, d. h. definitione et decreto Dei, der modus essendi addit solum efficaciam. Aber mit der bloß wirksamen Gegenwart ist auch der wesentliche Unterschied zwischen calvinischer und lutherischer Abendmahlslehre weggefallen, oder wenigstens die Seite hervorgehoben, nach welcher die lutherische Ansicht in die calvinische übergehen mußte (s. d. Art. Kryptocalvinisten u. Bellarmin. De Christo 3, 13).

II. Geschichtliche Entwicklung. Ob Chemnitz (s. d. Art.) als Repräsentant einer neuen, unter Melanchthons Einfluß sich entstehenden, den eigentlich lutherischen Ansichten ferner stehenden Richtung in der Christologie anzusehen sei, oder ob die Verschiedenheit nur in den vorsichtiger gewählten Ausdrücken, keineswegs in den Principien liege, mögen die protestantischen Theologen unter sich ausmachen. Der Mangel einer sichern dogmatischen Grundlage, die Fülle der Widersprüche, die Unsicherheit treten bei ihm besonders grell hervor. Er polemisirt entschieden gegen die transfusio idiomatum und nicht minder gegen die Empfänglichkeit der endlichen Natur für das Unendliche; er will den Satz nicht aufgeben, daß nur eine endliche Größe der menschlichen Natur habituell und formaliter zu eigen werden könne, und doch findet das genus majestaticum seine Anwendung; unendliche Attribute werden der menschlichen Natur Christi über und wider die Natur verliehen, wobei das Räthsel offen gelassen wird, wie die Natur über und wider die Natur das empfängt, was sie nicht empfangen kann. Es ist ein schweres Mißverständniß, wenn Dorner (s. u.) 700 für solche Lehren eine treffende Analogie in dem donum superadditum der römischen Kirche finden will. Dasselbe Schwanken und dieselbe Unsicherheit finden sich in der Ubiquitätslehre. Die Allgegenwart wird nicht geläugnet, aber theils auf den Bereich der irdischen Kirche eingeschränkt, theils ersetzt durch die sogen. Multivolipräsenz, d. h. Christus kann seinem Leibe nach gegenwärtig sein, wo er will. Die Ausführungen Chemnitz' liegen vielfach der Concordienformel (s. d. Art. Symbolische Bücher XI, 1061 f.) zu Grunde. In dieser werden die Widersprüche und Schwankungen in noch crasserer Form sanctionirt, weil man einerseits den Schwaben gerecht werden wollte und andererseits die mildernde Ausdrucksweise Chemnitz' adoptirte. Die Ubiquitätslehre wird durch wörtliche Aufnahme der stärksten Ausdrücke Luthers als omnispraesentia absoluta, die in absoluter Nothwendigkeit aus der Durchdringung der Naturen folgt, dogmatisch festgesetzt und doch wieder als eine hypothetische aufgefaßt, indem Chemnitz durchsetzte: Christus könne nach seiner Menschheit in freiem Ermessen sein, wo er wolle. Unausgeglichene Differenzen über den vollen Gebrauch der göttlichen Eigenschaften im Stande der Erniedrigung, die zwischen Brenz (κρύψις χρήσεως) und zwischen Chemnitz (κένωσις χρήσεως) schon vorlagen und von der Concordienformel nicht ganz gelöst wurden, führten im 17. Jahrhundert zu einer heftigen Fehde zwischen den Tübinger und Gießener Lutheranern. Erstere, an Brenz sich anschließend, lehrten, Christus habe die Allmacht, Allgegenwart u. s. w. nicht nur in seiner menschlichen Natur von Anfang an besessen, sondern auch von Anfang an ausgeübt, aber dieser Gebrauch sei ein heimlicher, verhüllter gewesen (sie wurden deßhalb Kryptiker genannt). Die Consequenz der falschen communio naturarum tritt hier in maßlosester Weise uns entgegen. Um das Leiden nicht in seiner geschichtlichen Wahrheit zu gefährden, mußten sie selbst ein Zurückziehen der Allmacht nach dem Innern der Person hin statuiren. Die Gießener lehrten zwar den Besitz der genannten Eigenschaften, aber die Entäußerung des Gebrauches (sie hießen darnach Kenotiker). Die Menschheit Christi besaß die Allgegenwart der Kraft nach, aber nicht die usurpatio derselben. Im diametralen Gegensatze gegen diese alten Kenotiker dehnen orthodoxe oder halborthodoxe Lutheraner der neuern Zeit die Kenosis auf die Gottheit Christi selbst

aus, indem sie lehren, Christus habe auch seiner Gottheit nach im Stande der Erniedrigung gar kein göttliches Leben mehr oder doch nicht mehr jene göttlichen Eigenschaften besessen, welche nach den alten Lutheranern den Inhalt der divina majestas bildeten. Die Rationalisten haben Recht, wenn sie eine solche Orthodoxie als ebenso unsinnig wie irreligiös verwerfen. Die offene Läugnung der hypostatischen Union ist kaum ein schlimmerer Angriff auf die Gottheit Christi als diese „Kenosis", welche das Wesen der Gottheit selbst zerstört, — eine vollendete Kenose des Verstandes hat Biedermann nicht mit Unrecht diese Lehre genannt. Seitdem durch Schleiermacher (s. d. Art.) und durch die moderne rationalistische protestantische Theologie der Zweinaturenlehre das Bürgerrecht in der evangelischen Kirche bestritten wird, ist von der Gottheit Christi nur noch das Wort übrig geblieben. An die Stelle der zwei Naturen tritt die „Doppelheit der Gesichtspunkte". Christus, eine rein menschliche, in den Schranken der natürlichen Menschheit sich bewegende Persönlichkeit, ist einerseits der Offenbarer des göttlichen Liebewillens, andererseits als Verwirklichung der Sittlichkeit das vollkommene Subject der Religion. Obwohl damit das alte Schema der lutherischen Christologie jede Bedeutung verloren hat, versucht man doch eine Anwendung der communicatio idiomatum, besonders eine Anknüpfung an das genus majestaticum, selbstverständlich in einer über den Nestorianismus hinausgehenden Verblassung, und findet in Jesu menschlicher Persönlichkeit die Allgütigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit Gottes offenbart (vgl. H. Schultz 687 ff.). Um den ächt evangelischen Charakter dieses Christusbildes und die genuine Entwicklung desselben aus der evangelischen Art zu zeigen, sucht man bei Luther zukunftsvolle neue Gedanken, die in folgerichtiger Entwicklung in jene Bahnen leiten mußten, welche die moderne Theologie mit Energie betreten hat. Sein großer Fehler, für welchen er aber als mittelalterlicher Mensch eine Entschuldigung findet, habe darin bestanden, daß die theologischen Mittel, welche er anwandte, katholisch-scholastische waren. Die Schuld für seine entsetzlichen Speculationen über die Ubiquität wird der Scholastik aufgebürdet, und trotz derselben hat der Reformator die „evangelische Art" nicht verläugnet. (Vgl. J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, 2, 2. Aufl., Berlin 1854; Fr. Jul. Stahl, Die lutherische Kirche und die Union, 2. Aufl., Berlin 1860; H. Schmid, Die Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1876; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881; Fr. Aug. Berth. Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik, Freiburg 1892; J. Kaftan, Dogmatik, Freib. 1897; Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. III, 3. Aufl., Freiburg 1897; die Artt. Ubiquität und Communicatio idiomatum in Herzogs Real-Encykl. [2. bezw. 3. Aufl.].) [Gerhard Esser.]

Udalrich, s. Ulrich.

Udine (Utinum), Hauptstadt der gleichnam gen Provinz in der Landschaft Venetien und S eines Erzbischofs, ist erst während oder nach d Völkerwanderung entstanden; nach Einigen wä der Ort infolge der Hunnenzüge von flüchtig Einwohnern Oberitaliens erbaut worden. Un dem heutigen Namen kommt Udine nicht vor d 10. Jahrhundert vor; Otto II. schenkte im Ju 983 dem Patriarchen Rodoald von Aquil 5 castella, darunter auch Udene. Größere B deutung erlangte der Ort erst seit der Regieru des Patriarchen Berthold (1218—1251), welc das Castrum Utini erweiterte und verschöne und oft dort residirte. Viel verdankt Udine d seligen Bertrand, der auch mit Zustimmung C mens' VI. den Patriarchalsitz dorthin verle (1348). Im J. 1420 kam die Stadt unter ve tianische Herrschaft und mit Venetien 1797 Oesterreich; seit 1866 ist sie dem Königreich Ital einverleibt. Udine zählt heute als Gemeinde et 37 000 Einwohner und hat außer der Domki noch 12 andere Kirchen, 18 ehemalige Klöf ein Seminar, ein erzbischöfliches Gymnasium, Lycealgymnasium und eine Reihe von Wohlthät keitsanstalten. Aus dem einst stolzen, aber ruhm zu Grabe gegangenen Patriarchat von Aquil wurden bei dessen Auflösung (1751) die zwei E bisthümer Udine und Görz (s. d. Art.) gebildet. S kostbare Schatz der Cathedrale, darunter das Ped des hl. Hermagoras, des Schülers des hl. M cus, eines der ältesten existirenden, wurde an Kirchen Udine, Görz und Cividale verth Als einzige Zeugen der ehemaligen kirchli Bedeutung Aquileja's sind nur geblieben Cathedrale und ihr gewaltiger Thurm danel zugleich als einzige Wahrzeichen des Ortes. S alten Denkmale der Stadt nahm sich zuerst Canonicus Bertoli um die Mitte des vori Jahrhunderts an; erst in unserem Jahrhun wurden die kostbarsten Fundobjecte in umfasser Weise gesammelt (vgl. Wilpert in der Beilage der Ephemeris Salonitana, Spalato 1894, Hist.-polit. Blätter CXVI [1895], 21 ff.). D Pfarrer von Aquileja ist von der alten Herrlich noch ein Ehrenvorrang — er ist apostolis Protonotar — und die Inful geblieben. Sein V besitzt aber, da der Inhaber desselben jährlich sie Pontificalämter zu halten hat und hierbei geistliche Personal aus Görz erbitten und selbst köstigen muß, so wenig Anziehungskraft, daß Seelsorge gegenwärtig von einem jüngern G lichen als Verweser versehen wird (Hist.-p Blätter a. a. O. 27 f.). — Erster Erzbischof Udine wurde Daniel Delfin (1752—1762); folgte sein Coadjutor Bartholomäus Grade (bis 1765). Die folgenden Erzbischöfe waren Theatiner Johannes Heinrich Gradenigo (1 bis 1786), Nicolaus Sagredo (seit 1788; 1 Bischof von Torcello), Petrus Anton Z (1792—1803; 1803 auch Cardinal), Balth

Zaccaria (1807—1814). Nach des letztern Tode bezw. einer mehrjährigen Sedisvacanz wurde der Sitz als Erzbisthum unterdrückt und nur als einfaches Suffraganbisthum von Venedig (s. d. Art.) fortgeführt. So blieb es unter den Bischöfen Gualferius Ridolfi (1818) und Emmanuel Lodi (1819—1845). Dann ward Udine wieder als Erzbisthum resuscitirt, und Zacharias Bricito, ein glänzender Redner, wurde Erzbischof (1846—1851). Ihm folgten Joseph Ludwig Trevisanato (1852; 1862 Patriarch von Venedig); Andreas Casasola (1863—1884), vorher Bischof von Concordia; Johannes Maria Barago (1884—1895), vorher Bischof von Mantua. Der gegenwärtige Erzbischof ist Petrus Zamburlini, geb. 1832, Bischof von Concordia 1893, promovirt am 22. Juni 1896. Als Weihbischof steht ihm zur Seite Petrus Anton Antivari, seit 1894 Titularbischof von Eudocias. Die erzbischöfliche Mensa beträgt 16 644 Lire. Das Capitel besteht aus dem Propst als Dignität, 12 Canonikern, 6 Ehrencanonikern, 20 Kaplänen und 12 anderen Clerikern. Die Erzdiöcese zählt nach O. Werner, Orbis terr. cath., Friburgi 1890, 11) in 194 Pfarreien (die in 19 Decanate eingetheilt sind) 346 920 Seelen. Die Gesammtzahl der Priester beträgt 854. (Vgl. Moroni, Dizion. LXXXII, 96 sgg.; Cappelletti, Le chiese d'Italia VIII, 841—875; Gams, Ser. Epp. 775; Zahn, Friaulische Studien, im Archiv für österreichische Geschichte LVII [1879], 277 ff.) [Neher.]

Uditori, s. Auditores.

Uebel in der Welt, s. Optimismus, Sünde, Theodicee.

Ueberlieferung, s. Tradition.

Uebersetzungen der heiligen Schrift, s. Bibelübersetzungen.

Uebertritt zur katholischen Kirche, s. Conversion.

Uebertritt in ein anderes Kloster bezw. zu einem andern Orden ist den Ordensprofessen nur aus besonderen Gründen und unter Beobachtung bestimmter Regeln gestattet. Denn die gültig abgelegte Ordensprofeß (s. d. Art.) verbindet den Professen in bleibender Weise mit seinem Orden und, wenigstens wo das votum stabilitatis abgelegt wird, mit seinem Kloster.

1. **Beim Uebertritt in ein anderes Kloster** sind drei Fälle zu unterscheiden: bleibender Uebertritt (affiliatio) eines Professen, der sich durch das votum stabilitatis an sein Professkloster gebunden, in ein von dem seinigen unabhängiges Kloster des nämlichen Ordens; sodann Uebertritt, wenn ein solches votum nicht besteht; endlich bloß zeitweiliger Uebertritt. Ordensprofessen, welche nach der Regel des hl. Benedict das votum stabilitatis abgelegt haben, können weder eigenmächtig in ein anderes Kloster ihres Ordens übertreten, noch durch ihre Klosteroberen dauernd versetzt werden; sie bedürfen vielmehr, wenn sie feierliche Gelübde abgelegt haben, einer Dispens von Seiten des Papstes und bei einfachen Gelübden der Dispens durch ihre Ordensoberen (anders R. v. Scherer, Handb. des Kirchenrechts II, Graz und Leipzig 1898, 847, Anm. 43). Wo kein votum stabilitatis besteht, ist zur Affiliation nur die Zustimmung der zuständigen Ordensoberen sowie der Religiosen des zu verlassenden und des zukünftigen Klosters nöthig. Doch hat die Congr. Epp. et Regul. wiederholt von einer der beiden letzten Bedingungen oder auch von allen beiden dispensirt (s. Ferraris, Prompta biblioth. s. v. affiliatio religiosorum n. 4. 5). Wenn es sich um bloß temporäre Versetzung handelt, so können diejenigen Professen, welche das votum stabilitatis abgelegt haben, gegen ihren Willen durch die Oberen nicht in ein anderes Kloster ihres Ordens versetzt werden. Wollen aber Religiosen selber in ein anderes Ordenskloster übertreten, so bedürfen sie hierzu der Genehmigung des Klosterobern (c. 5, X 3, 31).

2. **Beim Uebertritt von einem Orden in einen andern** ist zu unterscheiden, ob der neue Orden strenger, oder gleich streng, oder weniger streng ist als der bisherige. — So gut nun jemand ein Gelübde (s. d. Art.) auf eigene Hand ohne Dispens in ein anderes verwandeln kann, das ein bonum melius zum Gegenstand hat, so gut kann an und für sich eine Ordensperson licite und valide von einem leichtern in einen strengern Orden übertreten. Weil aber dabei doch unrichtige Motive mitunterlaufen und Mißstände sich ergeben könnten, so ist dieser Uebertritt an gewisse Bedingungen geknüpft. Vor Allem ist der bisherige Obere unter Angabe der Gründe um Erlaubniß zu bitten, und derselbe kann diese nur gewähren, wenn er sichere Kenntniß hat, daß der andere Orden zur Aufnahme bereit ist (c. 18, X 3, 31; Congr. Conc. 21. Septembr. 1624, § 3, bei Richter-Schulte, Concilium Tridentinum, Lipsiae 1853, 433). Doch bedarf es (nach dem angeführten cap.) dieser Erlaubniß nicht, wenn der Obere dieselbe ohne vernünftigen Grund verweigert, im Falle der gewählte Orden ein entschieden strengerer ist als der bisherige. Ist letzteres zweifelhaft oder bestehen Zweifel über die Reinheit der Motive, so ist superioris judicium requirendum; dieß hat die Praxis folgerichtig dahin interpretirt, daß im Zweifelsfalle, ja überhaupt in allen Fällen des Uebertritts in einen strengern Orden der apostolische Stuhl um seinen Entscheid anzugehen ist (Bened. XIV. Constit. Ex quo vom 14. Jan. 1747; Scherer II, 846; B. Schmid, Uebertritt in einen andern Orden, in d. Studien u. Mittheil. aus d. Benedictiner- und d. Cistercienser-Orden VIII [1887], 21 ff., kommt trotz anderer Meinung schließlich auch darauf hinaus). Die päpstliche Erlaubniß ertheilt die Congr. Conc. oder die Congr. Epp. et Regul. oder die apostolische Pönitentiarie. Doch bestehen gewisse Beschränkungen für einzelne Orden.

So kann ein Mendicant nur Karthäuser werden (c. 1, Extrav. comm. 3, 8; Regula Cancell. nr. 23, bei F. Walter, Fontes iuris ecclesiastici, Bonnae 1862, 492). Uebrigens kann durch päpstliches Privileg auch schon der Ordensvorstand berechtigt sein, seinen Untergebenen den Ordensaustausch zu gestatten, so bei den Jesuiten der General (vgl. zum Einzelnen Scherer II, 847, Anm. 41; 845, Anm. 32). Päpstlicher Genehmigung bedarf, schon wegen der Clausurvorschriften, jede Versetzung einer Nonne, ferner der Uebertritt des Ordensprälaten (c. 18, X 3, 31) und der eines ganzen Convents (vgl. c. 3, X 3, 35). — Der Uebertritt in einen gleich strengen Orden darf nur mit Genehmigung des Obern geschehen, gleichwie zur Umwandlung eines Gelübdes in ein gleichwerthiges die Erlaubniß des zuständigen Obern gefordert ist. — Der Uebertritt in einen leichtern Orden ist durch das Tridentinum verboten worden (Sess. XXV, c. 19 De regul.), kann also nur durch den apostolischen Stuhl gestattet werden. — Jeder zum Uebertritt Berechtigte hat sich via recta in das neue Kloster zu begeben (Congr. Conc. 21. Septembr. 1624, § 3, bei Richter-Schulte 433). Der Uebergetretene muß das Noviciat in dem neuen Orden durchmachen und die Profeß ablegen, wozu er Dimissorien oder wenigstens Testimonialien seiner bisherigen Ordensobern beizubringen hat. Wenn der Uebergetretene aber vor der Professio den Orden wieder verläßt oder entlassen wird, so muß er zu seinem frühern Orden zurückkehren und von diesem wieder aufgenommen werden. Die Fragen, ob der Uebertritt, sei es ohne Erlaubniß in einen mildern oder gleich strengen, sei es ohne Befragung des Obern in einen strengern, nichtig oder anfechtbar oder nur unerlaubt sei, sowie ob solche Regularen als Flüchtlinge zu behandeln und mit den für die Ordensapostasie festgesetzten Strafen zu belegen seien, sind controvers (Scherer II, 847, Anm. 43). (Vgl. noch Ferraris l. c. s. v. transitus; F. V. Ballay, De transitu regularium, im Archiv für kathol. Kirchenrecht XXXVI [1876], 396 ff.) [Sägmüller.]

Uebungen, geistliche, s. Exercitien.

Ughelli, Ferdinand, O. Cist., hochverdienter italienischer Kirchenhistoriker, war am 21. März 1595 (nicht 1594) zu Florenz geboren, trat dort in den Cistercienserorden und wurde von seinen Oberen zum Studium der Philosophie und Theologie an die Gregorianische Universität nach Rom geschickt. Hier waren namentlich die Jesuiten Franz Piccolomini (später Ordensgeneral; gest. 1651) und Johannes de Lugo (s. d. Art. n. 4) seine Lehrer. Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete er verschiedene Ordensämter, betrieb aber nebenbei mit großem Eifer geschichtliche Forschungen. Von 1635—1638 war er Abt von Settimo bei Florenz; seit 1638 wurde er wiederholt auf je drei Jahre zum Abte der berühmten abbatia nullius Tre Fontane gewählt, und dort begann und vollendete er sein Hauptwerk, die Italia sacra, welche zu Rom von 1644—1662 in 9 Bänden erschien. Sie behandelt die Geschichte der Bischöfe Italiens und der benachbarten Inseln nach den einzelnen Kirchenprovinzen und Diöcesen und enthält eine reiche wichtige Urkunden. Irrig ist die Angabe, daß unter sich findende Ughelli sei zu seinem Werke durch die Gallia christiana der Brüder Scävola und Ludwig von Ste. Marthe (geb. X, 1544) angeregt worden; denn die letztere erschien erst 1656 zu Paris. Eine 2., verbesserte und zum Anfange des 18. Jahrhunderts fortgesetzte Ausgabe der Italia sacra veranstaltete der venetianische Geistliche Nicolaus Coleti (gest. 1) zu Venedig 1717—1722 in 10 Bänden; da wurde der Plan Rivardo del Riccio's, O. zu Florenz von 1763 an eine 3., vermehrte lage zu veranstalten, nicht verwirklicht. Auch noch ist die Italia sacra ein höchst werthvolles Nachschlagewerk, wenngleich sie oft, namentlich die altchristliche Zeit, gar zu sehr die nöthige Kritik vermissen läßt, und wenn auch viele der Angaben durch Einzeluntersuchungen im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts als ungenau erwiesen worden sind. Von den weiteren Schriften Ughelli's seien hier erwähnt: Cardinalium elogia et imagines in ordine Cisterciensi floruere, Florentiae 1624; Columnensis familiae cardinales imagines, Romae 1650. Dem gelehrten Manne wurden mancherlei Auszeichnungen zu Theil. Cardinal Johannes Karl von Medici (creirt 1 gest. 1663) ernannte ihn zu seinem Theologen, auch wurde er Consultor der Indexcongregation. Die Päpste Alexander VII. und Clemens IX. waren ihm sehr gewogen und bewilligten ihm eine jährliche Pension; auch wollten sie ihm ein Bisthum verleihen; indeß der nicht auf hohe Würden bedachte bescheidene Gelehrte lehnte unter Hinweis auf seine schwache Gesundheit stets ab. Er starb am 19. Mai 1670 im Alter von 75 Jahren und wurde in seiner Abteikirche begraben. Vgl. die kurzen Angaben des Abtes Lucenti, welche im I. Bande der 2. Aufl. der Italia sacra vorgedruckt sind; Jongelin, Notitiae abbatiarum ord. Cist., VII, Colon. 1640, 12. 68; Visch, Bibl. S. Cist., 2. ed., Colon. 1656, 108 sq.; Nic. Mém. XLI, Paris 1740, 166 ss.; Mo. Dizion. LXXXIII, 8 sgg.; Hurter, Nom. lit. II, 2. ed., 206 s.) [Ze.

Ugonetto, Philibert oder Phi. Cardinal, stammte aus vornehmem burgund. Geschlecht. Nachdem er in Padua das Do. beider Rechte erlangt, ward er durch seinen V. Wilhelm, Kanzler des Herzogs Karl des Kü. an dessen Hof eingeführt und zu vielen Ge. schaften verwendet, besonders in Rom. Paul II., in Spanien unter dem castilischen nige Ferdinand. Er ward darauf in Maco. Decan, dann Bischof. Sixtus IV. erho. 1473 zum Cardinalpriester und zum Legat

Patrimonium Petri. In Administration hatte er die Kirchen von Angers und Autun. Ugonetto war ein großer Gönner der Gelehrten und über die Maßen freigebig, so daß sein Tod im J. 1484 tief betrauert wurde. Seine Ruhestätte fand er in der Kirche S. Maria del Popolo. (Vgl. Moroni, Dix. LXXXIII, 18.) [J. Card. Hergenröther.]

Ulenberg, Kaspar, Convertit, bekannt als Controversist, Bibelübersetzer und Historiker, wurde 1549 zu Lippstadt in Westfalen von frommen lutherischen Eltern geboren. Für den geistlichen Stand bestimmt, erhielt er von früh auf in seiner Vaterstadt, vorübergehend auch in Soest, wo er Zeuge der damals zwischen Katholiken und Protestanten herrschenden stürmischen Auftritte war, eine seinen vorzüglichen Talenten entsprechende gelehrte Bildung. Sein Hauptlehrer war der Münsterländer Bernard Orestes, ein ebenso vortrefflicher Pädagoge wie tüchtiger Kenner der classischen Sprachen und des Hebräischen; unter dessen Leitung eignete sich Ulenberg eine solche Fertigkeit in den alten Sprachen an, daß er sogar im Griechischen sich nicht ohne Geschick in zierlichen Versen versuchte. Als Orestes 1567 zur Leitung des Gymnasiums nach Braunschweig berufen wurde, folgte der 18jährige Ulenberg ihm mit mehreren Lippstädter Bürgersöhnen dorthin. In Braunschweig hatte er Gelegenheit, den damaligen Superintendenten Martin Chemnitz (s. d. Art.), der für einen der angesehensten Theologen seiner Zeit galt, persönlich kennen zu lernen; regelmäßig wohnte er auch dessen Predigten bei, von denen er später bezeugte, daß er niemals mehr in seinem Leben einen Mann so unverschämt gegen den Papst und die Mönchsorden habe schimpfen hören. Zwanzig Jahre alt bezog Ulenberg auf Orestes' Rath die Universität Wittenberg, um sich dem Studium der Philosophie und Theologie zu widmen. Hier, in der Hochburg des reinen Lutherthums, erweckte das eifrige Studium der Schriften Luthers, aus denen er sich viele Excerpte machte, in dem strebsamen jungen Manne die ersten Zweifel an der Rechtmäßigkeit des lutherischen Bekenntnisses. Seine Bedenken, die ihn von da bis zu seiner Conversion nie mehr verließen, nahmen noch zu, da gerade um diese Zeit Jacob Andreä's (s. d. Art.) Versuche, durch eine Concordienformel dem erstorbenen Lutherthum wider den immer mehr um sich greifenden Calvinismus aufzuhelfen, an der kläglichen Zerfahrenheit der lutherischen Theologen völlig scheiterte. Auch zu Lunden in der Landschaft Dithmarschen, wo Ulenberg nach Abbrechung seines akademischen Studiums als Lehrer an der nordalbingischen Schule wirkte, widmete er alle freie Zeit der Lectüre von Luthers Schriften, studirte daneben die Werke des Matthias Flacius Illyricus (s. d. Art.), des Vertheidigers des reinen Lutherthums, und ähnliche Bücher, trat mit Männern wie Johann Saliger (Sarcerius), David Chyträus (s. d. Art.) und Simon Paulus in Verkehr und lernte durch deren Umgang vieles kennen, was ihm das lutherische Bekenntniß immer verdächtiger machte. Gleichwohl gedachte er, zu Wittenberg in der Theologie zu promoviren; doch fehlten ihm die Mittel dazu, und das Anerbieten eines bejahrten Pfarrers, die Kosten der Promotion tragen zu wollen, wenn Ulenberg mit der Hand seiner einzigen Tochter zugleich sein Pfarramt übernehmen wolle, wies er rund ab. Die Vorsehung hatte anders über ihn bestimmt. Durch wiederholte Briefe der Seinigen gerade jetzt in die Heimat zurückgerufen, wurde er nach Köln gesandt, um einen nahen Verwandten, Andreas Roder, der Studien halber an die Universität geschickt, aber ohne Vorwissen der Eltern katholisch geworden war, zum Protestantismus zurückzuführen. Letzteres gelang ihm in der That. Ulenberg aber, der an Stadt und Universität Köln Gefallen fand, blieb einstweilen dort, zumal auch festgehalten durch den Verkehr mit mehreren dort lebenden Landsleuten, namentlich dem jüngern Joh. Nopelius und Gerwin Calenius, die beide geborene Lippstädter und angesehene katholische Theologen waren. So kam er dazu, sich über die katholische Kirche und ihre Lehren zu orientiren; der Anblick wirklichen katholischen Lebens in der Stadt und an der Universität, das eifrige Studium katholischer Schriften sowie die erneute Lectüre der Werke Luthers brachten ihn bald zur Einsicht von der Wahrheit der katholischen Kirche. Bereits 1572 legte er öffentlich das tridentinische Glaubensbekenntniß ab; sein Vetter Andreas Roder, der unterdeß Propst an einer Kirche in Lippstadt geworden war, that zum zweiten Male denselben Schritt. Ein Sturm von Vorwürfen und gehässigen Schmähungen erhob sich nach seiner Conversion gegen Ulenberg seitens seiner ehemaligen Glaubensgenossen; unter ihnen that sich besonders der Sohn des apostasirten Augustinermönches Johannes Scomer, der Lippstädter Jacob Scomer, hervor. Ulenberg wies indeß alle ungerechten Anschuldigungen gegen die Kirche und seine Person erfolgreich ab. Von der Universität zu Köln promovirt und für das öffentliche Lehramt approbirt, bekleidete er mehrere Jahre hindurch das Amt eines Professors am St. Lorenz-Gymnasium in Köln und empfing als solcher 1575 die heilige Priesterweihe. Dann wurde er Canonicus und Pfarrer in Kaiserswerth und wirkte dort acht Jahre lang mit seltener Pflichttreue unter äußerst schwierigen Verhältnissen, da gerade in diese Zeit der Abfall des Erzbischofs Gebhard Truchseß (s. d. Art.) fiel, der sich auf der Burg in Kaiserswerth zum Aergerniß des Volkes längere Zeit aufhielt. In Kaiserswerth begann Ulenberg auch seine literarische Thätigkeit, indem er „Die Psalmen Davids", in strophische Reimverse übersetzt und mit Melodien versehen, herausgab (Köln 1582), ein treffliches Gesangbuch für das Volk, das damals einem wirklichen Bedürfnisse entsprach und große Verbreitung fand (s. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied I, Freiburg 1886, 148 f.

194 f. 204 f.). Dem Werke angefügt war sein „Katechismus oder kurzer Bericht der ganzen christlichen katholischen Religion sammt Warnung wider allerlei unserer Zeit Irrthumb", eine gründliche Unterweisung für den gemeinen Mann. Die Frömmigkeit und der Pastoraleifer des gelehrten Pfarrers von Kaiserswerth bewogen 1583 die Canoniker von St. Cunibert in Köln, Ulenberg einstimmig zu ihrem Pfarrer zu wählen. In dieser Stellung entfaltete er eine große Thätigkeit durch seine Predigten und mehr noch durch seine Katechesen, zu denen Alles hinströmte, selbst Andersgläubige. Sehr häufige Conversionen waren die Folge, besonders als Ulenberg auf Bitten des Metropolitancapitels längere Zeit im Dome über die Psalmen Davids predigte. Von Herzen demüthig, lehnte er im Uebrigen alle höheren Würden ab, namentlich die eines Suffraganbischofs von Würzburg, nahm dagegen mit Freuden 1593 die Regentie des Lorenz-Gymnasiums an und verwaltete dieses wichtige Amt neben seinem Pfarramte äußerst segensreich 22 Jahre hindurch bis kurz vor seinem Tode. Von 1600 bis 1606 leitete er zugleich die Erziehung und Ausbildung der badischen Prinzen Wilhelm und Hermann, von denen der erstere später als regierender Fürst eine hervorragende und geachtete Stellung einnahm. — Als 1605 sein Freund Joh. Nopelius, Weihbischof von Köln und Pfarrer von St. Columba, starb, mußte Ulenberg diese damals größte Pfarre Kölns übernehmen, und 1610 wählte sogar die Universität ihn für zwei Jahre zu ihrem Rector. Noch besteht in Köln eine von ihm testamentarisch errichtete größere Stiftung für arme Studirende (G. Schönen, Die Kölnischen Studienstiftungen, Köln 1892, 500 ff.). Dabei war Ulenberg rastlos literarisch thätig; seine freien Stunden widmete er hauptsächlich dem Privatstudium, besonders der Theologie und Geschichte, während er seine einzige Erholung am liebsten in Musik und Gesang suchte. Infolge von Ueberanstrengung in der Seelsorge und im Lehramte war Ulenberg vielfach leidend, namentlich die letzten sieben Jahre seines Lebens. Er starb am 16. Februar 1617 eines sehr erbaulichen Todes, von der ganzen Stadt betrauert. Auf seinem Epitaphium wird er kurz, aber treffend gezeichnet als vir pietatis integer, laboris constans, omnium virtutum plenus. Sein Wahlspruch war: Nil temere, delibera! Sein jüngerer Freund, der Lippstädter Arnold Meshovius, verfaßte seine Biographie (De vita, moribus et obitu adm. reverendi et eximii viri Casp. Ulenbergii, Colon. 1638).

Von Schriften Ulenbergs sind außer den beiden oben genannten namentlich noch zu nennen: „Zweiundzwanzig Beweggründe" für den katholischen Glauben, bereits in Kaiserswerth begonnen, aber erst in Köln 1589 vollendet und zuerst in deutscher, kurz nachher auch in lateinischer Sprache herausgegeben; diese gediegenste, verdienstlichste und beste unter allen seinen Schri ten ist auch heute noch werthvoll und mit Re 1833 (2. Ausgabe 1840) in Mainz neue dings herausgegeben. Historia de vita . . Lutheri, Melanchthonis, Matth. Flacii Ill rici, G. Majoris et Andr. Osiandri, nach Ule bergs Tode zu Köln 1622 in 2 Bänden schienen und in deutscher Uebersetzung zu Mai 1836 f. von einem Anonymus herausgegebe diese historische Hauptschrift Ulenbergs, eber gründlich als unparteiisch, in einer würdigen u ruhigen, nirgends verletzenden Sprache geschrieb ist durchweg Quellenarbeit und beruht auf d Schriften Luthers und der Reformatoren, sor auf älteren, meist von Protestanten verfaßten B graphien. „Sacra Biblia, das ist die ga H. Schrift A. u. Newen Testaments, nach letzten Römischen Sixtiner Edition . . . mit Fl übersetzt", Köln 1630 u. öfter; diese sehr verdie volle Arbeit, welche Ulenberg im Auftrage Kurfürsten Ferdinand von Köln im October 16 begann und kurz vor seinem Tode in der verh nißmäßig kurzen Zeit von kaum 2½ Jah vollendete, übertraf bei Weitem alle bisheri katholischen Uebersetzungen sowohl durch grö Correctheit wie durch Sprachgewandtheit und f daher bis in unser Jahrhundert als eigentl Bibel der Katholiken sehr große Verbreitung (K Art. Bibelübersetzungen II, 756). Zu den k neren Schriften Ulenbergs gehören das „Tr buch für die Kranken und Sterbenden", K 1590; eine Erklärung der 7 Bußpsalmen, K 1586; die „Kurtze teutsche Chronick von 1575 1586" und mehrere Streitschriften. Handschr lich vorhanden, aber unvollendet sind eine V Zwinglii, ein „Gemeiner Bericht vom W Gottes und der heil. Kirche Christi auf Erde sowie 2 Bände Predigten, deren Druck Ulenb in seinem Testamente ausdrücklich verboten (Vgl. H. Keussen, in den Beiträgen zur Gesch vornehmlich Kölns und der Rheinlande, K 1895, 206 ff.; Kleffner, im „Kath. Seelsorg 1889, 215 ff.) [Kleffner.

Ulfila, arianischer Bischof der Goten, kor schon in den Quellen unter verschiedenen nennungen vor. Sein eigentlicher Name ist U fila, wie ihn der Gote Jornandes nennt; den Griechen heißt er Οὐλφίας (Philost H. E. 2, 5), später Οὐρφίας, bei Cassiodor U philas, bei Isidor Gulfilas. Er war schen 311 und 318 im südöstlichen Dacien katholischen cappadocischen Eltern geboren; u den Goten nämlich lebten viele Cappado welche als Kriegsgefangene mitgeführt wo waren. Ueber die Ansetzung der Lebensdaten Ulfilas gehen die Ansichten aus einander, auch die neuesten Erörterungen über sein To jahr haben keine Einigung erzielt (vgl. die u citirten Abhandlungen von Kauffmann, Ma Sievers, Jostes, Streitberg). Da seine Fam schon 60 Jahre unter den Goten geweilt h

ist er nach Geburt und Sprache nur als Gote, und zwar als Westgote, zu betrachten. Er ward, vermuthlich noch als Katholik, zum Lector geweiht, erhielt aber (im J. 341?) von den Arianern die Bischofsweihe, so daß er inzwischen mit denselben in Verbindung getreten sein muß; nach anderer Nachricht wäre er 340 nach Constantinopel gesandt, dort arianisch geworden und bald nachher zum Bischof geweiht. Als solcher entfaltete er sieben Jahre lang jenseits der Donau eine eifrige Thätigkeit, um unter den Goten, die nur erst zum Theil christlich waren, das Christenthum zu verbreiten. Zu diesem Zweck übersetzte er auch die heilige Schrift in die Sprache der Goten, für welche er erst aus der Runenschrift mit Hilfe der griechischen Buchstaben ein eigenes Alphabet bildete (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 750). Nach dem nicht immer zuverlässigen Philostorgius soll er die Bücher der Könige nicht übersetzt haben, um die Kriegslust der Goten nicht zu sehr zu fördern; allein eine solche Rücksicht hätte ihn auch abhalten müssen, das Buch Josue und andere Theile des Alten Testamentes zu übertragen. Nach jenen sieben Jahren brachte Athanarich eine große Christenverfolgung über die Westgoten, und da viele Christen für den Glauben sterben mußten, entschloß sich Ulfila, mit einem großen Theile seiner Landsleute in's oströmische Reich zu fliehen. Hier wurden die Westgoten von dem arianischen Kaiser Constantius gern aufgenommen und südlich von der Donau im Hämusgebirge angesiedelt. Ulfila setzte als Bischof von Dorostorum, dem heutigen Silistria, seine Thätigkeit noch mehr als 30 Jahre fort. Aus dieser Zeit wird berichtet, daß er an der von den Acacianern im J. 360 nach Constantinopel berufenen Synode theilnahm (Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 733; vgl. aber Jostes, in d. Beiträgen [s. u.] XXII, 179 f.). Bei einer neuen Verfolgung der arianischen Christen durch den heidnisch gebliebenen Athanarich erlangte Ulfila um 370 für Frithigern, den Anführer der Christen, Hilfe von Kaiser Valens, und beim Ansturm der Hunnen verschaffte sein Einfluß auch den übrigen Westgoten Wohnsitze südlich der Donau. Er starb, 70 Jahre alt, zwischen 381 und 388 zu Constantinopel, wohin er zu einem von Katholiken und Arianern zu haltenden Concil berufen war. (Vgl. über das Todesjahr Ulfila's als neueste Literatur Sievers, in d. Beiträgen zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur XX [1895], 302 ff. und XXI [1896], 247 ff.; Jostes, ebd. XXII [1897], 538 ff. 571 ff.; Streitberg, ebd. XXII, 567 ff.; E. Martin, in d. Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur XL [1896], 223 f.; Kauffmann, in d. Zeitschrift für deutsche Philologie XXX [1897—1898], 93 ff.)

Während seines 40jährigen Episcopats predigte Ulfila sehr häufig in griechischer, lateinischer und gothischer Sprache, also in denjenigen Idiomen, deren Gebrauch zu jener Zeit in den Donaugegenden neben einander bestand. Nach dem zuverlässigen Berichte seines Schülers, des Priesters Auxentius, hinterließ er mehrere Abhandlungen und viele Uebersetzungen in den genannten drei Sprachen. Von diesen Werken ist aber nur ein großer Theil der gotischen Bibelübersetzung erhalten geblieben und bekannt geworden; neuestens hat man auch versucht, ihm das sogen. Opus imperfectum (s. d. Art.) zu Matthäus zuzuschreiben.

In dem Kloster zu Werden (s. d. Art.) an der Ruhr lag seit undenklichen Zeiten eine kostbare, aus dem südlichen Italien stammende Evangelienschrift, welche wegen der angewandten Silbertinte und des silbernen Einbandes gewöhnlich Codex argenteus genannt wurde. Diese kam bei den Fährlichkeiten des dreißigjährigen Krieges nach Schweden und wird noch heute zu Upsala aufbewahrt; doch sind von den 330 Blättern, die sie ursprünglich enthielt, allmälig 143 verschwunden. Später wurden zu Wolfenbüttel, zu Mailand auf der Ambrosiana und anderswo weitere Theile der nämlichen Uebersetzung entdeckt, so daß jetzt der größere Theil des Neuen und Fragmente aus dem Alten Testamente in derselben erhalten sind. Aus Schriftstücken des 6. Jahrhunderts, welche zu Neapel gefunden worden, hat man wegen gleicher Sprache die Ueberzeugung erlangt, daß es eine gotische Uebersetzung ist, und trotz anfänglicher Zweifel muß man jetzt anerkennen, daß dieselbe, soweit sie vorhanden ist, von Ulfila herrührt.

Diese Uebersetzung ist sowohl im Alten wie im Neuen Testament aus dem griechischen Text angefertigt. Die vorhandenen Stücke des Alten Testamentes setzen den Lucianischen Text voraus (Lagarde, Libr. Vet. Test. P. I, p. XIV; Kauffmann a. a. O. XXIX [1896—1897], 312 ff.); die neutestamentlichen Bestandtheile folgen einem Texte, dessen Lesarten in den verschiedenartigsten Handschriften zerstreut sind. Die Sprache hat noch Kennzeichen, daß sie von einem aus dem Norden hergekommenen Volke gesprochen wurde. Das Lebensalter wird nach Wintern gezählt (Luc. 8, 42: unte dauhtar ainoho was imma sve vintrive tvalibe, ὅτι θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα); für Lilien steht Matth. 6, 28 blomans, weil die Sprache keine eigene Bezeichnung derselben hatte. Nach der Art der Uebertragung erscheint das Gotenvolk als ein hochgebildetes und Ulfila als ein überaus geistreicher und kenntnißvoller Mann. Mit großem Geschick ist der gotische Wortvorrath zum Ersatze des griechischen verwandt, und für die griechischen Zusammensetzungen sind in genialer Weise gotische Composita gebildet worden: aglaitivaurdei αἰσχρολογία, filufaihs πολυποίκιλος, galiugaprauſetus ψευδοπροφήτης. Für die neuen Anschauungen, welche das Christenthum dem deutschen Geiste zuführte, sind sehr glücklich die passenden Bezeichnungen gewählt, wie für σώζεσθαι ganisan, für σώζειν nasjan, für σωτήρ nasjands; oft auch

sind die einheimischen, ursprünglich heidnischen Ausdrücke auf die neuen Vorstellungen übertragen: alhs Tempel, blotan verehren, midjungards Welt. Eine Anzahl specifisch religiöser Worte, welche auch in der Vulgata beibehalten worden sind, hat Ulfila unübersetzt gelassen, wie aggelus, aivaggeljo, psalmo, sabbato, so daß für die betr. Begriffe bis heute kein deutsches Wort existirt (s. Weinhold, Die gotische Sprache im Dienste des Kristenthums, Halle 1870). Der Fertigkeit in der Wortbildung entspricht Ulfila's Gewandtheit in der Satzbildung und in der Syntax so sehr, daß sogar die griechische Wortstellung meist hat beibehalten werden können. Die Auffassung des Sinnes ist durchweg die richtige und wird klar zum Verständniß gebracht. Nur Eine Stelle scheint arianisch gefärbt: Phil. 2, 6 ni vulva rahnida visan sik galeiko gutha, weil galeiks sonst für ὅμοιος, ibna für ἴσος gesetzt wird (vgl. jedoch Jostes a. a. O. XXII, 186, Anm. 1).

Den erhaltenen Texten sind an manchen Stellen Glossen oder Varianten beigeschrieben, welche mit dem Texte der Itala übereinstimmen, sowie es auch nicht unmöglich ist, daß einzelne Stellen des gotischen Textes nach der Itala geändert sind. Dieß könnte mit dem Aufenthalte der Goten in Italien und mit der Anfertigung der Handschriften auf italischem Boden zusammenhangen; vielleicht hat aber auch die griechische Bibelrecension, welche dem Ulfila vorlag, an manchen der fraglichen Stellen mit dem Italatext übereingestimmt (vgl. Kauffmann a. a. O. XXIX, 311, Anm. 1). Die gotische Bibel ist „eine fast durchaus wohlgelungene Arbeit, und zugleich die erste Bibel in germanischer Zunge, die erste germanische Prosa, überhaupt die erste noch erhaltene Schrift und der erste Name unsrer ganzen großen Litteraturgeschichte; das Werk ist in mehr als einem Bezug aller Auszeichnung werth" (W. Wackernagel, Gesch. der deutschen Litteratur, 2. Aufl. von Martin, I, Basel 1879, 21).

Herausgegeben ward der Text des Codex argenteus schon 1665 durch Franz Junius zu Dordrecht. Seitdem sind viele Ausgaben in Schweden, England und Deutschland erschienen, welche nebst allen einschlägigen Hilfsmitteln in Goedeke's Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung I, 2. Aufl., Dresden 1884, 7 ff. mit gewohnter Sorgfalt und Ausführlichkeit verzeichnet sind. Die beste Ausgabe ist wohl die von Bernhardt, Halle 1875; eine kleinere Ausgabe mit Glossar erschien ebd. 1884. (Vgl. noch G. Waitz, Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila, Hannover 1840; Stamm, Vorschule zum Ulfila, Paderborn 1851; Bessell, Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Gothen zum Christenthum, Göttingen 1860; Scott, Ulfilas, Apostle of the Goths, London 1885; Kaulen, Einleitung I, 4. Aufl., Freiburg 1898, 168 ff.) [Kaulen.]

Ulgerius von Angers, nach dem Zeugnisse seiner Zeitgenossen einer der gelehrtesten Prälaten des 12. Jahrhunderts, stammte höchst wahrscheinlich aus Anjou. Die Gelehrtenschule Angers sah ihn zuerst unter ihren Schülern, da nach Gottfried Babions Abgang als Vorste (1110). Im J. 1113 (nach Anderen 111 wurde er Archidiacon und 1125 Bischof von A gers; er starb am 16. October 1149. Aus Zeit seiner bischöflichen Wirksamkeit ist besond die Kunde erhalten von einem vieljähri Streite mit dem Abte des Klosters Vendô über bestimmte jährliche Zinsabgaben; 1136 ward die Sache von Papst Innocenz II. endgü geschlichtet. Aergerlicher und bezüglich des Obje viel geringfügiger war ein anderer Streit, er gegen die Abtissin von Fontevrault durch fechten suchte. Weder die Mahnungen des hl. Be hard (Ep. 200, bei Migne, PP. lat. CLXX 367 sqq.), noch die Drohungen des Papstes, cher den Bischof 1137 nach Rom citirte, mad auf Ulgerius den gewünschten Eindruck; schließ verfiel er sogar, allerdings nur auf kurze Zeit, Interdict. An Papst Innocenz II. wandte Ulgerius auch zum Besten des in seiner Di gelegenen Klosters Roé (de Rota), welches der Abtei Vendôme über den Besitz einer K in Streit gerathen war; der Papst sprach auch dem Kloster die betreffende Kirche zu. gerius' Bericht in der Sache (Relatio pro mo sterio Rotensi) nennt Baluze, der ihn z edirte (Miscell. II, Paris. 1679, 200 sqq.), vissimam et elegantissimam relation Unter dem Wenigen, was sonst noch von Sc ten des Ulgerius bekannt ist, befinden sich 7 B von denen 2 an Papst Lucius II., je einer an Clerus seiner Diöcese, an Suger (s. d. Art.) an Abt Wilhelm von Tiron gedruckt sind abgedruckt mit Ausnahme des letzten bei Mi PP. lat. CLXXIX, 936 sq.; CLXXX, 1655 CLXXXVI, 1348). Seinem zweitletzten gänger im Vorsteheramte der Schule zu An Marbod (s. d. Art.), widmete Ulgerius zwei taphien (s. Migne, PP. lat. CLXXI, 1463 s Eine große Anzahl kleinerer Actenstücke von Hand befinden sich in den Archiven der Di Angers oder einzelner Klöster; besonders wähnenswerth ist darunter noch sein Testa welches auch nach einem etwas verstümmelten ginal gedruckt ist (Gallia christ. [vetus [1656], 134 und Migne, PP. lat. CLX 1655 sqq.). Nur dem Titel nach bekan (gemäß Joannis Saresb. Metalog. 2, 20 Migne, PP. lat. CXCIX, 879) Ulgerius' S Venalitium disciplinarum. (Vgl. beso Histoire litt. de la France XII, 30 [auch abgedruckt bei Ceillier, Histoire des teurs sacrés XIV, 2e éd., 611 ss.]. stige Literatur s. bei Chevalier, Rép. und S s. v.) [Gams O. S. B

Ullathorne, Wilhelm Bernard, O. S Bischof von Birmingham, wurde am 7. 1806 zu Pocklington in Yorkshire aus gemi

Ehe geboren. Bei dem damaligen Mangel an katholischen Unterrichtsanstalten besuchte er viele Jahre anglicanische Schulen, während seine religiöse Ausbildung von dem in der französischen Revolution ausgewanderten Abbé Fidèle und dann in der Seestadt Scarborough, wohin seine Eltern verzogen, durch zwei im englischen Seminar zu Douai gebildete Priester geleitet wurde. Anfangs widmete er sich dem Seemannsleben und machte Reisen nach dem Mittelmeer und der Ostsee. Auf der zweiten Reise nach Rußland wohnte er unterwegs dem Gottesdienst in Memel bei, wo der feierliche Gesang der lauretanischen Litanei den Anfang einer Wendung im Leben des Matrosen hervorrief. Nach England zurückgekehrt, besuchte Ullathorne die Schule der Benedictiner zu Downside, empfing Weihnachten 1823 die erste heilige Communion und begann am 12. März 1824 bei den Benedictinern das Noviciat, nach dessen Ablauf er am 5. April 1825 die feierlichen Gelübde ablegte. Nachdem er in den Klöstern seines Ordens zu Downside und Ampleforth als Lehrer thätig gewesen, empfing er 1831 die heilige Priesterweihe und begleitete dann den apostolischen Vicar P. Morris von St. Mauritius auf der Reise nach dessen Bestimmungsorte. Morris ernannte Ullathorne zu seinem Generalvicar für das zu St. Mauritius in kirchlicher Beziehung gehörende Australien (s. d. Art. I, 1718 ff.), wo damals nur die beiden irischen Priester Therry und Conolly thätig waren. In Sydney vom Gouverneur der Colonie, Sir Richard Bourke, freundlich empfangen, entfaltete Ullathorne eine höchst segensreiche Thätigkeit. Streitigkeiten unter den Katholiken wurden geschlichtet, Kirchen und Schulen geschaffen, unter unerhörten Beschwerden die Seelsorge ausgeübt, und die Angriffe der Anglicaner, welche ihrem Bekenntnisse den Charakter einer Staatsreligion zu geben wünschten, in Wort und Schrift zurückgewiesen. Berühmt wurde Ullathorne's „Antwort an Richter Burton" (Sydney 1835) auf dessen Buch über die Lage der Religion in Australien. Vor Allem arbeitete er an der religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Besserung der aus der Heimat nach Australien deportirten und über die ganze Colonie zerstreuten Verbrecher mit einer Unerschrockenheit, die ihm den Haß der leitenden Klassen eintrug, weil letztere die Arbeitskraft der Sträflinge maßlos auszubeuten gewohnt waren. Mit Genehmigung des 1835 in Australien gelandeten Titularbischofs und apostolischen Vicars Polding begab sich Ullathorne zur Gewinnung neuer geistlichen Kräfte für die Colonie nach Europa. In vielen Städten Englands und Irlands erweckte er durch Vorträge über die religiösen und socialen Verhältnisse der Colonie die Sympathien weiter Kreise für die entsetzliche Lage der dortigen Sträflinge. Seine bemerkenswerthe Broschüre „Die Schrecken der Deportation dem englischen Volke enthüllt" (Dublin 1836) veranlaßte seine Vernehmung vor einem Comité des englischen Unterhauses, welches seine Aussagen 1838 im Drucke herausgab. In Rom verfaßte er (1837) über die australische Kirche eine in viele Sprachen übersetzte Denkschrift, auf Grund deren ihm Gregor XVI. den theologischen Doctorgrad verlieh. Ullathorne's Wiederankunft in Australien gab das Zeichen zum Ausbruch eines wilden Fanatismus hauptsächlich bei den Klassen, deren Alleinherrschaft er durch sein Zeugniß vor dem Parlamente gebrochen hatte. Nachdem er mehr als ein australisches Bisthum ausgeschlagen, kehrte Ullathorne 1841 nach England zurück, wo er 1842 die Seelsorge in Coventry übernahm. In dieser Stellung wie in der eines Titularbischofs von Hetalona und apostolischen Vicars für den englischen Westdistrict (seit dem 21. Juni 1846) war er besonders als geistvoller Kanzelredner thätig. Groß sind Ullathorne's Verdienste um die Wiederherstellung der englischen Hierarchie durch die Denkschriften, welche er 1848 der Propaganda in Rom einreichte, und deren Inhalt in seine History of the Restoration of the Catholic Hierarchy, London 1871, übergegangen ist (deutsche Uebersetzung im Archiv für kath. Kirchenrecht XXXIV [1875], 3 ff.). Am 27. October 1850 ergriff Ullathorne Besitz vom Bisthum Birmingham wobei Newman (s. d. Art.) die berühmte Predigt „Christus auf dem Meere" (Christ upon the Waters) hielt. Als Bischof trat er 1851 in einer gehaltvollen Broschüre gegen das Titelgesetz des Ministers Lord Russell auf, förderte den Ausbau des Elementarschulsystems und erscheint in den fünfziger Jahren als der geborene Vertheidiger der vom protestantischen Fanatismus hart bedrängten Frauenklöster Englands. Die ideale Richtung der letzteren schilderte er in drei „Vorträgen über das Klosterleben" (Three Lectures on the Conventual Life, London 1868) und setzte ihre rechtliche Stellung in dem heute noch maßgebenden Report on the Ecclesiastical Law respecting the Dowries of Religious Women, London 1872) aus einander. Unter seiner Leitung rief Margaretha Hallahan den dritten Orden der Dominicanerinnen von der Buße in's Leben. Den Schwestern vom armen Kinde Jesu zu Aachen gestattete er in der Zeit des Culturkampfes die Errichtung einer heute blühenden Niederlassung in Southam. Für Ullathorne's theologische Kenntnisse zeugen seine sehr beachtenswerthe Schrift über die unbefleckte Empfängniß der Mutter Gottes (London 1855) und die in der Form von Hirtenschreiben an seine Geistlichkeit gerichteten beiden Abhandlungen gegen die gefährlichen Ansichten über die Freiheit der Wissenschaft, welche Lord Acton nach dem Vorgange seines Lehrers Döllinger in der Home and Foreign Review kundgab. Den Bischofsversammlungen in Rom 1854, 1862 und 1867 hat Ullathorne ebenso beigewohnt wie dem vaticanischen Concil, während dessen er keiner Fraction angehörte. Durch Krankheit verhindert, konnte er seine Rede über die Infallibilität nicht

vorlesen; jedoch erreichte er, daß der von ihm beantragte Zusatz ex cathedra Aufnahme in das endgültige Decret fand, für dessen Annahme er am 18. Juli 1870 mit Placet stimmte (Coll. Lac. VII, 491). Die Decrete des Concils veröffentlichte und vertheidigte Ullathorne in zwei Hirtenschreiben an seine Diöcesanen. Als Gladstone 1875 auf Grund des Concils unverdienterweise die Unterthanentreue der Katholiken angriff, antwortete ihm Ullathorne in der Schrift Mr. Gladstone's Expostulation unravelled, London 1875. Wie er den vier englischen Provinzialconcilien von 1852, 1855, 1859 und 1873 beiwohnte, so hat er seine eigene Geistlichkeit fünfmal zur Diöcesansynode berufen und die daselbst gehaltenen Ansprachen sammt Anreden an die Alumnen seines Priesterseminars in seinen Ecclesiastical Discourses, London 1876 (Hist.-pol. Blätter LXXIX [1877], 864 ff.) zusammengestellt. Gegen den von der Revolution an Pius IX. begangenen Länderraub trat Ullathorne in Wort und Schrift ebenso auf, wie gegen die Umsturzbestrebungen der Fenier. Innige Beziehungen unterhielt er zu Newman (s. d. Art.), der in Birmingham Oratorium und Schule errichtete, Ullathorne mehrere seiner Werke widmete, in der Apologia ihn als das Ideal „eines Engländers von ächtem Schrot und Korn" dem englischen Volke vorstellte und von ihm 1854 das Lob empfing, „daß sein Name einen Markstein in der Geschichte der Religion bilde". An Ullathorne lag es nicht, wenn Newmans Brief mit dessen Bedenken über die Zeitgemäßheit der Definition von der Unfehlbarkeit der Oeffentlichkeit übergeben wurde (Coll. Lac. VII, 1513). Als Newman 1879 sich mit dem Gedanken trug, die ihm angebotene Cardinalswürde auszuschlagen, war es der Bischof von Birmingham, der ihn zur Annahme derselben bewog. Seit 1879 durch Weihbischof Ilsley in der Verwaltung des Sprengels unterstützt, verfaßte Ullathorne drei große theologisch-ascetische Werke, nämlich The Endowments of Man considered in their Relations with his final End, London 1880; The Groundwork of Christian Virtues, London 1882, und Christian Patience, the Strength and Discipline of the Soul, London 1886. Auf seinen Antrag wurde er 1888 von seinem Amte als Bischof von Birmingham enthoben; er erhielt vom Papste das Titular-Erzbisthum Cabasa und lebte fortan im Mariencolleg zu Oscott, wo er mit den unweit desselben zu Erdington angesiedelten deutschen Benedictinern von Beuron innigen Verkehr pflegte. Dort entschlief er am 21. März 1889. Seine Autobiographie und Briefsammlung hat die Dominicanerin Theodosia Drane nach seinem Tode veröffentlicht (The Autobiography of Archbishop Ullathorne, London 1891; Letters of Archbishop Ullathorne, London 1892). (Vgl. M. P. Glancey, Characteristics from the Writings of Archb. Ullathorne, Lond. 1889; „Katholik" 1889 I, 449 ff.; 1892 II, 385 ff.; 1897 II, 50 ff.; P. F. Moran, History of the Catholic Church in Australasia I, Sydney 1896, 385 ff.) [A. Bellesheim.]

Ullmann, Karl, protestantischer Theologe, Vertreter der sogen. Vermittlungstheologie (s. d. Art. Protestantismus X, 514 ff.) und zeitweiliger Leiter des badischen Kirchenwesens, wurde am 15. März 1796 als Sohn eines protestantischen Pfarrers in Epfenbach, einem Dorfe der Kurpfalz, geboren. Nachdem er das Gymnasium in Heidelberg besucht und seine akademischen Studien an den Universitäten Heidelberg und Tübingen absolvirt hatte, wurde er an ersterer Hochschule im Wintersemester 1819—1820 Privatdocent in der theologischen Facultät, im Frühjahre 1821 ebendaselbst außerordentlicher Professor. Im J. 1829 folgte er einem Rufe als ordentlicher Professor nach Halle, von wo er im Herbste 1836 in derselben Eigenschaft nach Heidelberg zurückkehrte. Hier blieb er im akademischen Lehramte, bis er am 20. October 1853 zum „Prälaten" in Karlsruhe ernannt wurde. Als solcher war er Vertreter der evangelischen Kirche Badens in der ersten Kammer und hatte zugleich Sitz und Stimme im Oberkirchenrath, dessen Director er im J. 1857 wurde. Als Prälat der evangelischen Kirche, und noch mehr, nachdem er Director des Oberkirchenraths war, suchte Ullmann die „Union" der Landeskirche zu festigen und auszubauen. Gegen die Einführung der durch seine Bemühungen neu bearbeiteten Agende richtete sich jedoch eine von den Liberalen planmäßig betriebene Opposition, so daß Ullmann gegen Ende des Jahres 1860 seine Entlassung nehmen mußte. Seitdem lebte er ohne Amt, mit wissenschaftlichen Studien beschäftigt, bis zu seinem zu Karlsruhe am 12. Januar 1865 erfolgten Tode. Ullmann war zweimal verheiratet; seine erste Frau war Hulda Mereau, die Tochter von Sophie Mereau (geb. Schubert), welcher nach Scheidung ihrer ersten Ehe Clemens Brentano zu Marburg 1803 durch einen lutherischen Pfarrer sich hatte antrauen lassen. Die Bedeutung Ullmanns auf wissenschaftlichem Gebiete besteht vor Allem darin, daß er mit seinem Collegen Umbreit (s. d. Art.) im J. 1828 die „Theologischen Studien und Kritiken, eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie", gründete, welche das wissenschaftliche Organ der protestantischen Vermittlungstheologie wurden und dieses bis auf den heutigen Tag geblieben sind. Vom Standpunkte der Mittelpartei war der diese Zeitschrift eröffnende Artikel „Ueber die Unsündlichkeit Jesu" von Ullmann geschrieben; mannigfach vom Verfasser umgearbeitet, erschien derselbe später als besondere Schrift (7. Aufl. 1863). Mit Unrecht wurden Ullmann von seinen Gegnern katholisirende Tendenzen beigelegt. Von den theologischen Schriften Ullmanns seien hier genannt: Gregorius von Nazianz, Darmstadt 1825, 2. Aufl. Gotha

1867; Joh. Wessel, ein Vorgänger Luthers, Hamburg 1834 (später erweitert unter dem Titel „Reformatoren vor der Reformation", Hamburg 1841 f., 2 Bde.). Auf seine Wirksamkeit als „Prälat" bezieht sich „Mein Antheil an der Regierung der evang. Kirche Badens vom 20. Oct. 1853 bis zum Schluß des Jahres 1860", in d. Ergänzungsheft zu d. Theol. Studien u. Kritiken 1867, 111 ff. (Vgl. den Necrolog in d. [Augsburger] Allgem. Zeitung 1865, Nr. 31 u. 32, Beilage, und besonders W. Beyschlag, D. Karl Ullmann, Gotha 1867 [Abdruck aus d. Theol. Studien u. Kritiken 1867, Ergänzungsheft].) [Hoberg.]

Ulloa, Johannes, S. J., scharfsinniger Theologe und fruchtbarer Schriftsteller auf dem Gebiete der speculativen Philosophie, Theologie und der Hermeneutik, wurde zu Madrid am 20. Juni 1639 geboren und trat 1672 in den Jesuitenorden. Er wirkte als akademischer Lehrer zu Alcala, Murcia und Rom. Am letztern Orte starb er zwischen 1721 und 1725. Von seinen Werken seien erwähnt: Prodromus seu Prolegomena ad scholasticas disciplinas, Romae 1711, 2. ed., Matriti 1748; Decades quinque principiorum seu regularum pro intelligentia S. Scripturae, Tyrnaviae 1717 (Rom. 1713?); Theologia scholastica, August. Vindel. et Graecii 1719, 5 tom. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 650 sq.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII [1898], 340 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Ulrich (Udalrich) von Augsburg, der hl., war 890 aus einem angesehenen gräflichen Geschlechte Schwabens entsprossen, welches seit 1111 unter dem Namen der Grafen von Dilingen erscheint und sich durch eine lange Reihe klösterlicher und milder Stiftungen ein gesegnetes Andenken erwarb. Die gräflichen Eltern führten ein gastliches Haus, und so traf es sich, daß sie in der ersten Woche nach der Geburt des Kindes einen unbekannten Cleriker einige Tage bei sich beherbergten. Sie wollten das Knäblein vor ihm verbergen, da sie sich seiner übergroßen Zartheit und kraftlosen Magerkeit schämten; aber das Kind verrieth sich selbst durch das klagende Gewimmer, das aus dem Schlafgemach in die Speisehalle drang. Der heilkundige Mann rieth, es zu entnehmen, so werde es genesen und ein außerordentliches Werkzeug in der Hand Gottes werden. In der That gedieh es fortan zur Freude der Eltern, und diese nahmen nun auch darauf Bedacht, ihm eine Bildung zu Theil werden zu lassen, welche zu höheren Aufgaben befähigen sollte. Damals stand die Schule des Klosters St. Gallen in hoher Blüte, und gerade ihr übergab der Adel gern seine Söhne zur Ausbildung. Dorthin sandten die Eltern frühzeitig den wohlbegabten Knaben, nachdem sie ihm eine Domherrnstelle in Augsburg verschafft hatten, und Waninc der Grammatiker theilte sich mit Hartmann, dem spätern Abte, in den Unterricht und die Erziehung desselben. Bald war der fromme, eifrige Schüler der allgemeine Liebling der Klosterinsassen, die ihn ob seiner strengen Asceſe und seiner außerordentlichen Sorgfalt um Bewahrung der Reinheit scherzweise wohl den kleinen Heiligen nannten. Spätestens 908 verließ der 18jährige Jüngling die ihm theuer gewordene Stätte seiner Jugendbildung, blieb aber lebenslang ein warmer Freund und Helfer des Klosters. Uebereinstimmend wird in den alten Quellen berichtet, daß Ulrich während seiner Studienzeit zu St. Gallen an der Recluſin Wiborad eine geistliche Beratherin gefunden habe; allein wegen der chronologischen Unmöglichkeit ist diese Angabe dahin zu berichtigen, daß er später (etwa 920) von der heiligmäßigen Jungfrau unter Anderem im Auftrage Gottes den Rath erhielt, nicht das Kleid des hl. Benedict zu nehmen, weil er zu einer wichtigen bischöflichen Wirksamkeit berufen sei.

Nach der Rückkehr Ulrichs von St. Gallen beschlossen seine Eltern, ihn dem Bischof Adalbero von Augsburg (s. d. Art. I, 190 f.) zu unterstellen, einem gewiegten Staatsmanne, der zugleich den Ruf eines Gelehrten genoß und als Erzieher Ludwigs des Kindes (899—911) lebhafte und einflußreiche Beziehungen zum königlichen Hofe unterhielt. Adalbero zog ihn durch Verleihung des Kämmereramtes in seine nächste Umgebung. Gegen Ende des Jahres 909 machte sich Ulrich auf zum Besuche der Apostelgräber in Rom. Dort soll ihn der Papst empfangen und ihm das Ableben des Bischofs Adalbero mitgetheilt haben mit der Voraussage, daß er zu dessen Nachfolger bestimmt sei und, wenn er jetzt das Bisthum nicht antreten wolle, es später in trostlosem Zustand übernehmen müsse.

Mit Adalbero's Hingang begann für Ulrich ein neuer Lebensabschnitt. Da er dessen unbedeutendem Nachfolger Hiltine seine Dienste nicht widmen wollte, und seine Mutter um jene Zeit Wittwe geworden war, kehrte er in sein elterliches Haus zurück und übernahm die Verwaltung des ausgedehnten Hausbesitzes. Es waren für ihn Jahre der stillen Zurückgezogenheit, die ihm Gelegenheit boten, sein Verwaltungs- und Organisationstalent zu bethätigen und auszubilden; während dieser Jahre befestigte sich auch, wie es scheint, in dem gemüthvollen jungen Manne jene treue Anhänglichkeit an die Familie, deren rührende Züge uns in seinem Leben öfter begegnen. — Nachdem Hiltine am 8. November 923 gestorben war, bestimmten der Schwabenherzog Burchard und andere angesehene Verwandte die wahlberechtigen Kreise, dem König Heinrich I. als Nachfolger auf dem Augsburger Bischofsstuhl den 33jährigen Grafen Ulrich zu präsentiren. Dieser selbst begab sich mit der Gesandtschaft, welche das Ableben Hiltine's und die Bezeichnung des Candidaten dem König mitzutheilen hatte, an das Hoflager Heinrichs I., der damals eben mit der Unterwerfung Lothringens beschäftigt war. Heinrich fand Gefallen an der

vornehmen Erscheinung des Bewerbers, und da er auch über dessen wissenschaftliche Vorbildung nur das Günstigste vernahm, trug er kein Bedenken, dem Wunsche zu willfahren und Ulrich nach Ablegung des Treueides das Bisthum zu verleihen. Hierauf ward der Ernannte im Auftrage des Königs durch Inthronisation in den Besitz eingewiesen und erhielt am 28. December 923 die bischöfliche Weihe. Von da an ist der Name Ulrichs mit der Geschichte des deutschen Reichs unzertrennlich verknüpft. Unter den schwierigsten Verhältnissen bewährte sich der mannhafte Bischof als eine der festesten Stützen des Königthums, und seiner Treue und Klugheit verdankte es mehr als einen namhaften Erfolg. Namentlich Otto I., der sich in seiner innern Politik auf die Bischöfe des Reiches stützte, erfuhr den Werth der unbedingten Treue eines Bischofs, welcher im Herzen von Oberdeutschland, gegenüber den Sonderbestrebungen der Herzoge und der Dynastengeschlechter, die Sache des Reiches mit ebensoviel Unerschrockenheit als Ausdauer vertrat. Alsbald nach seinem Amtsantritt begab sich Ulrich an den Hof König Heinrichs und verweilte dort lange Zeit. Er nahm mit zwölf anderen Bischöfen des Reiches am 1. Juni 932 theil an der Reichstagssynode zu Erfurt, die Reformdecrete für Clerus und Volk erließ und sich vielleicht auch mit der Berathung eines allgemeinen Aufgebotes wider die Ungarn beschäftigte (Mon. Germ. hist. Leges II, 18). Am 21. November 937 war er in Magdeburg Mitberather des Königs bei Dotirung des dortigen Benedictinerklosters St. Moritz (Mon. Germ. hist. Dipl. I, 101) und betheiligte sich an den glänzenden Feierlichkeiten, die sich der Einweihung des Münsters anschlossen (Köpke-Dümmler, Kaiser Otto der Große, Leipzig 1876, 65). Wiederum treffen wir Bischof Ulrich am 15. Januar 947 am königlichen Hoflager in Frankfurt (ib. Dipl. I, 166 sqq.). Vielleicht durch ein besonderes Schreiben des Papstes aufgefordert, besuchte er mit 30 anderen deutschen und französischen Bischöfen die im Juni 948 eröffnete Synode zu Ingelheim, die in Gegenwart König Otto's und König Ludwigs von Frankreich Beschlüsse faßte über die Beilegung der Thronstreitigkeiten in Frankreich und die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles zu Reims (Ann. Flodoardi; Richeri Hist. 2, 69, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 395. 603; die Acten der Syn. ib. Leges II, 24). Es ist bemerkenswerth, daß Ulrichs Name die Reihe der bischöflichen Synodalmitglieder eröffnet; dasselbe ist in späteren Urkunden der Fall, wo sein Name mit dem anderer Bischöfe zusammen genannt wird, ein Beweis dafür, daß es sich nicht um einen bloßen Zufall oder ein Recht der Anciennität, sondern um eine wirkliche Auszeichnung handelt. Eine fast ebenso glänzende Versammlung tagte vom 7. bis 15. August 952 unter den Mauern von Augsburg auf dem Lechfelde. Sie bildete eine bedeutende Episode im Leben des hl. Ulrich; dieß ist schon darin angedeutet, daß von einer Vision berichtet wird, worin die hl. Afra dem Bischof den Ort der Versammlung gezeigt habe (Gerh. [s. u.] c. 3). In seiner Hand ohne Zweifel liefen die Fäden der Vorbereitung für diesen wichtigen Reichstag zusammen, welcher in der Huldigung Berengars und dessen feierlicher Belehnung mit Italien seinen Glanzpunkt hatte. Im folgenden Sommer, wahrscheinlich im Juli zu Mainz, fand sich Ulrich als Fürbitter für den verdrängten Abt Kraloh von St. Gallen beim Könige ein (Ekkeh. [s. u.] c. 71).

Ulrichs Treue gegen das Reichsoberhaupt trat besonders in den Kämpfen hervor, welche um dieselbe Zeit Herzog Heinrichs von Bayern wachsender Einfluß auf seinen königlichen Bruder in Süddeutschland entfesselte. Mit Unmuth hatte der Königssohn Liutolf, Herzog von Schwaben, im J. 951 seinen treu gemeinten Zug nach Oberitalien, der dem Vater die Wege ebnen sollte, durch die Ränke seines Oheims mißlingen und die königlichen Gunstbezeigungen für Heinrich sich mehren sehen. Jetzt schien es, als sollte ihm auch noch die Thronfolge gefährdet werden; denn der zweiten Ehe Otto's entsproß Ende 952 ein Sohn, Heinrich, und es war nicht zu verkennen, daß zwischen dessen Mutter, Adelheid von Burgund, und dem mißgünstigen Bayernherzog ein Einverständniß herrschte, welches für Liutolf verhängnißvoll werden konnte. Aber nicht er allein war aufgebracht wider Heinrich von Bayern; ihm gesellte sich der gekränkte Herzog Konrad von Lothringen zu und mit ihm der intrigante Erzbischof Friedrich von Mainz. Im Sommer 953 standen sich die Gegner kampfgerüstet gegenüber; da fiel auch der bayrische Pfalzgraf Arnulf zu der Liutolfischen Partei ab, der es dem König nie vergessen hatte, daß er ihm das väterliche Erbe, das angestammte Herzogthum, vorenthielt. Die Lage war für den König bedenklich; niemand in Bayern wollte in die Schranken treten für die Herrschaft des finstern Sachsen Heinrich; seiner Alamannen aber konnte Liutolf, der allgemeine Liebling des Volkes, sicher sein. Nur Bischof Ulrich von Augsburg, der in seiner Treue gegen den König niemals wankte, sowie sein Bruder Graf Dietpald und ein Graf Adalbert aus dem altalamannischen Hause der Alaholfinger, zu Marchthal gesessen, hatten den Muth, hier, mitten im Feindeslande, offen für den König einzutreten. Mit geringer Begleitung waren Otto und Heinrich im Spätherbst 953 nach dem Süden gekommen und hatten die Belagerung Regensburgs, der Hauptstadt Bayerns, eröffnet. Auf die Nachricht hiervon ritt Bischof Ulrich selbst an der Spitze seiner Mannen, soviel er ihrer aufbringen und mitnehmen konnte, ohne Augsburg gänzlich zu entblößen, dem König zu Hilfe. Aber die Belagerung zog sich in die Länge, und die Abwesenheit des Bischofs gab dem Pfalzgrafen erwünschte Gelegenheit, Augsburg zu plün-

dern und einen Theil der bischöflichen Vasallen gefangen fortzuführen. Um Weihnachten hob der König die erfolglose Belagerung auf und wandte sich nach Sachsen. Ulrich stand jetzt seinen mächtigen Feinden hilflos gegenüber. Die Zahl seiner Getreuen war auf ein kleines Häuflein zusammengeschmolzen; die den Lockungen zum Abfall widerstanden hatten, waren zu Gefangenen gemacht oder doch ihrer Güter beraubt worden, und dadurch außer Stand gesetzt, ihren militärischen Pflichten zu genügen. Alles Besitzthum der bischöflichen Kirche war den Vasallen Liutolfs zu Lehen hingegeben. Es war aussichtslos, sich in Augsburg halten zu wollen; nur ein kleines Castell mochte so lange gehalten werden, bis etwa ein Umschwung der Lage einträte. Schwabmünchen mit seiner bischöflichen Burg wurde als Zufluchtsort ausersehen. Freilich stand es schlimm genug darum: die Feinde hatten den Ort verwüstet, es mangelte an wohnlichen Gebäuden, deren man mitten im strengsten Winter doppelt bedurfte; aber man behalf sich mit Hütten und Zelten, bis die umwohnenden Hörigen die Wohnräume wieder hergestellt hatten. Die Lage des Bischofs und seiner Ritter war trotzdem überaus schwierig, und Arnulf ließ es an Drohungen nicht fehlen, falls Ulrich in seinem Widerstand beharre. Aber der kluge Bischof wußte den Drängenden durch Unterhandlungen hinzuhalten, bis das Castell in wehrfähigen Zustand gesetzt und der übrige Anhang des Königs in Schwaben von der Gefahr benachrichtigt war; dann erklärte er offen, er werde wie bisher zum König stehen. Unverzüglich schritt nun Arnulf zur Belagerung des Castells. Aber schon am Morgen des folgenden Tages (6. Febr. 954) erschienen, dem Feinde unerwartet, des Bischofs Bruder Dietpald und Graf Adalbert zum Entsatz, und in jähem Schrecken, unter großem Verluste, entwich die Belagerungstruppe. Allerdings kostete das Treffen den edlen Grafen Adalbert das Leben, aber auch des Pfalzgrafen Bruder Hermann wurde gefangen. Dieß war der erste Erfolg der königlichen Partei und er reichte hin, die Machtstellung Liutolfs in Schwaben zu erschüttern; die nächste Folge war, daß Ulrich nach Augsburg zurückkehren konnte, wo er den Grafen Adalbert mit großen Ehren in der Domkirche beisetzte. Indeß eine Entscheidung vermochte der Zwischenfall nicht herbeizuführen. Heftiger als im Vorjahr erneuerte sich im Sommer 954 der Kampf um Regensburg. Von dort eilte Otto nach Schwaben, um den Erfolg seines treuen Bischofs zu völliger Vernichtung der Gegenpartei auszunutzen. Bei Illertissen standen sich Ende August Vater und Sohn kampfbereit gegenüber. Da machte sich Ulrich in Begleitung des Bischofs Hartbert von Chur voll Gottvertrauen auf, um des Friedensamtes zu walten. Den versöhnenden Worten der beiden Bischöfe gelang es, den unnatürlichen Kampf zu verhindern und einen Vergleich zu vermitteln. Im Herbste unterwarf sich endlich Liutolf und ward gegen Verzicht auf sein Herzogthum in Gnaden aufgenommen. Alamannien erhielt Burchard II., der Sohn Burchards I., der zur Erhebung Ulrichs den Anstoß gegeben hatte.

Es war die höchste Zeit, daß dem Bürgerkrieg ein Ziel gesetzt wurde. Durch die Wirren veranlaßt, waren die Ungarn schon zu Beginn des Jahres 954 neuerdings in Deutschland eingebrochen; nur durch schwere Summen hatten sie sich bestimmen lassen, nach dem Westen abzuziehen. Aber schon im Juli 955 überfluteten sie wiederum, dießmal in nie gesehener Zahl, das Reich. Vor Augsburg machten sie Halt. Es war nicht zum ersten Male, seit Ulrich den Hirtenstab führte, daß sein Bischofssitz von den wilden Horden bedrängt wurde. Im Frühjahre 926 hatten sie gleichfalls die Stadt zu belagern begonnen. Damals ließ, wenn man der Erzählung Ekkehards glauben will, der treu besorgte Bischof, um die göttliche Erbarmung über die Stadt herabzurufen, die Säuglinge zur Kirche tragen und vor den Altären niederlegen, um vereint mit dem Klagegewimmer dieser Unschuldigen stürmische Bitten unter heißen Thränen zum Himmel zu senden. Und wirklich ging die Gefahr vorüber (Ekkeh. c. 51. 60). Schlimmer war die Noth 955. Herzog Heinrich lag schwer krank in Regensburg darnieder; ohne Widerstand ergossen sich die gefürchteten Schaaren über ganz Bayern, verwüsteten sengend und brennend das Land bis zur Iller und schwärmten in einzelnen Zügen bis zum Schwarzwald vor. Der König weilte in Sachsen und konnte wegen des drohenden Slavenkrieges nur geringe Mannschaft nach dem Süden führen. Lothringen befand sich in ähnlicher Bedrängniß und mußte die Heereshilfe versagen, und Liutolf, der sich eben erst nach langem Widerstreben unterworfen hatte, hegte düstere Gedanken. Hier konnte nur ein rascher und entscheidender Sieg Rettung bringen, und eben ihn vorbereitet zu haben, war Ulrichs unsterbliches, von Sang und Sage verherrlichtes Verdienst. — Schon die Streifschwärme hatten im Vorüberziehen die vor den Mauern Augsburgs gelegene Kirche der hl. Afra niedergebrannt. In den ersten Tagen des August sammelte sich die Hauptmacht der Ungarn vor der befestigten Stadt, deren Vorräthe für die Verpflegung des großen Heeres sehr begehrenswerth sein mochten. Aber Ulrich hatte vorgesorgt. Schon seit Beginn seiner Amtsthätigkeit ließ er sich angelegen sein, die ungenügenden Erdwälle zu bessern, durch Bollwerke und feste Häuser die Zugänge zu den Thoren zu schützen, die hölzernen Brustwehren durch Steinmauern zu ersetzen. Freilich waren die letzteren noch nicht zu genügender Höhe aufgeführt und entbehrten noch der Thürme; diesen Mangel zu ersetzen, hatte der umsichtige Bischof auf die Nachricht vom Annahen des Feindes eine zahlreiche, wohlgeschulte, muthige Besatzung um sich versammelt. In ihrer Kampfeslust

wollte sie selbst einen Ausfall wagen, um die Ungarn in offener Feldschlacht zurückzuwerfen; aber Ulrich hielt sie zurück und hieß sie auf die Vertheidigung der den Thoren vorgeschobenen Bollwerke sich beschränken. Am 8. August begannen die Ungarn den Sturm. Der heftigste Kampf entspann sich um das Ostthor (später Barfüßerthor genannt); dorthin hatten die Feinde einen Massensturm gerichtet, und sie glaubten nicht anders, als sie müßten den Einbruch erzwingen. Aber die Ritter leisteten mannhaften Widerstand, angefeuert durch die Gegenwart und das Gottvertrauen ihres bischöflichen Kriegsherrn, der zu Pferd, die Stola vor der Brust, ohne Schild, ohne Helm, ohne Panzer, mitten im Regen der Geschosse und Steine unversehrt, jeder Gefahr muthig entgegentrat. Der Tod eines ihrer Führer veranlaßte die Ungarn, für diesen Tag den Sturm aufzugeben. Aber für die Bewohner der Stadt war der Eintritt der Kampfesruhe das Signal zu emsigster Thätigkeit. Ein wundersames Schauspiel bot Augsburg in der Nacht vom 8. zum 9. August 955 dank der Thatkraft seines Bischofs. Was Arme hatte zu schaffen, mußte die ganze Nacht hindurch an der Ausbesserung der Bollwerke und Wälle arbeiten; Ulrich selbst hatte die nöthigen Anweisungen ertheilt. Darnach verbrachte er die Nacht im Gebete, und auf sein Geheiß durchzogen die Nonnen betend und singend processionsweise die Stadt, während ein anderer Theil in der Domkirche zu Boden gestreckt die Milde der heiligen Jungfrau als der Patronin um Schutz des Volkes und Befreiung der Stadt anflehte. Nur kurze Zeit pflegte der Gottesstreiter der Ruhe, dann sang er mit seinem Domclerus die Mette, brachte beim ersten Frühlicht das heilige Opfer dar, reichte allen die Wegzehrung und ermunterte sie zu neuem Gottvertrauen. Kaum blieb den Streitern Zeit, von der Kirche weg auf die Mauern zu eilen, als auch schon mit Sonnenaufgang das Ungarnheer in unzählbaren Schaaren von allen Seiten den Sturm erneuerte. Aber es sollte an diesem Tage nicht mehr zum ernstlichen Kampfe kommen; die Energie des Feindes war durch den unerwarteten Widerstand des vorigen Tages gebrochen. Man konnte von den Mauern aus beobachten, wie die Angreifer selbst mit Geißelhieben gegen die wohlbesetzten Vertheidigungswerke vorangetrieben werden mußten; und dennoch wagten sie es nicht, den Mauern auf Schußweite nahe zu kommen. Da rief plötzlich das Signal des Oberanführers alle Streiter vom Sturme weg zur Versammlung und Berathung: Berchtold, des Pfalzgrafen Arnulf Sohn, vom König aus Bayern verbannt, war von Reisensburg (östlich von Ulm) aus voll Rachegedanken in's Lager der Ungarn geeilt und hatte in verrätherischer Absicht den Anmarsch des königlichen Heeres von Ulm her gemeldet. Diese Nachricht befreite die Stadt, denn jetzt galt es, dem König in offener Feldschlacht zu begegnen; war deren Ausgang für die Ungarn glücklich, so fiel ihnen Augsburg ohnehin in die Hände. Die weite Ebene des Lechfeldes, südlich von der Stadt, wo ihre Reiterei sich am wirksamsten zur Geltung bringen konnte, wählten sie zum Schlachtfelde. Ulrich sah darin ihr Geschick sich vollziehen; denn eben diesen Kampfplatz hatte ihm die hl. Afra in einer Vision gezeigt mit der Verheißung des sichern, wenn auch mühevollen Sieges der christlichen Waffen. Darum trug er auch kein Bedenken, die gesammte Besatzung der Stadt durch seinen Bruder Dietpald in der Nacht zum 10. August dem König zuführen zu lassen. Seine Hoffnung täuschte ihn nicht: am 10. August brachte das deutsche Heer unter persönlicher Führung des Königs dem übermüthigen Bedränger die entscheidende Niederlage bei, welche fortan Deutschland gegen die Einfälle der grausamen Horden für alle Zeiten sicher stellte. An diesem bedeutenden Ereigniß hatte Bischof Ulrich in doppelter Hinsicht hervorragenden Antheil: durch die mannhafte Vertheidigung Augsburgs wurden die Ungarn so lange festgehalten, daß es überhaupt zu einem Zusammenstoß der beiden Hauptheere und dadurch zu einem vernichtenden Schlage kommen konnte; nicht minder mochte für den Ausgang der Schlacht in's Gewicht fallen, daß die stürmische Kampfesbegeisterung und die stolze Siegeszuversicht des Feindes vor den Mauern von Augsburg eine erhebliche Abschwächung erlitten hatten, ehe es zur Entscheidungsschlacht kam. Freilich mischte sich in die Siegesfreude des Tages für den Bischof herbe Trauer über den Tod seines Bruders und eines Neffen; aber der König selbst tröstete den Getreuen, verbrachte die Nacht in seiner Gesellschaft und belehnte mit den durch Dietpalds Tod erledigten Grafschaften dessen Sohn Richwin, wie er auch sonst, erkenntlich für die Verdienste des Bischofs um den glorreichen Ausgang der Schlacht, jeden Wunsch ihm erfüllte, dessen er inne wurde. Am Morgen des 11. August machte der König sich zur Verfolgung des Feindes auf, Ulrich aber begab sich auf die Walstatt und suchte unter den Opfern des Sieges die beiden ihm theuren Todten, denen er in der Domkirche zu Füßen des St. Walburgis-Altares eine gemeinsame Ruhestätte bereitete. — Es entspricht der Bedeutung des Sieges vom 10. August und dem Antheil, welcher Ulrich daran gebührt, daß die Sage sich mehr und mehr der Lechfeldschlacht bemächtigte und die Person des Bischofs in mannigfache Beziehung zu ihr brachte; für uns bestätigen die mancherlei Sagen, mit denen die Person des Bischofs umwoben erscheint, nur die hohe Bedeutung, welche sein wirksames Eingreifen für die Erhaltung des Reiches gehabt hat.

Es ist begreiflich, daß Ulrich in besonderem Maße das Vertrauen und die Zuneigung seines königlichen Herrn (Ottoni intimus erat; Ekkeh. c. 73) gewann. Nicht nur in geistlichen Angelegenheiten (vgl. Mon. Germ. hist. Dipl. I, 270), auch in den verwickelten italienischen Verhältnissen zog Otto I. den erfahrenen Bischof zu Rathe; so im

Sommer 963, als er den treulosen Berengar in S. Leone belagerte. Natürlich ließ es Otto an Gunstbezeigungen gegen seinen bischöflichen Freund nicht fehlen. Eines der schätzbarsten Privilegien war ohne Zweifel das Münzrecht; es steht fest, daß Ulrich dasselbe erlangte und ausübte, und daß nach Ausweis des uns bekannten Münzbestandes Ulrich der erste deutsche Kirchenfürst war, der eine Münzwerkstätte eröffnete. Auch für die Klöster seines Bisthums machte er wiederholt seinen Einfluß bei Hofe geltend. Kempten, Ottobeuren und Ellwangen (s. d. Artt.) erreichten auf sein Verwenden die Verleihung oder Bestätigung wichtiger Privilegien. — Ulrich müßte aber nicht die von den religiösen Aufgaben des Episcopates durchdrungene Persönlichkeit gewesen sein, wenn er nicht den Widerstreit lebhaft gefühlt hätte, worin die Pflichten eines Reichsfürsten mit denen eines geistlichen Oberhirten standen. Es ist ein Zeugniß für die durchaus geistliche Richtung seines Wesens, daß er seinen oberhirtlichen Pflichten zuliebe die von ihm doch gewiß ernst aufgefaßten Pflichten gegen das Reich sich zu erleichtern suchte. Aus seiner eigenen Familie wuchs ihm ein trefflicher Stellvertreter für Heerschild und Hofdienst heran in Adalbero, dem Sohne seiner Schwester Luitgard und des Grafen Peiere. Der Kaiser fand Wohlgefallen an dem unermüdlichen Eifer des jungen Mannes und gestattete auf Ulrichs' Bitte, daß Adalbero den Oberbefehl über das bischöfliche Aufgebot übernehme und an Stelle des Bischofs am Hofe weile. So war Ulrich wenigstens theilweise entlastet. Aber ausgedehnt genug war immer noch sein Pflichtenkreis in einer Zeit, da es galt, eine regelmäßige Seelsorge vielfach erst noch einzurichten, mit heidnischen Ueberresten aufzuräumen, die Armenpflege neu zu beleben, den Clerus aus der Verwilderung eines Halbjahrhunderts wieder zu sittlichem und wissenschaftlichem Streben emporzuheben, dessen Heranbildung in geordnete Wege zu leiten; in einer Zeit, da die mit den kirchlichen Aufgaben eng verbundene Kunst noch der Weisungen des bischöflichen Bauherrn bedurfte, da die Obsorge für die zahlreiche Familie der Gotteshausleute in den Händen des Bischofs ruhte, und der Schutz und die Förderung des materiellen Wohles der Bischofsstadt ihm anheimgegeben war. So war denn auch der hl. Ulrich unablässig beschäftigt; müßige Ruhe kannte er nicht, auch im Alter nicht. Die furchtbare Ungarnnoth von 955 hatte die Bemühungen einer mehr als 30jährigen umsichtigen Regierung nahezu vernichtet, und doch legte er voll Gottvertrauen, ungebeugten Muthes, auf's Neue Hand an's Werk. Mit ergreifender Würde beging Ulrich die kirchlichen Feierlichkeiten in seiner Stadt. Sein Biograph wird nicht müde, bis in's Einzelne zu schildern, wie er mit innerlicher Theilnahme äußern Glanz zu verbinden wußte. Im Kleinen wie im Großen hatte Ulrich eine lebhafte Empfindung und eine allzeit wachsame Sorge für alles, was die Würde des Gottesdienstes erheischte. Er ließ sich auf seinen Reisen durch die Diöcese stets von einer Anzahl Geistlicher begleiten, nur um den täglichen Gottesdienst mit der gehörigen Würde begehen zu können. An seiner Domkirche unterhielt er nach dem Beispiele des Klosters von St. Gallen eine treffliche Sängerschule. Die Pracht der Paramente, die er für sich und den Domclerus beschaffte, wird von seinen Biographen mehrfach gerühmt. Ein weites Feld der Wirksamkeit eröffnete sich infolge der Brandverheerungen durch die Ungarnhorden auf dem Gebiete der kirchlichen Bauthätigkeit. Die Domkirche war unter Ulrichs Vorgänger, vielleicht beim Ungarneinfall des Jahres 913, ein Raub der Flammen geworden. Ihre Wiederherstellung war das erste Werk, welches der neue Bischof in Angriff nahm. Er behielt die Oberleitung des Baues in Händen, den er unter Beiziehung von Architekten ausführte. Indeß reichte seine Erfahrung nicht hin, ein dauerhaftes Werk zu schaffen; die von ihm vergrößerte Krypta stürzte nach kurzem Bestande wieder ein, und im J. 994 richtete der ohne äußere Veranlassung erfolgte Einsturz der Westpartie des Domes eine solche Verwüstung an, daß man zu einem völligen Neubau schreiten mußte (Annal. Augustani ad a. 994, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 124). Unter diesen Umständen zeugt es mehr für das bauliche Unvermögen jenes Zeitalters als für tiefgehende technische Kenntnisse des Augsburger Bischofs, wenn man sogar von auswärts seinen Rath bei Kirchenbauten einholte, wie das von Bischof Reginold von Eichstätt bei der geplanten Erweiterung seines Domes berichtet wird (Anonym. Haser. 13, in d. Mon. l. c. VII, 257). Freilich später und bei Bauten kleinern Umfanges kam Ulrich besser zurecht. Der Neubau bei St. Afra, den er nach der Zerstörung der Kirche durch die Ungarn 955 aufführte (vgl. dazu J. A. Endres, in der Zeitschrift des hist. Ver. für Schwaben u. Neuburg 1895, 174 ff.), wich erst im J. 1064 der Baulust des Bischofs Embriko. Die von Ulrich in Kreuzesform zu Ehren des hl. Johannes Baptista am Domfreithof erbaute Taufkirche wurde 1809 niedergerissen; ob es noch der Ulrichsbau war, der damals der Aufklärung zum Opfer fiel, läßt sich nicht feststellen, da man in geschäftiger Eile nicht einmal für Ueberlieferung eines Grund- und Aufrisses Sorge trug. Bei Bereisung seiner Klöster ordnete Ulrich allenthalben die nöthigen Bauten an den Kirchen, Wohngebäuden und Befestigungen an. Der schönste und würdigste Schmuck des Gotteshauses schien ihm aber ein unterrichteter und wohlgesitteter Clerus zu sein. Auf dessen Heranbildung richtete er vor Allem sein Augenmerk. Die Domschule war die Bildungsstätte; hatte sich ja im 10. Jahrhundert die höhere Bildung aus den gegen die Ungarn ganz wehrlosen Klöstern mehr und mehr in die bewehrten Bischofssitze geflüchtet. Ulrich traf Anstalt, daß seine Cleriker „mit größtem

Eifer" unterrichtet wurden; auch für reichlichen Unterhalt sorgte er. Dabei war er über Standesvorurtheile erhaben genug, um die Söhne der Hörigen mit gleicher Sorgfalt heranbilden zu lassen wie die des Adels, und welterfahren genug, um den Ehrgeiz der Zöglinge durch Verleihung einträglicher Aemter und Pfründen an die Würdigsten zu stacheln. Man besitzt denn auch ein literarisches Zeugniß für den blühenden Stand der Augsburger Domschule, das freilich deren Zustand, wie sie etwa 25 Jahre nach Ulrichs Tod beschaffen war, vor Augen hat, aber bei der kurzen Regierungszeit der ersten Nachfolger Ulrichs ohne wesentliche Einschränkung als Beweis für die Zeit Ulrichs selbst in Anspruch genommen werden darf. Der Mönch Froumund von Tegernsee schreibt nämlich an Bischof Liutold von Augsburg (988 bis 996), es gehe unter den Gelehrten allgemein die Sage, daß am Bischofssitze zu Augsburg überreich Gelegenheit sei, sich in den sieben freien Künsten unterrichten zu lassen (Steichele, Das Bisthum Augsburg III, Augsburg 1872, 345). Und wenn Froumund in demselben Briefe die unerschöpflichen Bibliotheksschätze der Augsburger Domkirche rühmt, so ist unbedenklich anzunehmen, daß der Hauptbestand dieser Bücherei aus den Zeiten Ulrichs herrührte (vgl. über die Bibliothek Ulrichs A. Ruland, in Steichele's Archiv f. d. Gesch. d. Bisthums Augsburg I [1856], 4 ff.; über die Domschule J. Hans, in d. Zeitschr. d. hist. Ver. f. Schwaben u. Neub. 1875, 85 ff.; F. A. Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, 321). — Unablässig drang Ulrich auch bei den schon im Amte stehenden Geistlichen auf wissenschaftliche Fortbildung nach den freilich bescheidenen Anforderungen jener Zeit. Auf seinen Visitationsreisen in der Diöcese versammelte er an den von den Archipresbytern als geeignet bezeichneten Orten den Clerus um sich und erkundigte sich bei den Archipresbytern, Decanen und den würdigsten Pfarrern, ob die Geistlichkeit ihres Bezirkes sich die nöthige Fortbildung angelegen sein lasse, um allen ihren dienstlichen Obliegenheiten entsprechen zu können, wie sie den Gottesdienst und die Sacramente verwalte und der Pflicht der Predigt und religiösen Unterweisung nachkomme, wie sie für die Armen und Schutzlosen sorge, wie sie die Gastfreundschaft pflege, ob ihr Wandel keinen Anstoß gebe und die Monatsconferenzen regelmäßig stattfänden. Strengen Tadel hatten die zu gewärtigen, gegen welche Anklagen erhoben wurden. Ohne Zweifel benutzte Ulrich auch die jährliche Diöcesansynode, die er während der drei ersten Tage der Charwoche zu halten pflegte, zu ernsten Mahnungen an seine Geistlichkeit. So arbeitete er rastlos mit den Besten seiner Zeit an der „Herstellung des kirchlichen Lebens aus der Verwilderung" (Dümmler), in die es unter der schwächlichen Regierung der letzten Karolinger versunken war. Mit der Visitation der Diöcese verband der hl. Ulrich eine Amtsthätigkeit, die ihn mit dem Volke unmittelbar in Berührung brachte und den Zweck hatte, die kirchlichen Vergehen im Umkreis des ganzen Bisthums zur Kenntniß des Bischofs zu bringen und dem kirchlichen Strafurtheil seines Gerichtes zu unterwerfen. Es war das seit Mitte des 9. Jahrhunderts im fränkischen Reiche eingeführte Sendgericht (s. d. Art.). Alle vier Jahre hielt der Bischof an den im Voraus bestimmten Orten vor dem versammelten Volke Gericht ab, indem er sich nach beendeter Meßfeier von den vereidigten Sendzeugen die öffentlichen kirchlichen Vergehen anzeigen ließ und nach dem Urtheile der Geistlichkeit die gebührende Strafe verhängte. Daran schloß sich eine geistliche Ermahnung an das Volk und endlich die Spendung des Sacramentes der Firmung. Oft war bei solchen Gelegenheiten längst schon die Dunkelheit hereingebrochen, ehe der seeleneifrige Bischof daran dachte, sich Stärkung und Erholung zu gönnen. Solchem Seeleneifer und seiner Sorge um das geistliche Wohl seiner Diöcesanen entsprach es durchaus, daß Ulrich die Gründung neuer Kirchen nach Kräften förderte. Durch die Bereitwilligkeit, womit er die Neubauten bei nächster Gelegenheit consecrirte, ermunterte er zur Errichtung von Eigenkirchen; doch hielt er um der Würde des Gotteshauses willen strenge darauf, daß ihnen eine hinreichende Dotation zur Unterhaltung der Kirche und eines Priesters gesichert wurde, und ließ nicht zu, daß die Rechte der benachbarten Seelsorgskirchen durch solche nur dem Gottesdienste gewidmete Eigenkirchen Einbuße erlitten. Seine Sinnesart charakterisirt trefflich eine Episode, die sein Biograph Gerhard überliefert. Irgendwo im Algäuer Gebirge hatten die Vorfahren der Bewohner einer entlegenen Wildniß ein Kirchlein gebaut, aber weder die Erbauer noch ihre Nachkommen vermochten je einen Bischof zu bewegen, es einzuweihen; der Weg sei eben gar zu schwierig, meinten sie treuherzig, und — fügten sie naiv hinzu — sie seien gar arm. Ergötzt über diese Aufrichtigkeit, sagte ihnen Ulrich die Gewähr ihrer Bitte zu. Und als die guten Leute nach Vollendung der Consecration in freudiger Dankbarkeit ihre bescheidenen Geschenke herbeibrachten, meinte der Bischof lächelnd: „Nicht um irgend eines Geschenkes willen, sondern um eurer Noth abzuhelfen und den Dienst Gottes in dieser Gegend zu mehren, bin ich hierher gekommen. Behaltet das für euch und erstarket im Dienste Gottes; der Friede sei mit euch." Damit entfernte er sich und ließ sich die Beschwerlichkeit des Weges nicht weiter anfechten, als daß er Scherze darüber machte. — Unter den seiner Leitung anvertrauten Gläubigen stand ihm niemand näher als die Armen und Kranken, und unter diesen waren es besonders die Krüppelhaften, die sich seiner Fürsorge erfreuten. Vielleicht erklärt sich diese Vorliebe aus der Erinnerung an die krankhafte Zartheit seiner ersten Kindheit; es scheint sogar, daß ihm aus jener Zeit eine Schwäche der

Füße zurückgeblieben war (Ekkeh. c. 59), die ihn zu herzlichem Mitleid mit den Gelähmten bewegen mochte. Er hatte für den Dienst der Armen einen eigenen Almosenier aufgestellt. Bei seinen Mahlzeiten wurde das erste Gericht größtentheils den Armen ausgetheilt, wobei die hilflosen Gelähmten täglich in seiner Gegenwart die besten Speisen und Getränke erhielten. Auf seinen Reisen durch das Bisthum begleitete ihn stets eine Schaar von Armen. Hatte er an den Sendorten bis in die Nacht hinein seinen Pflichten obgelegen, so genoß er doch keine Speise, bevor sein Almosenier die Armen bedacht hatte. Dabei hatte er wiederum für die Bresthaften in seiner Begleitung eine besonders reichliche Erquickung vorgesehen und ließ auch für deren Wohnung und Pflege durch seine Diener Sorge tragen. Ebenso vergaß der wohlthätige Bischof auf seinen Pilgerreisen der Armen nicht. Seine Priester hielt er strenge an, daß sie von den Zehnten und Opfern der Gläubigen vorschriftsgemäß für die Armen sorgten und den Wittwen und Waisen ihre Unterstützung zuwenden. Schon vor seinem Amtsantritte waren der Domkirche zwölf Präbenden für Arme übergeben worden. Ulrich wies den Präbendaren ein Spital innerhalb der Stadtmauern an und vermehrte die Dotation ansehnlich durch liegende Güter (Mon. Boica XXXIII, 1, 30). Diesen zwölf Armen wusch er in der Fastenzeit täglich die Füße und bedachte sie mit Geschenken. Die großartigste Armenschenkung fand am Gründonnerstag statt; keiner ging an diesem Tage unbeschenkt von dannen, mochte die Zahl der Bittenden noch so groß sein. Auch die Gastfreundschaft übte Ulrich in weitestem Umfange. Alle seine Gäste, mochten es königliche Vasallen oder Cleriker oder Ordensleute oder ganz unbekannte Personen sein, sie fanden eine so zuvorkommende Aufnahme, daß sie mit den besten Eindrücken den bischöflichen Hof verließen. In gleicher Weise drang er bei seiner Geistlichkeit auf Ausübung der Gastfreundschaft. Ein „socialer" Bischof, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, war Ulrich überhaupt im besten Sinne des Wortes. Auch jene Zeit hatte ihre sociale Frage, nur daß nicht der revolutionäre Druck von unten her auf ihre Lösung drängte, und darum ihre Erkenntniß um so mehr als ein Verdienst der Einsicht maßgebender Persönlichkeiten sich darstellt. Das Verhältniß der Eigenleute und Zinser zu ihrem Herrn war, wenn auch durch Herkommen geregelt, doch theilweise von der Willkür des Herrn abhängig. Sie waren Eigenthum des Herrn und unterstanden seiner Gewalt und seiner Gerichtsbarkeit; und wenn ihr Herr selbst auch nach Milde und Recht verfuhr, so waren es oft genug dessen Beamte, die Meier und Vögte, die sie hart bedrückten. Im Gegensatze zu manchen weltlichen und auch geistlichen Herren jener Zeit nahm sich Ulrich seiner unfreien Unterthanen mit herzgewinnender Milde an, so daß sie in Wahrheit sich als das fühlen mochten, was ihr Name besagte: als die Familie des Bischofs. Wie dieser selbst die herkömmlichen Lasten zu vermehren sich hütete, so sah er auch strenge darauf, daß seine Beamten, von den obersten bis zu den niedrigsten, am Herkommen festhielten. Solches Schutzes erfreuten sich nicht nur die Gotteshausleute seiner Domkirche, sondern in gleicher Weise auch die Eigenleute der zahlreichen, von Ulrich selbst verwalteten Klöster. Jede Klage über Bedrückung oder Beraubung oder sonstige Beeinträchtigung von welcher Seite immer fand bei ihm Gehör, und wenn er sie als berechtigt erkannte, ruhte er nicht, bis das Unrecht gesühnt war. Die Sorge um das Wohlergehen der Familie beschäftigte häufig seine Gedanken. Daß er die von Leibeigenen stammenden Cleriker mit der gleichen Sorgfalt heranbilden ließ wie die adeligen, wurde schon erwähnt. Besonders gütig und mildreich erwies er sich denjenigen Eigenleuten, welche bei den Reisen durch die Diöcese sein Gefährt lenkten; er wies ihnen täglich eigenhändig oder durch seine Diener in seiner Gegenwart so reichlichen Unterhalt an, daß er für die dreifache Zahl hätte zureichen mögen. Es liegt auf der Hand, wie mächtig diese Gerechtigkeit und Milde den so zahlreichen Stand der Leibeigenen heben und fördern und zum Selbstbewußtsein, dem Ausgangspunkte aller wirthschaftlichen Besserung, erziehen mußte. — Zeigt sich in seinem Verhältniß zur Familie die Uneigennützigkeit des edlen Bischofs im hellsten Lichte, so machte er auch den Klöstern gegenüber von seiner bischöflichen Vollgewalt nur zum Besten der Sache Gebrauch. Ulrich war ein großer Freund des Mönchthums. Oft suchte er St. Gallen, die Bildungsstätte seiner Jugend, und die benachbarte Meinradszelle (Einsiedeln; s. d. Art.) auf, deren erster Abt Eberhard zu seinen vertrauten Freunden zählte. Hier, an dieser „Heimstätte streng ascetischer Gesinnung", war es auch, wo er einen der tüchtigsten Männer der deutschen Kirche, St. Wolfgang (s. d. Art.), den nachmaligen Bischof von Regensburg, zum Priester weihte (Othloni Vita S. Wolfk. c. 11, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 530). Mit besonderer Liebe nahm er Mönche und Nonnen bei sich auf, um sie mit geistlicher und leiblicher Stärkung zu erquicken. Er kannte den Segen, der von wohldisciplinirten Klöstern ausgeht, und suchte ihn seinem Bisthum zu sichern. Eine Anzahl Klöster war in das Eigenthum der Bischöfe von Augsburg übergegangen: Feuchtwangen, Staffelsee, Füssen, Habach (in Oberbayern) und im Konstanzer Sprengel Wiesensteig. Niemals gab Ulrich diese Klöster, um Gewinn daraus zu ziehen, an Laien zu Lehen hin, nur über deren auswärtige Besitzungen setzte er benachbarte Edelleute als Schirmvögte; er wollte jederzeit in der Lage sein, diese Eigenklöster zu visitiren und in strammer Zucht zu halten. So oft es nöthig schien, begab er sich nach beendigter Osterfeier in einzelne derselben und traf daselbst Anordnungen über Disciplin, Vermögensverwaltung und bauliche Veränderungen

und spendete das Sacrament der Firmung. Auch die beiden königlichen Klöster seines Bisthums, Kempten (Mon. Germ. hist. Dipl. I, 364; Mon. Boica XXXIII, 1, 2) und Ottobeuren, ließ er sich vom Kaiser commendiren, nicht aus Habsucht, sondern um zu Reformen freie Hand zu haben. Beiden Klöstern erwirkte er von Otto I. Freiheitsprivilegien (das Privileg für Ottobeuren vom 1. Nov. 972 ist gefälscht; aus Gerh. c. 25 steht jedoch fest, daß ein echtes vorhanden war); in beiden hinterließ seine Verwaltung ein gesegnetes Andenken; Ottobeuren (s. d. Art.) soll ihm die Reliquien des hl. Theodor verdanken. Das Kloster Benedictbeuern (s. d. Art.), welches die Ungarn im J. 954 so völlig verwüstet hatten, daß die zwei zurückgebliebenen Priester ihren Unterhalt aus Italien herbeiholen mußten, unterstellte er dem umsichtigen Priester Wolfdio, unter dessen Verwaltung es sich aus der Verödung allmälig erholte, so daß noch Ulrich selbst die Consecration der neuen Kirche vornehmen konnte (Chron. Benedictb. c. 8—10, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IX, 218; Notae Buranae, ib. XVII, 321; Breviar. Gotscalchi c. 2, ib. IX, 222; Chronica Burens. monast. c. 14, ib. IX, 233). Eine Neugründung Ulrichs war das Nonnenkloster St. Stephan in Augsburg (Gerh. c. 19; die theilweise interpolirte Stiftungsurk. bei Khamm, Hierarchia Augustana, Prodromus part. III regularis, August. 1719, 460).

So außerordentlich die Thätigkeit des Bischofs in allen Obliegenheiten seines Amtes war, so vermochte sie dennoch sein Inneres von der Vereinigung mit Gott nicht abzuziehen; vielmehr schöpfte er aus der Liebe zu Gott und den übernatürlichen Gütern die Kraft zu solch außerordentlichem Wirken. Ein beredtes Zeugniß für seine übernatürliche Sinnesrichtung ist die ergreifende Schilderung der Himmelsfreuden in seinen Predigten an das Volk, nicht minder das unerschütterliche Gottvertrauen, mit dem er auch unter den schwierigsten äußeren Verhältnissen seiner Pflicht nachkam. Er kannte nur einen Ehrgeiz: zu thun, was seines Amtes war, dem König getreu zu dienen und das Bisthum, dessen Regierung er übernommen hatte, auf jede Weise zu heben, den Dienst Gottes und der hehren Patronin der Domkirche zu fördern. Innige Freundschaft verband ihn daher mit gleichstrebenden Männern: mit Konrad, dem Bischof von Konstanz, dessen Erhebung 934 sein Werk war (Oudalscalchi Vita S. Chuonr. c. 4. 8, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 432 sq.; Ladewig-Müller, Regesta episcop. Constant., Innsbruck 1895, n. 352); mit Starchand, dem Bischof von Eichstätt, den er 966 zur Erde bestattete (Anonym. Haser. c. 11, in d. Mon. l. c. VII, 257); mit Eberhard, dem Abt der Meinradszelle. Wir können ahnen, was ein Mann von solchem Geiste und so reichem Gemüthe (über Ulrichs Sinn für Naturschönheiten vgl. Oudalsc. Vit. S. Chuonr. c. 8, wo er als der erste uns bekannte Bewunderer des Rheinfalls bei Schaffhausen erscheint) seinen Freunden war. Nach Eichstätt zog ihn auch die fromme Verehrung gegen den hl. Willibald und die hl. Walburga (s. d. Artt.), deren Altar im Dome zu Augsburg ihm besonders theuer war. Der Besuch von Gnadenstätten war ihm Herzensbedürfniß; dreimal wallte er nach Rom: 909, vor 954 und im hohen Alter von 81 Jahren unter großen Beschwerlichkeiten 971. Von der zweiten Reise brachte er als Reliquie das Haupt des hl. Abundius mit, das er in einen kostbaren Schrein einschloß. Erwerbung von Reliquien war auch der Zweck einer 940 oder kurz nachher unternommenen Reise nach St. Maurice im Kanton Wallis; die Verehrung der thebäischen Martyrer (s. d. Art. Legio thebaica) nahm unter der Regierung Otto's I. einen gewaltigen Aufschwung, und auch Ulrich hoffte, auf ein Versprechen des Burgunderkönigs bauend, einen der heiligen Leiber für seine Kirche zu gewinnen. Er traf zwar das Kloster infolge einer Verwüstung durch die Saracenen verödet, aber während er an der heiligen Stätte Gottesdienst hielt, kamen zwölf Cleriker mit einer Menge Volkes herbei, und leicht gelang es dem leutseligen Wesen des Bischofs, eine stattliche Zahl von Reliquien zu gewinnen. Der Rückweg führte ihn über Konstanz und Reichenau, wo Abt Alawich gleichfalls seinen Wünschen bereitwilligst entgegenkam und ihn unter Anderem mit einer ansehnlichen Reliquie des hl. Moritz beschenkte. Mittels vorausgesandter Boten ordnete er die feierliche Einholung der Reliquien durch Clerus und Volk von Augsburg an und setzte sie in einem mit Gold und Silber überzogenen Schreine in der Domkirche zur allgemeinen Verehrung nieder. — Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß der göttliche Beistand seinen Unternehmungen das rechte Gelingen sichere, wies der hl. Ulrich dem Gebete eine entsprechende Stellung in seinem Tagewerk an. Weilte er in Augsburg, so feierte er gewissenhaft mit den Canonikern der Domkirche bei Tag und bei Nacht das Stundengebet im Chor der Domkirche. Außerdem betete er täglich, wofern ihn Berufsgeschäfte nicht hinderten, das ganze Psalterium, die Officien zu Ehren der Gottesmutter, des heiligen Kreuzes und aller Heiligen. Täglich sang er, je nachdem es ihm die Zeit erlaubte, ein- bis dreimal die heilige Messe. Auch auf seinen Diöcesanreisen unterließ er die Gebetsübungen nicht. Um die Sammlung zu bewahren und sich von der Außenwelt wirksamer abzuschließen, zog er es vor, seine Reisen nicht zu Pferd, sondern in einem eigens construirten und von Ochsen gezogenen Wagen zu machen, der für ihn und einen Kaplan Raum bot und mit einem gedeckten Sitze versehen war, so daß er ungestört den ganzen Tag dem Psalmengebete obliegen konnte. Schon darin erkennen wir unschwer die Kraft der Ascese, die in dem heiligen Manne wohnte. Sie trieb ihn zu noch härterer Buß-

strenge. Häufig enthielt er sich des Fleischgenusses, ohne jedoch darum seine Tischgenossen etwas entbehren zu lassen. Niemand konnte ihn bewegen, nach der Complet Speise oder Trank zu sich zu nehmen. Eine Matte und ein Mantel oder ein Teppich bildeten sein Lager, von dem er sich um Mitternacht erhob, um dem Officium beizuwohnen. Soweit es die Pflichten seines Amtes gestatteten und das Leben in der Welt es ermöglichte, beobachtete er die Mönchsregel; daher trug er stets auf dem Leibe ein Bußhemd und beobachtete in der Fastenzeit strenges Stillschweigen von der Complet bis zur Prim. Den Gedanken an den Tod, den er seinen Gläubigen als Mittel wider die Sünde und die Verstrickung in's Zeitliche empfahl, hielt er in sich stets lebendig; er ließ sich, wie es scheint schon um 950, in der Kirche der hl. Afra, der von ihm hochverehrten Augsburger Martyrin, sein Grab bereiten und besuchte die Stätte jeden Freitag, um dort das heilige Opfer darzubringen. Wenn er daher in seinem 82. Lebensjahre vor der Synode zu Ingelheim die Absicht aussprach, den Rest seines Lebens Gott in einem Kloster zu weihen, so liegt es doch nicht so ganz ferne (Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, Leipzig 1896, 52, Anm. 1), diesen Gedanken auf ascetische Neigungen zurückzuführen. Die Synode zu Ingelheim, Mitte September 972, beschäftigte sich nämlich unter Anderem mit der Frage, ob es angezeigt sei, daß Ulrich das Bisthum bei Lebzeiten an seinen Neffen Adalbero abtrete. Schon zu Ostern 971 hatte Ulrich beim Kaiser erlangt, daß seinem Schwestersohn Adalbero die Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten des Bisthums übertragen wurde mit dem Rechte der Nachfolge im bischöflichen Amte, während Ulrich sich auf die rein geistliche Verwaltung zu beschränken gedachte. Demnach legte Ulrich das Mönchsgewand an, Adalbero aber erschien in der Oeffentlichkeit mit dem Bischofsstabe, um allen Nebenbuhlern die Hoffnung auf das Bisthum abzuschneiden. — Man wird diese Art der Fürsorge für die Zukunft seines Bisthums bei Ulrich, auch ohne sie zu billigen, doch sehr wohl verstehen können. Dem Wohlergehen der ihm anvertrauten Diöcese war er nahezu 50 Jahren all sein Sinnen und Trachten geweiht; unter den größten Mühsalen hatte er das zweimal am Rande des Verderbens befindende Bisthum wieder in blühenden Zustand versetzt; es war im vollen Sinne sein durch unsägliche Opfer geweihtes Lebenswerk, dessen Zukunft er sichern wollte. Daß er unter diesen Umständen, bei den Erfahrungen, die ihm die Zeitgeschichte während eines langen Lebens an die Hand gegeben hatte, auf die Nachfolge im Bisthum Einfluß zu gewinnen suchte, ist ein neues Zeugniß für die große Liebe zu seiner Schöpfung. Adalbero's Persönlichkeit schien in der That alle Garantien zu bieten für die Fortführung der bewährten Regierungsgrundsätze des Oheims. Nicht blinder Nepotismus hatte Ulrichs Wahl bestimmt; aber das Beispiel, das er, damals ohne Zweifel der angesehenste unter den deutschen Kirchenfürsten, damit gab, schien den Vätern zu Ingelheim doch bedenklich, weil es den ehrgeizigen Bestrebungen der Nepoten Thür und Thor zu öffnen geeignet war. Es wurden Stimmen laut, die Adalbero der Häresie bezichtigten, da er zu Lebzeiten des Bischofs die bischöfliche Würde sich anmaße. Da ließ Ulrich, der in der großen Versammlung mit seiner vom Alter geschwächten Stimme nicht durchdringen konnte, durch seinen Cleriker Gerhard den Vätern eröffnen, daß er sich in ein Kloster zurückzuziehen wünsche, wie das ja schon sein Mönchsgewand kund thue; zu Füßen der beiden Kaiser (Otto I. und II.) und der Bischöfe sich niederwerfend, bat Gerhard, man möge seinem Herrn willfahren. Adalbero mußte sich durch einen Eid reinigen von dem Verdachte, daß er mit Wissen die canonischen Vorschriften übertreten habe. Darauf ließ Ulrich seine Bitte um die Ordination Adalbero's und um die Genehmigung zu seinem Eintritt in ein Kloster erneuern. So weit wollten freilich die Väter nicht gehen; sie scheuten sich jedoch, dem ehrwürdigen Greise öffentlich die Bitte abzuschlagen. Daher nahmen ihn einige der angesehensten Synodalmitglieder beiseite und bestimmten ihn, sich mit der Zusage zu begnügen, daß Adalbero nach seinem Hingange zum Bischof von Augsburg geweiht werden solle. Auch dazu noch gab die Versammlung ihre Zustimmung, daß der Kaiser neuerdings die Regierung des Bisthums, soweit sie nicht den bischöflichen Ordo zur Voraussetzung hatte, an Adalbero übertrug. Aber Ulrich sollte den Trost nicht haben, das Bisthum seinem hoffnungsvollen Neffen hinterlassen zu können. Ein halbes Jahr später, am 25. April 973 (Mon. Germ. hist. Necrol. I, 662), starb Adalbero eines plötzlichen Todes im gräflichen Schlosse zu Dilingen. Unter allgemeiner Trauer bestattete ihn der tiefgebeugte Bischof bei St. Afra. Von da an erlebte Ulrich wenig Freude mehr. In der ersten Hälfte des Mai 973 traf ihn in Staffelsee die Trauerkunde vom Ableben Kaiser Otto's I. Ulrich folgte hierauf einer Einladung seiner Neffen nach Wittislingen und Sulmetingen und verzichtete auf die Abtei Ottobeuren, indem er den Mönchen die Freiheit der Abtswahl zurückgab. Seit Anfang Juni weilte er in Augsburg und bereitete sich bei zunehmendem Kräfteverfall durch Gebet und geistliche Lectüre auf sein Ende vor. Seine geringe Habe vertheilte er in jenen Tagen an Clerus und Arme. Am 24. Juni feierte er zum letzten Male das heilige Opfer in der Kirche des hl. Johannes Baptista. Bis zum letzten Augenblicke blieb er in guter Stimmung, keine Klage kam über seine Lippen; in seiner Herzensgüte erwies er sich noch nach Möglichkeit gegen Alle wohlthätig und zum Verzeihen bereit. Beim Morgengrauen des 4. Juli ließ er sich auf kreuzweis gestreute und mit Weihwasser besprengte Asche legen und erwartete den Tod. Einige Stunden darnach gab er, unter den Ge-

beten seiner Geistlichkeit ruhig hinüberschlummernd, seinen Geist auf, im 83. Jahre seines Lebens und im 50. Jahre seiner Ordination. Bischof Konrad von Konstanz, der auf der Rückkehr vom Hoftage zu Worms eben in Nördlingen weilte und sich anschickte, seinen Freund in Augsburg zu besuchen, wurde zur Beerdigung herbeigerufen. Am 7. Juli vollzog er unter Thränen, in Gegenwart einer zahlreichen Geistlichkeit aus Stadt und Bisthum und unter großartiger Betheiligung des Volkes die Beisetzungsfeierlichkeiten in der Kirche St. Afra. (Ueber das Grab und die merkwürdige Anlage einer zweischiffigen Kirche mit zwei Parallelchören, St. Afra und St. Ulrich, s. J. A. Endres a. a. O. 179 ff.)

Die Verehrung Ulrichs nahm unmittelbar nach seinem Tode ihren Anfang. Es war schon eine Vorbedeutung der Canonisation, daß über seinem Grabe ein Teppich zum Zeichen der Verehrung ausgebreitet wurde (Endres a. a. O.); ein ewiges Licht erhöhte die Weihe der Stätte. Von nah und fern, aus Böhmen, Polen und Burgund wallte man hilfesuchend hierher (Miracula s. Udalr. c. 21. 22. 29, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 422 sqq.). Um jedoch der Verehrung des heiligmäßigen Bischofs die sicherste Grundlage und die größte Ausbreitung zu verschaffen, beschloß Bischof Liutolf, sein dritter Nachfolger, die Angelegenheit dem apostolischen Stuhle zu unterbreiten. Er begab sich persönlich, begleitet von einer Anzahl Priester, die Ulrichs Leben und Wirken bezeugen konnten, nach Rom und ließ in der Lateransynode am 31. Januar 993 die von Gerhard verfaßte Vita nebst deren Anhang von Wunderberichten verlesen. Darauf beschloß die Synode einmüthig, daß das Andenken des heiligen Bischofs Ulrich durch Anrufung seiner Fürbitte, durch Gottesdienst und Breviergebet zu verehren sei (die Canonisationsbulle vom 3. Februar 993 ist häufig gedruckt, z. B. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 378; AA. SS. Boll. Jul. II, 80; Mansi XIX, 169). Ulrich ist „der erste Deutsche, ja überhaupt das erste Mitglied der Kirche, welches durch eine feierliche Bulle nach vorhergegangener Prüfung der Heiligkeit und der Wunder in Rom canonisirt wurde"; die „Canonisationsbulle von 993 ist ein Markstein in der Geschichte der Heiligenverehrung" (St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen, Freiburg 1890, 109). Liutolf ließ nun die Grabkammer des hl. Ulrich zu einer Kapelle erweitern, und bald mehrten sich die Aeußerungen der Verehrung. Kaiserin Adelheid schenkte zum Grabe eine goldene, mit Edelsteinen gezierte Tafel (Endres a. a. O. 187); Herzog Heinrich von Bayern (der spätere König Heinrich II.) setzte in der Grabkapelle 1002 die Eingeweide Kaiser Otto's III. bei (Thietmari Merseb. Chron. 4, 31, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 782); der jüngere Ekkehard in St. Gallen feierte Ulrichs Andenken um 1050 in einem Gedichte; Reliquien begehrten und erhielten im 10. und 11. Jahrhundert die Domkirche zu Bamberg, die Klosterkirchen zu Benediktbeuern, Tegernsee, St. Martin und Ulrich zu Minden in Westfalen, St. Emmeram in Regensburg, Allerheiligen bei Schaffhausen, Wessobrunn, Sazava in Böhmen und die Stauferstiftung Lorch. Als um das Jahr 1000 eine böse Krankheit, ein hitziges Fieber mit tödtlichem Ausgang herrschte, war die Grabstätte St. Ulrichs mit denen des hl. Martinus von Tours und Majolus von Clugny ein Hauptzielpunkt der Wallfahrten (Rudolfus Glaber, Hist. 2, 7, in d. Mon. Germ. hist. VII, 61). Die Kirche St. Afra in Augsburg erhielt nach ihrem Neubau (1064—1071) den Titel St. Ulrich und Afra. In Habach wurde die Klosterkirche 1073 zu Ehren des hl. Ulrich geweiht; Neresheim, die Stiftung der Grafen von Dilingen (1095), verehrt ihn als Patron, ebenso Kreuzlingen, ein ehemaliges Chorherrenstift bei Konstanz, durch den Dilinger Grafen Bischof Ulrich von Konstanz 1125 wieder hergestellt. Von norddeutschen Ulrichs-Heiligthümern seien erwähnt die noch ins 10. Jahrhundert hinaufreichende Kapelle zu Apolsheim (Rheinlande), die Kapelle an der Kaiserpfalz zu Goslar, die Kirchen zu Sangershausen und Halle (Notizen über Ulrichskirchen in Italien, Belgien, Tirol s. in d. AA. SS. Boll. Jul. II, 78 sqq., n. 27. 28. 77). Den Namen „St. Ulrich" tragen Ortschaften im Breisgau, im Lonthal (bei Ulm), in Mittelfranken, im Grödnerthal und am Pillersee (hier auch St. Ulrichshorn), im Lavantthal, in Oberösterreich (bei Ried), in der Provinz Sachsen (bei Merseburg), ein „Ulrichskirchen" findet sich in Niederösterreich. Das Fest des Heiligen ward in vielen Kirchen eingeführt; der älteste Eintrag in ein liturgisches Buch ist wohl der im Martyrologium des zwischen 983 und 994 entstandenen Wolfgangs-Sacramentars in Regensburg zum 4. Juli: Nat. S. Odalrici episcopi et confessoris (A. Ebner, in der Festschrift zum 900jährigen Wolfgangs-Jubiläum, hrsg. v. Mehler, Regensburg 1894, 176; vgl. 164). In Köln ordnete schon Erzbischof Hermann II. (1036—1056) die Festfeier an (s. Brunsvill. monast. fundatorum actus 20, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XIV, 136; vgl. Brunsvill. monast. fundatio 13, ib. XI, 403). Für Aquileja gestattete Papst Gregor VII. 1079 dem Patriarchen Heinrich, einem ehemaligen Augsburger Domherrn, den Gebrauch des Palliums an den Festen der Heiligen Ulrich und Afra (Jaffé, Reg. pontif. Rom. I, 2 ed., n. 5131). Noch sei erwähnt, daß, nachdem die Kirche St. Ulrich und Afra im J. 1183 durch Feuer zerstört worden war, die Reliquien unversehrt aufgefunden (Inventio et translatio S. Udalrici, ein gleichzeitiger Bericht, den Drucken der Vita meist angehängt, so in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 427) und 1187 in Gegenwart Kaiser Friedrich Barbarossa's, der selbst mit drei Bischöfen den Sarg des Heiligen auf den Schultern trug, in feierlicher Procession zur neu consecrirten Kirche verbracht wurden. Von der Popularität des Heiligen zeugen

die vielen Sagen, womit das Volk sein Bild umwob. Stadt und Bisthum Augsburg verehren den hl. Ulrich als Patron. Sein Attribut ist seit mittelalterlicher Zeit ein Fisch auf einem Buch (vgl. H. Detzel, Christl. Ikonographie II, Freiburg 1896, 659).

Die Forschung über die liturgischen Texte zum Ulrichsfeste ist noch nicht über die ersten Anfänge hinausgediehen. Die Klosterkirche St. Ulrich und Afra hatte seit ca. 1130 ihr eigenes Festofficium, von Abt Udalschalk (1124—1150), einem eifrigen Förderer des Ulrichs-Cultus, verfaßt und componirt (cf. Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 431), mit metrischen Antiphonen und Responsorien, mit eigenen Hymnen und einer Sequenz (die ganze liturgische Historia Udalschalks ist gedruckt in den Hist. gloriosorum . . . confessorum Udalrici etc., August. 1516 [im selben Jahre auch in deutscher Ausgabe erschienen], die Hymnen in d. AA. SS. Boll. Jul. II, 94, n. 124—126, bei Schmeller [s. u.] S. VI u. Hoeynck, Gesch. d. kirchl. Liturgie d. Bisthums Augsb., Augsb. 1889, 397; ebd. 385 drei Sequenzen); die Lectionen dazu wurden von Berno verfaßten Vita entnommen. Ein Officium in Prosa findet sich bei Gerbert, Scriptt. eccl. de re musica II, typ. San-Blas. 1784, 117, und daraus nachgedruckt bei Migne, PP. lat. CXXXV, 1075. Schon zu Beginn des 11. Jahrhunderts gab es ein Proprium missae für das Fest, wie der Cod. n. 193 in Donaueschingen, der aus Lorsch stammende Cod. Vatic. Palat. lat. 495, der Freisinger Cod. lat. DIX in der Bibliothek San Marco in Venedig beweisen (s. A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Gesch. . . . des Missale Rom. im Mittelalter. Iter Italicum, Freiburg 1896, 248. 273). Auch in italienischen Sacramentaren sind von Beginn des 11. Jahrhunderts an eigene Formulare vorgesehen (ebd. 226. 270). Die alten liturgischen Texte, mit Ausnahme der Lectionen der zweiten Nocturn und der Orationen, mußten in der Augsburger Diöcese 1626 dem Commune weichen (Hoeynck 305).

Von Schriften und Urkunden des hl. Ulrich ist nichts auf uns gekommen außer der interpolirten Einsetzungsurkunde von St. Stephan (s. ob. Sp. 211). Denn weder die Epistola de vita Notingi episc. Constant., noch der von Welser in Neresheim aufgefundene Sermo synodalis (gedruckt zuletzt bei Migne, PP. lat. CXXXV, 1069) können ihm mit Recht zugeschrieben werden; für letztern ist neuestens die Auctorschaft des Cäsarius von Arles (s. d. Art.) wahrscheinlich gemacht worden (G. Morin, in der Revue Bénédictine 1892, 99 ss.). Die Epistola de continentia clericorum, die von den „Reformatoren" in so schamloser Weise ausgenutzt wurde, um ihre Angriffe gegen den Cölibat zu decken, ist längst als ein zwischen 1074 und 1078 entstandenes Machwerk eines unbekannten Gegners der gregorianischen Reform erwiesen (ältester Druck in d. Mon. Germ. hist. Libelli de lite I, 254—260; vgl. Loserth, Neues Archiv d. Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde XX [1895], 444). Ueber das Evangeliar und das Lectionar, die fälschlich dem hl. Ulrich zugeschrieben wurden, gibt Wattenbach, Neues Archiv X [1885], 410 Aufschluß. Im Uebrigen ist nicht zu bezweifeln, daß uns Gerhard im 9. Kapitel der Vita Auszüge aus den geistlichen Ermahnungen Ulrichs überliefert hat, die auf Authenticität Anspruch machen können.

Quellen für das Leben des hl. Ulrich sind neben den öffentlichen Urkunden, worin sein Name vorkommt (s. dieselben verzeichnet bei Böhmer-von Ottenthal, Regesta imperii II. Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem sächsischen Hause, 1. Lief., Leipzig 1893), die vom Augsburger Dompropst Gerhard zwischen 982 und 992 verfaßte Vita mit dem angehängten Wunderberichte, ferner Ekkehards IV. (s. d. Art. IV, 353) Casus S. Galli (um 1030) und Hartmanns Leben der hl. Wiborad (um 990). Zwei weitere Vitae des Heiligen, die eine von Gebhard, Ulrichs viertem Nachfolger (996—1000), als Bruchstück hinterlassen, die andere von Berno von Reichenau (s. d. Art.) herrührend (um 1030), bieten inhaltlich nichts Neues. Das Verdienst der ersten Ausgabe der drei genannten Lebensbeschreibungen gebührt dem gelehrten Augsburger Rathsherrn Marcus Welser (1595), welcher auch zuerst das richtige Verhältniß der Vitae unter einander klarstellte. Gerhards Vita edirte am besten Waitz, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 377 sqq. Eine deutsche Umdichtung der Vita Berno's durch den Prior Albert von St. Ulrich in Augsburg (um 1200) veröffentlichte J. A. Schmeller, St. Ulrichs Leben, München 1844. Die Ausgaben der Casus S. Galli, besonders die wegen des Commentars wichtige von Meyer von Knonau, sind oben IV, 353 f. genannt. Die Vita S. Wiboradae von Hartmann steht in d. AA. SS. Boll. Maii I, 284 sqq., und bei Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. V, Lutec.-Paris. 1685, 44 sqq. Was sich sonst in den zahlreichen Geschichtsquellen des Mittelalters über den hl. Ulrich findet, geht, soweit es nicht in das Gebiet der Legende gehört, auf die vorgenannten Quellen zurück und entbehrt des selbständigen Werthes. — Literaturangaben über den hl. Ulrich bieten Chevalier, Rép. s. v. Ulric de Dillingen und Suppl. s. v. Ulric d'Augsbourg; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 399 ff.; Uhlirz, in der Allgem. deutschen Biographie XXXIX, 221; Potthast, Biblioth. hist. med. aevi II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1612 f. Hier seien außer den schon citirten genannt Plac. Braun, Gesch. von dem Leben u. s. w. des heiligen Augsburger Bischofs Ulrich, Augsburg 1796; Derf., Gesch. d. Bischöfe von Augsburg I, ebd. 1813, 177 ff.; Derf., Gesch. d. Kirche u. des Stiftes der hll. Ulrich u. Afra, ebd. 1817, 131 ff.; A. Steichele, Das Bisthum Augsburg III, Augsburg 1872, 31 ff.;

E. Berner, Zur Verfassungsgeschichte der Stadt Augsburg, Breslau 1879, 19 ff.; K. Bruckner, Studien zur Geschichte der sächsischen Kaiser (Dissert.), Basel 1889, 17 ff. (zur Ungarnschlacht). [Alfred Schröder.]

Ulrich (Udalrich) von Bamberg, der Urheber des sogen. Codex Udalrici, nennt sich selbst einen Zögling der Bamberger Kirche und gehörte nach Dümmlers (s. u.) Untersuchungen zweifelsohne zur dortigen Domgeistlichkeit; vielleicht ist er identisch mit dem am 7. Juli 1127 zu Bamberg verstorbenen Priester Ulrich, welcher nach Angabe der Necrologien dem Dom und dem Kloster Michelsberg reiche Gaben zuwandte. Sein oben genanntes (Haupt-) Werk will eine Anleitung geben zur Abfassung von Briefen und Urkunden, und zwar auf praktischem Wege, indem es Muster zu dergleichen Schriftstücken zusammenstellt. Dazu sammelte Ulrich eine große Anzahl von Actenstücken, namentlich aus dem Bamberger Archiv, die für ihn nur als Vorlagen zu ähnlichen in Betracht kommen, die aber für die Nachwelt wegen ihres Inhaltes von höchstem geschichtlichen Werth sind. Das Werk Ulrichs ist nach Ausweis der Widmung 1125 abgeschlossen gewesen; doch bietet der Codex Udalrici noch eine Reihe weiterer Urkunden, die bis zum Jahre 1134 reichen. Von den Ausgaben kommt jetzt nur noch die correcte von Jaffé in d. Biblioth. rer. Germ. V, Berol. 1869, 1 sqq. in Betracht. (Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 184 f.; Dümmler, im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XIX [1894], 222 ff.) [Gams O. S. B.]

Ulrich von Braunschweig-Lüneburg, s. Anton Ulrich.

Ulrich von Clugny, s. Ulrich von Zell.

Ulrich von Hutten, s. Hutten.

Ulrich von Straßburg (Ulricus de Argentina, auch Ulricus Engelberti genannt), O. Pr., Theologe des 13. Jahrhunderts, entstammte der Straßburger Familie Zorn. Er war erfahren in der Musik und Mechanik und construirte 1260 eine Orgel für den Straßburger Dom. Wann er in den Dominicanerorden eintrat, ist nicht bekannt. Ulrich war Schüler des sel. Albert des Großen (s. d. Art.), mit dem er auch später noch in vertrautem Verkehr blieb. Als Lector des Straßburger Klosters wurde er 1272 auf dem Provinzialcapitel in Basel zum Provinzial gewählt und trotz seiner schwachen Gesundheit, die er als Hinderniß vorschützte, durch den Ordensgeneral Johannes von Vercelli in dieser Würde bestätigt. Fünf Jahre hindurch blieb er im Amte. Seine in einer Berliner Handschrift erhaltenen, von Finke (s. u.) herausgegebenen Briefe zeigen seinen Eifer für die Visitation der Klöster, seine Sorge für zeitliches Wohlergehen derselben, seine Bemühungen um Aufrechterhaltung klösterlicher Zucht und um wissenschaftliche Ausbildung der Ordensmitglieder. Im J. 1277 wurde er auf dem Generalcapitel zu Borde seines Amtes enthoben und als Professor der Th logie nach Paris versetzt; aber bevor er hier je Thätigkeit beginnen konnte, ereilte ihn der T Ulrichs Hauptschrift ist eine noch unedirte Sum theologiae in 8 Büchern, ein von den Z genossen und auch späteren Theologen hochgep seines Werk. (Vgl. Quétif-Echard, Scrip O. Pr. I, Paris. 1719, 356 sqq.; H. Fi Ungedruckte Dominicanerbriefe, Paderborn 18 18 ff.) [v. Loë O. Pr.]

Ulrich, Herzog von Würtembe unter dessen Regierung die „Reformation“ Würtemberg durchgeführt ward, wurde am 8. bruar 1487 geboren. Sein Vater war G Heinrich zu Würtemberg und Mömpelgard, wegen zerrütteten Geisteszustandes durch Herzog Eberhard im Bart (oder den Aelte seit 1490 auf der Festung Hohenurach gefan gehalten wurde. Herzog Eberhard sorgte auch die Erziehung Ulrichs, starb aber schon 14 Da er kinderlos war, folgte ihm sein Neffe Eb hard II. der Jüngere, und als dieser 1498 die Herrschaft verzichten mußte, kam das Herzo thum an Ulrich. Da dieser erst elf Jahre alt w wurde für die Verwaltung des Landes zunäch eine Regentschaft eingerichtet. Im J. 1503 üb nahm er aber bereits selbst die Regierung, nachd er durch Kaiser Maximilian I. schon mit 16 Jahr für volljährig erklärt worden war, obwohl nach dem Eßlinger Vertrag vom Jahre 1492 d Mündigkeit erst mit Vollendung des 20. Leben jahres erlangen sollte. Der Reichskrieg gegen d Pfalz, an dem Ulrich im J. 1504 theilzunehm hatte, gab ihm sofort Gelegenheit, sein Gebi nicht unerheblich zu erweitern. Bald aber nah seine Regierung eine unheilvolle Wendung. D prächtige Hofhaltung, die er einführte, veranlaß eine finanzielle Bedrückung des Volkes. Dur Streben nach Vergrößerung seiner Hausmac und Erweiterung seiner Souveränitätsrechte gegen über Kaiser und Reich schuf er sich weitere Schwie rigkeiten. Auch die Ehe, die er mit Sabina, de Tochter des Herzogs Albrecht von Bayern, i J. 1511 einging, war nicht glücklich. Aus dies Verhältnissen ergaben sich zahlreiche Verwick lungen, von denen hier nur die hauptsächlichste zum Verständniß seiner weitern Geschichte anzu führen sind. Der Steuerdruck veranlaßte im J 1514 einen Bauernaufstand, der unter dem Na men „der arme Konrad“ bekannt ist. Die ehe lichen Mißverhältnisse führten zum Mord, indem Ulrich seinen Stallmeister Hans von Hutten, zu dessen Gattin er Neigung gefaßt hatte, im J. 151 erschlug, als derselbe von dem ehebrecherischen Be gehren des Herzogs Verwandten und Freunden Mittheilung machte. Diese Bluthat brachte die Dinge zur Entscheidung. Die Herzogin Sabina floh aus dem Lande, und den Herzog traf am 11. October 1516 die Reichsacht. Auf die Ver mittlung des Ulrich gewogenen Cardinalerzbischofs

Matthäus Lang (s. d. Art.) von Gurk wurde die Acht zwar in Bälde wieder aufgehoben, nachdem im Vertrage von Blaubeuren vom 19. October 1516 das Uebereinkommen getroffen worden war, daß das Herzogthum sechs Jahre lang von einer aus Räthen und Ständemitgliedern zusammengesetzten Behörde, dem „Regiment", verwaltet werden sollte. Da aber Ulrich statt einzulenken seinen Trotz und Muthwillen steigerte und zu den alten Unthaten neue hinzufügte (er überfiel im J. 1519, als der würtembergische Burgvogt von der Achalm in Reutlingen von dortigen Bürgern erstochen worden war, die Reichsstadt ohne Weiteres und verleibte sie seiner Herrschaft ein), erklärte ihm der Schwäbische Bund, dessen Mitglied Reutlingen war, den Krieg, um die Friedensstörung in seinem Bereiche zu bestrafen und das ihm angethane Unrecht abzuwehren. Ulrich unterlag, und sein Land wurde von dem Bunde dem Kaiser als Erzherzog von Oesterreich übergeben. Er floh zu den Schweizern und suchte deren Vermittlung nach; allein ihre Bemühungen blieben hauptsächlich durch seine eigene Schuld erfolglos. Zu dem Verluste seines Landes traf ihn im Juni 1521 auch noch von Neuem die Reichsacht, und so zog er sich nun in seine Herrschaft Mömpelgard zurück. Indessen war er nicht gewillt, sich in das Geschehene zu fügen. Nach allen Seiten schaute er aus, um Hülfe und Mittel zu seiner Restitution zu finden, und erwarb sich alsbald (1521) die als Zwischenstation zwischen seinen Gebieten wichtige Festung Hohentwiel. Selbst mit den Bauern knüpfte er Verbindungen an, als diese ihren großen Aufstand vorbereiteten, und einige stellten sich ihm zur Verfügung, während die anderen ihm wegen seines Auftretens gegen den „armen Konrad" mißtrauten. Im J. 1525 drang Ulrich mit einem Heere bis nach Stuttgart vor und belagerte die Stadt. Da aber der Kaiser eben damals den Sieg von Pavia über die Franzosen gewonnen hatte, und die Schweizer eingeschüchtert ihre Landsleute vom Kampfe abriefen, mußte Ulrich, ohne sein Ziel zu erreichen, den Rückzug antreten. Ebenso vergeblich war der Anschluß an die Bauern, den er bald darauf vollzog, als diese in Masse sich erhoben und vorwärts drangen. Die Niederlage der Bauern bei Böblingen am 12. Mai 1525 verscheuchte seine Hoffnung auf's Neue. Er kehrte nach Mömpelgard zurück und betrieb von dort aus seine Sache. Auf dem Reichstage von Speyer 1526 legten mehrere Fürsten Fürsprache für Ulrich ein. Den größten Eifer zeigte der Landgraf Philipp von Hessen, und die Worte, die er dem Ulmer Gesandten gegenüber fallen ließ: „Lieber, Sanden wir zu Wege bringen, daß er einkäme; er ist gut auf dem Evangely", zeigen, welche Interessen ihn dabei bestimmten, und welche Wandlung in religiöser Beziehung inzwischen mit Ulrich vor sich gegangen war. Im Anfange des nächsten Jahres folgte Ulrich einer Einladung des Landgrafen nach Hessen, und während sieben Jahre, die er daselbst zubrachte, schloß er sich endgültig an die Neuerung an. Der Landgraf seinerseits machte Plan auf Plan, um die Restitution des Herzogs zu bewerkstelligen, und allmälig gestalteten sich die Verhältnisse dafür günstiger. Frankreich fuhr fort, die Sache Ulrichs zu unterstützen, weil es dadurch das Kaiserhaus zu schwächen hoffte. Die Herzoge von Bayern ließen sich in Unterhandlungen ein, weil sie bei ihrer Bewerbung um die deutsche Königskrone Unterstützung erhalten und Würtemberg ihrem Verwandten, dem Prinzen Christoph, Sohn Ulrichs und Sabina's, sichern wollten. Durch engern Anschluß an Frankreich wurde endlich die Angelegenheit zu Ende geführt. Um die Mittel zur Wiedereroberung des Herzogthums zu gewinnen, verkaufte Ulrich seine überrheinischen Besitzungen unter der Bedingung des Rückkaufs an Franz I., und nun nahmen die Rüstungen einen schnellen Verlauf. Am 23. April 1534 erfolgte der Aufbruch von Cassel. Der Kriegszug sollte, wie man wohl wußte, auch dem Protestantismus dienen. Gleichwohl fand Erzherzog Ferdinand, der auf dem Reichstage von Augsburg 1530 mit dem Herzogthum belehnt worden war, katholischerseits keine Unterstützung. Die politischen Interessen überwogen in weiten Kreisen die religiösen. Die Entscheidung ließ so nicht lange auf sich warten. Das Heer, welches Ulrich in die Heimat führte, war der Truppenmacht, mit der ihn dort der österreichische Statthalter, Philipp von der Pfalz, erwartete, um mehr als das Doppelte überlegen. Der Zusammenstoß bei Lauffen am Neckar endigte am 13. Mai 1534 mit einer völligen Niederlage der Truppen des Statthalters, und dem Siege des Landgrafen folgte eine rasche Eroberung des Landes. Nachdem das Herzogthum wieder gewonnen war, wurde sogar ein Angriff auf die österreichischen Besitzungen in Oberschwaben gemacht. Zugleich wurden aber Unterhandlungen mit Ferdinand eingeleitet, und am 29. Juni kam es zu Kaaden in Böhmen zum Friedensschluß. Ulrich erhielt das Herzogthum zwar nicht als Lehen des Reiches, aber als erbliches österreichisches Afterlehen zurück. Am 9. August 1535 leistete er in Wien den Lehenseid. Der Herzog war damals Protestant. Schon seit 1523 neigte er der Neuerung zu, und von Einfluß waren bei der religiösen Wandlung die Predigten des Oecolampadius (s. d. Art.), die er während seines Exils in Basel hörte, wohl auch die Reden des fränkischen Ritters Hartmuth von Kronberg, der in jener Zeit nach Mömpelgard kam. Das Bittgesuch um seine Restitution, das er an den Reichstag von Nürnberg 1524 richtete, ließ er am 23. Januar 1524 auch Luther als einem gerühmten „wahrhaftigen christlichen Lehrer des heiligen Evangeliums" einhändigen. In demselben Jahre verkündigte mit seiner Zustimmung Wilhelm Farel (s. d. Art.) die neue Lehre in Mömpelgard. Am Hofe des Herzogs weilte auch der wegen der Neuerung aus Würtemberg vertriebene Johann Gay-

E. Berner, Zur Verfassungsgeschichte der Stadt Augsburg, Breslau 1879, 19 ff.; K. Bruckner, Studien zur Geschichte der sächsischen Kaiser (Dissert.), Basel 1889, 17 ff. (zur Ungarnschlacht). [Alfred Schröder.]

Ulrich (Udalrich) von Bamberg, der Urheber des sogen. Codex Udalrici, nennt sich selbst einen Zögling der Bamberger Kirche und gehörte nach Dümmlers (s. u.) Untersuchungen zweifelsohne zur dortigen Domgeistlichkeit; vielleicht ist er identisch mit dem am 7. Juli 1127 zu Bamberg verstorbenen Priester Ulrich, welcher nach Angabe der Necrologien dem Dom und dem Kloster Michelsberg reiche Gaben zuwandte. Sein oben genanntes (Haupt-) Werk will eine Anleitung geben zur Abfassung von Briefen und Urkunden, und zwar auf praktischem Wege, indem es Muster zu dergleichen Schriftstücken zusammenstellt. Dazu sammelte Ulrich eine große Anzahl von Actenstücken, namentlich aus dem Bamberger Archiv, die für ihn nur als Vorlagen zu ähnlichen in Betracht kommen, die aber für die Nachwelt wegen ihres Inhaltes von höchstem geschichtlichen Werth sind. Das Werk Ulrichs ist nach Ausweis der Widmung 1125 abgeschlossen gewesen; doch bietet der Codex Udalrici noch eine Reihe weiterer Urkunden, die bis zum Jahre 1134 reichen. Von den Ausgaben kommt jetzt nur noch die correcte von Jaffé in d. Biblioth. rer. Germ. V, Berol. 1869, 1 sqq. in Betracht. (Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 184 f.; Dümmler, im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XIX [1894], 222 ff.) [Gams O. S. B.]

Ulrich von Braunschweig-Lüneburg, s. Anton Ulrich.

Ulrich von Clugny, s. Ulrich von Zell.

Ulrich von Hutten, s. Hutten.

Ulrich von Straßburg (Ulricus de Argentina, auch Ulricus Engelberti genannt), O. Pr., Theologe des 13. Jahrhunderts, entstammte der Straßburger Familie Zorn. Er war erfahren in der Musik und Mechanik und construirte 1260 eine Orgel für den Straßburger Dom. Wann er in den Dominicanerorden eintrat, ist nicht bekannt. Ulrich war Schüler des sel. Albert des Großen (s. d. Art.), mit dem er auch später noch in vertrautem Verkehr blieb. Als Lector des Straßburger Klosters wurde er 1272 auf dem Provinzialcapitel in Basel zum Provinzial gewählt und trotz seiner schwachen Gesundheit, die er als Hinderniß vorschützte, durch den Ordensgeneral Johannes von Vercelli in dieser Würde bestätigt. Fünf Jahre hindurch blieb er im Amte. Seine in einer Berliner Handschrift erhaltenen, von Finke (s. u.) herausgegebenen Briefe zeigen seinen Eifer für die Visitation der Klöster, seine Sorge für zeitliches Wohlergehen derselben, seine Bemühungen um Aufrechterhaltung klösterlicher Zucht und um wissenschaftliche Ausbildung der Ordensmitg[lieder] 1277 wurde er auf dem Generalcapitel zu Bordea[ux] seines Amtes enthoben und als Professor der The[ologie] nach Paris versetzt; aber bevor er hier sei[ne] Thätigkeit beginnen konnte, ereilte ihn der To[d]. Ulrichs Hauptschrift ist eine noch unedirte Summ[a] theologiae in 8 Büchern, ein von den Zei[t]genossen und auch späteren Theologen hochgepri[esenes] Werk. (Vgl. Quétif-Echard, Script[ores] O. Pr. I, Paris. 1719, 356 sqq.; H. Finke, Ungedruckte Dominicanerbriefe, Paderborn 189[8] 18 ff.) [v. Loë O. Pr.]

Ulrich, Herzog von Würtemberg, unter dessen Regierung die „Reformation" in Würtemberg durchgeführt ward, wurde am 8. F[e]bruar 1487 geboren. Sein Vater war Gr[af] Heinrich zu Würtemberg und Mömpelgard, d[er] wegen zerrütteten Geisteszustandes durch d[en] Herzog Eberhard im Bart (oder den Aelter[en]) seit 1490 auf der Festung Hohenurach gefang[en] gehalten wurde. Herzog Eberhard sorgte auch f[ür] die Erziehung Ulrichs, starb aber schon 149[6]. Da er kinderlos war, folgte ihm sein Neffe Ebe[r]hard II. der Jüngere, und als dieser 1498 a[us] die Herrschaft verzichten mußte, kam das Herzog[-]thum an Ulrich. Da dieser erst elf Jahre alt wa[r] wurde für die Verwaltung des Landes zunäch[st] eine Regentschaft eingerichtet. Im J. 1503 übe[r]nahm er aber bereits selbst die Regierung, nachde[m] er durch Kaiser Maximilian I. schon mit 16 Jahre[n] für volljährig erklärt worden war, obwohl [er] nach dem Eßlinger Vertrag vom Jahre 1492 d[ie] Mündigkeit erst mit Vollendung des 20. Lebens[-]jahres erlangen sollte. Der Reichskrieg gegen d[ie] Pfalz, an dem Ulrich im J. 1504 theilzunehme[n] hatte, gab ihm sofort Gelegenheit, sein Gebi[et] nicht unerheblich zu erweitern. Bald aber nahm seine Regierung eine unheilvolle Wendung. Di[e] prächtige Hofhaltung, die er einführte, veranlaßt[e] eine finanzielle Bedrückung des Volkes. Durch Streben nach Vergrößerung seiner Hausmach[t] und Erweiterung seiner Souveränitätsrechte gegen über Kaiser und Reich schuf er sich weitere Schwie[-]rigkeiten. Auch die Ehe, die er mit Sabina, de[r] Tochter des Herzogs Albrecht von Bayern, in J. 1511 einging, war nicht glücklich. Aus dieser Verhältnissen ergaben sich zahlreiche Verwick[-]lungen, von denen hier nur die hauptsächlichste[n] zum Verständniß seiner weitern Geschichte anzu[-]führen sind. Der Steuerdruck veranlaßte im J[ahre] 1514 einen Bauernaufstand, der unter dem Na[-]men „der arme Konrad" bekannt ist. Die ehe[-]lichen Mißverhältnisse führten zum Mord, indem Ulrich seinen Stallmeister Hans von Hutten, zu dessen Gattin er Neigung gefaßt hatte, im J. 1515 erschlug, als derselbe von dem ehebrecherischen Be[-]gehren des Herzogs Verwandten und Freunden Mittheilung machte. Diese Bluthat brachte die Dinge zur Entscheidung. Die Herzogin Sabina floh aus dem Lande, und den Herzog traf am 11. October 1516 die Reichsacht. Auf die Ver[-]mittlung des Ulrich gewogenen Cardinalerzbischofs

Matthäus Lang (s. d. Art.) von Gurk wurde die Acht zwar in Bälde wieder aufgehoben, nachdem im Vertrage von Blaubeuren vom 19. October 1516 das Uebereinkommen getroffen worden war, daß das Herzogthum sechs Jahre lang von einer aus Räthen und Ständemitgliedern zusammengesetzten Behörde, dem „Regiment", verwaltet werden sollte. Da aber Ulrich statt einzulenken seinen Trotz und Muthwillen steigerte und zu den alten Unthaten neue hinzufügte (er überfiel im J. 1519, als der würtembergische Burgvogt von der Achalm in Reutlingen von dortigen Bürgern erstochen worden war, die Reichsstadt ohne Weiteres und verleibte sie seiner Herrschaft ein), erklärte ihm der Schwäbische Bund, dessen Mitglied Reutlingen war, den Krieg, um die Friedensstörung in seinem Bereiche zu bestrafen und das ihm angethane Unrecht abzuwehren. Ulrich unterlag, und sein Land wurde von dem Bunde dem Kaiser als Erzherzog von Oesterreich übergeben. Er floh zu den Schweizern und suchte deren Vermittlung nach; allein seine Bemühungen blieben hauptsächlich durch seine eigene Schuld erfolglos. Zu dem Verluste seines Landes traf ihn im Juni 1521 auch noch von Neuem die Reichsacht, und so zog er sich nun in seine Herrschaft Mömpelgard zurück. Indessen war er nicht gewillt, sich in das Geschehene zu fügen. Nach allen Seiten schaute er aus, um Hülfe und Mittel zu seiner Restitution zu finden, und erwarb sich alsbald (1521) die als Zwischenstation zwischen seinen Gebieten wichtige Festung Hohentwiel. Selbst mit den Bauern knüpfte er Verbindungen an, als diese ihren großen Aufstand vorbereiteten, und einige stellten sich ihm zur Verfügung, während die anderen ihm wegen seines Kriegens gegen den „armen Konrad" mißtrauten. Im J. 1525 drang Ulrich mit einem Heere bis nach Stuttgart vor und belagerte die Stadt. Da aber der Kaiser eben damals den Sieg bei Pavia über die Franzosen gewonnen hatte, und die Schweizer eingeschüchtert ihre Landsleute vom Kampfe abriefen, mußte Ulrich, ohne sein Ziel zu erreichen, den Rückzug antreten. Ebenso vergeblich war der Anschluß an die Bauern, den er bald darauf vollzog, als diese in Masse sich erhoben und vorwärts drangen. Die Niederlage der Bauern bei Böblingen am 12. Mai 1525 verscheuchte seine Hoffnung auf's Neue. Er kehrte nach Mömpelgard zurück und betrieb von dort aus seine Sache. Auf dem Reichstage von Speyer 1526 legten mehrere Fürsten Fürsprache für Ulrich ein. Den größten Eifer zeigte der Landgraf Philipp von Hessen, und die Worte, die er dem kaiserlichen Gesandten gegenüber fallen ließ: „Lieber, [illegible] wir zu Wege bringen, daß er einkäme; [illegible] auf dem Evangely", zeigen, welche [illegible] ihn dabei bestimmten, und welche [illegible] in religiöser Beziehung inzwischen mit [illegible] vor sich gegangen war. Im Anfange des [illegible] folgte Ulrich einer Einladung des [illegible] nach Hessen, und während sieben Jahre, die er daselbst zubrachte, schloß er sich endgültig an die Neuerung an. Der Landgraf seinerseits machte Plan auf Plan, um die Restitution des Herzogs zu bewerkstelligen, und allmälig gestalteten sich die Verhältnisse dafür günstiger. Frankreich fuhr fort, die Sache Ulrichs zu unterstützen, weil es dadurch das Kaiserhaus zu schwächen hoffte. Die Herzoge von Bayern ließen sich in Unterhandlungen ein, weil sie bei ihrer Bewerbung um die deutsche Königskrone Unterstützung erhalten und Würtemberg ihrem Verwandten, dem Prinzen Christoph, Sohn Ulrichs und Sabina's, sichern wollten. Durch engern Anschluß an Frankreich wurde endlich die Angelegenheit zu Ende geführt. Um die Mittel zur Wiedereroberung des Herzogthums zu gewinnen, verkaufte Ulrich seine überrheinischen Besitzungen unter der Bedingung des Rückkaufs an Franz I., und nun nahmen die Rüstungen einen schnellen Verlauf. Am 23. April 1534 erfolgte der Aufbruch von Cassel. Der Kriegszug sollte, wie man wohl wußte, auch dem Protestantismus dienen. Gleichwohl fand Erzherzog Ferdinand, der auf dem Reichstage von Augsburg 1530 mit dem Herzogthum belehnt worden war, katholischerseits keine Unterstützung. Die politischen Interessen überwogen in weiten Kreisen die religiösen. Die Entscheidung ließ so nicht lange auf sich warten. Das Heer, welches Ulrich in die Heimat führte, war der Truppenmacht, mit der ihn dort der österreichische Statthalter, Philipp von der Pfalz, erwartete, um mehr als das Doppelte überlegen. Der Zusammenstoß bei Lauffen am Neckar endigte am 13. Mai 1534 mit einer völligen Niederlage der Truppen des Statthalters, und dem Siege des Landgrafen folgte eine rasche Eroberung des Landes. Nachdem das Herzogthum wieder gewonnen war, wurde sogar ein Angriff auf die österreichischen Besitzungen in Oberschwaben gemacht. Zugleich wurden aber Unterhandlungen mit Ferdinand eingeleitet, und am 29. Juni kam es zu Kaaden in Böhmen zum Friedensschluß. Ulrich erhielt das Herzogthum zwar nicht als Lehen des Reiches, aber als erbliches österreichisches Afterlehen zurück. Am 9. August 1535 leistete er in Wien den Lehenseid. Der Herzog war damals Protestant. Schon seit 1523 neigte er der Neuerung zu, und von Einfluß waren bei der religiösen Wandlung die Predigten des Oecolampadius (s. d. Art.), die er während seines Exils in Basel hörte, wohl auch die Reden des fränkischen Ritters Hartmuth von Kronberg, der in jener Zeit nach Mömpelgard kam. Das Bittgesuch um seine Restitution, das er an den Reichstag von Nürnberg 1524 richtete, ließ er am 23. Januar 1524 auch Luther als einem gerühmten „wahrhaftigen christlichen Lehrer des heiligen Evangeliums" einhändigen. In demselben Jahre verkündigte mit seiner Zustimmung Wilhelm Farel (s. d. Art.) die neue Lehre in Mömpelgard. Am Hofe des Herzogs weilte auch der wegen der Neuerung aus Würtemberg vertriebene Johann Gay-

wollte sie selbst einen Ausfall wagen, um die Ungarn in offener Feldschlacht zurückzuwerfen; aber Ulrich hielt sie zurück und hieß sie auf die Vertheidigung der den Thoren vorgeschobenen Bollwerke sich beschränken. Am 8. August begannen die Ungarn den Sturm. Der heftigste Kampf entspann sich um das Ostthor (später Barfüßerthor genannt); dorthin hatten die Feinde einen Massensturm gerichtet, und sie glaubten nicht anders, als sie müßten den Einbruch erzwingen. Aber die Ritter leisteten mannhaften Widerstand, angefeuert durch die Gegenwart und das Gottvertrauen ihres bischöflichen Kriegsherrn, der zu Pferd, die Stola vor der Brust, ohne Schild, ohne Helm, ohne Panzer, mitten im Regen der Geschosse und Steine unversehrt, jeder Gefahr muthig entgegentrat. Der Tod eines ihrer Führer veranlaßte die Ungarn, für diesen Tag den Sturm aufzugeben. Aber für die Bewohner der Stadt war der Eintritt der Kampfesruhe das Signal zu emsigster Thätigkeit. Ein wundersames Schauspiel bot Augsburg in der Nacht vom 8. zum 9. August 955 dank der Thatkraft seines Bischofs. Was Arme hatte zu schaffen, mußte die ganze Nacht hindurch an der Ausbesserung der Bollwerke und Wälle arbeiten; Ulrich selbst hatte die nöthigen Anweisungen ertheilt. Darnach verbrachte er die Nacht im Gebete, und auf sein Geheiß durchzogen die Nonnen betend und singend processionsweise die Stadt, während ein anderer Theil in der Domkirche zu Boden gestreckt die Milde der heiligen Jungfrau als der Patronin um Schutz des Volkes und Befreiung der Stadt anflehte. Nur kurze Zeit pflegte der Gottesstreiter der Ruhe, dann sang er mit seinem Domclerus die Mette, brachte beim ersten Frühlicht das heilige Opfer dar, reichte allen die Wegzehrung und ermunterte sie zu neuem Gottvertrauen. Kaum blieb den Streitern Zeit, von der Kirche weg auf die Mauern zu eilen, als auch schon mit Sonnenaufgang das Ungarnheer in unzählbaren Schaaren von allen Seiten den Sturm erneuerte. Aber es sollte an diesem Tage nicht mehr zum ernstlichen Kampfe kommen; die Energie des Feindes war durch den unerwarteten Widerstand des vorigen Tages gebrochen. Man konnte von den Mauern aus beobachten, wie die Angreifer selbst mit Geißelhieben gegen die wohlbesetzten Vertheidigungswerke vorangetrieben werden mußten; und dennoch wagten sie es nicht, den Mauern auf Schußweite nahe zu kommen. Da rief plötzlich das Signal des Oberanführers alle Streiter vom Sturme weg zur Versammlung und Berathung: Berchtold, des Pfalzgrafen Arnulf Sohn, vom König aus Bayern verbannt, war von Reisensburg (östlich von Ulm) aus voll Rachegedanken in's Lager der Ungarn geeilt und hatte in verrätherischer Absicht den Anmarsch des königlichen Heeres von Ulm her gemeldet. Diese Nachricht befreite die Stadt, denn jetzt galt es, dem König in offener Feldschlacht zu begegnen; war deren Ausgang für die Ungarn glücklich, so fiel ihnen Augsburg ohnehin in die Hände. Die weite Ebene des Lechfeldes, südlich von der Stadt, wo ihre Reiterei sich am wirksamsten zur Geltung bringen konnte, wählten sie zum Schlachtfelde. Ulrich sah darin ihr Geschick sich vollziehen; denn eben diesen Kampfplatz hatte ihm die hl. Afra in einer Vision gezeigt mit der Verheißung des sichern, wenn auch mühevollen Sieges der christlichen Waffen. Darum trug er auch kein Bedenken, die gesammte Besatzung der Stadt durch seinen Bruder Dietpald in der Nacht zum 10. August dem König zuführen zu lassen. Seine Hoffnung täuschte ihn nicht: am 10. August brachte das deutsche Heer unter persönlicher Führung des Königs dem übermüthigen Bedränger die entscheidende Niederlage bei, welche fortan Deutschland gegen die Einfälle der grausamen Horden für alle Zeiten sicher stellte. An diesem bedeutenden Ereigniß hatte Bischof Ulrich in doppelter Hinsicht hervorragenden Antheil: durch die mannhafte Vertheidigung Augsburgs wurden die Ungarn so lange festgehalten, daß es überhaupt zu einem Zusammenstoß der beiden Hauptheere und dadurch zu einem vernichtenden Schlage kommen konnte; nicht minder mochte für den Ausgang der Schlacht in's Gewicht fallen, daß die stürmische Kampfesbegeisterung und die stolze Siegeszuversicht des Feindes vor den Mauern von Augsburg eine erhebliche Abschwächung erlitten hatten, ehe es zur Entscheidungsschlacht kam. Freilich mischte sich in die Siegesfreude des Tages für den Bischof herbe Trauer über den Tod seines Bruders und eines Neffen; aber der König selbst tröstete den Getreuen, verbrachte die Nacht in seiner Gesellschaft und belehnte mit den durch Dietpalds Tod erledigten Grafschaften dessen Sohn Richwin, wie er auch sonst, erkenntlich für die Verdienste des Bischofs um den glorreichen Ausgang der Schlacht, jeden Wunsch ihm erfüllte, dessen er inne wurde. Am Morgen des 11. August machte der König sich zur Verfolgung des Feindes auf, Ulrich aber begab sich auf die Walstatt und suchte unter den Opfern des Sieges die beiden ihm theuren Todten, denen er in der Domkirche zu Füßen des St. Walburgis-Altares eine gemeinsame Ruhestätte bereitete. — Es entspricht der Bedeutung des Sieges vom 10. August und dem Antheil, welcher Ulrich daran gebührt, daß die Sage sich mehr und mehr der Lechfeldschlacht bemächtigte und die Person des Bischofs in mannigfache Beziehung zu ihr brachte; für uns bestätigen die mancherlei Sagen, mit denen die Person des Bischofs umwoben erscheint, nur die hohe Bedeutung, welche sein wirksames Eingreifen für die Erhaltung des Reiches gehabt hat.

Es ist begreiflich, daß Ulrich in besonderem Maße das Vertrauen und die Zuneigung seines königlichen Herrn (Ottoni intimus erat; Ekkeh. c. 73) gewann. Nicht nur in geistlichen Angelegenheiten (vgl. Mon. Germ. hist. Dipl. I, 270), auch in den verwickelten italienischen Verhältnissen zog Otto I. den erfahrenen Bischof zu Rathe; so im

Sommer 963, als er den treulosen Berengar in S. Leone belagerte. Natürlich ließ es Otto an Gunstbezeigungen gegen seinen bischöflichen Freund nicht fehlen. Eines der schätzbarsten Privilegien war ohne Zweifel das Münzrecht; es steht fest, daß Ulrich dasselbe erlangte und ausübte, und daß nach Ausweis des uns bekannten Münzbestandes Ulrich der erste deutsche Kirchenfürst war, der eine Münzwerkstätte eröffnete. Auch für die Klöster seines Bisthums machte er wiederholt seinen Einfluß bei Hofe geltend. Kempten, Ottobeuren und Ellwangen (s. d. Artt.) erreichten auf sein Verwenden die Verleihung oder Bestätigung wichtiger Privilegien. — Ulrich müßte aber nicht die von den religiösen Aufgaben des Episcopates durchdrungene Persönlichkeit gewesen sein, wenn er nicht den Widerstreit lebhaft gefühlt hätte, worin die Pflichten eines Reichsfürsten mit denen eines geistlichen Oberhirten standen. Es ist ein Zeugniß für die durchaus geistliche Richtung seines Wesens, daß er seinen oberhirtlichen Pflichten zuletzt die von ihm doch gewiß ernst aufgefaßten Pflichten gegen das Reich sich zu erleichtern suchte. Aus seiner eigenen Familie wuchs ihm ein trefflicher Stellvertreter für Heerschild und Hofdienst heran in Adalbero, dem Sohne seiner Schwester Luitgard und des Grafen Peiere. Der Kaiser fand Wohlgefallen an dem unermüdlichen Eifer des jungen Mannes und gestattete auf Ulrichs Bitte, daß Adalbero den Oberbefehl über das bischöfliche Aufgebot übernehme und an Stelle des Bischofs am Hofe weile. So war Ulrich wenigstens theilweise entlastet. Aber ausgedehnt genug war immer noch sein Pflichtenkreis in einer Zeit, da es galt, eine regelmäßige Seelsorge vielfach erst noch einzurichten, mit heidnischen Ueberresten aufzuräumen, die Armenpflege neu zu beleben, den Clerus aus der Verwilderung eines Halbjahrhunderts wieder zu sittlichem und wissenschaftlichem Streben emporzuheben, dessen Heranbildung in geordnete Wege zu leiten; in einer Zeit, da die mit den kirchlichen Aufgaben eng verbundene Kunst noch der Weisungen des bischöflichen Bauherrn bedurfte, da die Obsorge für die zahlreiche Familie der Gotteshausleute in den Händen des Bischofs ruhte, und der Schutz und die Förderung des materiellen Wohles der Bischofsstadt ihm anheimgegeben war. So war denn auch der hl. Ulrich unablässig beschäftigt; müßige Ruhe kannte er nicht, auch im Alter nicht. Die furchtbare Ungarnnoth von 955 hatte die Bemühungen einer mehr als 30jährigen umsichtigen Regierung nahezu vernichtet, und doch legte er voll Gottvertrauen, ungebeugten Muthes, auf's Neue Hand an's Werk. Mit ergreifender Würde beging Ulrich die kirchlichen Feierlichkeiten in seiner Stadt. Sein Biograph wird nicht müde, bis in's Einzelne zu schildern, wie er mit innerlicher Theilnahme äußern Glanz zu verbinden wußte. Im Kleinen wie im Großen hatte Ulrich eine lebhafte Empfindung und eine allzeit wachsame Sorge für alles, was die Würde des Gottesdienstes erheischte. Er ließ sich auf seinen Reisen durch die Diöcese stets von einer Anzahl Geistlicher begleiten, nur um den täglichen Gottesdienst mit der gehörigen Würde begehen zu können. An seiner Domkirche unterhielt er nach dem Beispiele des Klosters von St. Gallen eine treffliche Sängerschule. Die Pracht der Paramente, die er für sich und den Domclerus beschaffte, wird von seinen Biographen mehrfach gerühmt. Ein weites Feld der Wirksamkeit eröffnete sich infolge der Brandverheerungen durch die Ungarnhorden auf dem Gebiete der kirchlichen Bauthätigkeit. Die Domkirche war unter Ulrichs Vorgänger, vielleicht beim Ungarneinfall des Jahres 913, ein Raub der Flammen geworden. Ihre Wiederherstellung war das erste Werk, welches der neue Bischof in Angriff nahm. Er behielt die Oberleitung des Baues in Händen, den er unter Beiziehung von Architekten ausführte. Indeß reichte seine Erfahrung nicht hin, ein dauerhaftes Werk zu schaffen; die von ihm vergrößerte Krypta stürzte nach kurzem Bestande wieder ein, und im J. 994 richtete der ohne äußere Veranlassung erfolgte Einsturz der Westpartie des Domes eine solche Verwüstung an, daß man zu einem völligen Neubau schreiten mußte (Annal. Augustani ad a. 994, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 124). Unter diesen Umständen zeugt es mehr für das bauliche Unvermögen jenes Zeitalters als für tiefgehende technische Kenntnisse des Augsburger Bischofs, wenn man sogar von auswärts seinen Rath bei Kirchenbauten einholte, wie das von Bischof Reginold von Eichstätt bei der geplanten Erweiterung seines Domes berichtet wird (Anonym. Haser. 18, in d. Mon. l. c. VII, 257). Freilich später und bei Bauten kleinern Umfanges kam Ulrich besser zurecht. Der Neubau bei St. Afra, den er nach der Zerstörung der Kirche durch die Ungarn 955 aufführte (vgl. dazu J. A. Endres, in der Zeitschrift des hist. Ver. für Schwaben u. Neuburg 1895, 174 ff.), wich erst im J. 1064 der Baulust des Bischofs Embriko. Die von Ulrich in Kreuzesform zu Ehren des hl. Johannes Baptista am Domfreithof erbaute Taufkirche wurde 1809 niedergerissen; ob es noch der Ulrichsbau war, der damals der Aufklärung zum Opfer fiel, läßt sich nicht feststellen, da man in geschäftiger Eile nicht einmal für Ueberlieferung eines Grund- und Aufrisses Sorge trug. Bei Bereisung seiner Klöster ordnete Ulrich allenthalben die nöthigen Bauten an den Kirchen, Wohngebäuden und Befestigungen an. Der schönste und würdigste Schmuck des Gotteshauses schien ihm aber ein unterrichteter und wohlgesitteter Clerus zu sein. Auf dessen Heranbildung richtete er vor Allem sein Augenmerk. Die Domschule war die Bildungsstätte; hatte sich ja im 10. Jahrhundert die höhere Bildung aus den gegen die Ungarn ganz wehrlosen Klöstern mehr und mehr in die bewehrten Bischofssitze geflüchtet. Ulrich traf Anstalt, daß seine Cleriker „mit größtem

wollte sie selbst einen Ausfall wagen, um die Ungarn in offener Feldschlacht zurückzuwerfen; aber Ulrich hielt sie zurück und hieß sie auf die Vertheidigung der den Thoren vorgeschobenen Bollwerke sich beschränken. Am 8. August begannen die Ungarn den Sturm. Der heftigste Kampf entspann sich um das Ostthor (später Barfüßerthor genannt); dorthin hatten die Feinde einen Massensturm gerichtet, und sie glaubten nicht anders, als sie müßten den Einbruch erzwingen. Aber die Ritter leisteten mannhaften Widerstand, angefeuert durch die Gegenwart und das Gottvertrauen ihres bischöflichen Kriegsherrn, der zu Pferd, die Stola vor der Brust, ohne Schild, ohne Helm, ohne Panzer, mitten im Regen der Geschosse und Steine unversehrt, jeder Gefahr muthig entgegentrat. Der Tod eines ihrer Führer veranlaßte die Ungarn, für diesen Tag den Sturm aufzugeben. Aber für die Bewohner der Stadt war der Eintritt der Kampfesruhe das Signal zu emsigster Thätigkeit. Ein wundersames Schauspiel bot Augsburg in der Nacht vom 8. zum 9. August 955 dank der Thatkraft seines Bischofs. Was Arme hatte zu schaffen, mußte die ganze Nacht hindurch an der Ausbesserung der Bollwerke und Wälle arbeiten; Ulrich selbst hatte die nöthigen Anweisungen ertheilt. Darnach verbrachte er die Nacht im Gebete, und auf sein Geheiß durchzogen die Nonnen betend und singend processionsweise die Stadt, während ein anderer Theil in der Domkirche zu Boden gestreckt die Milde der heiligen Jungfrau als der Patronin um Schutz des Volkes und Befreiung der Stadt anflehte. Nur kurze Zeit pflegte der Gottesstreiter der Ruhe, dann sang er mit seinem Domclerus die Mette, brachte beim ersten Frühlicht das heilige Opfer dar, reichte allen die Wegzehrung und ermunterte sie zu neuem Gottvertrauen. Kaum blieb den Streitern Zeit, von der Kirche weg auf die Mauern zu eilen, als auch schon mit Sonnenaufgang das Ungarnheer in unzählbaren Schaaren von allen Seiten den Sturm erneuerte. Aber es sollte an diesem Tage nicht mehr zum ernstlichen Kampfe kommen; die Energie des Feindes war durch den unerwarteten Widerstand des vorigen Tages gebrochen. Man konnte von den Mauern aus beobachten, wie die Angreifer selbst mit Geißelhieben gegen die wohlbesetzten Vertheidigungswerke vorangetrieben werden mußten; und dennoch wagten sie es nicht, den Mauern auf Schußweite nahe zu kommen. Da rief plötzlich das Signal des Oberanführers alle Streiter vom Sturme weg zur Versammlung und Berathung: Berchtold, des Pfalzgrafen Arnulf Sohn, vom König aus Bayern verbannt, war von Reisensburg (östlich von Ulm) aus voll Rachegedanken in's Lager der Ungarn geeilt und hatte in verrätherischer Absicht den Anmarsch des königlichen Heeres von Ulm her gemeldet. Diese Nachricht befreite die Stadt, denn jetzt galt es, dem König in offener Feldschlacht zu begegnen; war deren Ausgang für die Ungarn glücklich, so fiel ihnen Augsburg ohnehin in die Hände. Die weite Ebene des Lechfeldes, südlich von der Stadt, wo ihre Reiterei sich am wirksamsten zur Geltung bringen konnte, wählten sie zum Schlachtfelde. Ulrich sah darin ihr Geschick sich vollziehen; denn eben diesen Kampfplatz hatte ihm die hl. Afra in einer Vision gezeigt mit der Verheißung des sichern, wenn auch mühevollen Sieges der christlichen Waffen. Darum trug er auch kein Bedenken, die gesammte Besatzung der Stadt durch seinen Bruder Dietpald in der Nacht zum 10. August dem König zuführen zu lassen. Seine Hoffnung täuschte ihn nicht: am 10. August brachte das deutsche Heer unter persönlicher Führung des Königs dem übermüthigen Bedränger die entscheidende Niederlage bei, welche fortan Deutschland gegen die Einfälle der grausamen Horden für alle Zeiten sicher stellte. An diesem bedeutenden Ereigniß hatte Bischof Ulrich in doppelter Hinsicht hervorragenden Antheil: durch die mannhafte Vertheidigung Augsburgs wurden die Ungarn so lange festgehalten, daß es überhaupt zu einem Zusammenstoß der beiden Hauptheere und dadurch zu einem vernichtenden Schlage kommen konnte; nicht minder mochte für den Ausgang der Schlacht in's Gewicht fallen, daß die stürmische Kampfesbegeisterung und die stolze Siegeszuversicht des Feindes vor den Mauern von Augsburg eine erhebliche Abschwächung erlitten hatten, ehe es zur Entscheidungsschlacht kam. Freilich mischte sich in die Siegesfreude des Tages für den Bischof herbe Trauer über den Tod seines Bruders und eines Neffen; aber der König selbst tröstete den Getreuen, verbrachte die Nacht in seiner Gesellschaft und belehnte mit den durch Dietpalds Tod erledigten Grafschaften dessen Sohn Richwin, wie er auch sonst, erkenntlich für die Verdienste des Bischofs um den glorreichen Ausgang der Schlacht, jeden Wunsch ihm erfüllte, dessen er inne wurde. Am Morgen des 11. August machte der König sich zur Verfolgung des Feindes auf, Ulrich aber begab sich auf die Walstatt und suchte unter den Opfern des Sieges die beiden ihm theuren Todten, denen er in der Domkirche zu Füßen des St. Walburgis-Altares eine gemeinsame Ruhestätte bereitete. — Es entspricht der Bedeutung des Sieges vom 10. August und dem Antheil, welcher Ulrich daran gebührt, daß die Sage sich mehr und mehr der Lechfeldschlacht bemächtigte und die Person des Bischofs in mannigfache Beziehung zu ihr brachte; für uns bestätigen die mancherlei Sagen, mit denen die Person des Bischofs umwoben erscheint, nur die hohe Bedeutung, welche sein wirksames Eingreifen für die Erhaltung des Reiches gehabt hat.

Es ist begreiflich, daß Ulrich in besonderem Maße das Vertrauen und die Zuneigung seines königlichen Herrn (Ottoni intimus erat; Ekkeh. c. 73) gewann. Nicht nur in geistlichen Angelegenheiten (vgl. Mon. Germ. hist. Dipl. I, 270), auch in den verwickelten italienischen Verhältnissen zog Otto I. den erfahrenen Bischof zu Rathe; so im

Sommer 963, als er den treulosen Berengar in S. Leone belagerte. Natürlich ließ es Otto an Gunstbezeigungen gegen seinen bischöflichen Freund nicht fehlen. Eines der schätzbarsten Privilegien war ohne Zweifel das Münzrecht; es steht fest, daß Ulrich dasselbe erlangte und ausübte, und daß nach Ausweis des uns bekannten Münzbestandes Ulrich der erste deutsche Kirchenfürst war, der eine Münzwerkstätte eröffnete. Auch für die Klöster seines Bisthums machte er wiederholt seinen Einfluß bei Hofe geltend. Kempten, Ottobeuren und Ellwangen (s. d. Artt.) erreichten auf sein Verwenden die Verleihung oder Bestätigung wichtiger Privilegien. — Ulrich müßte aber nicht die von den religiösen Aufgaben des Episcopates durchdrungene Persönlichkeit gewesen sein, wenn er nicht den Widerstreit lebhaft gefühlt hätte, worin die Pflichten eines Reichsfürsten mit denen eines geistlichen Oberhirten standen. Es ist ein Zeugniß für die durchaus geistliche Richtung seines Wesens, daß er seinen oberhirtlichen Pflichten zuliebe die von ihm doch gewiß ernst aufgefaßten Pflichten gegen das Reich sich zu erleichtern suchte. Aus seiner eigenen Familie wuchs ihm ein trefflicher Stellvertreter für Heerschild und Hofdienst heran in Adalbero, dem Sohne seiner Schwester Liutgard und des Grafen Peiere. Der Kaiser fand Wohlgefallen an dem unermüdlichen Eifer des jungen Mannes und gestattete auf Ulrichs Bitte, daß Adalbero den Oberbefehl über das bischöfliche Aufgebot übernehme und an Stelle des Bischofs am Hofe weile. So war Ulrich wenigstens theilweise entlastet. Aber ausgedehnt genug war immer noch sein Pflichtenkreis in einer Zeit, da es galt, eine regelmäßige Seelsorge vielfach erst noch einzurichten, mit heidnischen Ueberresten aufzuräumen, die Armenpflege neu zu beleben, den Clerus aus der Verwilderung eines Halbjahrhunderts wieder zu sittlichem und wissenschaftlichem Streben emporzuheben, dessen Heranbildung in geordnete Wege zu leiten; in einer Zeit, da die mit den kirchlichen Aufgaben eng verbundene Kunst noch der Weisungen des bischöflichen Bauherrn bedurfte, da die Obsorge für die zahlreiche Familie der Gotteshausleute in den Händen des Bischofs ruhte, und der Schutz und die Förderung des materiellen Wohles der Bischofsstadt ihm anheimgegeben war. So war denn auch der hl. Ulrich unablässig beschäftigt; müßige Ruhe kannte er nicht, auch im Alter nicht. Die furchtbare Ungarnnoth von 955 hatte die Bemühungen einer mehr als 30jährigen umsichtigen Regierung nahezu vernichtet, und doch legte er voll Gottvertrauen, ungebeugten Muthes, auf's Neue Hand an's Werk. Mit ergreifender Würde beging Ulrich die kirchlichen Feierlichkeiten in seiner Stadt. Sein Biograph wird nicht müde, bis in's Einzelne zu schildern, wie er mit innerlicher Theilnahme äußern Glanz zu verbinden wußte. Im Kleinen wie im Großen hatte Ulrich eine lebhafte Empfindung und eine allzeit wachsame Sorge für alles, was die Würde des Gottesdienstes erheischte. Er ließ sich auf seinen Reisen durch die Diöcese stets von einer Anzahl Geistlicher begleiten, nur um den täglichen Gottesdienst mit der gehörigen Würde begehen zu können. An seiner Domkirche unterhielt er nach dem Beispiele des Klosters von St. Gallen eine treffliche Sängerschule. Die Pracht der Paramente, die er für sich und den Domclerus beschaffte, wird von seinen Biographen mehrfach gerühmt. Ein weites Feld der Wirksamkeit eröffnete sich infolge der Brandverheerungen durch die Ungarnhorden auf dem Gebiete der kirchlichen Bauthätigkeit. Die Domkirche war unter Ulrichs Vorgänger, vielleicht beim Ungarneinfall des Jahres 913, ein Raub der Flammen geworden. Ihre Wiederherstellung war das erste Werk, welches der neue Bischof in Angriff nahm. Er behielt die Oberleitung des Baues in Händen, den er unter Beiziehung von Architekten ausführte. Indeß reichte seine Erfahrung nicht hin, ein dauerhaftes Werk zu schaffen; die von ihm vergrößerte Krypta stürzte nach kurzem Bestande wieder ein, und im J. 994 richtete der ohne äußere Veranlassung erfolgte Einsturz der Westpartie des Domes eine solche Verwüstung an, daß man zu einem völligen Neubau schreiten mußte (Annal. Augustani ad a. 994, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 124). Unter diesen Umständen zeugt es mehr für das bauliche Unvermögen jenes Zeitalters als für tiefgehende technische Kenntnisse des Augsburger Bischofs, wenn man sogar von auswärts seinen Rath bei Kirchenbauten einholte, wie das von Bischof Reginold von Eichstätt bei der geplanten Erweiterung seines Domes berichtet wird (Anonym. Haser. 13, in d. Mon. l. c. VII, 257). Freilich später und bei Bauten kleinern Umfanges kam Ulrich besser zurecht. Der Neubau bei St. Afra, den er nach der Zerstörung der Kirche durch die Ungarn 955 aufführte (vgl. dazu J. A. Endres, in der Zeitschrift des hist. Ver. für Schwaben u. Neuburg 1895, 174 ff.), wich erst im J. 1064 der Baulust des Bischofs Embriko. Die von Ulrich in Kreuzesform zu Ehren des hl. Johannes Baptista am Domfreithof erbaute Taufkirche wurde 1809 niedergerissen; ob es noch der Ulrichsbau war, der damals der Aufklärung zum Opfer fiel, läßt sich nicht feststellen, da man in geschäftiger Eile nicht einmal für Ueberlieferung eines Grund- und Aufrisses Sorge trug. Bei Bereisung seiner Klöster ordnete Ulrich allenthalben die nöthigen Bauten an den Kirchen, Wohngebäuden und Befestigungen an. Der schönste und würdigste Schmuck des Gotteshauses schien ihm aber ein unterrichteter und wohlgesitteter Clerus zu sein. Auf dessen Heranbildung richtete er vor Allem sein Augenmerk. Die Domschule war die Bildungsstätte; hatte sich ja im 10. Jahrhundert die höhere [illegible] den gegen die Ungarn ganz [illegible] in [illegible]

Eifer" unterrichtet wurden; auch für reichlichen Unterhalt sorgte er. Dabei war er über Standesvorurtheile erhaben genug, um die Söhne der Hörigen mit gleicher Sorgfalt heranbilden zu lassen wie die des Adels, und welterfahren genug, um den Ehrgeiz der Zöglinge durch Verleihung einträglicher Aemter und Pfründen an die Würdigsten zu stacheln. Man besitzt denn auch ein literarisches Zeugniß für den blühenden Stand der Augsburger Domschule, das freilich deren Zustand, wie sie etwa 25 Jahre nach Ulrichs Tod beschaffen war, vor Augen hat, aber bei der kurzen Regierungszeit der ersten Nachfolger Ulrichs ohne wesentliche Einschränkung als Beweis für die Zeit Ulrichs selbst in Anspruch genommen werden darf. Der Mönch Froumund von Tegernsee schreibt nämlich an Bischof Liutold von Augsburg (988 bis 996), es gehe unter den Gelehrten allgemein die Sage, daß am Bischofssitze zu Augsburg überreich Gelegenheit sei, sich in den sieben freien Künsten unterrichten zu lassen (Steichele, Das Bisthum Augsburg III, Augsburg 1872, 345). Und wenn Froumund in demselben Briefe die unerschöpflichen Bibliotheksschätze der Augsburger Domkirche rühmt, so ist unbedenklich anzunehmen, daß der Hauptbestand dieser Bücherei aus den Zeiten Ulrichs herrührte (vgl. über die Bibliothek Ulrichs A. Ruland, in Steichele's Archiv f. d. Gesch. d. Bisthums Augsburg I [1856], 4 ff.; über die Domschule J. Hans, in d. Zeitschr. d. hist. Ver. f. Schwaben u. Neub. 1875, 85 ff.; F. A. Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, 321). — Unablässig drang Ulrich auch bei den schon im Amte stehenden Geistlichen auf wissenschaftliche Fortbildung nach den freilich bescheidenen Anforderungen jener Zeit. Auf seinen Visitationsreisen in der Diöcese versammelte er an den von den Archipresbytern als geeignet bezeichneten Orten den Clerus um sich und erkundigte sich bei den Archipresbytern, Decanen und den würdigsten Pfarrern, ob die Geistlichkeit ihres Bezirkes sich die nöthige Fortbildung angelegen sein lasse, um allen ihren dienstlichen Obliegenheiten entsprechen zu können, wie sie den Gottesdienst und die Sacramente verwalte und der Pflicht der Predigt und religiösen Unterweisung nachkomme, wie sie für die Armen und Schutzlosen sorge, wie sie die Gastfreundschaft pflege, ob ihr Wandel keinen Anstoß gebe und die Monatsconferenzen regelmäßig stattfänden. Strengen Tadel hatten die zu gewärtigen, gegen welche Anklagen erhoben wurden. Ohne Zweifel benutzte Ulrich auch die jährliche Diöcesansynode, die er während der drei ersten Tage der Charwoche zu halten pflegte, zu ernsten Mahnungen an seine Geistlichkeit. So arbeitete er rastlos mit den Besten seiner Zeit an der „Herstellung des kirchlichen Lebens aus der Verwilderung" (Dümmler), in die es unter der schwächlichen Regierung der letzten Karolinger versunken war. Mit der Visitation der Diöcese verband der hl. Ulrich eine Amtsthätigkeit, die ihn mit dem Volke unmittelbar in Berührung brachte und den Zweck hatte, die kirchlichen Vergehen im Umkreis des ganzen Bisthums zur Kenntniß des Bischofs zu bringen und dem kirchlichen Strafurtheil seines Gerichtes zu unterwerfen. Es war das seit Mitte des 9. Jahrhunderts im fränkischen Reiche eingeführte Sendgericht (s. d. Art.). Alle vier Jahre hielt der Bischof an den im Voraus bestimmten Orten vor dem versammelten Volke Gericht ab, indem er sich nach beendeter Meßfeier von den vereidigten Sendzeugen die öffentlichen kirchlichen Vergehen anzeigen ließ und nach dem Urtheile der Geistlichkeit die gebührende Strafe verhängte. Daran schloß sich eine geistliche Ermahnung an das Volk und endlich die Spendung des Sacramentes der Firmung. Oft war bei solchen Gelegenheiten längst schon die Dunkelheit hereingebrochen, ehe der seeleneifrige Bischof daran dachte, sich Stärkung und Erholung zu gönnen. Solchem Seeleneifer und seiner Sorge um das geistliche Wohl seiner Diöcesanen entsprach es durchaus, daß Ulrich die Gründung neuer Kirchen nach Kräften förderte. Durch die Bereitwilligkeit, womit er die Neubauten bei nächster Gelegenheit consecrirte, ermunterte er zur Errichtung von Eigenkirchen; doch hielt er um der Würde des Gotteshauses willen strenge darauf, daß ihnen eine hinreichende Dotation zur Unterhaltung der Kirche und eines Priesters gesichert wurde, und ließ nicht zu, daß die Rechte der benachbarten Seelsorgskirchen durch solche nur dem Gottesdienste gewidmete Eigenkirchen Einbuße erlitten. Seine Sinnesart charakterisirt trefflich eine Episode, die sein Biograph Gerhard überliefert. Irgendwo im Algäuer Gebirge hatten die Vorfahren der Bewohner einer entlegenen Wildniß ein Kirchlein gebaut, aber weder die Erbauer noch ihre Nachkommen vermochten je einen Bischof zu bewegen, es einzuweihen; der Weg sei eben gar zu schwierig, meinten sie treuherzig, und — fügten sie naiv hinzu — sie seien gar arm. Ergötzt über diese Aufrichtigkeit, sagte ihnen Ulrich die Gewähr ihrer Bitte zu. Und als die guten Leute nach Vollendung der Consecration in freudiger Dankbarkeit ihre bescheidenen Geschenke herbeibrachten, meinte der Bischof lächelnd: „Nicht um irgend eines Geschenkes willen, sondern um eurer Noth abzuhelfen und den Dienst Gottes in dieser Gegend zu mehren, bin ich hierher gekommen. Behaltet das für euch und erstarket im Dienste Gottes; der Friede sei mit euch." Damit entfernte er sich und ließ sich die Beschwerlichkeit des Weges nicht weiter anfechten, als daß er Scherze darüber machte. — Unter den seiner Leitung anvertrauten Gläubigen stand ihm niemand näher als die Armen und Kranken, und unter diesen waren es besonders die Krüppelhaften, die sich seiner Fürsorge erfreuten. Vielleicht erklärt sich diese Vorliebe aus der Erinnerung an die krankhafte Zartheit seiner ersten Kindheit; es scheint sogar, daß ihm aus jener Zeit eine Schwäche der

Füße zurückgeblieben war (Ekkeh. c. 59), die ihn zu herzlichem Mitleid mit den Gelähmten bewegen mochte. Er hatte für den Dienst der Armen einen eigenen Almosenier aufgestellt. Bei seinen Mahlzeiten wurde das erste Gericht größtentheils den Armen ausgetheilt, wobei die hilflosen Gelähmten täglich in seiner Gegenwart die besten Speisen und Getränke erhielten. Auf seinen Reisen durch das Bisthum begleitete ihn stets eine Schaar von Armen. Hatte er an den Sendorten bis in die Nacht hinein seinen Pflichten obgelegen, so genoß er doch keine Speise, bevor sein Almosenier die Armen bedacht hatte. Dabei hatte er wiederum für die Bresthaften in seiner Begleitung eine besonders reichliche Erquickung vorgesehen und ließ auch für deren Wohnung und Pflege durch seine Diener Sorge tragen. Ebenso vergaß der wohlthätige Bischof auf seinen Pilgerreisen der Armen nicht. Seine Priester hielt er strenge an, daß sie von den Zehnten und Opfern der Gläubigen vorschriftsgemäß für die Armen sorgten und den Wittwen und Waisen ihre Unterstützung zuwenden. Schon vor seinem Amtsantritte waren der Domkirche zwölf Präbenden für Arme übergeben worden. Ulrich wies den Präbendaren ein Spital innerhalb der Stadtmauern an und vermehrte die Dotation ansehnlich durch liegende Güter (Mon. Boica XXXIII, 1, 30). Diesen zwölf Armen wusch er in der Fastenzeit täglich die Füße und bedachte sie mit Geschenken. Die großartigste Armenschenkung fand am Gründonnerstag statt; keiner ging an diesem Tage unbeschenkt von dannen, mochte die Zahl der Bittenden noch so groß sein. Auch die Gastfreundschaft übte Ulrich in weitestem Umfange. Alle seine Gäste, mochten es königliche Vasallen oder Cleriker oder Ordensleute oder ganz unbekannte Personen sein, sie fanden eine so zuvorkommende Aufnahme, daß sie mit den besten Eindrücken den bischöflichen Hof verließen. In gleicher Weise drang er bei seiner Geistlichkeit auf Ausübung der Gastfreundschaft. Ein „socialer" Bischof, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, war Ulrich überhaupt im besten Sinne des Wortes. Auch jene Zeit hatte ihre sociale Frage, nur daß nicht der revolutionäre Druck von unten her auf ihre Lösung drängte, und darum ihre Erkenntniß um so mehr als ein Verdienst der Einsicht maßgebender Persönlichkeiten sich darstellt. Das Verhältniß der Eigenleute und Zinser zu ihrem Herrn war, wenn auch durch Herkommen geregelt, doch theilweise von der Willkür des Herrn abhängig. Sie waren Eigenthum des Herrn und unterstanden seiner Gewalt und seiner Gerichtsbarkeit; und wenn ihr Herr selbst auch nach Milde und Recht verfuhr, so waren es oft genug dessen Beamte, die Meier und Vögte, die sie hart bedrückten. Im Gegensatze zu manchen weltlichen und auch geistlichen Herrn jener Zeit nahm sich Ulrich seiner unfreien Unterthanen mit herzgewinnender Milde an, so daß sie in Wahrheit sich als das fühlen mochten, was ihr Name besagte: als die Familie des Bischofs. Wie dieser selbst die herkömmlichen Lasten zu vermehren sich hütete, so sah er auch strenge darauf, daß seine Beamten, von den obersten bis zu den niedrigsten, am Herkommen festhielten. Solches Schutzes erfreuten sich nicht nur die Gotteshausleute seiner Domkirche, sondern in gleicher Weise auch die Eigenleute der zahlreichen, von Ulrich selbst verwalteten Klöster. Jede Klage über Bedrückung oder Beraubung oder sonstige Beeinträchtigung von welcher Seite immer fand bei ihm Gehör, und wenn er sie als berechtigt erkannte, ruhte er nicht, bis das Unrecht gesühnt war. Die Sorge um das Wohlergehen der Familie beschäftigte häufig seine Gedanken. Daß er die von Leibeigenen stammenden Cleriker mit der gleichen Sorgfalt heranbilden ließ wie die adeligen, wurde schon erwähnt. Besonders gütig und mildreich erwies er sich denjenigen Eigenleuten, welche bei den Reisen durch die Diöcese sein Gefährt lenkten; er wies ihnen täglich eigenhändig oder durch seine Diener in seiner Gegenwart so reichlichen Unterhalt an, daß er für die dreifache Zahl hätte zureichen mögen. Es liegt auf der Hand, wie mächtig diese Gerechtigkeit und Milde den so zahlreichen Stand der Leibeigenen heben und fördern und zum Selbstbewußtsein, dem Ausgangspunkte aller wirthschaftlichen Besserung, erziehen mußte. — Zeigt sich in seinem Verhältniß zur Familie die Uneigennützigkeit des edlen Bischofs im hellsten Lichte, so machte er auch den Klöstern gegenüber von seiner bischöflichen Vollgewalt nur zum Besten der Sache Gebrauch. Ulrich war ein großer Freund des Mönchthums. Oft suchte er St. Gallen, die Bildungsstätte seiner Jugend, und die benachbarte Meinradszelle (Einsiedeln; s. d. Art.) auf, deren erster Abt Eberhard zu seinen vertrauten Freunden zählte. Hier, an dieser „Heimstätte streng ascetischer Gesinnung", war es auch, wo er einen der tüchtigsten Männer der deutschen Kirche, St. Wolfgang (s. d. Art.), den nachmaligen Bischof von Regensburg, zum Priester weihte (Othloni Vita S. Wolfk. c. 11, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 530). Mit besonderer Liebe nahm er Mönche und Nonnen bei sich auf, um sie mit geistlicher und leiblicher Stärkung zu erquicken. Er kannte den Segen, der von wohldisciplinirten Klöstern ausgeht, und suchte ihn seinem Bisthum zu sichern. Eine Anzahl Klöster war in das Eigenthum der Bischöfe von Augsburg übergegangen: Feuchtwangen, Staffelsee, Füssen, Habach (in Oberbayern) und im Konstanzer Sprengel Wiesensteig. Niemals gab Ulrich diese Klöster, um Gewinn daraus zu ziehen, an Laien zu Lehen hin, nur über deren auswärtige Besitzungen setzte er benachbarte Edelleute als Schirmvögte; er wollte jederzeit in der Lage sein, diese Eigenklöster zu visitiren und in strammer Zucht zu halten. So oft es nöthig schien, begab er sich nach beendigter Osterfeier in einzelne derselben und traf daselbst Anordnungen über Disciplin, Vermögensverwaltung und bauliche Veränderungen

und spendete das Sacrament der Firmung. Auch die beiden königlichen Klöster seines Bisthums, Kempten (Mon. Germ. hist. Dipl. I, 364; Mon. Boica XXXIII, 1, 2) und Ottobeuren, ließ er sich vom Kaiser commendiren, nicht aus Habsucht, sondern um zu Reformen freie Hand zu haben. Beiden Klöstern erwirkte er von Otto I. Freiheitsprivilegien (das Privileg für Ottobeuren vom 1. Nov. 972 ist gefälscht; aus Gerh. c. 25 steht jedoch fest, daß ein echtes vorhanden war); in beiden hinterließ seine Verwaltung ein gesegnetes Andenken; Ottobeuren (s. d. Art.) soll ihm die Reliquien des hl. Theodor verdanken. Das Kloster Benedictbeuern (s. d. Art.), welches die Ungarn im J. 954 so völlig verwüstet hatten, daß die zwei zurückgebliebenen Priester ihren Unterhalt aus Italien herbeiholen mußten, unterstellte er dem umsichtigen Priester Wolfdio, unter dessen Verwaltung es sich aus der Verödung allmälig erholte, so daß noch Ulrich selbst die Consecration der neuen Kirche vornehmen konnte (Chron. Benedictb. c. 8—10, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IX, 218; Notae Buranae, ib. XVII, 321; Breviar. Gotscalchi c. 2, ib. IX, 222; Chronica Burens. monast. c. 14, ib. IX, 233). Eine Neugründung Ulrichs war das Nonnenkloster St. Stephan in Augsburg (Gerh. c. 19; die theilweise interpolirte Stiftungsurk. bei Khamm, Hierarchia Augustana, Prodromus part. III regularis, August. 1719, 460).

So außerordentlich die Thätigkeit des Bischofs in allen Obliegenheiten seines Amtes war, so vermochte sie dennoch sein Inneres von der Vereinigung mit Gott nicht abzuziehen; vielmehr schöpfte er aus der Liebe zu Gott und den übernatürlichen Gütern die Kraft zu solch außerordentlichem Wirken. Ein beredtes Zeugniß für seine übernatürliche Sinnesrichtung ist die ergreifende Schilderung der Himmelsfreuden in seinen Predigten an das Volk, nicht minder das unerschütterliche Gottvertrauen, mit dem er auch unter den schwierigsten äußeren Verhältnissen seiner Pflicht nachkam. Er kannte nur einen Ehrgeiz: zu thun, was seines Amtes war, dem König getreu zu dienen und das Bisthum, dessen Regierung er übernommen hatte, auf jede Weise zu heben, den Dienst Gottes und der hehren Patronin der Domkirche zu fördern. Innige Freundschaft verband ihn daher mit gleichstrebenden Männern: mit Konrad, dem Bischof von Konstanz, dessen Erhebung 934 sein Werk war (Oudalscalchi Vita S. Chuonr. c. 4. 8, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 432 sq.; Ladewig-Müller, Regesta episcop. Constant., Innsbruck 1895, n. 352); mit Starchand, dem Bischof von Eichstätt, den er 966 zur Erde bestattete (Anonym. Haser. c. 11, in d. Mon. l. c. VII, 257); mit Eberhard, dem Abt der Meinradszelle. Wir können ahnen, was ein Mann von solchem Geiste und so reichem Gemüthe (über Ulrichs Sinn für Naturschönheiten vgl. Oudalsc. Vit. S. Chuonr. c. 8, wo er als der erste uns bekannte Bewunderer des Rheinfalls bei Schaffhausen erscheint) seinen Freunden war. Nach Eichstätt zog ihn auch die fromme Verehrung gegen den hl. Willibald und die hl. Walburga (s. d. Artt.), deren Altar im Dome zu Augsburg ihm besonders theuer war. Der Besuch von Gnadenstätten war ihm Herzensbedürfniß; dreimal wallte er nach Rom: 909, vor 954 und im hohen Alter von 81 Jahren unter großen Beschwerlichkeiten 971. Von der zweiten Reise brachte er als Reliquie das Haupt des hl. Abundius mit, das er in einen kostbaren Schrein einschloß. Erwerbung von Reliquien war auch der Zweck einer 940 oder kurz nachher unternommenen Reise nach St. Maurice im Kanton Wallis; die Verehrung der thebäischen Martyrer (s. d. Art. Legio thebaica) nahm unter der Regierung Otto's I. einen gewaltigen Aufschwung, und auch Ulrich hoffte, auf ein Versprechen des Burgunderkönigs bauend, einen der heiligen Leiber für seine Kirche zu gewinnen. Er traf zwar das Kloster infolge einer Verwüstung durch die Saracenen verödet, aber während er an der heiligen Stätte Gottesdienst hielt, kamen zwölf Cleriker mit einer Menge Volkes herbei, und leicht gelang es dem leutseligen Wesen des Bischofs, eine stattliche Zahl von Reliquien zu gewinnen. Der Rückweg führte ihn über Konstanz und Reichenau, wo Abt Alawich gleichfalls seinen Wünschen bereitwilligst entgegenkam und ihn unter Anderem mit einer ansehnlichen Reliquie des hl. Moritz beschenkte. Mittels vorausgesandter Boten ordnete er die feierliche Einholung der Reliquien durch Clerus und Volk von Augsburg an und setzte sie in einem mit Gold und Silber überzogenen Schreine in der Domkirche zur allgemeinen Verehrung nieder. — Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß der göttliche Beistand seinen Unternehmungen das rechte Gelingen sichere, wies der hl. Ulrich dem Gebete eine entsprechende Stellung in seinem Tagewerk an. Weilte er in Augsburg, so feierte er gewissenhaft mit den Canonikern der Domkirche bei Tag und bei Nacht das Stundengebet im Chor der Domkirche. Außerdem betete er täglich, wofern ihn Berufsgeschäfte nicht hinderten, das ganze Psalterium, die Officien zu Ehren der Gottesmutter, des heiligen Kreuzes und aller Heiligen. Täglich sang er, je nachdem es ihm die Zeit erlaubte, ein- bis dreimal die heilige Messe. Auch auf seinen Diöcesanreisen unterließ er die Gebetsübungen nicht. Um die Sammlung zu bewahren und sich von der Außenwelt wirksamer abzuschließen, zog er es vor, seine Reisen nicht zu Pferd, sondern in einem eigens construirten und von Ochsen gezogenen Wagen zu machen, der für ihn und einen Kaplan Raum bot und mit einem gedeckten Sitze versehen war, so daß er ungestört den ganzen Tag dem Psalmengebete obliegen konnte. Schon darin erkennen wir unschwer die Kraft der Ascese, die in dem heiligen Manne wohnte. Sie trieb ihn zu noch härterer Buß-

strenge. Häufig enthielt er sich des Fleischgenusses, ohne jedoch darum seine Tischgenossen etwas entbehren zu lassen. Niemand konnte ihn bewegen, nach der Complet Speise oder Trank zu sich zu nehmen. Eine Matte und ein Mantel oder ein Teppich bildeten sein Lager, von dem er sich um Mitternacht erhob, um dem Officium beizuwohnen. Soweit es die Pflichten seines Amtes gestatteten und das Leben in der Welt es ermöglichte, beobachtete er die Mönchsregel; daher trug er stets auf dem Leibe ein Bußhemd und beobachtete in der Fastenzeit strenges Stillschweigen von der Complet bis zur Prim. Den Gedanken an den Tod, den er seinen Gläubigen als Mittel wider die Sünde und die Verstrickung in's Zeitliche empfahl, hielt er in sich stets lebendig; er ließ sich, wie es scheint schon um 950, in der Kirche der hl. Afra, der von ihm hochverehrten Augsburger Martyrin, sein Grab bereiten und besuchte die Stätte jeden Freitag, um dort das heilige Opfer darzubringen. Wenn er daher in seinem 82. Lebensjahre vor der Synode zu Ingelheim die Absicht aussprach, den Rest seines Lebens Gott in einem Kloster zu weihen, so liegt es doch nicht so ganz ferne (Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, Leipzig 1896, 12, Anm. 1), diesen Gedanken auf ascetische Neigungen zurückzuführen. Die Synode zu Ingelheim, Mitte September 972, beschäftigte sich nämlich unter Anderem mit der Frage, ob es angezeigt sei, daß Ulrich das Bisthum bei Lebzeiten an seinen Neffen Adalbero abtrete. Schon zu Ravenna 971 hatte Ulrich beim Kaiser erlangt, daß seinem Schwestersohn Adalbero die Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten des Bisthums übertragen wurde mit dem Rechte der Nachfolge im bischöflichen Amte, während Ulrich sich auf die rein geistliche Verwaltung zu beschränken gedachte. Demauf legte Ulrich das Mönchsgewand an, Adalbero aber erschien in der Oeffentlichkeit mit dem Bischofsstabe, um allen Nebenbuhlern die Hoffnung auf das Bisthum abzuschneiden. — Man wird diese Art der Fürsorge für die Zukunft seines Bisthums bei Ulrich, auch ohne sie zu billigen, doch sehr wohl verstehen können. Dem Wohlergehen der ihm anvertrauten Diöcese war er nahezu 50 Jahren all sein Sinnen und Trachten geweiht; unter den größten Mühsalen hatte er das zweimal am Rande des Verderbens befindende Bisthum wieder in blühenden Zustand versetzt; es war im vollen Sinne sein durch unsägliche Opfer geweihtes Lebenswerk, dessen Zukunft er sichern wollte. Daß er unter diesen Umständen, bei den Erfahrungen, die ihm die Zeitgeschichte während eines langen Lebens an die Hand gegeben hatte, auf die Nachfolge im Bisthum Einfluß zu gewinnen suchte, ist ein neues Zeugniß für die große Liebe zu seiner Schöpfung. Adalbero's Persönlichkeit schien in der That alle Garantien zu bieten für die Fortführung der bewährten Regierungsgrundsätze des Oheims. Nicht blinder Nepotismus hatte Ulrichs Wahl bestimmt; aber das Beispiel, das er, damals ohne Zweifel der angesehenste unter den deutschen Kirchenfürsten, damit gab, schien den Vätern zu Ingelheim doch bedenklich, weil es den ehrgeizigen Bestrebungen der Nepoten Thür und Thor zu öffnen geeignet war. Es wurden Stimmen laut, die Adalbero der Häresie bezichtigten, da er zu Lebzeiten des Bischofs die bischöfliche Würde sich anmaße. Da ließ Ulrich, der in der großen Versammlung mit seiner vom Alter geschwächten Stimme nicht durchdringen konnte, durch seinen Cleriker Gerhard den Vätern eröffnen, daß er sich in ein Kloster zurückzuziehen wünsche, wie das ja schon sein Mönchsgewand kund thue; zu Füßen der beiden Kaiser (Otto I. und II.) und der Bischöfe sich niederwerfend, bat Gerhard, man möge seinem Herrn willfahren. Adalbero mußte sich durch einen Eid reinigen von dem Verdachte, daß er mit Wissen die canonischen Vorschriften übertreten habe. Darauf ließ Ulrich seine Bitte um die Ordination Adalbero's und um die Genehmigung zu seinem Eintritt in ein Kloster erneuern. So weit wollten freilich die Väter nicht gehen; sie scheuten sich jedoch, dem ehrwürdigen Greise öffentlich die Bitte abzuschlagen. Daher nahmen ihn einige der angesehensten Synodalmitglieder beiseite und bestimmten ihn, sich mit der Zusage zu begnügen, daß Adalbero nach seinem Hingange zum Bischof von Augsburg geweiht werden solle. Auch dazu noch gab die Versammlung ihre Zustimmung, daß der Kaiser neuerdings die Regierung des Bisthums, soweit sie nicht den bischöflichen Ordo zur Voraussetzung hatte, an Adalbero übertrug. Aber Ulrich sollte den Trost nicht haben, das Bisthum seinem hoffnungsvollen Neffen hinterlassen zu können. Ein halbes Jahr später, am 25. April 973 (Mon. Germ. hist. Necrol. I, 662), starb Adalbero eines plötzlichen Todes im gräflichen Schlosse zu Dilingen. Unter allgemeiner Trauer bestattete ihn der tiefgebeugte Bischof bei St. Afra. Von da an erlebte Ulrich wenig Freude mehr. In der ersten Hälfte des Mai 973 traf ihn in Staffelsee die Trauerkunde vom Ableben Kaiser Otto's I. Ulrich folgte hierauf einer Einladung seiner Neffen nach Wittislingen und Sulmetingen und verzichtete auf die Abtei Ottobeuren, indem er den Mönchen die Freiheit der Abtswahl zurückgab. Seit Anfang Juni weilte er in Augsburg und bereitete sich bei zunehmendem Kräfteverfall durch Gebet und geistliche Lectüre auf sein Ende vor. Seine geringe Habe vertheilte er in jenen Tagen an Clerus und Arme. Am 24. Juni feierte er zum letzten Male das heilige Opfer in der Kirche des hl. Johannes Baptista. Bis zum letzten Augenblicke blieb er in guter Stimmung, keine Klage kam über seine Lippen; in seiner Herzensgüte erwies er sich noch nach Möglichkeit gegen Alle wohlthätig und zum Verzeihen bereit. Beim Morgengrauen des 4. Juli ließ er sich auf kreuzweis gestreute und mit Weihwasser besprengte Asche legen und erwartete den Tod. Einige Stunden darnach gab er, unter den Ge-

beten seiner Geistlichkeit ruhig hinüberschlummernd, seinen Geist auf, im 83. Jahre seines Lebens und im 50. Jahre seiner Ordination. Bischof Konrad von Konstanz, der auf der Rückkehr vom Hoftage zu Worms eben in Nördlingen weilte und sich anschickte, seinen Freund in Augsburg zu besuchen, wurde zur Beerdigung herbeigerufen. Am 7. Juli vollzog er unter Thränen, in Gegenwart einer zahlreichen Geistlichkeit aus Stadt und Bisthum und unter großartiger Betheiligung des Volkes die Beisetzungsfeierlichkeiten in der Kirche St. Afra. (Ueber das Grab und die merkwürdige Anlage einer zweischiffigen Kirche mit zwei Parallelchören, St. Afra und St. Ulrich, s. J. A. Endres a. a. O. 179 ff.)

Die Verehrung Ulrichs nahm unmittelbar nach seinem Tode ihren Anfang. Es war schon eine Vorbedeutung der Canonisation, daß über seinem Grabe ein Teppich zum Zeichen der Verehrung ausgebreitet wurde (Endres a. a. O.); ein ewiges Licht erhöhte die Weihe der Stätte. Von nah und fern, aus Böhmen, Polen und Burgund wallte man hilfesuchend hierher (Miracula s. Udalr. c. 21. 22. 29, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 422 sqq.). Um jedoch der Verehrung des heiligmäßigen Bischofs die sicherste Grundlage und die größte Ausbreitung zu verschaffen, beschloß Bischof Liutolf, sein dritter Nachfolger, die Angelegenheit dem apostolischen Stuhle zu unterbreiten. Er begab sich persönlich, begleitet von einer Anzahl Priester, die Ulrichs Leben und Wirken bezeugen konnten, nach Rom und ließ in der Lateransynode am 31. Januar 993 die von Gerhard verfaßte Vita nebst deren Anhang von Wunderberichten verlesen. Darauf beschloß die Synode einmüthig, daß das Andenken des heiligen Bischofs Ulrich durch Anrufung seiner Fürbitte, durch Gottesdienst und Breviergebet zu verehren sei (die Canonisationsbulle vom 3. Februar 993 ist häufig gedruckt, z. B. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 378; AA. SS. Boll. Jul. II, 80; Mansi XIX, 169). Ulrich ist „der erste Deutsche, ja überhaupt das erste Mitglied der Kirche, welches durch eine feierliche Bulle nach vorhergegangener Prüfung der Heiligkeit und der Wunder in Rom canonisirt wurde"; die „Canonisationsbulle von 993 ist ein Markstein in der Geschichte der Heiligenverehrung" (St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen, Freiburg 1890, 109). Liutolf ließ nun die Grabkammer des hl. Ulrich zu einer Kapelle erweitern, und bald mehrten sich die Aeußerungen der Verehrung. Kaiserin Adelheid schenkte zum Grabe eine goldene, mit Edelsteinen gezierte Tafel (Endres a. a. O. 187); Herzog Heinrich von Bayern (der spätere König Heinrich II.) setzte in der Grabkapelle 1002 die Eingeweide Kaiser Otto's III. bei (Thietmari Merseb. Chron. 4, 31, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 782); der jüngere Ekkehard in St. Gallen feierte Ulrichs Andenken um 1050 in einem Gedichte; Reliquien begehrten und erhielten im 10. und 11. Jahrhundert die Domkirche zu Bamberg, die Klosterkirchen zu Benediktbeuern, Tegernsee, St. Martin und Ulrich zu Minden in Westfalen, St. Emmeram in Regensburg, Allerheiligen bei Schaffhausen, Wessobrunn, Sazava in Böhmen und die Stauferstiftung Lorch. Als um das Jahr 1000 eine böse Krankheit, ein hitziges Fieber mit tödtlichem Ausgang herrschte, war die Grabstätte St. Ulrichs mit denen des hl. Martinus von Tours und Majolus von Clugny ein Hauptzielpunkt der Wallfahrten (Rudolfus Glaber, Hist. 2, 7, in d. Mon. Germ. hist. VII, 61). Die Kirche St. Afra in Augsburg erhielt nach ihrem Neubau (1064—1071) den Titel St. Ulrich und Afra. In Habach wurde die Klosterkirche 1073 zu Ehren des hl. Ulrich geweiht; Neresheim, die Stiftung der Grafen von Dilingen (1095), verehrt ihn als Patron, ebenso Kreuzlingen, ein ehemaliges Chorherrenstift bei Konstanz, durch den Dilinger Grafen Bischof Ulrich von Konstanz 1125 wieder hergestellt. Von norddeutschen Ulrichs-Heiligthümern seien erwähnt die noch ins 10. Jahrhundert hinaufreichende Kapelle zu Avolsheim (Rheinlande), die Kapelle an der Kaiserpfalz zu Goslar, die Kirchen zu Sangershausen und Halle (Notizen über Ulrichskirchen in Italien, Belgien, Tirol s. in d. AA. SS. Boll. Jul. II, 78 sqq., n. 27. 28. 77). Den Namen „St. Ulrich" tragen Ortschaften im Breisgau, im Lonthal (bei Ulm), in Mittelfranken, im Grödnerthal und am Pillersee (hier auch St. Ulrichshorn), im Lavantthal, in Oberösterreich (bei Ried), in der Provinz Sachsen (bei Merseburg), ein „Ulrichskirchen" findet sich in Niederösterreich. Das Fest des Heiligen ward in vielen Kirchen eingeführt; der älteste Eintrag in ein liturgisches Buch ist wohl der im Martyrologium des zwischen 983 und 994 entstandenen Wolfgangs-Sacramentars in Regensburg zum 4. Juli: Nat. S. Odalrici episcopi et confessoris (A. Ebner, in der Festschrift zum 900jährigen Wolfgangs-Jubiläum, hrsg. v. Mehler, Regensburg 1894, 176; vgl. 164). In Köln ordnete schon Erzbischof Hermann II. (1036—1056) die Festfeier an (s. Brunsvill. monast. fundatorum actus 20, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XIV, 136; vgl. Brunsvill. monast. fundatio 13, ib. XI, 403). Für Aquileja gestattete Papst Gregor VII. 1079 dem Patriarchen Heinrich, einem ehemaligen Augsburger Domherrn, den Gebrauch des Palliums an den Festen der Heiligen Ulrich und Afra (Jaffé, Reg. pontif. Rom. I, 2 ed., n. 5131). Noch sei erwähnt, daß, nachdem die Kirche St. Ulrich und Afra im J. 1183 durch Feuer zerstört worden war, die Reliquien unversehrt aufgefunden (Inventio et translatio S. Udalrici, ein gleichzeitiger Bericht, den Drucken der Vita meist angehängt, so in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 427) und 1187 in Gegenwart Kaiser Friedrich Barbarossa's, der selbst mit drei Bischöfen den Sarg des Heiligen auf den Schultern trug, in feierlicher Processión zur neu consecrirten Kirche verbracht wurden. Von der Popularität des Heiligen zeugen

die vielen Sagen, womit das Volk sein Bild umwob. Stadt und Bisthum Augsburg verehren den hl. Ulrich als Patron. Sein Attribut ist seit spätmittelalterlicher Zeit ein Fisch auf einem Buch (vgl. H. Detzel, Christl. Ikonographie II, Freiburg 1896, 659).

Die Forschung über die liturgischen Texte zum Ulrichsfeste ist noch nicht über die ersten Anfänge hinausgediehen. Die Klosterkirche St. Ulrich und Afra hatte seit ca. 1130 ihr eigenes Festofficium, den Abt Udalschalk (1124—1150), einem eifrigen Förderer des Ulrichs-Cultus, verfaßt und componirt (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 431), mit metrischen Antiphonen und Responsorien, mit eigenen Hymnen und einer Sequenz (die ganze liturgische Historia Udalschalks ist gedruckt in den Hist. gloriosorum . . . confessorum Udalrici etc., August. 1516 [im selben Jahre auch in deutscher Ausgabe erschienen], die Hymnen in d. AA. SS. Boll. Jul. II, 94, n. 124—126, bei Schmeller [s. u.] S. VI u. Hoeynck, Gesch. d. kirchl. Liturgie d. Bisthums Augsb., Augsb. 1889, 397; ebd. 385 drei Sequenzen); die Lectionen dazu wurden der von Berno verfaßten Vita entnommen. Ein Officium in Prosa findet sich bei Gerbert, Scriptt. eccl. de re musica II, typ. San-Blas. 1784, 117, und daraus nachgedruckt bei Migne, PP. lat. CXXXV, 1075. Schon zu Beginn des 11. Jahrhunderts gab es ein Proprium missae für das Fest, wie der Cod. n. 193 in Donaueschingen, der aus Lorsch stammende Cod. Vatic. Palat. lat. 495, der Freisinger Cod. lat. DIX in der Bibliothek San Marco in Venedig beweisen (s. A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Gesch. . . . des Missale Rom. im Mittelalter. Iter Italicum, Freiburg 1896, 248. 273). Auch in italienischen Sacramentaren sind von Beginn des 11. Jahrhunderts an eigene Formulare vorgesehen (ebd. 226. 270). Die alten liturgischen Texte, mit Ausnahme der Lectionen der zweiten Nocturn und der Orationen, mußten in der Augsburger Diöcese 1626 dem Commune weichen (Hoeynck 305).

Von Schriften und Urkunden des hl. Ulrich ist nichts auf uns gekommen außer der interpolirten Stiftungsurkunde von St. Stephan (s. ob. Sp. 211). Denn weder die Epistola de vita Notingi episc. Constant., noch der von Welser in Neresheim aufgefundene Sermo synodalis (gedruckt zuletzt bei Migne, PP. lat. CXXXV, 1069) können ihm mit Recht zugeschrieben werden; für letztern ist neuerdings die Auctorschaft des Cäsarius von Arles (s. d. Art.) wahrscheinlich gemacht worden (G. Morin, in der Revue Bénédictine 1892, 99 ss.). Die Epistola de continentia clericorum, die von den „Reformatoren" in so schamloser Weise ausgenutzt wurde, um ihre Angriffe gegen den Cölibat zu decken, ist längst als ein zwischen 1074 und 1073 entstandenes Machwerk eines unbekannten Gegners der gregorianischen Reform erwiesen (neuester Druck in d. Mon. Germ. hist. Libelli de lite I, 254—260; vgl. Loserth, Neues Archiv d. Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde XX [1895], 444). Ueber das Evangeliar und das Lectionar, die fälschlich dem hl. Ulrich zugeschrieben wurden, gibt Wattenbach, Neues Archiv X [1885], 410 Aufschluß. Im Uebrigen ist nicht zu bezweifeln, daß uns Gerhard im 9. Kapitel der Vita Auszüge aus den geistlichen Ermahnungen Ulrichs überliefert hat, die auf Authenticität Anspruch machen können.

Quellen für das Leben des hl. Ulrich sind neben den öffentlichen Urkunden, worin sein Name vorkommt (s. dieselben verzeichnet bei Böhmer-von Ottenthal, Regesta imperii II. Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem sächsischen Hause, 1. Lief., Leipzig 1893), die vom Augsburger Dompropst Gerhard zwischen 982 und 992 verfaßte Vita mit dem angehängten Wunderberichte, ferner Ekkehards IV. (s. d. Art. IV, 353) Casus S. Galli (um 1030) und Hartmanns Leben der hl. Wiborad (um 990). Zwei weitere Vitae des Heiligen, die eine von Gebhard, Ulrichs viertem Nachfolger (996—1000), als Bruchstück hinterlassen, die andere von Berno von Reichenau (s. d. Art.) herrührend (um 1030), bieten inhaltlich nichts Neues. Das Verdienst der ersten Ausgabe der drei genannten Lebensbeschreibungen gebührt dem gelehrten Augsburger Rathsherrn Marcus Welser (1595), welcher auch zuerst das richtige Verhältniß der Vitae unter einander klarstellte. Gerhards Vita edirte am besten Waitz, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 377 sqq. Eine deutsche Umdichtung der Vita Berno's durch den Prior Albert von St. Ulrich in Augsburg (um 1200) veröffentlichte J. A. Schmeller, St. Ulrichs Leben, München 1844. Die Ausgaben der Casus S. Galli, besonders die wegen des Commentars wichtige von Meyer von Knonau, sind oben IV, 353 f. genannt. Die Vita S. Wiboradae von Hartmann steht in d. AA. SS. Boll. Maii I, 284 sqq., und bei Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. V, Lutec.-Paris. 1685, 44 sqq. Was sich sonst in den zahlreichen Geschichtsquellen des Mittelalters über den hl. Ulrich findet, geht, soweit es nicht in das Gebiet der Legende gehört, auf die vorgenannten Quellen zurück und entbehrt des selbständigen Werthes. — Literaturangaben über den hl. Ulrich bieten Chevalier, Rép. s. v. Ulric de Dillingen und Suppl. s. v. Ulric d'Augsbourg; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 399 ff.; Uhlirz, in der Allgem. deutschen Biographie XXXIX, 221; Potthast, Biblioth. hist. med. aevi II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1612 f. Hier seien außer den schon citirten genannt Plac. Braun, Gesch. von dem Leben u. s. w. des heiligen Augsburger Bischofs Ulrich, Augsburg 1796; Derf., Gesch. d. Bischöfe von Augsburg I, ebd. 1813, 177 ff.; Derf., Gesch. d. Kirche u. des Stiftes der hll. Ulrich u. Afra, ebd. 1817, 131 ff.; A. Steichele, Das Bisthum Augsburg III, Augsburg 1872, 31 ff.;

E. Berner, Zur Verfassungsgeschichte der Stadt Augsburg, Breslau 1879, 19 ff.; K. Bruckner, Studien zur Geschichte der sächsischen Kaiser (Dissert.), Basel 1889, 17 ff. (zur Ungarnschlacht). [Alfred Schröder.]

Ulrich (Udalrich) von Bamberg, der Urheber des sogen. Codex Udalrici, nennt sich selbst einen Zögling der Bamberger Kirche und gehörte nach Dümmlers (s. u.) Untersuchungen zweifelsohne zur dortigen Domgeistlichkeit; vielleicht ist er identisch mit dem am 7. Juli 1127 zu Bamberg verstorbenen Priester Ulrich, welcher nach Angabe der Necrologien dem Dom und dem Kloster Michelsberg reiche Gaben zuwandte. Sein oben genanntes (Haupt-) Werk will eine Anleitung geben zur Abfassung von Briefen und Urkunden, und zwar auf praktischem Wege, indem es Muster zu dergleichen Schriftstücken zusammenstellt. Dazu sammelte Ulrich eine große Anzahl von Actenstücken, namentlich aus dem Bamberger Archiv, die für ihn nur als Vorlagen zu ähnlichen in Betracht kommen, die aber für die Nachwelt wegen ihres Inhaltes von höchstem geschichtlichen Werth sind. Das Werk Ulrichs ist nach Ausweis der Widmung 1125 abgeschlossen gewesen; doch bietet der Codex Udalrici noch eine Reihe weiterer Urkunden, die bis zum Jahre 1134 reichen. Von den Ausgaben kommt jetzt nur noch die correcte von Jaffé in d. Biblioth. rer. Germ. V, Berol. 1869, 1 sqq. in Betracht. (Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 184 f.; Dümmler, im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XIX [1894], 222 ff.) [Gams O. S. B.]

Ulrich von Braunschweig-Lüneburg, s. Anton Ulrich.

Ulrich von Clugny, s. Ulrich von Zell.

Ulrich von Hutten, s. Hutten.

Ulrich von Straßburg (Ulricus de Argentina, auch Ulricus Engelberti genannt), O. Pr., Theologe des 13. Jahrhunderts, entstammte der Straßburger Familie Zorn. Er war erfahren in der Musik und Mechanik und construirte 1260 eine Orgel für den Straßburger Dom. Wann er in den Dominicanerorden eintrat, ist nicht bekannt. Ulrich war Schüler des sel. Albert des Großen (s. d. Art.), mit dem er auch später noch in vertrautem Verkehr blieb. Als Lector des Straßburger Klosters wurde er 1272 auf dem Provinzialcapitel in Basel zum Provinzial gewählt und trotz seiner schwachen Gesundheit, die er als Hinderniß vorschützte, durch den Ordensgeneral Johannes von Vercelli in dieser Würde bestätigt. Fünf Jahre hindurch blieb er im Amte. Seine in einer Berliner Handschrift erhaltenen, von Finke (s. u.) herausgegebenen Briefe zeigen seinen Eifer für die Visitation der Klöster, seine Sorge für zeitliches Wohlergehen derselben, seine Bemühungen um Aufrechterhaltung klösterlicher Zucht und um wissenschaftliche Ausbildung der Ordensmitglieder. Im J. 1277 wurde er auf dem Generalcapitel zu Bordeaux seines Amtes enthoben und als Professor der Theologie nach Paris versetzt; aber bevor er hier seine Thätigkeit beginnen konnte, ereilte ihn der Tod. Ulrichs Hauptschrift ist eine noch unedirte Summa theologiae in 8 Büchern, ein von den Zeitgenossen und auch späteren Theologen hochgepriesenes Werk. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, Paris. 1719, 356 sqq.; H. Finke, Ungedruckte Dominicanerbriefe, Paderborn 1891, 18 ff.) [v. Loë O. Pr.]

Ulrich, Herzog von Würtemberg, unter dessen Regierung die „Reformation" in Würtemberg durchgeführt ward, wurde am 8. Februar 1487 geboren. Sein Vater war Graf Heinrich zu Würtemberg und Mömpelgard, der wegen zerrütteten Geisteszustandes durch den Herzog Eberhard im Bart (oder den Aeltern) seit 1490 auf der Festung Hohenurach gefangen gehalten wurde. Herzog Eberhard sorgte auch für die Erziehung Ulrichs, starb aber schon 1496. Da er kinderlos war, folgte ihm sein Neffe Eberhard II. der Jüngere, und als dieser 1498 auf die Herrschaft verzichten mußte, kam das Herzogthum an Ulrich. Da dieser erst elf Jahre alt war, wurde für die Verwaltung des Landes zunächst eine Regentschaft eingerichtet. Im J. 1503 übernahm er aber bereits selbst die Regierung, nachdem er durch Kaiser Maximilian I. schon mit 16 Jahren für volljährig erklärt worden war, obwohl er nach dem Eßlinger Vertrag vom Jahre 1492 die Mündigkeit erst mit Vollendung des 20. Lebensjahres erlangen sollte. Der Reichskrieg gegen die Pfalz, an dem Ulrich im J. 1504 theilzunehmen hatte, gab ihm sofort Gelegenheit, sein Gebiet nicht unerheblich zu erweitern. Bald aber nahm seine Regierung eine unheilvolle Wendung. Die prächtige Hofhaltung, die er einführte, veranlaßte eine finanzielle Bedrückung des Volkes. Durch Streben nach Vergrößerung seiner Hausmacht und Erweiterung seiner Souveränitätsrechte gegenüber Kaiser und Reich schuf er sich weitere Schwierigkeiten. Auch die Ehe, die er mit Sabina, der Tochter des Herzogs Albrecht von Bayern, im J. 1511 einging, war nicht glücklich. Aus diesen Verhältnissen ergaben sich zahlreiche Verwicklungen, von denen hier nur die hauptsächlichsten zum Verständniß seiner weitern Geschichte anzuführen sind. Der Steuerdruck veranlaßte im J. 1514 einen Bauernaufstand, der unter dem Namen „der arme Konrad" bekannt ist. Die ehelichen Mißverhältnisse führten zum Mord, indem Ulrich seinen Stallmeister Hans von Hutten, zu dessen Gattin er Neigung gefaßt hatte, im J. 1515 erschlug, als derselbe von dem ehebrecherischen Begehren des Herzogs Verwandten und Freunden Mittheilung machte. Diese Blutthat brachte die Dinge zur Entscheidung. Die Herzogin Sabina floh aus dem Lande, und den Herzog traf am 11. October 1516 die Reichsacht. Auf die Vermittlung des Ulrich gewogenen Cardinalerzbischofs

Matthäus Lang (s. d. Art.) von Gurk wurde die Acht zwar in Bälde wieder aufgehoben, nachdem im Vertrage von Blaubeuren vom 19. October 1516 das Uebereinkommen getroffen worden war, daß das Herzogthum sechs Jahre lang von einer aus Räthen und Ständemitgliedern zusammengesetzten Behörde, dem „Regiment", verwaltet werden sollte. Da aber Ulrich statt einzulenken seinen Trotz und Muthwillen steigerte und zu den alten Unthaten neue hinzufügte (er überfiel im J. 1519, als der würtembergische Burgvogt von der Achalm in Reutlingen von dortigen Bürgern erstochen worden war, die Reichsstadt ohne Weiteres und verleibte sie seiner Herrschaft ein), erklärte ihm der Schwäbische Bund, dessen Mitglied Reutlingen war, den Krieg, um die Friedensstörung in seinem Bereiche zu bestrafen und das ihm angethane Unrecht abzuwehren. Ulrich unterlag, und sein Land wurde von dem Bunde dem Kaiser als Erzherzog von Oesterreich übergeben. Er floh zu den Schweizern und suchte deren Vermittlung nach; allein ihre Bemühungen blieben hauptsächlich durch seine eigene Schuld erfolglos. Zu dem Verluste seines Landes traf ihn im Juni 1521 auch noch von Neuem die Reichsacht, und so zog er sich nun in seine Herrschaft Mömpelgard zurück. Indessen war er nicht gewillt, sich in das Geschehene zu fügen. Nach allen Seiten schaute er aus, um Hülfe und Mittel zu seiner Restitution zu finden, und erwarb sich alsbald (1521) die als Zwischenstation zwischen seinen Gebieten wichtige Festung Hohentwiel. Selbst mit den Bauern knüpfte er Verbindungen an, als diese ihren großen Aufstand vorbereiteten, und einige stellten sich ihm zur Verfügung, während die anderen ihm wegen seines Liebäugelns gegen den „armen Konrad" mißtrauten. Im J. 1525 drang Ulrich mit einem Heere bis nach Stuttgart vor und belagerte die Stadt. Da aber der Kaiser eben damals den Sieg von Pavia über die Franzosen gewonnen hatte, und die Schweizer eingeschüchtert ihre Landsleute vom Kampfe abriefen, mußte Ulrich, ohne sein Ziel zu erreichen, den Rückzug antreten. Ebenso vergeblich war der Anschluß an die Bauern, den er bald darauf vollzog, als diese in Masse sich erhoben und vorwärts drangen. Die Niederlage der Bauern bei Böblingen am 12. Mai 1525 verscheuchte seine Hoffnung auf's Neue. Er kehrte nach Mömpelgard zurück und betrieb von dort aus seine Sache. Auf dem Reichstage von Speyer 1526 legten mehrere Fürsten Fürsprache für Ulrich ein. Den größten Eifer zeigte der Landgraf Philipp von Hessen, und die Worte, die er dem Ulmer Gesandten gegenüber fallen ließ: „Lieber, sollten wir zu Wege bringen, daß er einkäme; er ist gut auf dem Evangely", zeigen, welche Interessen ihn dabei bestimmten, und welche Wandlung in religiöser Beziehung inzwischen mit Ulrich vor sich gegangen war. Im Anfange des nächsten Jahres folgte Ulrich einer Einladung des Landgrafen nach Hessen, und während sieben Jahre, die er daselbst zubrachte, schloß er sich endgültig an die Neuerung an. Der Landgraf seinerseits machte Plan auf Plan, um die Restitution des Herzogs zu bewerkstelligen, und allmälig gestalteten sich die Verhältnisse dafür günstiger. Frankreich fuhr fort, die Sache Ulrichs zu unterstützen, weil es dadurch das Kaiserhaus zu schwächen hoffte. Die Herzoge von Bayern ließen sich in Unterhandlungen ein, weil sie bei ihrer Bewerbung um die deutsche Königskrone Unterstützung erhalten und Würtemberg ihrem Verwandten, dem Prinzen Christoph, Sohn Ulrichs und Sabina's, sichern wollten. Durch engern Anschluß an Frankreich wurde endlich die Angelegenheit zu Ende geführt. Um die Mittel zur Wiedereroberung des Herzogthums zu gewinnen, verkaufte Ulrich seine überrheinischen Besitzungen unter der Bedingung des Rückkaufs an Franz I., und nun nahmen die Rüstungen einen schnellen Verlauf. Am 23. April 1534 erfolgte der Aufbruch von Cassel. Der Kriegszug sollte, wie man wohl wußte, auch dem Protestantismus dienen. Gleichwohl fand Erzherzog Ferdinand, der auf dem Reichstage von Augsburg 1530 mit dem Herzogthum belehnt worden war, katholischerseits keine Unterstützung. Die politischen Interessen überwogen in weiten Kreisen die religiösen. Die Entscheidung ließ so nicht lange auf sich warten. Das Heer, welches Ulrich in die Heimat führte, war der Truppenmacht, mit der ihn dort der österreichische Statthalter, Philipp von der Pfalz, erwartete, um mehr als das Doppelte überlegen. Der Zusammenstoß bei Lauffen am Neckar endigte am 13. Mai 1534 mit einer völligen Niederlage der Truppen des Statthalters, und dem Siege des Landgrafen folgte eine rasche Eroberung des Landes. Nachdem das Herzogthum wieder gewonnen war, wurde sogar ein Angriff auf die österreichischen Besitzungen in Oberschwaben gemacht. Zugleich wurden aber Unterhandlungen mit Ferdinand eingeleitet, und am 29. Juni kam es zu Kaaden in Böhmen zum Friedensschluß. Ulrich erhielt das Herzogthum zwar nicht als Lehen des Reiches, aber als erbliches österreichisches Afterlehen zurück. Am 9. August 1535 leistete er in Wien den Lehenseid. Der Herzog war damals Protestant. Schon seit 1523 neigte er der Neuerung zu, und von Einfluß waren bei der religiösen Wandlung die Predigten des Oecolampadius (s. d. Art.), die er während seines Exils in Basel hörte, wohl auch die Reden des fränkischen Ritters Hartmuth von Kronberg, der in jener Zeit nach Mömpelgard kam. Das Bittgesuch um seine Restitution, das er an den Reichstag von Nürnberg 1524 richtete, ließ er am 23. Januar 1524 auch Luther als einem gerühmten „wahrhaftigen christlichen Lehrer des heiligen Evangeliums" einhändigen. In demselben Jahre verkündigte mit seiner Zustimmung Wilhelm Farel (s. d. Art.) die neue Lehre in Mömpelgard. Am Hofe des Herzogs weilte auch der wegen der Neuerung aus Würtemberg vertriebene Johann Gay-

ling von Ilsfeld. Ueberhaupt setzten Ulrich und die lutherisch gesinnten Würtemberger gegenseitig auf einander ihre Hoffnung. Der Herzog schloß sich daher um so mehr der Neuerung an. Die Unterstützung, die er bei Philipp von Hessen fand, führte ihn vollends, wenn es dessen noch bedurfte, dem Protestantismus zu, und nachdem das Herzogthum wieder in seine Hand gekommen war, wurde der neue Glaube auch in ihm eingeführt. Der Kaadener Vertrag ließ mit der Bestimmung, daß in Religionssachen der Nürnberger Friede vom Jahre 1532 gelte, und noch mehr mit der Erklärung, daß die dem Fürstenthum nicht untergebenen Herren sammt den gefürsteten Aebten, welche ihre sonderlichen Regalien hätten, mit ihren Leuten und Unterthanen bei ihrem Glauben und ihrer Religion sollten bleiben und ihre Einkünfte fortbeziehen dürften, dem Herzog seinen Unterthanen gegenüber in dieser Beziehung freie Hand. Nur die Sacramentirer oder Zwinglianer und die Wiedertäufer sollten ausgeschlossen sein. Zur Durchführung der neuen Ordnung wurden Ambrosius Blarer (s. d. Art.) aus Konstanz, früher Mönch in Alpirsbach, und Ehrhard Schnepf aus Marburg, ein geborener Heilbronner, berufen. Die beiden Männer vertraten verschiedene Richtungen; der eine war Zwinglianer, der andere Lutheraner, und der Gegensatz führte sofort zu Streit. Schnepf trug den Sieg davon. Da er erklärte, er könne nicht in Gemeinschaft mit Blarer wirken, wenn dieser als Zwinglianer auf seiner Meinung über das Abendmahl beharre, einigte man sich am 2. August 1534 im Stuttgarter Schloß über die Formel: daß Leib und Blut Christi wahrhaftiglich, d. i. substanzlich und wesentlich, nicht aber quantitativ oder qualitativ oder localiter gereicht werde. Das Herzogthum wurde behufs Verbreitung der neuen Lehre zwischen beiden getheilt. Schnepf reformirte von seinem Sitz in Stuttgart aus das Unterland oder das Land unter der Steig, Blarer von Tübingen aus das Land ob der Steig. Man verlangte von den Geistlichen Predigt des Evangeliums, Abstellung der Messe als Opfers und der Anrufung der Heiligen, Verwerfung der Lehre vom Fegfeuer. Erzherzog Ferdinand erhob am 18. August 1534 Klage über das Vorgehen. Der Landgraf von Hessen warnte infolge dessen den Herzog vor Anwendung von Gewalt; im Uebrigen war die Sache nicht zu hindern. Im Februar und März 1535 wurde die Messe allenthalben beseitigt und das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt. Die Vögte wurden angewiesen, darauf zu achten, ob die Prediger das Wort Gottes richtig lehrten und im Lebenswandel unsträflich seien. Die Geistlichen, welche der neuen Kirche nicht dienen wollten, wurden entlassen und, wenn sie arm und krank waren und sich nicht zu schroff gegen die Neuerung verhielten, mit einem Leibgeding bedacht. Die Anhänger der alten Kirche durften die Messe zuerst noch in den benachbarten Gebieten besuchen. Durch die Landesordnung vom Sommer 1536 wurde ihnen dieß aber verboten und der Besuch der Predigt an den Sonntagen und Feiertagen Allen zur Pflicht gemacht. Der alte Glaube mußte unter diesen Umständen im Lande verschwinden. An einigen Orten schaffte man bald auch die Bilder ab; der Herzog ließ sie insbesondere frühzeitig aus seiner Hofkapelle entfernen. Nach einigen Jahren folgte eine allgemeine Maßregel. Die Angelegenheit wurde im Herbst 1537 auf dem sogen. Götzentage zu Urach eingehend verhandelt. Schnepf und Brenz (s. d. Art.), der vor Kurzem aus der Reichsstadt Hall in den Dienst Würtembergs getreten war, wollten die Bilder, soweit sie „unärgerlich" seien, erhalten; Blarer war für gänzliche Beseitigung, und der Herzog stimmte ihm bei. Das Edict vom 30. Januar 1540 befahl allenthalben die Entfernung der Bilder; Blarer drang somit in diesen Verhandlungen mit seiner Ansicht durch, zog sich aber doch im J. 1538 in seine Heimat zurück und räumte, des Streites mit den Lutheranern überdrüssig, diesen das Feld. Die Beneficien und kirchlichen Institute, welche mit der neuen Ordnung sich nicht vertrugen oder durch sie überflüssig wurden, wie Kaplaneien, Stifter und Klöster, wurden aufgehoben, ihr Vermögen vom Herzog eingezogen und zumeist zur Bezahlung der Schulden verwendet, welche zur Wiedereroberung des Landes gemacht waren. Von den Chorherrenstiften blieben nur zwei als evangelische Propsteien bestehen, das Stuttgarter und das Tübinger. Das Vermögen der Klöster wurde schon im Herbst 1534 inventarisirt und vom Herzog in Verwaltung genommen. Um die Mönche und Nonnen für die Neuerung zu gewinnen, wurde ihnen zunächst ein Prediger zugeschickt. Bald folgte das Verbot der Messe und mit ihm die Auflösung der Männerklöster. Die Mönche, welche austraten, erhielten gleich den Stiftsherren ein jährliches Leibgeding oder eine einmalige Abfindungssumme. Das Anerbieten wurde aber nur von einem kleinen Theile angenommen; die Meisten zogen die Auswanderung vor. Denjenigen, welche das gemeinschaftliche Leben im Lande fortsetzen wollten, wurde das Kloster Maulbronn angewiesen; sie hatten aber daselbst Unterricht in der neuen Lehre anzunehmen. Nur ein Kloster, Zwiefalten, entging auf Grund eines besondern Vertrages der Säcularisirung; es mußte jedoch „aus gutem Willen" 9000 Gulden zur Entrichtung der Kriegskosten und jährlich 200 Gulden zu der würtembergischen Landsteuer beitragen und andere Nebenbeträge leisten. Die Frauenklöster erhielten ebenfalls herzogliche Verwalter und evangelische Geistliche, und für den Fall des Austrittes wurden die Nonnen gleich den Mönchen in entsprechender Weise abgefunden. Auf der andern Seite wurde aber den Nonnen erlaubt, in ihrem Kloster bis zu ihrem Tode zu bleiben. Die meisten blieben, geriethen aber freilich auch, einem evangelischen Geistlichen unterstellt, in man-

nigfache Bedrängnisse und Gewissensnöthe. Die Umgestaltung der Universität Tübingen (s. d. Art.) sollte Melanchthon übernehmen. Da derselbe keinen Urlaub erhielt, wandte man sich an Grynäus in Basel, welcher aber nur kurze Zeit blieb und dann durch Brenz ersetzt wurde. Die neue Universitätsordnung erschien am 30. Januar 1535. Die katholischen Professoren wurden entlassen und statt ihrer Protestanten berufen. Von den alten Theologen blieb einer, Balthasar Käuffelin, obwohl er katholisch gesinnt war, indem er den Umständen sich fügte. Der Kanzler und Propst der Sanct Georgenkirche, Ambrosius Widmann, zog sich nach dem benachbarten Rottenburg zurück, und da nach dem Herkommen die akademischen Grade nur durch den Kanzler im Namen des Papstes ertheilt werden konnten, so hörten die Promotionen eine Zeit lang auf, bis auch in dieser Beziehung eine neue Ordnung geschaffen wurde. Um das Studium zu erleichtern und einen tüchtigen Beamtenstand heranzuziehen, errichtete Ulrich nach dem Muster von Marburg im J. 1536/37 ein Stipendium, indem einer Anzahl von Studirenden eine Unterstützung gereicht wurde, für welche die Gemeinden des Landes aus dem Armenkasten aufzukommen hatten. Im J. 1547 wurde den Stipendiaten das verlassene Augustinerkloster zur gemeinsamen Wohnung angewiesen, und durch den Herzog Christoph, den Sohn und Nachfolger Ulrichs, ward die Stiftung in eine theologische Erziehungsanstalt umgewandelt. Es lag für Ulrich nahe, nachdem er in die Reihe der protestantischen Fürsten in Deutschland eingetreten war, sich dem Schmalkaldischen Bund (s. d. Art.) anzuschließen; er ließ sich in denselben schon im April 1536 aufnehmen. Da er infolge dessen auch in den Schmalkaldischen Krieg hineingezogen wurde, kamen für ihn noch einmal schwere Tage. Die Dinge nahmen sofort nach Eröffnung der Feindseligkeiten eine derartige Wendung, daß Ulrich den Kampf verloren gab, seine Truppen entließ, noch bevor es zum Schlagen kam, und auf die Festung Hohentwiel entfloh. Das Land wurde von den kaiserlichen Truppen besetzt und das Volk durch den Kaiser der Pflichten und Eide gegen den Herzog für entbunden erklärt. Um seine Herrschaft zu erhalten, mußte sich Ulrich unbedingt ergeben. Im Vertrage von Heilbronn (6. Januar 1547) unterwarf er sich den schwersten Bedingungen und versprach fußfällige Abbitte. Der Fußfall erfolgte am 4. März zu Ulm und wurde, da der Herzog durch Podagra am Gehen gehindert war, durch zwei Bevollmächtigte vollzogen. Die Leiden und Schwierigkeiten waren indessen noch nicht zu Ende. Die fremden Truppen blieben noch länger im Lande und sogen es aus. Ferdinand erneuerte seine Ansprüche auf das Herzogthum; der Prozeß kam an das Reichsgericht und gelangte erst nach dem Tode Ulrichs durch Vergleich mit seinem Sohne Christoph zum Austrag. Als der Kaiser im J. 1548 das Interim (s. d. Art.) erließ, mußte Ulrich die Einführung desselben versprechen, und als Klagen über schlechte Beobachtung kamen, wurde es allenthalben nach dem Buchstaben verkündigt. Am Sonntag den 11. November 1548 sollte überall die Messe wieder gefeiert werden, nachdem sie in der Stiftskirche von Stuttgart schon am 15. August abgehalten worden war. Die Klöster erhielten ihre alten Bewohner wieder. Zugleich aber wurden die Prediger belassen, welche sich verpflichteten, nur das Evangelium zu verkünden und auf den katholischen Gottesdienst und das Interim nicht zu schmähen. Der Gottesdienst gestaltete sich so zu einem eigenthümlichen confessionellen Gemisch, indem in derselben Kirche der katholische Priester das Hochamt sang, der evangelische Geistliche die Predigt hielt und das Abendmahl unter beiden Gestalten reichte. Die Ordnung behauptete sich übrigens nicht lange, indem das Interim nach wenigen Jahren ein Ende nahm. Ulrich erlebte aber die Wendung nicht mehr, indem er am 6. November 1550 starb. (Vgl. L. Fr. Heyd, Ulrich, Herzog zu Württemberg, Tübingen 1841—1844, 3 Bde.; B. Kugler, Ulrich, Herzog zu Wirtemberg, Stuttgart 1865; Chr. F. Stälin, Wirtembergische Geschichte IV, 1, Stuttgart 1870; E. Schneider, Württembergische Reformationsgeschichte, Stuttgart 1887; Württembergische Kirchengeschichte, herausgegeben von dem Calwer Verlagsverein, Calw u. Stuttgart 1893; K. Rothenhäusler, Standhaftigkeit der altwürttembergischen Klosterfrauen im Reformationszeitalter, Stuttgart 1884; Derſ., Die Abteien und Stifte des Herzogthums Württemberg im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1886; Derſ., Untergang der katholischen Religion in Altwürttemberg, Leutkirch 1887.) [v. Funk.]

Ulrich von Zell, der hl., O. Clun., auch Ulrich von Regensburg oder Ulrich von Clugny zubenannt, wurde zu Regensburg 1029 (nach Anderen 1006, 1008, 1015, 1018) von frommen und reichen Eltern geboren, machte seine Schule im Kloster St. Emmeram und lebte einige Zeit am Hofe Heinrichs III., seines Taufpathen, in der besondern Gunst der Kaiserin Agnes. Sein Onkel, Bischof Nitker von Freising, weihte ihn zum Diacon und erhob ihn dann zum Propst und Archidiacon an seiner Cathedrale. Den Kaiser begleitete Ulrich 1046 auf der Römerfahrt. Beim Ausbruch einer Hungersnoth verpfändete er seine Güter in Freising zu Gunsten der Armen und machte unter Aufgabe seiner dortigen Pfründen eine beschwerliche Pilgerreise in's heilige Land. Bei der Rückkehr nach Regensburg (um 1054) vertheilte er sein noch immer bedeutendes Vermögen. Dabei erhielt die schon von seinen Eltern reich begabte Kirche des hl. Mang zu Stadtamhof ein Gut, auf dem er selbst, hätte der Widerstand des Bischofes es erlaubt, ein Kloster hatte gründen wollen; ein solches entstand daselbst übrigens bald nach seinem Tode und verehrte ihn neben dem hl. Mang als Patron. Mit dem Regensburger

Scholaster Gerald (nachmals Legat und Cardinalbischof von Ostia) trat Ulrich, nach vorheriger Wallfahrt zum Grabe des hl. Petrus, in das Kloster Clugny ein und wurde nach Empfang der Priesterweihe Beichtvater und Gewissensrath des Klosters. Durch das Vertrauen des Abtes Hugo (s. d. Art. VI, 372 ff.) kam er als Prior nach dem Kloster von Marcigny (Diöcese Autun), um hier auch die geistige Leitung des von Hugo gegründeten Frauenconventes zu übernehmen, auf welchen für die Wiedererweckung des Geistes in den weiblichen Genossenschaften große Hoffnungen gesetzt wurden. Nachdem ein schweres Augenleiden ihn zur Rückkehr nach Clugny genöthigt hatte, übernahm er die Gründung einer Niederlassung von Mönchen auf dem Rueggisberge (Amt Seftigen, Kanton Bern, Diöcese Lausanne), wo er auch durch Predigten, Beichthören u. s. w. für das Landvolk thätig war. Dann weilte er wieder in Clugny, wo er für seinen im April 1074 aus dem Leben geschiedenen Ordensbruder, den Markgrafen Hermann von Baden, die Grabschrift und eine Lebensbeschreibung verfaßte, die leider beide verloren gegangen sind. Ein neuer Auftrag des Abtes führte ihn bald nach Peterlingen (Payerne im Waadtland, Bisthum Lausanne), dem einzigen Besitze Clugnys auf dem Boden des römischen Reiches. Da aber Bischof Burchard von Lausanne ein Parteigänger Heinrichs IV. und Gegner der Cluniacenser war, so war dieser Posten zur Zeit ein schwieriger; scharfe persönliche Zusammenstöße blieben nicht aus, und nach kaum zwei Jahren schien Ulrichs Entfernung von dort gerathen. Wiederum schickte der Abt ihn 1078 von Clugny aus, um über die Klosterverhältnisse in Deutschland, wo die begonnene Cluniacenser-Niederlassung zu Grüningen (bei Ober-Rimsingen, zwischen Freiburg und Breisach, jetzt eingegangen) mit großen Schwierigkeiten zu ringen hatte, aus eigener Anschauung zu berichten. Auf dieser Reise verweilte Ulrich einige Tage bei seinem Jugendfreunde, dem Abte Wilhelm von Hirschau (s. d. Art.), dessen Bitten ihn zur Abfassung der Consuetudines Cluniacenses bestimmten. Die ersten zwei Bücher derselben, über Liturgie und Bildung der Novizen (vor 1084), wurden auf abermalige Bitte 1085 durch ein drittes Buch über die Klosterverwaltung und ein Widmungsschreiben ergänzt (abgedruckt bei Migne, PP. lat. CXLIX, 635 sqq.). Grüningen, dem Ulrich einige Zeit als Prior vorstand, brachte er in Aufschwung, vertauschte es aber bereits 1087 gegen die verlassene Wilmarszelle im Hochthale des Möhlinbaches im Schwarzwald, wo er unter großen Entbehrungen die Cella S. Petri erbaute. Von hier aus scheint er, wie Kerker (s. u.) 94 aus Andeutungen schließt, auch Rundreisen nach anderen süddeutschen Klöstern unternommen zu haben, um für die Ideen und Satzungen Clugny's Propaganda zu machen. Das Vorbild seines Abtes Hugo nachahmend, rief er, bei fortschreitender Blüte seines Klosters, zu Bollschweil (Amt Staufen) einen Frauenconvent in's Leben, der später (1115) nach Sölden verlegt wurde. Kurz nachdem diese Gründung gelungen, erblindete Ulrich, legte sein Priorat nieder und starb zwei Jahre später, am 14. Juli 1093. Schon in der nächsten Zeit gab ein Verehrer von ihm, Adalbert, der als Recluse in Regensburg lebte, Anregung und Mittel zu einer Lebensbeschreibung Ulrichs durch einen seiner Schüler. Dieselbe ist jedoch nur zum Theil erhalten, vollständig dagegen eine andere, die (gleichfalls noch vor 1120) von einem Mönche der Peterszelle niedergeschrieben wurde. Bald erfolgte die Heiligsprechung Ulrichs durch den Papst, und am 14. Juli 1139 wurde zum ersten Male sein Fest öffentlich gefeiert. Bei den Cluniacensern war aber der 10. Juli sein Festtag, und als 1756 das Fest in der Diöcese Konstanz eingeführt wurde, wählte man denselben Tag. Der damalige Abt von St. Peter, Phil. Jacob Steyrer, gab bei diesem Anlasse anonym die Schrift heraus: „Leben und Wunderthaten des hl. Ulrich von Zell, Augsburg und Freiburg 1756" (anderer Titel bei J. Mayer, Geschichte der Benedictinerabtei St. Peter, Freiburg 1893, 172, Nr. 4). Wohl schon seit der Heiligsprechung hatte das Priorat, in dessen Kirche die Ueberreste des Begründers und ersten Priors ruhten, nach ihm den Namen St. Ulrich angenommen. Da dasselbe im Laufe des 16. Jahrhunderts materiell stark zurückging, wurde es durch Gregor XIII. der Benedictinerabtei St. Peter im Schwarzwalde incorporirt, bei welcher es auch bis zur Säcularisation verblieb (Mayer 24. 81. 155). Mit dem Abgange der Cluniacenser waren auch die Reliquien des Heiligen aus der Grabstätte in der Kirche von St. Ulrich verschwunden. Zum Andenken an viele wunderbare Heilungen, welche Ulrich schon während seines Lebens gewirkt hatte, pflegten die Cluniacenser „St. Ulrichs-Wasser" zu weihen, welches von den Gläubigen in Krankheiten vertrauensvoll angewendet wurde; die Weiheformel ist noch erhalten und mehrmals gedruckt. (Vgl. AA. SS. Boll., Jul. III, 149 sqq.; Mabillon, AA. SS. O. S. Ben. saec. VI, 2 [1701], 779 sqq.; Mon. Germ. hist. Scriptt. XII, 249 sqq.; Kerker, Wilhelm der Selige, Abt von Hirschau, Tübingen 1863, 91 ff. 119 ff.; Nothhelfer, im Freiburger Diöcesan-Archiv X [1876], 130 ff.; XIV [1881], 97 ff.; Hauviller, Ulrich von Cluny, Münster 1896 [dazu „Stimmen aus Maria-Laach" LII [1897], 328 ff.]; Ratzinger, Forschungen zur bayrischen Geschichte, Kempten 1898, 577 f.) [O. Pfülf S. J.]

Ultricuria, s. Nicolaus de Ultricuria.

Umbella, s. Baldachin.

Umbreit, Friedrich Wilhelm Karl, protestantischer Theologe, langjähriger College, lebenslänglicher Freund und Gesinnungsgenosse Ullmanns (s. d. Art.), wurde am 11. April 1795 zu Sonneborn in Thüringen geboren. Er machte seine Gymnasialstudien zu Gotha, die akademischen

Studien zu Göttingen und habilitirte sich an letzterer Universität im Herbst 1818 als Privatdocent. Im Herbst 1820 wurde er als außerordentlicher Professor der Theologie und Philosophie nach Heidelberg berufen, 1823 zum ordentlichen Professor in der philosophischen und 1829 zu der nämlichen Stellung in der theologischen Facultät ebendaselbst ernannt. Er starb am 26. April 1860. Umbreits schriftstellerische Thätigkeit erstreckt sich, abgesehen von seiner Betheiligung an den „Studien und Kritiken" (s. d. Art. Ullmann), vornehmlich auf Bibelwissenschaft und praktische Theologie. Die Haupterzeugnisse derselben sind aufgezählt von Riehm in den „Theolog. Studien und Kritiken" 1862, 479 ff. Hier seien erwähnt: Koheleths des weisen Königs Seelenkampf, Gotha 1818 (später vom Verf. selbst als „literarische Jugendsünde" bezeichnet); Lied der Liebe, Heidelberg 1820; Das Buch Hiob, ebd. 1824; Philologisch-kritischer und philosophischer Commentar über die Sprüche Salomo's, ebd. 1826; Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des A. T., Hamburg 1840; Praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes, ebd. 1841—1846, 4 Bde.; Der Brief an die Römer auf dem Grunde des A. T. ausgelegt, Gotha 1856. (Vgl. Ullmann, in den „Theol. Studien und Kritiken" 1862, 435 ff.; Badische Biographien II, herausgeg. von Friedrich v. Weech, Heidelberg 1875, 379 ff.) [Hoberg.]

Unam sanctam heißt nach ihren Anfangsworten die von Bonifatius VIII. (s. d. Art.) während seines Streites mit König Philipp dem Schönen von Frankreich am 18. November 1302 erlassene Bulle, welche bis in die neueste Zeit zum Gegenstand erbitterter Controversen über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat gemacht worden ist (über das Geschichtliche vgl. L. Tosti, Storia di Bonifazio VIII e de' suoi tempi II, Monte Cassino 1846, 152 sgg.; J. B. v. Weiß, Weltgeschichte VI, 3. Aufl., Graz und Leipzig 1891, 52 ff.). Obschon „bei der Leidenschaft, mit der man sich um das Document noch immer streitet, die Zeit zu einer Verständigung noch nicht gekommen ist" (Funk, Kirchengesch. Abhandlungen I, Paderborn 1897, 483 f.), so muß dennoch der katholische Theologe bei der principiellen Tragweite der Bulle klare und entschiedene Stellung zu ihr nehmen. — 1. Durch Abläugnung der Echtheit der Urkunde hat man der guten Sache katholischerseits einen schlechten Dienst erwiesen. Ueber die aus der Luft gegriffene Behauptung Leibergers (Synchronist. Gesch. XII, Regensburg 1851, 442 ff.), die heiß umstrittene Bulle sei lediglich von Freunden des Papstes zu dessen Vertheidigung verfaßt, noch die entgegengesetzte Auffassung, qu'on n'y peut voir que l'oeuvre d'un écrivain perfide, qui voulait rendre le Pape ou ridicule ou odieux (V. Verlaque, Jean XXII, Paris 1883, 56), halten vor der Kritik nicht Stand, seit der authentische Wortlaut aus dem vaticanischen Geheimarchive veröffentlicht ist (vgl. Specimina palaeographica ex Vaticani Tabularii Rom. Pontif. registris selecta et arte photographica ad unguem expressa, Romae 1888, Tabul. 46). Wenn es auch im damaligen Streit an derben Fälschungen sicher nicht gefehlt hat, wie die gewissenlose Unterschiebung der Pseudobulle Deum time durch Peter Flotte, sowie die gleichfalls fabricirte Antwort Philipps Sciat maxima tua fatuitas beweisen (s. d. Art. Bonifatius VIII., ob. II, 1050), so war doch auch schon früher die Aechtheit und Integrität der Bulle dadurch außer allen Zweifel gesetzt, daß sie als Extravagante in's canonische Rechtsbuch (c. 1. Extrav. comm. 1, 8) aufgenommen, von den ältesten Canonisten stets als ächtes Stück commentirt, von Clemens V. durch die Extravagante Meruit (c. 2. Extrav. comm. 5, 7) zu Gunsten Philipps gemildert und vom fünften Lateranconcil 1516 mit der gleichen Clausel (vgl. Hardouin IX, 1830) feierlich bestätigt worden war (den Text s. bei Denzinger, Enchir., 7. ed. [1894], n. 1785 sqq.; Uebersetzung bei Hefele-Knöpfler, Conciliengesch. VI, 347 ff.). — Was den Inhalt der Bulle betrifft, so geht Bonifatius VIII. nach Einschärfung der zwei Glaubenssätze von der alleinseligmachenden Kirche und dem päpstlichen Primat dazu über, an der Hand der mittelalterlichen sog. „Schwertertheorie" das Verhältniß der geistlichen zur weltlichen Gewalt auseinander zu setzen. Nach der Lehre des Evangeliums (Matth. 26, 52. Luc. 22, 38) seien in der Gewalt der Kirche bezw. des Petrus zwei Schwerter: ein geistliches und ein weltliches. Doch „nur das geistliche Schwert wird von der Kirche selbst gezogen, das weltliche aber für die Kirche; jenes von der Hand des Priesters, dieses von der Hand der Könige und Krieger, aber nach dem Winke und der Duldung des Priesters" (sed ad nutum et patientiam sacerdotis). Die hiermit gegebene Superiorität der geistlichen über die weltliche Gewalt gründet sich aber noch im Besondern theils auf den principiellen Vorrang des Geistlichen über das Zeitliche (spiritualia temporalia antecellunt), theils auf „die Entrichtung des Zehnten, die Segnung und Weihung (der Fürsten), die Entgegennahme der Gewalt sowie die allgemeine Ordnung der Dinge". Nach dem „Zeugniß der Wahrheit" (veritate testante = Ausweis der Erfahrung, Wirklichkeit; vgl. F. Ehrmann, Die Bulle Unam sanctam des Papstes Bonifatius VIII., nach ihrem authentischen Wortlaut erklärt, München 1896, 49) hat nämlich „die geistliche Gewalt die irdische einzusetzen (instituere, was allerdings auch unterweisen, belehren bedeuten könnte; über die richtige Auffassung s. u.) und sie zu richten, wenn sie nicht gut ist"; sie selbst aber erkennt zwar eine hierarchische Ordnung in sich, aber keine weltliche Macht über sich an (1 Cor. 2, 15). Es ist aber diese Gewalt, obgleich einem Menschen (dem Papst) verliehen und von ihm geübt, keine menschliche,

sondern eine göttliche, weil Christus zu Petrus sprach: Was du auf Erden bindest ꝛc. (Matth. 16, 19). Wer sich also dieser gottgesetzten Gewalt widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes, es sei denn, er nehme mit Manichäus zwei Ursprünge an, was für „falsch und häretisch" zu erklären ist, da nach Gen. 1, 1 Gott nicht in principiis, sondern in principio Himmel und Erde erschuf. Zum Schluß folgt der dogmatische Hauptsatz: Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis. Eine vorurtheilslose Prüfung des Gedankenganges in der überaus ruhig gehaltenen Bulle zeigt, daß, obschon „die Veranlassung einzig und allein in den Ereignissen Frankreichs während der Jahre 1299 bis 1302 zu suchen ist" (Ehrmann 8), dennoch „der Zweck ihrem Wortlaute nach kein anderer ist, als die absolute Nothwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche für jeden Menschen darzuthun, der das Heil erlangen will" (Hefele-Knöpfler VI, 349). Indem der Papst diese Heilsnothwendigkeit für alle Gläubigen ohne Ausnahme, also auch für die weltlichen Herrscher betont, kommt er von selbst auf das Verhältniß beider Gewalten zu sprechen, wobei er die längst gekannte und geübte Schwerttheorie des Mittelalters förmlich zum Princip erhebt (vgl. Boutaric, La France sous Philippe le Bel, Paris 1861, 113 ss.). Wenn er die päpstliche Universalmonarchie direct mit der dem Petrus verliehenen „Binde- und Lösegewalt" in Verbindung bringt, so braucht dieß insofern keinen besondern Anstoß zu erregen, als „vermöge der historischen Entwicklung die Päpste im Mittelalter sogar eine gewisse politische Obergewalt erworben hatten, und sie konnten diese damals als kraft göttlicher Fügung, nach göttlichem Rechte (jure divino) ihnen zustehend erklären.... Als kirchliches Dogma ist aber jene politische Obergewalt der Päpste nie erklärt worden" (F. H. Vering, Lehrbuch des kath. Kirchenrechtes, 3. Aufl., Freiburg 1893, 96). Wirklich erwähnt der allein entscheidende Schlußsatz das Subjectionsverhältniß der Staatsgewalt unter die Kirche mit keiner Silbe mehr, sondern begnügt sich mit der Aufstellung der allgemeinen, freilich auch die christlichen Könige bindenden Glaubenslehre, daß „es für jeden Menschen zum Heile nothwendig sei, dem römischen Papste unterworfen zu sein", d. h. zu jener allein wahren Kirche sich zu bekennen, als deren sichtbares Oberhaupt Christus den hl. Petrus und dessen Nachfolger, die Päpste, bestellt hat (s. d. Artt. Kirche und Papst). Um die Vorwürfe der „Anmaßung, Ueberhebung und Lüge", die man auf die „berüchtigte Bulle" gehäuft hat, auf ihr richtiges Maß zurückzuführen, ist die Erinnerung zweckdienlich, daß „der Inhalt unserer Bulle zum größten Theile nicht das geistige Eigenthum des Papstes Bonifatius ist", ja daß sie höchst wahrscheinlich „auch in formeller Hinsicht nicht von Bonifatius herrührt" (Ehrmann 44). In der That sind die Hauptstellen fast wörtlich den Schriften Innocenz' III. (vgl. dessen Regest., bei Migne, PP. lat. CCXV, 622. 1233), des hl. Bernhard von Clairvaux (De consid. 2, 8; 4, 3, bei Migne l. c. CLXXXII, 752. 776) und Hugo's von St. Victor (De sacram. fidei 2, 2, 4, bei Migne l. c. CLXXVI, 418) entnommen und nur der Ausdruck der allgemeinen Lehre und Schriftauslegung der damaligen Theologen und Canonisten. Daß aber auch die Redaction der Bulle in fremden Händen lag, scheint mit Sicherheit aus der überaus auffälligen Uebereinstimmung des Wortlautes mit den identischen Ausführungen hervorzugehen, welche sich in dem erst 1858 von Jourdain aufgefundenen, noch ungedruckten Tractat De ecclesiastica potestate des berühmten Aegidius de Colonna (s. d. Art.) finden (vgl. F. X. Kraus, Aegidius von Rom, in der Oesterreich. Vierteljahrsschrift für kath. Theologie I [1862], 1 ff.). Endlich macht sich noch der Einfluß des hl. Thomas von Aquin (Opuscul. contra errores Graecorum, in d. Opera omnia XV, Parmae 1864, 248. 257) bemerkbar, während für das maßgebende Axiom von der Zurückführung der infima per media in suprema ausdrücklich die Auctorität des Pseudo-Dionysius (vgl. De eccles. hierarch. 5, bei Migne, PP. gr. III, 504) angerufen wird.

2. Bei der canonistischen Beurtheilung der Bulle muß einerseits die aus der göttlichen Einsetzung der Kirche und des päpstlichen Primates von selbst erfließende Autonomie der Kirche (s. d. Art. VII, 488) als einer vom Staate unabhängigen societas perfecta (vgl. Tarquini, Institt. juris eccl. publici l. 1, c. 1, sect. 2 [15. ed., Romae 1894]) sowie andererseits die auf der naturrechtlichen Unterordnung der Zwecke sich aufbauende Hegemonie der Kirche in allen privaten und öffentlichen Heilsangelegenheiten, die auch der christliche Staat zu achten und zu schützen hat (vgl. Hettinger, Fundamentaltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1888, 492 ff.), strenge geschieden werden von der besondern, historisch-staatsrechtlichen Gestalt, in welche der Idealismus des Mittelalters seit dem Aufblühen der theokratischen Staatsidee Gregors VII. (s. d. Art.) „Kirche und Staat als die beiden Gliedmaßen des Einen Körpers der Christenheit" gefaßt hatte (vgl. F. Walter, Naturrecht und Politik, 2. Aufl., Bonn 1871, § 494). Diese innige Verbindung der kaiserlichen und päpstlichen Gewalt, von W. Martens (Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat, Stuttgart 1877, 7 ff.) treffend als „Glaubensstaat" gekennzeichnet, gründete nicht im unwandelbaren göttlichen, sondern im veränderlichen menschlichen Recht und ließ unter veränderten historischen Verhältnissen einer weitgehenden, zum Theil heilsamen Accommodation an die jeweils gegebene Wirklichkeit Raum (vgl. Gosselin, Die Macht des Papstes im Mittelalter II, 2. Aufl., Münster 1859, 260 ff.; B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und

Papstthum im Mittelalter, Münster 1877—1887, 2 Bde.). Prägnant und kurz zeichnet ein neuerer Staatsrechtslehrer den mittelalterlichen Glaubensstaat also: L'union de l'église et de l'état était fondée sur l'unité de la foi: on était à la fois croyant et citoyen. . . . C'est, au fond, pour ce motif que l'hérésie était punie comme un attentat aux lois politiques (E. de Laveleye, Le gouvernement dans la démocratie I, 2e éd., Paris 1892, 108). War die Glaubenseinheit als Voraussetzung der Hierokratie nicht durchgeführt, wie unter den heidnischen Cäsaren des Urchristenthums oder nach den zertrümmernden Schlägen der Reformation, so mußte auch das Verhältniß von Staat und Kirche sofort auf eine neue Basis gestellt werden, die dem Wechsel der Umstände verständnißvolle Rechnung trug. Sofern der Staat nur die gottgewollte Unabhängigkeit der Kirche in Lehre, Zucht und Verfassung nicht antastet (s. d. Art. Appellatio tamquam ab abusu, Cäsaropapie und Jus circa sacra) und sich seiner immanenten Aufgabe bewußt bleibt, in erster Linie für das zeitliche Wohl der Staatsbürger zu sorgen und die Ordnung der Heilsangelegenheiten der von Christus gestifteten Kirche zu überlassen (s. d. Art. Staat XI, 680 ff.), so hindert nichts daran, mit Leo XIII. die volle Selbständigkeit des Staates auf allen zuständigen Gebieten als einer gottgesetzten, unabhängigen und coordinirten Institution zu proclamiren (vgl. die Encyklica Leonis XIII „Immortale Dei" vom 1. November 1885, bei Denzinger n. 1706: Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scil. ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima . . ., unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cujusque actio jure proprio versatur). Zur freien Höhe der staatsrechtlichen Anschauungen eines Leo XIII. hat sich freilich Bonifatius VIII. nicht zu erschwingen gewußt, wenn er auf dem Standpunkte seiner Zeit das hierokratische Staatsrecht nicht zwar zu dogmatisiren, wohl aber in ein lückenloses, auch mit päpstlicher Autorität umkleidetes System zu bringen suchte. Nun würde in der That den großen Papst von der Anklage Döllingers (Das Papstthum [Neubearbeitung von Janus durch J. Friedrich], München 1892, 68), daß „er für seine biblische Begründung dieser Entscheidung die klarsten Schriftstellen gewaltsam zu verdrehen gezwungen war", nur schwer entlasten können, wenn man nicht als Entschuldigung den Umstand geltend machen müßte, daß die Canonisten des Mittelalters überhaupt statt des literalen den allegorisch-mystischen Schriftsinn ungebührlich zu bevorzugen gewohnt waren (vgl. Panormitan. zu c. 13, X 2, 1 [Comm. in Decret. libr. III, Venet. 1617, 82]: Omnia illa ponderanda sunt, cum Christus fere semper loqueretur figurative). Nun sind es gerade die zwei anstößigsten Hauptsätze von den „beiden Schwertern" einer- und dem päpstlichen Ein- und Absetzungsrecht andererseits, welche, statt durch Berufung auf das positive Gewohnheitsrecht, vielmehr durch unglücklich gewählte Schrifttexte, also theologisch, gestützt werden. Daß neben dem geistlichen auch „das weltliche Schwert in der Gewalt der Kirche sei", wird in ganz unzulässiger Weise aus Luc. 22, 38 (vgl. Matth. 26, 52) begründet, wie andererseits die bekannte Aufforderung Gottes an Jeremias (Jer. 1, 10) die unbeschränkte Vollmacht des Papstes zur Ein- und Absetzung der Fürsten darthun soll. Man hat beide Sätze bis in die neueste Zeit zwar durch die verschiedensten Auslegungskünste abzuschwächen oder als harmlos hinzustellen sich bemüht; allein wer unparteiisch die Andeutungen der Bulle mit den sonstigen Aeußerungen Bonifatius' VIII. und seiner Gewährsmänner vergleicht, muß finden, daß derselbe doch ein sehr weitgehendes Recht auf die Ordnung und Gestaltung rein weltlicher Angelegenheiten für sich in Anspruch genommen hat. Philipp der Schöne war der erste Fürst Europa's, der den päpstlichen Machtansprüchen wie einen principiellen so auch erfolgreichen Widerstand entgegensetzte, nachdem die Hohenstaufen in ihrem politischen Kampfe mit dem Papstthum sich verblutet hatten (vgl. G. Lechler, Der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus im Anfange des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1870, 12 ff.; J. Langen, Gesch. der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893). Allerdings war der Papst zur Ausübung der ihm vom Mittelalter übertragenen oder zugestandenen Rechte auch formell um so mehr berechtigt, als selbst weltliche Große, wenn sie in Noth waren, ihm anstandslos die Befugniß zuerkannten, Fürsten zu richten und abzusetzen (vgl. Kervyn de Lettenhove, Histoire de Flandre II, Bruxelles 1847, 421. 604 ss.). Allein Bonifatius VIII. spricht zur Begründung dessen mit dürren Worten den aus dem hl. Bernhard von Clairvaux (s. ob.) entlehnten Satz aus daß auch „das weltliche Schwert sich in der Gewalt der Kirche befinde", also nicht etwa bloß „ihr zur Verfügung stehe", wie Manning (The Vatican Decrees in their bearing on Civil Allegiance, London 1875, 65) abgeschwächt. Da aber die zur Umgehung dieser Schwierigkeit ersonnene Hypothese von „drei Schwertern", nämlich dem geistlichen und dem zeitlichen der Kirche neben „dem zeitlichen der Fürsten, welches letztere ganz in der Hand der Fürsten liegt" (Fugger-Glött, Die Staatsgefährlichkeit der römischen Kirche, Regensburg 1875, 41), klar durch die canonischen Rechtsquellen widerlegt wird (vgl. die Glosse zu c. 1 Extr. co. 1, 8: Ex ipsis verbis Domini „Satis est" datur intelligi, esse duos gladios in Ecclesia, non plures nec pauciores), so leistet die Bulle allerdings der Fiction Vorschub, als ob die weltliche Gewalt nur ein Ausfluß der geistlichen und die Fürsten bloße Beauftragte, Diener,

Vasallen des Papstes seien (vgl. Joann. Saresbur. Polycrat. 4, 3, bei Migne, PP. lat. CXCIX, 516: Est ergo princeps sacerdotii minister et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotis manibus videtur indigna). Diese Auffassung wird grell beleuchtet durch die im Beisein Bonifatius' VIII. vom Cardinalbischof von Porto im August 1302 gehaltene Programmrede, in der es heißt: Jurisdictio temporalis competit Summo Pontifici, qui est Vicarius Christi et Petri, de jure . . ., sed quantum ad usum et exercitium non competit ei (bei Dupuy, Histoire du différend du Pape Boniface VIII avec Philippe le Bel, Paris 1655, Preuves 77). Freilich erwiderte der Papst, der gleich nach dem Cardinal im selben Consistorium das Wort ergriff, zur Widerlegung der von Peter Flotte eingeschwärzten Stelle: Scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes (Potthast, Regest. II, 2006; vgl. Drumann [s. u.] II, 24 ff.), nicht ohne Entrüstung: „Seit vierzig Jahren sind Wir im Rechte wohl bewandert; wer kann also glauben, daß solche Thorheit in Unserem Kopfe sitze? Wir wollen die Jurisdiction des Königs nicht antasten, aber der König kann so wenig als ein anderer Christ läugnen, daß er ratione peccati Uns untergeben sei" (Hefele-Knöpfler VI, 343). Aber da die ratio peccati leicht überall gefunden werden konnte (vgl. Hefele-Knöpfler VI, 299), und Bonifatius VIII. zudem gemäß seiner Bulle Ausculta fili vom 5. December 1301 unter Berufung auf Jer. 1, 10 „zu berathen und anzuordnen gedachte, was zur Besserung der Mißstände und zum Heile und zur guten Verwaltung des Reiches ersprießlich ist" (Hefele-Knöpfler VI, 327), so war thatsächlich Philipp zu einem Schattenkönig degradirt, den der Papst in einer unbewachten Zornesaufwallung wie einen „Troßknecht" (sicut garcionem = garçon) abzusetzen drohte (vgl. Hefele-Knöpfler VI, 331. 344). — Aus dieser schon von Gregor IX. im J. 1236 gegenüber Friedrich II. vertretenen Grundanschauung heraus, die in letzter Instanz auf die vermeintliche Uebertragung aller weltlichen Gewalt auf das Papstthum durch Constantin den Großen und durch die Päpste auf das römische Kaiserthum deutscher Nation als ihre Quelle zurückgeht (s. d. Art. Constantinische Schenkung), sind nun auch die vielumstrittenen Ausdrücke instituere und judicare in unserer Bulle zu interpretiren (bei Denzinger n. 1789: Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fuerit). Es wäre vergebliche Mühe, darin etwas Anderes als das päpstliche Ein- und Absetzungsrecht ausgesprochen zu finden; weder der Context noch die Quelle des Satzes läßt eine andere Deutung zu. Wenn zwar instituere neben „einsetzen" auch „belehren" bedeuten kann, welchem unverfänglichen Sinne Hergenröther (Kathol. Kirche u. christl. Staat, Freiburg 1872, 302 f.) den Vorzug gibt, so kann es doch hier, wo es „sich um ein Richten handelt, das unter Umständen bis zur Absetzung des zu richtenden Inhabers der weltlichen Gewalt geht, nur ‚einsetzen' bedeuten" (Funk I, 486), zumal bei Hugo von St. Victor (l. c.: Spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et judicare, si bona non fuerit), aus welchem vor Bonifatius schon Alexander von Hales (Summa theol. 4, q. 10, membr. 5, art. 2) geschöpft hatte, jede andere Deutung ausgeschlossen bleibt (vgl. W. Molitor, Die Decretale Per Venerabilem von Innocenz III. und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche, Münster 1876, 100 ff.). Es ist müßig, die Frage zu untersuchen, ob die Theorie von der directen oder bloß indirecten Gewalt der Kirche über den Staat in der Bulle ihren Ausdruck gefunden, da es feststeht, daß der Katholik an keine der beiden Theorien gebunden ist und auch anderen Systemen, z. B. dem der directiven Gewalt (Gerson, Gosselin) oder der sogen. Coordinationstheorie (vgl. H. Gerlach, Kirchenrecht, 5. Aufl., Paderborn 1890, § 51), huldigen darf (über diese verschiedenen Systeme s. Hergenröther 410 ff.; über die mittelalterliche Anschauung vgl. E. Friedberg, De finium inter Ecclesiam et civitatem regundorum judicio, quid medii aevi doctores et leges statuerint, Lipsiae 1861; Bluntschli, Geschichte der neuern Staatswissenschaft, 3. Aufl., München u. Leipzig 1881, 1—12; weitere Literatur bei R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, § 9—14).

3. Vom dogmatischen Standpunkt ist einzig und allein die Frage zu entscheiden, ob außer dem Schlußsatze (Porro etc.), der jedenfalls alle Merkmale einer unfehlbaren Lehrentscheidung an sich trägt (s. d. Art. Unfehlbarkeit), auch die vorausgehende Auseinandersetzung und Begründung im Allgemeinen sowie die mittelalterliche Schwertertheorie mit ihren anstößigen Consequenzen im Besondern zum katholischen Glaubenssatz erhoben sei. Der Natur der Sache nach müßte das in der Bulle mehr angedeutete als förmlich ausgesprochene Absetzungsrecht, von dem die Päpste von Gregor VII. (1076) bis Gregor XIV. (1590) mehrere Male einen mehr oder minder wirksamen Gebrauch gemacht haben, den modernen Rechtsstaat wohl am tiefsten beunruhigen. Nun sollte schon die notorische Thatsache, daß auch nach dem Erlaß der Bulle unter den katholischen Theologen und Canonisten die entgegengesetztesten Theorien über das Verhältniß beider Gewalten im Schwange waren und sind, billig von dem eiteln Versuche abschrecken, den dogmatischen Charakter über den Schlußsatz hinaus auf die ganze Bulle auszudehnen; denn wäre darin die directe oder auch nur die indirecte Gewalt der Kirche über den Staat zum förmlichen Glaubenssatz erhoben, so wäre es offenbare Ketzerei, die theologische und kirchenrechtliche Berechtigung beider Theorien in Zweifel zu ziehen (vgl. Hergenröther 749 ff.). Die Frei-

heit der Discussion unter Katholiken trotz des Syllabus und des vaticanischen Concils (s. d. Art.) schafft folglich ein überaus starkes, ja bei der Nachsamkeit des kirchlichen Lehramtes entscheidendes Präjudiz gegen die unhaltbare Annahme, als ob auch der übrige Inhalt der Bulle dogmatisirt, ja überhaupt auch nur definirbar sei (vgl. W. Martens 2 ff.; viel zu streng urtheilt dagegen Mazzella S. J., De religione et ecclesia, 5. ed., Romae 1896, 454). Die Gegner mühen sich in der durchsichtigen Doppelabsicht, die päpstliche Fehlbarkeit in Glaubenssachen sowie die Staatsgefährlichkeit des „vaticanischen Katholicismus" zugleich darzuthun, vergeblich mit dem Nachweis ab, daß es „seit den Julidogmen des Jahres 1870 zur Glaubenssubstanz der vaticanisch-gläubigen Katholiken gehört, daß der Papst berechtigt sei, die weltlichen Fürsten abzusetzen und ihre Unterthanen vom Treueide zu entbinden" (Berchtold [s. u.] 87). Zu dem Ende weist man auf die angebliche Unmöglichkeit hin, die päpstliche Unfehlbarkeit auf das sog. definitivum arresti allein zu beschränken, da ja die lange Motivirung ebenfalls mit lehrhaften Ausführungen und Bibelsprüchen durchwirkt sei. Allein „nicht alles, was in einer päpstlichen Bulle gesagt wird, ist Glaubenssatz, sondern gerade wie auch bei den Conciliarschlüssen nur das, was wirklich definirt werden soll. Die Begründung, die Erläuterung des zu definirenden Satzes kann mangelhaft, zum Theil irrig sein, und doch ist der Hauptsatz als Dogma anzunehmen. . . Der Definitionssatz der Bulle Unam sanctam ist aber im Schlußsatze klar ausgesprochen ... und nur die Verbindung von zwei anderen Fundamentalwahrheiten: ‚Außer der Kirche ist kein Heil', und: ‚Der Papst ist nach Einsetzung Christi oberster Hirt der Kirche'" (Gutberlet, Apologetik III, Münster 1894, 210 f.). In der That zeigt uns der einfache Wortlaut die Bulle [Unam sanctam] als vorherrschend räsonnirend und demonstrirend, nicht aber als definirend; letzteres kann offenbar nur von dem Schlußsatze Porro etc. gesagt werden, und auch nur dieser kann dogmatisches Ansehen für sich beanspruchen" (Hefele-Knöpfler VI, 349 f.). Selbst diejenigen Theologen, welche mit Palmieri (De Romano Pontifice, Romae 1877, 473 sqq.) den Schlußsatz mit der Schwerttheorie als dessen logischem Fundamente in einen syllogistischen Zusammenhang bringen, läugnen entschieden, quod ibi definitio fidei habeatur praeter hanc conclusionem; quoad hanc enim tantum Romanus Pontifex ea re significat, se supremi doctoris munere fungi, ein Sachverhalt so klar, daß er auch den Gegnern nicht entgehen konnte (vgl. E. Lavisse et A. Rambaud, Hist. générale du IV^e siècle à nos jours III, Paris 1894, 32). Dazu kommt, daß auch schon die Zeitgenossen Bonifatius' VIII. dasselbe urtheilten (s. die Glosse des Johannes Monachus zu c. 1 Extr. co. 1, 8: Intentio hujus decretalis est, inducere rationes, exempla et auctoritates, subesse Summo Pontifici esse de necessitate salutis; vgl. Natal. Alex. Hist. eccles. XVI, Bingii 1789, 349). Die befremdliche Einrede, daß diese Beschränkung des Definitionsgebietes „ein reiner Anachronismus wäre, da es ja am Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts keinem vernünftigen Menschen, am wenigsten dem König Philipp von Frankreich, in den Sinn kam, die Obergewalt des Papstes in geistlichen Dingen in Abrede zu stellen" (Berchtold 53), widerlegt sich aus der Bulle selbst (Si ergo Graeci sive alii se dicant Petro ejusque successoribus non esse commissos, fateantur necesse est, se de ovibus Christi non esse; Denzinger n. 1787). Und in gewissem Sinne gehörte Philipp der Schöne selber, als Vorläufer der späteren Gallicaner, sammt seinen berüchtigten Räthen Peter Flotte und Wilhelm Nogaret zu den verkappten und praktischen Läugnern des römischen Primates; denn „ein mit allen Mitteln nach unumschränkter Gewalt strebender und lediglich auf sein Interesse bedachter Fürst" (W. Möller, Kirchengeschichte II, 2. Aufl., Freiburg 1893, 281), entspricht er „völlig dem Typus, den Machiavelli später in seinem Fürsten gezeichnet" (Realencyklopädie für protestant. Theologie III, 3. Aufl., Leipzig 1897, 296). Auf Grund aller dieser Thatsachen darf Hinschius (im „Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart" I, 1, herausgeg. von Marquardsen, Freiburg 1883, 216) kühn behaupten: „Die katholische Kirche hat jedenfalls bis zum Erlaß des Syllabus im J. 1864 niemals das Verhältniß zwischen Staat und Kirche zum Gegenstande einer directen dogmatischen Festsetzung gemacht." Aber nicht einmal der Syllabus (s. d. Art.) hat eine principielle Festsetzung dieses Verhältnisses beabsichtigt, am allerwenigsten im Sinne einer dogmatischen Definition; denn sofern der hier einschlägige Satz: Ecclesia ... non habet potestatem ullam temporalem directam vel indirectam (Denzinger n. 1572), „nur von einer potestas temporalis, nicht von einer potestas spiritualis in temporalia redet, folgt aus demselben nichts für die Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat" (H. Lämmer, Institutionen des kathol. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg 1892, 419, Anm. 1). — Noch viel unglücklicher ist der Versuch ausgefallen, im Definitionssatze Porro etc. selbst die politische Obergewalt des Papstes ausgesprochen zu finden. Unter der unbeweisbaren Voraussetzung, daß 1 Petr. 2, 13 (Subjecti estote omni humanae creaturae [κτίσει = Obrigkeit]) dem dogmatischen Schlußsatze zu Grunde liege, hat man auch das omni humanae creaturae der Bulle mit „jede menschliche Obrigkeit" übersetzt (J. Reinkens, Revolution und Kirche, Bonn 1876, 19 ff.; Berchtold 77 ff.). Allein abgesehen davon, daß man ebenso gut auf Marc. 16, 15 (omni creaturae, πάσῃ κτίσει = allen Menschen) als Vorbild zurückgreifen könnte, läßt sich unwiderleglich

beweisen, daß der Ausdruck in der Bulle unmöglich „Obrigkeit" bedeuten kann. Denn da von der „Heilsnothwendigkeit" der Zugehörigkeit zum Papstthum die Rede ist, in welchem die Einheit der Kirche Christi gipfelt, so wäre unter humana creatura im Sinne der Gegner „nicht bloß eine durch einen Einzelmenschen repräsentirte monarchische Obrigkeit zu verstehen, sondern ebenso gut auch eine republikanische, bei der entweder das ganze Volk oder aber ein engerer Kreis ... Träger der obrigkeitlichen Gewalt ist; eine so zusammengesetzte Obrigkeit hat aber als creatura kein Seelenheil sicherzustellen, weil sie keine Seele hat, deren salus in Betracht kommen könnte" (Grauert, im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft IX [1888], 147). Ist vorstehende Interpretation richtig, so muß sich im Definitionssatze für creatura der bestimmtere Ausdruck anima einsetzen lassen. Wirklich kommt nicht nur im schon erwähnten Tractate des Aegidius de Colonna, des wahrscheinlichen Redactors der Bulle, die Wendung vor: Summus Pontifex ... est illa potestas, cui omnis anima debet esse subjecta (bei Kraus 11), sondern auch Bonifatius VIII. selber gebraucht in einer ältern Bulle vom 13. Mai 1300 den nämlichen Ausdruck (Apostolica Sedes ... dominicae domus dominium et omnis possessionis ejus obtinens principatum, cui omnis anima quasi sublimiori praeeminentiae debet esse subjecta; bei Kopp, Geschichte der eidgenössischen Bünde III, 1, Berlin 1862, 313). Endlich begründet auch Thomas von Aquin in seinem Opusculum contra errores Graecorum, welches „mit ziemlicher Sicherheit bei Formulirung des Schlußsatzes der Bulle Unam sanctam als Vorlage gedient hat" (Grauert a. a. O. 146), den Hauptsatz (quod subesse Romano Pontifici sit de necessitate salutis) mit einem Citat aus Pseudo-Maximus, welches lautet: Coadunatam et fundatam super petram confessionis Petri dicimus universalem ecclesiam secundum definitionem Salvatoris, in qua necessario salutis animarum nostrarum est remanere et ei est obedire, suam servantes fidem et confessionem (s. S. Thom. Opusc. philos. et theol. III, ed. de Maria, Tiferni Tiberini 1886, 456). Mit dem dogmatischen Grundsatze, daß nur die Getauften der Jurisdictionsgewalt des Papstes bezw. der Kirche unterstehen, steht das omni humanae creaturae nicht im Widerspruch, weil ja die behauptete „Heilsnothwendigkeit" die selbstverständliche Pflicht einschließt, sich taufen zu lassen und dadurch in jenes geistliche Unterthanenverhältniß zum Papste sich zu begeben. Nicht als eine Abschwächung, sondern nur als sinngemäße Erklärung ist es folglich anzusehen, wenn das V. Lateranconcil (1516) in feierlicher Bestätigung der Bulle Unam sanctam die äquivalente Wendung einführt: De necessitate esse salutis, omnes Christi fideles Romano Pontifici subesse. Damit aber „sagte die Bulle Unam sanctam nichts, was nicht jeder Katholik annehmen konnte und mußte" (F. X. Kraus, Lehrb. der Kirchengeschichte, 4. Aufl., Trier 1896, 378 f.). (Vgl. noch J. A. Bianchi, Della potestà e della politia della Chiesa II, Roma 1746, 448—551; W. Drumann, Gesch. Bonifatius' VIII., Königsberg 1852, 2 Bde.; Desjardins, La Bulle U. S., Lyon 1880; F. J. Moulart, Kirche und Staat oder die beiden Gewalten, ihr Ursprung, ihre Rechte und ihre Grenzen, Mainz 1881; F. Rocquain, La Papauté au moyen âge. Nicolas I^er, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. Études sur le pouvoir pontifical, Paris 1881; G. Digard, M. Faucon et A. Thomas, Les Registres de Boniface VIII, Paris 1884 ss.; J. Berchtold, Die Bulle U. S., ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche, München 1887. Gegen letztern schrieben außer Grauert [s. o.] Scheeben, Die Bulle U. S. und ihr neuester Gegner, im „Katholik" 1888, I, 449 ff. 561 ff.; W. Martens, Das Vaticanum und Bonifaz VIII., Münch. 1888.) [Pohle.]

Unbußfertigkeit, s. Sünden gegen den heiligen Geist.

Unduldsamkeit, s. Toleranz.

Unehelich, s. Ehelich.

Unfehlbarkeit bedeutet im weitesten Sinne die Unfähigkeit eines Vernunftwesens, zu irren, nach dem engern theologischen Sprachgebrauch aber die von Gott dem kirchlichen Lehramt als Charisma verliehene Unverirrlichkeit in Glaubens- und Sittensachen (s. d. Art.). Der technische Ausdruck infallibilitas, dem christlichen Alterthum kaum bekannt, hat sich erst in der Spätscholastik eingebürgert, wogegen das griechische ἀψευδής bereits um 650 n. Chr. vorkommt (s. Anastas. Sinait. Viae dux, bei Migne, PP. gr. LXXXIX, 76 sq.: Ὀρθοδοξία ἐστὶν ἀψευδὴς περὶ θεοῦ καὶ κτίσεως ὑπόληψις ἢ ἔννοια περὶ πάντων ἀληθής). Der Sache nach ist aber im Abend- und Morgenland der Glaube an die kirchliche Unfehlbarkeit so alt wie die Kirche selbst.

I. Begriff und Wesen der kirchlichen Unfehlbarkeit. 1. Die bloße Thatsache der Irrthumslosigkeit begründet an sich ebenso wenig eine innere Unfehlbarkeit im Erkennen, wie die factische Sündenfreiheit (impeccantia) eine innere Unsündlichkeit (impeccabilitas) im Willen. Von Natur aus ist Gott allein wie unsündlich so unfehlbar, da bei ihm jeder Irrthum, auch der allergeringste, einen metaphysischen Widerspruch einschließt (s. d. Art. Gott V, 877 ff.). Von dieser absoluten Unfehlbarkeit (infallibilitas absoluta s. increata) ist die von Gott seinen Vernunftgeschöpfen mitgetheilte (infallibilitas relativa s. creata) wesentlich verschieden nicht nur nach dem Erkenntnißprincip, sondern auch hinsichtlich des Gegenstandes, insofern dieselbe ihrer innersten Natur gemäß sich bloß auf einen beschränkten Kreis von Wahrheitserkenntnissen erstreckt. Dieser Wesensunterschied ist so durchgreifend, daß er für

die natürliche und übernatürliche Ordnung in Geltung bleibt. Auch die menschliche Vernunft ist, als Ausfluß und Abbild des göttlichen Geistes, in allen denjenigen natürlichen Erkenntnissen wahrhaft unfehlbar, welche auf dem allgemeinen Wahrheitskriterium der Evidenz beruhen, namentlich bezüglich der grundlegenden Axiome der Logik, Metaphysik, Mathematik, Religion und Sittlichkeit; jeder ernsthafte Versuch, die Möglichkeit solcher unfehlbaren Wahrheitserkenntnisse zu erschüttern, führt geradeswegs zum Skepticismus (s. d. Art. Toleranz XI, 1859 f.). Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes gehört selbstverständlich der übernatürlichen Ordnung an, da sie der Kirche bezw. den Trägern der Lehrgewalt als ein Charisma zur Bewahrung, Bezeugung und authentischen Erklärung des in Schrift und Tradition hinterlegten Glaubensschatzes von Gott verliehen ist. Von dieser activen Unfehlbarkeit (infallibilitas activa s. in docendo) des kirchlichen Lehrkörpers unterscheidet sich die passive des Glaubenskörpers (infallibilitas passiva s. in credendo) genau so, wie die lehrende von der hörenden Kirche, nur daß beide sich zu einander verhalten wie das Mittel zum Zweck; denn die Unfehlbarkeit des Lehramtes hat die Aufgabe, den wahren Glauben in der ganzen Kirche Christi stetsfort zu bewirken, zu erhalten und zu gewährleisten. Hieraus erhellt der enge Causalzusammenhang zwischen den beiden Grundeigenschaften der Kirche, der Infallibilität und Indefectibilität; denn die Kirche wäre nothwendig in dem Augenblick von ihrem Sein und Wirken abgefallen, in welchem sie vom wahren Glauben, d. h. von der unfehlbaren Erkenntniß und Verkündigung der Lehre Christi und seiner Apostel, abwiche. Folglich steht und fällt die Indefectibilität der Kirche mit ihrer Infallibilität (vgl. d. Art. Kirche VII, 493 ff.).

2. Zum Wesen der activen Unfehlbarkeit, die hier allein in Betracht kommt, genügt ein besonderer Beistand des heiligen Geistes (assistentia Spiritus S.), wie ihn Christus der Kirche thatsächlich verheißen hat. Obschon dieser übernatürliche Einfluß gewiß nicht ohne eine positive göttliche Thätigkeit zu denken ist, so ist doch der Zweck der Assistenz primär ein negativer: Abwehr des Irrthums. Hierdurch unterscheidet sich die kirchliche Infallibilität wesentlich von der göttlichen Offenbarung einer- und der Inspiration andererseits (s. d. Artt.). Während den das Glaubensdepositum erzeugenden Offenbarungsorganen neue Wahrheiten mitgetheilt worden sind, welche der im Entstehen begriffenen Glaubenshinterlage ein substantielles Wachsthum sicherten, beschränkt sich die Assistenz des heiligen Geistes auf die Aufgabe, zu verhindern, daß bei der Erhaltung, Bezeugung und Geltendmachung des für alle Zeiten unwiderruflich abgeschlossenen Offenbarungsschatzes sich irgend ein Irrthum einschleiche (vgl. Vatican. Sess. IV, cap. 4, bei Denzinger, Enchir. n. 1679: Neque enim Petri successoribus Spiritus S. promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent). Dazu gesellt sich noch ein zweiter, subjectiver Unterschied; während der die neuen Offenbarungen aufnehmende Geist der Apostel sich lediglich receptiv zu verhalten, d. h. auf die Mittheilungen Christi und des heiligen Geistes sozusagen nur aufzuhorchen brauchte, ist das kirchliche Lehramt an Schrift und Tradition gebunden, insofern es keine Wahrheiten unfehlbar zu verkünden im Stande ist, welche nicht ausdrücklich oder einschlußweise im depositum fidei niedergelegt sind. Durch letztere Forderung, bezw. die Nothwendigkeit des Forschens in den Glaubensquellen, ist die lehramtliche Infallibilität auch von der Inspiration grundsätzlich geschieden. Weder ein ökumenisches Concil noch der Papst können nach reiner Willkür Glaubens- und Sittenentscheidungen treffen, sie müssen vielmehr sich an Schrift und Tradition als die unveränderlich gegebene Grundlage ihrer Erlasse halten. Was Unkundigen als „neues Dogma" erscheinen könnte, das ist thatsächlich nichts Anderes als der consequente Ausdruck, die logische Fortbildung einer alten allgemeinern Offenbarungswahrheit, in welcher das anscheinend Neue wie die Frucht im Keime vorgebildet lag (s. d. Art. Dogmenentwicklung). Somit schließt eine unfehlbare Glaubensentscheidung die menschliche Thätigkeit des Lehramtes so wenig aus, daß sie dieselbe vielmehr zur nothwendigen Voraussetzung hat (vgl. Melchior Canus, De locis theol. 5, 5 [Patav. 1734, 161]: Perspicuum est, non dormientibus aut oscitantibus Patribus [in Concilio congregatis] Spiritum S. assistere, sed diligenter humana via et ratione quaerentibus rei, de qua disseritur, veritatem). In dieser Gebundenheit liegt der tiefste Grund dafür, daß die lehrende Kirche es nicht nöthig hat, gleich den Propheten und Aposteln die Göttlichkeit ihrer Lehre erst durch Zeichen und Wunder zu beweisen; denn der geforderte Wahrheitsbeweis ruht in der bloßen Thatsache, daß die gegen jede Möglichkeit des Irrthums übernatürlich geschützte Kirche es ist, welche durch den Mund der rechtmäßigen Träger der Lehrgewalt auctoritativ im Namen Christi spricht. Nach einer andern Richtung ist die Assistenz von der Inspiration dadurch verschieden, daß letztere den inspirirten Schriftsteller positiv anregt zur Aufzeichnung aller, selbst der unwichtigsten Wahrheiten und Thatsachen, welche den Gesammtinhalt der betreffenden Schrift ausmachen, wohingegen erstere sich mit einer Erleuchtung des Verstandes und der äußern Leitung begnügt, um die Lehrorgane vor Irrthum allein in Glaubens- und Sittenfragen zu bewahren. Die kirchlichen Glaubenserlasse sind deßhalb nicht, wie die Bibel, inspirirtes Wort Gottes, sondern formell bloßes Wort der Kirche, aber kraft der Un-

fehlbarkeit in nothwendiger Uebereinstimmung mit dem Inhalt des Wortes Gottes, wie es in Schrift und Tradition sich verkörpert (vgl. Möhler, Symbolik § 40).

3. Vorstehende Begriffsbestimmung sieht von den einzelnen Trägern der Lehrgewalt gänzlich ab, paßt also gleichmäßig auf die Infallibilität der Kirche überhaupt, mag sie sich im magisterium ordinarium, oder auf den ökumenischen Synoden, oder in den Päpsten verkörpern. Nur weil die päpstliche Unfehlbarkeit vor und nach dem Vaticanum in ganz unverantwortlicher Weise entstellt worden ist, erheischt sie hier noch eine besondere Erläuterung (vgl. Schulte, Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe, Prag 1871, 7: „Der Papst ist die leibhaftige, inspirirte, absolute, göttliche Unfehlbarkeit"). Wenn dieselbe vielfach eine „persönliche" genannt wird, so will man dem Papste selbstverständlich weder eine göttliche Irrthumslosigkeit noch eine directe Inspiration beilegen, sondern lediglich den von Bossuet (s. d. Art.) ersonnenen Unterschied zwischen sedes und sedens, d. h. zwischen der ganzen Reihenfolge aller Päpste und dem jeweiligen Inhaber des Stuhles Petri, als eine unberechtigte Fiction zurückweisen; denn die abstracte sedes ist nur in und durch den concreten sedens unfehlbar (vgl. Franzelin, De Ecclesia, Romae 1887, thes. 13; Chr. Pesch, Praelectiones dogmat. I, 2. ed., Friburgi 1898, 301 sq.). Aber diese dem jeweiligen Papste zukommende Unfehlbarkeit ist für ihn keine persönliche, sondern eine Amtsgnade (gratia gratis data), die von seiner Wissenschaft und Tugend gänzlich unabhängig ist. Deßwegen betonen die Theologen den Satz, daß der Papst weder als Privatgelehrter, noch als weltlicher Souverän, noch als bloßer Bischof der Stadt Rom, noch als Primas von Italien, noch als Patriarch des Abendlandes, sondern einzig und allein als oberstes Haupt der Gesammtkirche für sich Unfehlbarkeit beanspruchen kann. Allein selbst wo der Papst als Papst auftritt, ist er nicht eher unfehlbar, als bis er ex cathedra spricht, d. h. cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit (Vatican. Sess. IV, cap. 4, bei Denzinger n. 1682). An dieser authentischen Feststellung des Ausdruckes ex cathedra ist vor Allem hervorzuheben, daß die päpstliche Unfehlbarkeit erst unter der zweifachen Beschränkung einsetzt: einerseits muß der Gegenstand einer unfehlbaren Definition auf eine doctrina de fide vel moribus eingeengt bleiben, andererseits muß die Ausübung der Lehrgewalt sich in ihrer höchsten Intensitätsstufe vollziehen. Wo immer also Anordnungen lehrpolizeilicher, kirchenpolitischer, administrativer Natur oder Anwendungen eines Lehrprincips auf Specialfälle in Frage kommen, da kommt die päpstliche Infallibilität ebenso wenig in's Spiel, als wenn der Papst zwar als Oberhaupt der Kirche eine doctrinelle Frage entscheidet, nicht aber in der feierlichen, allgemein verbindlichen Form einer unwiderruflichen Cathedralentscheidung (vgl. Calixt. III. Ep. ad Fridericum regem Rom., bei Aeneas Sylv., Ep. 385 [al. 371]: Possumus enim et nos ut homines aliquando labi atque errare, in his maxime, quae fa[c]ti sunt [ed. Basil. s. a. (1571), 842]). Ein wichtiges Corollar hieraus bildet die Forderung allseitiger Freiheit von äußerem Zwange, unbehinderter Selbstbestimmung: eine durch Gefangenschaft, Einschüchterung, Zwangsmaßregeln erpreßte Entscheidung, auch wenn sie die Gesammtheit der Gläubigen feierlich zu verpflichten versuchen möchte, besäße offenbar nicht jene ethisch-juridische Qualification, die sie als eine bindende und authentische Aeußerung der obersten Lehrgewalt erscheinen lassen könnte (vgl. Palmieri, De Romano Pontifice, Romae 1877, 628: Si constat, decretum aliquod fidei vel subscriptionem formulae fidei vi sive physica sive morali extortam esse, eo ipso constat, definitionem non esse ex Cathedra). Auch tragen die Theologen nicht das geringste Bedenken, die Möglichkeit eines Glaubensirrthums zuzugestehen, wenn der Papst als Privatmann spricht (vgl. d. Art. Johannes XXII., ob. VI, 1590 f.). Ja aus dem Vaticanum läßt sich nicht einmal die Unmöglichkeit eines förmlichen Glaubensabfalles des Papstes folgern, wie denn das canonische Recht für einen solchen (wohl imaginären) Fall den sofortigen Verlust der päpstlichen Würde vorgesehen hat (Decret. Grat. dist. 39, c. 6; vgl. Phillips, Kirchenrecht I, 261 f.; Scheeben, Dogmatik I, 214). Manche Theologen halten freilich mit triftigen Gründen dafür, daß die göttliche Vorsehung über die Kirche Christi niemals eine solche Schmach hereinbrechen lassen werde (vgl. Suarez, De fide disp. 10, sect. 6, n. 11: Mihi magis pium et probabilius videtur, posse quidem Papam ut privatam personam errare ex ignorantia, non tamen ex contumacia. Quamvis enim efficere Deus possit, ut haereticus Papa non noceat Ecclesiae, suavior tamen modus providentiae est, ut, quia Deus promisit Papam definientem numquam erraturum, consequenter provideat, ne umquam ille haereticus sit). Weil auch die päpstliche Infallibilität weder auf Offenbarung noch auf Inspiration neuer Glaubenswahrheiten beruht, so liegt dem Papste die selbstverständliche Pflicht ob, in inständigem Gebet um Erleuchtung, in eifriger Erforschung der Glaubensquellen, durch Befragung der Cardinäle und gelehrter Theologen, durch Abhaltung particulärer Synoden, bei besonders wichtigen und schwierigen Fragen aber auch durch Einberufung eines allgemeinen Concils Alles aufzubieten, um zur klaren Erkenntniß des zu entscheidenden Glaubenspunktes zu gelangen (vgl. Vatican. l. c., bei Denzinger n. 1679: Romani autem Pontifices, prout temporum

et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae s. Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adjutore, cognoverant). Die Furcht einer Ueberbietung ist bei ihm so grundlos wie bei einem ökumenischen Concil, da die vorgängige Bezeugung der Quellen nicht weniger unter göttlichen Schutz gestellt erscheint wie die Entscheidung selbst (vgl. Bellarmin. De Roman. Pontif. 4, 2: Parum prodesset scire, Pontificem non errare rum, quando non temere definit, nisi etiam sciremus, non permissuram Dei providentiam, ut ille temere definiat). Gegen den Gallikanismus ist schließlich festzuhalten, daß eine Kathedralentscheidung ex sese, d. h. unabhängig vom nachfolgenden Consens der Bischöfe, das Gewissen bindet, gerade so, wie wenn die ganze lehrende Kirche die Entscheidung getroffen hätte (vgl. Vatican. l. c., bei Denzinger n. 1682: Definimus ..ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse). Das arg mißdeutete ex sese will nicht besagen, wovor schon der hinzugefügte Gegensatz non ex consensu Ecclesiae warnen sollte, daß der Papst aus eigener Kraft und „dogmatischer Schöpfermacht", statt durch göttlichen Beistand, oder in vollständiger Isolirung von der Kirche, anstatt als deren sichtbares Oberhaupt, oder in gänzlicher Unabhängigkeit von Schrift und Tradition, anstatt in strenger Bindung an die Offenbarungsquellen, die Prärogative der Unfehlbarkeit besitze; denn das Vaticanum selber hat durch ausdrückliche Zurückweisung allen diesen aus Bosheit oder Unverstand stammenden Entstellungen den Boden entzogen. (Vgl. noch J. Fessler, Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste, Wien 1871; Martin, Der wahre Sinn der vaticanischen Lehrentscheidung über das unfehlbare päpstliche Lehramt, 3. Aufl., Paderborn 1871; Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg 1872, 927 ff.; Heinrich, Dogmat. Theologie II, 2. Aufl., Mainz 1883, §§ 88—90; Norbert. a Tux O. Cap., Theologia fundamentalis II, Brixinae 1891, 3 sqq. 119 sqq.)

II. Existenz der Unfehlbarkeit, s. d. in Kirche VII, 493 ff. und Tradition XI, 1949 ff.

III. Subject der Unfehlbarkeit. 1. Nach Ausscheidung des Glaubenskörpers, welchem die Unfehlbarkeit im bloß passiven Sinne (s. ob.) als Besitz zukommt, kann als eigentlicher Träger der aktiven Infallibilität nur der Lehrkörper, d. i. das kirchliche Lehramt, in Betracht kommen. Weil jedoch die lehrende Kirche in Gemäßheit der ihr von Christus gegebenen hierarchischen Verfassung wesentlich aus dem Papst als dem Nachfolger Petri und den Bischöfen als den rechtmäßigen Nachfolgern der Apostel sich zusammensetzt, so kann es sich im Grunde nur um die Frage handeln, ob auch der Gesammtepiscopat neben dem Papste auf die Prärogative der Unfehlbarkeit Anspruch hat. Zwar ist die Frage nach der Einheit oder Zweiheit des Unfehlbarkeitssubjectes bis heute unerledigt geblieben, indem einzelne Theologen entschieden für Einen Träger des unfehlbaren Lehramtes, den Papst allein, in die Schranken treten (vgl. Palmieri l. c. thes. 26; Zigliara, Propaedeut. in s. theologiam, ed. 3, Romae 1890, 447 sqq.). Allein das Gewicht der Gründe für die Annahme zweier, wenn auch nur inadäquat verschiedener Subjecte ist auch nach dem 18. Juli 1870 so erdrückend stark geblieben, daß man mit der überwiegenden Mehrzahl der Theologen der Gegenansicht nur insofern einen Sinn abgewinnen kann, als jemand grundlos versuchen möchte, den Papst selbst vom Gesammtepiscopat als dessen hierarchische Spitze gänzlich zu trennen und so einen künstlichen Gegensatz zwischen Haupt und Gliedern zu construiren. Schließt man jedoch diese unnatürliche, theologisch kaum mögliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Primat und Episcopat aus, so scheint es völlig ausgemacht, daß man auch dem mit dem Papste organisch geeinten Episcopat eine relativ selbständige, namentlich in den ökumenischen Synodalschlüssen lebendig zum Ausdruck kommende Infallibilität beilegen darf und muß. Denn abgesehen davon, daß nach Ausweis der Kirchen- und Dogmengeschichte das Dogma von der Unfehlbarkeit der ökumenischen Synoden sachlich, logisch und zeitlich demjenigen von der Unfehlbarkeit des Papstes vorausging, hat das vaticanische Concil selber dem Papste „diejenige Unfehlbarkeit" vindicirt, „mit welcher Christus seine Kirche ausgestattet wissen wollte" (Vatican. l. c., bei Denzinger n. 1682). Die Parallele zwischen Papst und Kirche setzt aber, falls man nicht eine unerträgliche Tautologie einführen will, die Verschiedenheit und relative Selbständigkeit der Unfehlbarkeit in beiden Trägern voraus. Auch darf nicht übersehen werden, daß das Apostelcollegium als solches nicht minder die Verheißung der Unverirrlichkeit im Glauben und Lehren von Christus erhalten hat (vgl. Matth. 28, 20. Joh. 14, 16), wie Petrus und seine Amtsnachfolger im Primate (vgl. Matth. 16, 18. Luc. 22, 32. Joh. 21, 15 ff.); der doppelten Verheißung entspricht aber jedenfalls auch ein doppeltes Subject der Unfehlbarkeit. Dazu kommt, daß die Concilsbischöfe ihr Placet oder Definiens subscripsi nicht weniger entscheidend in die Wagschale werfen wie der Papst als Haupt und Vorsitzender einer ökumenischen Synode. Mithin scheint die Folgerung unausweichlich: Auch wenn der Papst für sich allein nicht unfehlbar wäre, so würde doch die Unfehlbarkeit des Gesammtepiscopates (einschließlich des Papstes) darunter nicht wesentlich leiden, wie denn

die schismatischen Griechen und Fallibilisten wirklich nur jenes, nicht dieses in Abrede stellen und vor dem Vaticanum ohne Häresie sogar in Abrede stellen durften. Jedenfalls kommt in dieser Auffassung die Nützlichkeit, ja relative Nothwendigkeit allgemeiner Concilien viel wirksamer zur Geltung als in der kaum haltbaren Gegenansicht (vgl. Chr. Pesch I, 273 sq.; Scheeben I, 75 ff.).

2. Von Alters her hat die ganze Christenheit vor Allem den dogmatischen Entscheidungen eines ökumenischen Concils unbedingte Unfehlbarkeit beigemessen (vgl. Gregor. M. Ep. 1, 25, bei Migne, PP. lat. LXXVII, 478: Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor Concilia suscipere et venerari me fateor), so zwar, daß Widerstand dagegen nicht als einfacher Ungehorsam, sondern auch als Häresie gebrandmarkt wurde (das Nähere s. im Art. Concil III, 801 ff.). Allein auch der über den ganzen Erdkreis zerstreute Lehrkörper (Ecclesia per orbem dispersa), d. h. der nicht zum allgemeinen Concil versammelte Gesammtepiscopat, genießt den göttlichen Schutz der Irrthumslosigkeit, da Christus seinen und des heiligen Geistes Beistand ja für „alle Tage bis an's Ende der Welt" verheißen und an keinerlei einschränkende Bedingungen (etwa Abhaltung einer allgemeinen Synode) geknüpft hat. Auf diesem Wege allein hat z. B. das athanasianische Glaubensbekenntniß (s. d. Art. V, 680 ff.) in der ganzen Kirche symbolisches Ansehen erlangt. Ueberhaupt wurden während der ersten drei Jahrhunderte alle auftauchenden Häresien nicht durch ökumenische Concilien, auch nicht immer allein durch den päpstlichen Stuhl, sondern durch den allgemeinen Lehrconsensus des über die Erde zerstreuten Gesammtepiscopates authentisch verworfen (vgl. S. Aug. Contr. duas epp. Pelag. 4, 12, 34, bei Migne, PP. lat. XLIV, 638). Die Einstimmigkeit der zerstreuten Kirche gibt sich theils in ausdrücklichen Lehrurtheilen der einzelnen Bischofsstühle, theils in schweigender Zustimmung zu einer als Glaubenssatz vorgetragenen Lehre kund. Namentlich die Vergleichung der in den verschiedensten Ländern und Epochen gefeierten Diöcesan- und Provinzialsynoden liefert eine hervorragende Quelle, aus welcher der Glaubensstandpunkt der Ecclesia dispersa sich mit unfehlbarer Gewißheit schöpfen läßt (s. d. Art. Tradition XI, 1957). Indessen darf die Unfehlbarkeit des Gesammtepiscopates, gleichviel ob er auf einem allgemeinen Concil versammelt ist oder nicht, auf keinen Fall bloß auf die feierlichen und außerordentlichen Lehrurtheile eingeschränkt werden; sie erstreckt sich ebenso auch auf die ordentliche und tägliche Lehrverkündigung in Volkspredigt und Glaubensunterweisung (vgl. Vatican. Sess. III, cap. 3, bei Denzinger n. 1641, u. d. Art. Dogma III, 1881 f.). In der gewissenhaften Erfüllung des göttlichen Auftrages: „Lehret alle Völker" kann die lehrende Kirche unmöglich irren, ohne daß das Verheißungswort: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt" (Matth. 28, 20), zu Schanden würde (vgl. Ignat. Mart. Ad Eph. 3, bei Funk, PP. apost. I, 177). Allerdings sind die einzelnen Bischöfe für sich allein nicht unfehlbar, da das Charisma der einzelnen Apostel nicht als Amtsgnade auf sie vererbt worden ist (vgl. Apg. 20, 30. 1 Tim. 4, 7. 2 Tim. 2, 23. Tit. 2, 7 f.; 3, 9). Dagegen erfreuen sie sich in der unversehrten Fortpflanzung und Reinerhaltung des apostolischen Glaubensgutes sowie namentlich in der authentischen Verkündigung der declarirten Dogmen des göttlichen Schutzes, obschon sie nicht als oberste Richter über strittige Glaubensfragen, sondern nur als die geborenen Wächter und Zeugen der apostolischen Urlehre aufzutreten den Beruf haben. (Ueber das Maß des Ansehens des heiligen Officiums s. d. Art. Inquisition VI, 773 f.; vgl. auch Steccanella, De necessitate unanimis Episcoporum consensus theologica disquisitio, Romae 1870; Machale, The Evidences and Doctrines of the Catholic Church, 3d ed., Dublin 1885, 211—240.)

3. Die päpstliche Unfehlbarkeit ist ein nothwendiger Ausfluß des Lehrprimates, wie dieser eine logische Ableitung aus dem allgemeinern Jurisdictionsprimat ist (vgl. Vatican. l. c., bei Denz n. 1678: Ipso autem apostolico primatu . . supremam quoque magisterii potestatem comprehendi). — a. Schriftbeweis für die päpstliche Unfehlbarkeit. Wie der Lehrprimat überhaupt so ist auch die Unfehlbarkeit als dessen innerste Lebensbedingung bereits α. in den Verheißungsworten Christi (Matth. 16, 18. 19) virtuell enthalten. Unter Zurückverweisung auf die ausführlichere Exegese im Art. Papst IX, 1387 ff. bleibt hier noch zu zeigen, daß die Begriffe des „Felsens der Kirche" sowie der „Schlüssel-, Binde- und Lösegewalt" das Charisma der Unfehlbarkeit zur unentbehrlichen Voraussetzung haben. Wenn Christus (aramäisch) sagt: „Du bist Kephas (כֵּיפָא = saxum πέτρα), und auf diesen Kephas werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Matth. 16, 18), so liegt hierin ein Doppeltes ausgesprochen: die Errichtung der Kirche auf Petrus als ihrem Fundamente und die Unüberwindlichkeit der also fundamentirten Kirche gegenüber den Höllenmächten. Die Beziehung der Herrnworte auch auf die Amtsnachfolger Petri (s. d. Art. Papst IX, 1393 ff.) erscheint schon durch die Idee der Kirche als einer bis zum Weltende dauernden Institution (Matth. 28, 20. Joh. 14, 16. Eph. 3, 21; 4, 12 f.; vgl. Is. 9, 7. Dan. 2, 44. Os. 2, 19) außer allen Zweifel gesetzt (vgl. Chr. Pesch I, 277 sqq. Nun gehört aber, wenn überhaupt etwas, so sicher die Unverirrlichkeit im Glauben, die Unmöglichkeit des Abfalles zur Häresie zum innersten Wesen der christlichen Kirche (s. d. Art. VII, 493 ff.), die ja ist „eine Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15; vgl. Joh. 14, 26; 16, 13). I

also Petrus bezw. der Papst der „Fels der Kirche", so muß er als solcher vor Allem in der unversehrten Verkündigung des wahren Glaubens sich bewähren; denn die Begriffe „Fels der Kirche" und „Grundfeste der Wahrheit" sind miteinander vertauschbar. Gesetzt den Fall, die Petra Ecclesiae könnte die Gläubigen (fideles, πιστοί von fides, πίστις) auctoritativ zu einer Häresie anleiten, so hätte Christus, wie der thörichte Baumeister, seine Kirche auf Sand statt auf einen Felsen gebaut (vgl. Matth. 7, 26), und die Pforten der Hölle hätten sie überwältigt (vgl. S. Ambros. De incarn. 5 [34], bei Migne, PP. lat. XVI, 827: Fides ergo est Ecclesiae fundamentum; non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non praevalebunt. . . . Adversus omnes haereses debet valere Ecclesiae fundamentum). Folglich steht und fällt der ganze Bau mit der Unfehlbarkeit des Felsenmannes in Glaubenssachen (vgl. S. Leon. M. Serm. 4, 2 sqq., bei Migne l. c. LIV, 149 sqq.). Gleichwie der „Kirchenfels" sich von selbst zum unfehlbaren „Glaubensfelsen" auswächst, so die dem hl. Petrus verliehene Schlüsselgewalt (s. d. Art.) zur unfehlbaren Lehrgewalt. Denn das Himmelreich, dessen Schlüssel Petrus und seine Amtsnachfolger von Christus empfingen, ist wesentlich ein Reich der Wahrheit (Joh. 18, 37. 1 Tim. 3, 15), eine Kirche von Rechtgläubigen (Hebr. 11, 1 ff.), eine vom πνεῦμα τῆς ἀληθείας beseelte und geleitete Gemeinschaft (Joh. 14, 16 f.; 16, 13), die vom wahren Glauben niemals abfallen kann; folglich kann die päpstliche Schlüsselgewalt keine göttliche Vollmacht zur Verpflichtung auf falsche Glaubenssätze sein. Vielmehr setzen die Dauer, Festigkeit und Einheit der hörenden Kirche die active Unfehlbarkeit der claves fidei (vgl. Theod. Studit. Ep. 2, 53, bei Migne, PP. gr. XCIX, 1281: κλεῖς τῆς πίστεως) als unerläßliche Vorbedingung voraus. Ein anderer Ausdruck für die Schlüsselgewalt ist die sog. Binde- und Lösegewalt, welche dem hl. Petrus in höherer Form und größerem Umfange verliehen wurde als dem Apostelcollegium (vgl. Matth. 16, 18 f.; 18, 18). Denn dadurch, daß der Schlüsselträger zugleich Fels der Kirche ist, charakterisirt sich seine Binde- und Lösegewalt nach Inhalt und Umfang als eine unbeschränkte, allgemeine und unabhängige, während die von Christus gebietene Unterordnung der Apostel unter den neuen Felsenmann von selbst eine Beschränkung und Abhängigkeit ihrer Gewalten nach sich zieht. Unter die gesetzgebende und richterliche Gewalt fällt aber, wie die Art unter die Gattung, die doctrinäre Vollmacht zu Glaubensvorschriften, sowie zur definitiven und bindenden Entscheidung über die Orthodoxie oder Heterodoxie auftauchender Lehrmeinungen. Nun ist es unmöglich, daß Gott die Menschen unter Androhung der ewigen Verdammniß (vgl. Matth. 10, 40; 28, 20. Marc. 16, 16. Luc. 10, 16. Joh. 13, 20) zur unbedingten Annahme von Sätzen verpflichten wollte, welche möglicherweise falsch wären und folglich im Himmel nicht gutgeheißen werden könnten. Denn entweder gehorcht die hörende Kirche dem Papste oder sie gehorcht ihm nicht; im ersten Falle wäre es um die Rechtgläubigkeit, im zweiten um die Glaubenseinheit der Kirche Christi, in beiden Fällen aber um sie selbst geschehen (vgl. Knabenbauer, Comment. in Matth. II, Paris. 1893, 54—68). — β. Mit der thatsächlichen Verleihung des Primates hat Christus nach seiner Auferstehung dem Petrus einschlußweise auch das Charisma der Infallibilität mitgetheilt: „Weide meine Lämmer, meine Schafe" (Joh. 21, 15 ff.). Wie dem „guten Hirten" (vgl. Joh. 10, 1 ff.), so untersteht auch seinem sichtbaren Stellvertreter die ganze christliche Heerde: Lämmer (ἀρνία) und Schafe (πρόβατα). Nun besteht die allein zuträgliche Nahrung der Gläubigen gerade im wahren Glauben (vgl. Jer. 3, 15), das schlimmste, todbringende Gift aber in der Häresie (vgl. Ignat. Mart. Ad Trall. 6, bei Migne, PP. gr. V, 679: Obsecro vos . . . solo christiano alimento uti, ab aliena autem herba abstinere, quae est haeresis). Folglich schließt der Auftrag Christi an Petrus, die ganze Heerde zu leiten und zu weiden, die Unmöglichkeit ein, Irriges in Glaubenssachen zu lehren; denn dem verliehenen Amte gebührt die nothwendige Amtsgnade, ohne welche die Erfüllung jenes illusorisch würde. Allerdings liegt in dieser Exegese die unabweisliche Consequenz, daß auch der Episcopat, obschon selber zur lehrenden Kirche gehörig, in seinem Verhältniß zu Petrus oder dem Papste mit den einfachen Gläubigen zur hörenden Kirche herabsinkt; denn obschon die Bischöfe nach göttlichem Willen zwar auch ihre eigenen Heerden leiten und weiden sollen (vgl. Apg. 20, 28), so bleibt doch der Einzelbischof so gut wie der Gesammtepiscopat in seiner Hirtenthätigkeit dem obersten Hirten, dem Papste, untergeordnet (vgl. Brunon. Astens. In Ioan. 21, 15, bei Migne, PP. lat. CLXV, 600: Pascit igitur Petrus agnos, pascit et oves, pascit filios, pascit et matres, regit et subditos et praelatos; omnium igitur pastor est, quia praeter agnos et oves in Ecclesia nihil est). Mit den Gallicanern und Altkatholiken behaupten, eine päpstliche Glaubensentscheidung schöpfe ihre Verbindlichkeit und Unfehlbarkeit erst aus der nachträglichen Zustimmung der Bischöfe, heißt die Worte Christi in ihr Gegentheil verkehren, indem nicht der Hirt die Heerde, sondern umgekehrt die Heerde den Hirten auf gute Weide führen und von schlimmen Irrpfaden zurückhalten müßte (vgl. S. Cyprian. De unit. Eccles. 4, bei Migne, PP. lat. IV, 499: Super illum unum aedificat Ecclesiam suam et illi pascendas mandat oves suas). — γ. Eine unmittelbare Beziehung auf die päpstliche Unfehlbarkeit (vgl. Vatican. l. c., bei Denzinger n. 1679) enthalten die Worte Christi (Luc. 22, 31. 32): „Simon, Simon! siehe, der Satan hat verlangt, euch sieben zu dürfen wie den Weizen; ich aber habe

für dich gebeten, daß dein Glaube nicht gebreche (ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου); und du dereinst deinerseits (σύ ποτε ἐπιστρέψας) stärke (στήριξον) deine Brüder." Drei Momente treten hier hervor: die Aussicht auf heftige Glaubensanfechtungen des ganzen Apostelcollegiums durch den Satan, die Versicherung wirksamen Gebetes speciell für die Glaubensfestigkeit des Petrus, der feierliche Auftrag an Petrus zur Stärkung seiner Brüder im Glauben. Die fallibilistische Deutung der Perikope auf die persönliche Verläugnung und Wiedererhebung des Petrus in der Passionsnacht, unter positiver Ausschließung jedweder Beziehung auf den fortdauernden Primat, hat innere wie äußere Gründe gegen sich. „Denn die Worte wie die Gebete des Herrn waren nicht bloß auf die einzelne Person, auf den nächsten Moment gerichtet, sondern sie waren grundlegend und bauend, sie galten vor Allem der Kirche und deren zukünftigen, von ihm im Geiste geschauten Bedürfnissen. So betete er damals mit seinem über alle folgenden Zeiten hinausreichenden Blicke für die Einheit der Glieder der Kirche, damit diese Einheit der Welt ein stetes redendes Zeugniß der Wahrheit seiner göttlichen Sendung sein möge" (Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg 1860, 32). In der That steht die Bezugnahme Christi auf die Verläugnung Petri nichts weniger als fest. Der Ausdruck ἐπιστρέψας (conversus) wird allerdings von manchen Exegeten auf die „Bekehrung" Petri bezogen; andere dagegen finden darin einen Hebraismus (שוב = e converso, rursus, πάλιν) oder fassen ihn in seinem natürlichen Wortsinn (converte te ad fratres; vgl. S. Clement. Rom. Ep. I ad Cor. 1: ἐπιστροφὴν ποιεῖσθαι), während noch andere ihn zwar als „Bekehrung" deuten, nicht aber passiv von der des Petrus, sondern activ von der der Brüder (ἐπιστρέψας στήριξον = converte et confirma fratres). Welche von den vier Auslegungen man aber auch als die richtige vorziehen mag (Näheres s. bei Knabenbauer, Comment. in Luc., Paris. 1896, 580—585), die einseitige Beschränkung der Worte auf die nächste Zukunft scheint nicht bloß durch die entfernte Zeitbestimmung ποτέ, sondern namentlich durch den Umstand ausgeschlossen, daß die Mitapostel Petri, ohnehin zeitlebens unfehlbar und befestigt im Glauben, der persönlichen Glaubensstärkung durch Petrus nicht so bedurften, wie ihre Amtsnachfolger in der nachapostolischen Zeit. Ueber jeden Zweifel erhaben wird diese Exegese durch den Nachweis des pragmatischen Zusammenhanges der Stelle mit der theilweisen Parallele bei Matth. 16, 18. Wie hier die Unüberwindlichkeit der Kirche auf dem Felsen beruht, an dem die Höllenpforten ohnmächtig zerschellen (vgl. Epiphan. Ancorat. 9, bei Migne, PP. gr. XLIII, 33: Πύλαι δὲ ᾅδου αἱ αἱρέσεις καὶ οἱ αἱρεσιάρχαι), so wird dort die Glaubensfestigkeit der Brüder, d. i. der Apostel und aller Gläubigen (vgl. 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1; 2, 13. Col. 1, 1. Eph. 6, 21; vgl. Matth. 23, 8. Joh. 21, 23. Apg. 6, 3), auf die Stärkung des Petrus als bewirkende Ursache zurückgeführt, insofern gerade er allen Anfechtungen Satans zum Trotz kraft des besondern Gebetes Christi, also durch übernatürlichen Beistand, im Glauben niemals wanken kann. Die Anfechtungen Satans dauern aber ebenso lange fort als die Anstürme der Höllenpforten, d. h. so lange, als die Kirche bestehen wird: folglich muß auch die Pflicht der Glaubensstärkung Petrus obliegen, nicht insofern er eine Privatperson, sondern weil er der Fels der Kirche ist. Ist dieß aber der Fall, so erbt sich auch Petrus' Unfehlbarkeit mit dem Primate von selbst auf die Päpste fort (vgl. Theophyl. In Luc. 22, 31, bei Migne, PP. gr. CXXIII, 1073: Ἐπειδή σε τῶν μαθητῶν ἔξαρχον ἔχω . . ., στήριξον τοὺς λοιποὺς· τοῦτο γὰρ προσήκει σοι ὡς μετ' ἐμὲ ὄντι τῆς ἐκκλησίας πέτρᾳ καὶ στηρίγματι). So hat das christliche Alterthum, das Mittelalter und die Neuzeit den Text verstanden; er darf folglich nach den Grundsätzen der katholischen Schriftauslegung nicht anders verstanden werden. Die spätere Behauptung Döllingers (Das Papstthum [Neubearbeitung des „Janus" durch J. Friedrich], München 1892, 15. 341 f.), Papst Agatho (gest. 681; s. d. Art.) habe zuerst dieser „neuen" Exegese zum Durchbruch verholfen, beweist zunächst nichts, da das sechste allgemeine Concil 680 ihr feierlich das Siegel der Authentie aufgedrückt hat (vgl. Hefele, Conciliengeschichte III, 2. Aufl., 287). Thatsächlich ist sie aber viel älter, indem außer den Päpsten Gregor dem Großen (gest. 604), Pelagius II (gest. 590), Gelasius I. (gest. 496) und Leo dem Großen (gest. 461) schon Cyrill von Alexandrien (bei Migne, PP. gr. LXXII, 915: Et tu aliquando etc., hoc est: firmamentum atque magister [στήριγμα καὶ διδάσκαλος] esto illorum, qui per fidem ad me accedunt) sowie Ambrosius (De fide 4, 5, 56; In Ps. 43, 40 [bei Migne, PP. lat. XVI, 628; XIV, 1109] ihr das Wort reden. Deßwegen konnte Papst Leo IX. in seinem Schreiben an Michael Cärularius (s. Denzinger n. 290) sich gerade auf diesen Text als schlagendsten Beweis für die Gottlosigkeit der griechischen Anmaßungen berufen (Zum Ganzen vgl. noch P. Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft II, Freiburg 1887, 387 ff.) — b. Traditionsbeweis für die päpstliche Unfehlbarkeit. Ist die Unfehlbarkeit des Papstes nur „als eine natürliche Ausgestaltung der katholischen Lehre vom römischen Primat aufzufassen" (Fromann, Gesch. u. Kritik d. Vatican. Conc., Gotha 1872, 474) und „alles Gerede gegen dieselbe . . . sinnlos im Munde derer, die den Papst als Nachfolger Petri . . . ansehen" (v. Hartmann, Selbstzersetzung d. Christenthums, Berlin 1874, 8), so sind die Altkatholiken gezwungen, mit der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht nur den Primat, sondern die Kirche Christi selber preiszugeben. Gegen

den oft gehörten Vorwurf der „Neuheit" schützt die einsichtige Erwägung, daß ein Dogma bloß virtuell und implicite in der Glaubenshinterlage enthalten zu sein braucht, und daß das Verlangen eines formellen Nachweises für alle Jahrhunderte nichts Anderes bedeutet als die Läugnung der Möglichkeit einer Dogmenentwicklung (s. d. Art.) sowie die Verdunklung der Lehrthätigkeit ökumenischer Synoden überhaupt. Unter Verweisung auf den Art. Papst IX, 1398 ff. wird es genügen, hier nur die hervorstechendsten Lehren und Thatsachen auszuheben, aus denen sich dogmengeschichtlich die Infallibilität des Papstes, als Voraussetzung oder Folge, der Sache nach mit zwingender Evidenz ableiten läßt. — α. Wenn Ignatius von Antiochien (s. d. Art.), Schüler des Apostels Johannes, die römische Gemeinde wie als „Muster- und Präsidialkirche" (Ep. ad Rom. prooem., bei Migne, PP. gr. V, 685: προκαθημένη τῆς ἀγάπης) so auch als „sichere Lehrerin" anderer Kirchen preist (l. c. 3, bei Migne ib. 688: Οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδένα· ἄλλους ἐδιδάξατε. Ἐγὼ δὲ θέλω, ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε), so scheint diese Charakteristik nach den maßgebenden Grundsätzen des Apostelschülers sofort von der Gemeinde auf ihren Vorsitzenden, den Bischof von Rom, übertragen werden zu müssen, weil in jeder Kirche „der Bischof an Gottes Statt vorsitzt" (vgl. Ep. ad Magnes. 6, bei Migne ib. 668: προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ). Gleichwie ihm aber theoretisch „eine energische Thätigkeit der römischen Gemeinde als der Präsidentin im Kreise der Schwestergemeinden in Unterstützung und Belehrung für andere Gemeinden bekannt war" (Ad. Harnack, Dogmengesch. I, 3. Aufl., Freiburg 1894, 444), so scheint er den Universalepiscopat der römischen Kirche praktisch dadurch anzuerkennen, daß er in rührender Sorgfalt seine hirtenlose Kirche in Syrien nächst Christo den Römern zur Leitung empfiehlt (l. c. 9, bei Migne ib. 696: Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη). Die hohe Wahrscheinlichkeit der hier versuchten Deutung des ignatianischen Ideenganges wächst mit der Beobachtung, daß Pseudo-Clemens (um 160 n. Chr.) in seinem (sogen.) Brief an den Apostel Jacobus den Nachfolger des Petrus in dem „den Vorsitzenden der Wahrheit" (vgl. Clementin. Ep. Clem. ad Jacob. c. 2, bei Migne, PP. gr. II, 36: τὸν ἀληθείας προκαθεζόμενον) nennt, dem „der Lehrstuhl Christi anvertraut ist" (l. c. 17, bei Migne ib. 53: Χριστοῦ, οὗ τὴν καθέδραν πεπιστεύεται). Wenn H. Lüdemann (Die Klemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenzen, Gotha 1890) zwar zu beweisen versucht, die Homilien und Recognitionen des Pseudo-Clemens seien Umkehrungen und Bearbeitungen einer verloren gegangenen Grundschrift, die nach dem zweiten Untergang Jerusalems (135 n. Chr.) den Primat für Rom statt Jerusalem beansprucht habe, so ist daran nur die Voraussetzung zutreffend, „daß die vorliegenden Clementinen eine judaistische Tendenz auch insofern verfolgen, als sie den Primat von Petrus bezw. Clemens auf Jacobus, von Rom nach Jerusalem bezw. Cäsarea und Antiochien, übertragen wissen wollen" (O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 46; vgl. auch Tüb. Theol. Quartalschrift 1891, 577 ff.). Deutlicher spricht sich über den römischen Lehrprimat der „geistige Enkel des Apostels Johannes", Irenäus von Lyon (gest. 202), aus (vgl. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik I, Mainz 1881, 191). Wie er den Glaubensgehorsam gegen die Inhaber von Apostelstühlen auf das „sichere Charisma der Wahrheit" gründet (Adv. haer. 4, 26, 2, bei Migne, PP. gr. VII, 1053: Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum beneplacitum Patris acceperunt), so schreibt er insbesondere der römischen Kirche drei Vorzüge zu: einen „mächtigern Vorrang" (potentior principalitas), „Treue in der Bewahrung der apostolischen Lehrüberlieferung", die „Nothwendigkeit der Uebereinstimmung mit der römischen Kirche" (l. c. 3, 3, 2, bei Migne ib. 849). In Irenäus' Glaubenssystem ist aber die Verpflichtung zur Annahme falscher oder fehlbarer Lehren um so mehr ausgeschlossen, als er in der bloßen „Ordnung und Amtsfolge" der Päpste von Petrus bis Eleutherus schon eine wirksame Garantie der „Wahrheitsverkündigung" (τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα) und den „vollgültigsten Beweis" (plenissima ostensio) des Einen lebendig machenden Glaubens erblickt (l. c. 3, 3, 3, bei Migne ib. 851; vgl. Schneemann, S. Irenaei de eccl. rom. principatu testim., Friburgi 1870 [Append. zur Coll. Lac. IV]; Ad. Harnack, Zeugniß des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche, in Sitzungsber. der königl. preußischen Akademie der Wissensch. zu Berlin 1893, II, 939 ff.; v. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. I, Paderborn 1897, 12 ff.). Origenes (gest. 254), welcher in Petrus „das große Fundament der Kirche und den festesten Felsen" (In Exod. hom. 5, 4, bei Migne, PP. gr. XII, 329) sowie den Mann sieht, der „die ganze Welt den Glauben und die Religion Christi gelehrt hat" (Fragm. de prov., bei Angelo Mai, Nov. PP. Bibl. VII, 2, 53), betheuert ausdrücklich: Petra quippe serpenti inaccessa (ἄβατος ὄφει) est et fortior portis inferi sibi adversantibus (In Matth. tom. 12, 11, bei Migne l. c. XIII, 1003). — Im Abendlande legte sein Zeitgenosse Tertullian (s. d. Art.) sogar als Montanist für die „Unwiderruflichkeit", also Unfehlbarkeit einer päpstlichen Entscheidung in Sachen der kirchlichen Sündenvergebungsgewalt unfreiwilliges Zeugniß ab, wenn er (De pudic. 1, bei Migne, PP. lat. II, 980 sq.) spöttisch

bemerkt: Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremtorium. Pontifex scil. Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. Am hl. Cyprian (geſt. 258), der ſeinen zeitweiligen Ungehorſam gegen Papſt Stephan im Ketzertaufſtreite durch „die Sichel des Martyriums" ſühnte (S. Aug. De bapt. 1, 18, 28, bei Migne, PP. lat. XLIII, 124 sqq.), beſaß der unfehlbare Stuhl Petri einen ſeiner älteſten und glänzendſten Anwälte. Die Frage nach der Herkunft der Häreſien beantwortet er (De unit. eccles. 3. 4 [ed. Hartel I, 212 sqq.) alſo: Hoc eo fit . . ., dum ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii caelestis doctrina servatur. . . Tractatu longo atque argumentis opus non est: probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: Ego dico tibi etc. . . Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? In dem Verſuche afrikaniſcher Ketzer, den päpſtlichen Lehrſtuhl für ſich zu gewinnen, erblickt er eine ſträfliche Anmaßung, welche die Unbefleckbarkeit desſelben durch Häreſie nicht in Rechnung ziehe (Ep. 59, 14 [ed. Hartel I, 683]: Navigare audent et ad Petri Cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis literas ferre nec cogitare, eos esse Romanos . . ., ad quos perfidia [= haeresis] habere non possit accessum). (Vgl. J. Peters, Die Lehre Cyprians von der Einheit der Kirche, Luxemburg 1870; Luke Rivington, The Primitive Church and the See of Peter, London 1894.) — Während des 4. Jahrhunderts fließen die Zeugniſſe in dem Maße reichlicher, als das Auftauchen großer Häreſien das Hervortreten des päpſtlichen Lehrprimates aus ſeiner bisherigen Zurückhaltung immer mehr zur gebieteriſchen Nothwendigkeit machte. Wenn Optatus von Mileve (ſ. d. Art.) den Donatiſten Parmenian auf die „Einheit" mit der „einzigen Cathedra des Petrus in der Stadt Rom" hinweiſt (De schism. Donat. 2, 2, bei Migne, PP. lat. XI, 947), ſo verſteht er unter der unitas vorzüglich die Glaubenseinheit; denn „die Häretiker alle beſitzen die Schlüſſel nicht, die Petrus allein empfangen hat" (l. c. 1, 10, bei Migne ib. 900 sq.). Auch nach dem hl. Ambroſius „haben die Ketzer die Erbſchaft Petri nicht, weil ſie den Stuhl Petri nicht beſitzen" (De poenit. 1, 7, 33, bei Migne, PP. lat. XVI, 476). „Wo alſo Petrus iſt, da iſt die Kirche; wo die Kirche, da iſt kein Tod, ſondern das ewige Leben" (S. Ambros. In Ps. 40, n. 30, bei Migne l. c. XIV, 1082). Ueber die prägnante Lehre des hl. Hieronymus vgl. Bardenhewer 439; über Auguſtinus ſ. d. Art. Papſt, und Th. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Auguſtin, Paderb. 1892. Die gleichzeitige Patriſtik des Orients bildet nur den getreuen Widerhall des Abendlandes. Nicht nur betonen die dortigen Väter den Primat des hl. Petrus überhaupt (ſ. d. Art. Papſt), ſondern heben auch im Beſondern hervor, daß Chriſtus „den Biſchöfen die Schlüſſelgewalt durch Petrus verliehen habe" (vgl. Greg. Nyss. De castig., bei Migne, PP. gr. XLVI, 312: Διὰ Πέτρου ἔδωκε τοῖς ἐπισκόποις τὴν κλεῖδα τῶν ἐπουρανίων τιμῶν; Didym. De trinit. 1, 20, bei Migne PP. gr. XXXIX, 417), daß „der Glaube Roms als des Vorortes der Welt (πρόεδρος τῶν ὅλων) wie einſt ſo auch jetzt den rechten Lauf habe" (Greg. Naz. Poem. 2, 1, carm. 11, bei Migne, PP. gr. XXXVII, 1068: καὶ νῦν ἔτ' ἔστιν εὐδρομος), daß der Apoſtelfürſt „vom Vater erlangte, die Feſtigkeit des Glaubens zu gründen" (Epiphan. Ancorat. 9, bei Migne, PP. gr. XLIII, 33: ὁ δὲ παρὰ τοῦ Πατρὸς ὠφελεῖτο, τὴν ἀσφάλειαν τῆς πίστεως θεμελιῶν), daß „in ihm alle ſubtileren Glaubensfragen gefunden werden" (Epiphan. l. c., bei Migne ib. 34: Omnibus quippe modis in eo stabilita fides est, qui coeli claves accepit et in terra solvit et ligat in coelo; in eo siquidem subtiliores quaelibet fidei quaestiones reperiuntur). In voller Uebereinſtimmung hiermit nennt Chryſoſtomus den hl. Petrus die „Baſis der Kirche" (ſ. Migne, PP. gr. LVI, 123), den „Felſen des Glaubens" (ib. 265), den „Chriſtus zum Lehrer des Erdkreiſes beſtellte" (In Joa hom. 88, 1, bei Migne l. c. LIX, 480: τοῦτον . . . τῆς οἰκουμένης ἐχειροτόνησε διδάσκαλον). Von eigenartigem Intereſſe iſt das älteſte Zeugniß der ſyriſchen Kirche, das erſt ſeit 1882 bekannt iſt (vgl. Nirſchl II, 269). De hl. Ephräm läßt den Heiland alſo zu Petrus ſprechen: „Kephas nannte ich dich vorher, weil du meinen ganzen Bau ſtützen wirſt. Du bi der Auserkorene unter denen, welche mir di Kirche auf Erden bauen; wenn ſie etwas Ver werfliches bauen wollten, ſo halte du, das Fundament, ſie zurück; du biſt das Haupt der Quel meiner Lehre, du das Haupt meiner Jünger; durch dich werde ich alle Völker tränken" (In Hebdom sanct. serm. 4, n. 1, bei J. Lamy, S. Ephren Syri Hymni et Sermones I, Mechlin. 188 412). — Im 5. Jahrhundert erſtehen in de Päpſten ſelbſt öffentliche Zeugen ihrer Unfehlba keit, die um ſo größeres Vertrauen beanſpruche als ihnen weder der Orient noch der Occident j mals widerſprochen, vielmehr bedingungslos be gepflichtet hat (über die haltloſe Einrede der Ga licaner und Janustheologen, der Papſt könne ke gültiger Zeuge in eigener Sache ſein, vgl. Bo suet, Defens. declarat. gallic. 10, 6). J nocenz I. (geſt. 417), welcher ſich als caput que apex episcopatus bezeichnet (Ep. 37, Coustant-Schoenemann, Epist. Rom. pont I, Gotting. 1796, 655), nennt es „eine ſtets v katholiſchen Erdkreis beobachtete Vorſchrift der al Ueberlieferung, daß, beſonders wenn es ſich einen Gegenſtand des Glaubens handelt, alle un

Brüder und Mitbischöfe nur an Petrus, d. i. an den Urheber ihres Namens und Ehrenranges, berichten dürfen" (Ep. 30, 2, bei Coustant I, 641 sq.). Nach der Lehre des Zosimus (gest. 418) wohnt einer päpstlichen Cathedralentscheidung „unwiderrufliche Auctorität" inne (Ep. 12 [ad Aurel.], 1, bei Migne, PP. lat. XX, 676: Tantum nobis [est] auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententia). Denselben wichtigen Grundsatz hielt sein Nachfolger Bonifaz I. (gest. 422) hoch (Ep. 13, 2, bei Coustant I 739: Numquam licuit de eo rursus, quod semel statutum est ab apostolica Sede, tractari). Der große Kirchenlehrer Leo d. Gr. (gest. 461), den seine Lobredner mit Recht als „die Säule der Kirche", als „das Fundament des Glaubens und der Rechtgläubigkeit" preisen (s. Migne, PP. lat. LIV, 115 sqq.), rühmt dem apostolischen Stuhle irrthumslose Glaubensfestigkeit nach (Serm. 3, 3, bei Migne ib. 146 sq.: Tanta enim divinitus soliditate munita est, ut eam neque haeretica umquam corrumpere pravitas nec pagana potuerit superare perfidia) und preist die Römer glücklich, ut quos per tot saecula docente Spiritu S. haeresis nulla violavit (Serm. 96, 3, bei Migne ib. 468). Dieselbe Ueberzeugung beseelte den Mönch Bachiarius (um 420), wenn er „den Lehrstuhl Petri, d. i. den Sitz des Glaubens", von der Möglichkeit freispricht, in Häresie zu fallen (Profess. fid. 2, bei Migne, PP. lat. XX, 1023: Et tamen nulla [haeresis] earum cathedram Petri, hoc est sedem fidei, aut tenere potuit aut movere). Gleichwie Petrus Chrysologus (gest. um 450) im Papste den fortlebenden Petrus anerkannte, der „den Suchenden die Wahrheit des Glaubens gewährleistet" (Ep. ad Eutych., bei Migne, PP. lat. LII, 71: Quoniam b. Petrus, qui in propria sede vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem), so führte sein Zeitgenosse Maximus von Turin (s. d. Art.) die zur Erhaltung der Glaubenseinheit nöthige virtus fidei des Petrus ausdrücklich auf das ihm von Christus übertragene Oberhirtenamt zurück (Hom. 68, bei Migne, PP. lat. LVII, 94). Die Stimmen des Orients im selben Zeitraume verkünden mit Asterius von Amasea (gest. nach 400) den bedeutsamen Satz: Διὰ Πέτρου πέτραν ἄπτωτον καὶ ἀκλινὲς τὸ τῶν ἐκκλησιῶν ἔρεισμα σώζεται, γνήσιον καὶ πιστὸν γενόμενον τῆς εὐσεβείας μυσταγωγόν (Migne, PP. gr. XL, 268), oder in der Sprache des hl. Nilus (um 430), Mönches auf Sinai: „Schaue an den ersten Stein der Kirche (τὸν πρῶτον λίθον τῆς ἐκκλησίας), Petrus, das Haupt des Chores der Apostel" (Ep. 2, 261, bei Migne, PP. gr. LXXIX, 333). Deßwegen konnte Cyrill von Alexandrien (gest. 444) zum Erweise seiner Rechtgläubigkeit sich gegen Nestorius einfach auf seine Glaubensübereinstimmung mit Cölestin I. berufen, den „Glaubwürdigen, den Heiligsten und den Erzbischof des ganzen Erdkreises" (Hom. 11. Encom. in S. Mar. Deipar., bei Migne, PP. gr. LXXVII, 1040). Wie aber könnte der Glaube des Papstes als Kriterium der Orthodoxie gelten, wäre er nicht unfehlbar? wie Abweichung von ihm gleichbedeutend sein mit Ketzerei? Ein kostbares Zeugniß tönt uns zur selben Zeit aus dem fernen Armenien entgegen, wo ein Schüler des hl. Mesrop (s. d. Art.), wahrscheinlich Elische, in einer Rede auf „die Predigt der Apostel" von Petrus sagt: „Du bist ein Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. Ist doch wahrlich ein Fels das wahre Bekenntniß des Glaubens. Gleichwie Petrus sich selbst auf Christus erbaute durch das Zeugniß seines Todes, so ist auch die Kirche auf den Glauben Petri erbaut worden, nicht allein zu Rom, sondern auch hier durch alle Städte und Dörfer, von den großen bis zu den kleinen: derselbe Glaube, dasselbe Fundament, dieselbe Festigung" (bei Nirschl III, 261). — β. Die kirchliche Praxis aller Jahrhunderte liefert für die Infallibilität des Papstes einen ebenso einleuchtenden Realbeweis wie für diejenige der ökumenischen Concilien. Zunächst hielt die christliche Vorzeit an der Maxime fest: in Glaubenssachen besitzt das Urtheil des Papstes auch ohne Berufung eines allgemeinen Concils im Gewissen bindende Kraft (den kirchenhistorischen Nachweis s. im Art. Papst IX, 1403—1420). Hieraus ergab sich als evidenter Ableitungssatz, daß eine päpstliche Cathedralentscheidung ohne Weiteres als regula fidei proxima, mithin als unfehlbare Glaubensregel (s. d. Art.) anzusehen sei. Mit überwältigender Beweiskraft tritt uns dieses Gesetz unter dem Pontificate des hl. Hormisdas (514—523) entgegen. Als derselbe zur Beilegung des acacianischen Schismas seine Legaten nach Constantinopel entsandte, gab er ihnen ein Glaubensformular (libellus) mit, das der Patriarch Johannes II. und 250 Bischöfe unterzeichnen mußten, ehe sie in die Gemeinschaft mit Rom wieder zugelassen wurden (den Text s. im Art. Hormisdas VI, 284). In der amtlichen Verkündigung des hocherfreulichen Ereignisses ließ Hormisdas seine Formel auch den abendländischen Bischöfen zur Unterschrift zugehen (s. Hefele II, 2. Aufl., 673, Anm. 2), und noch mehrere Jahrhunderte hindurch blieb sie in ihrer ursprünglichen Gestalt bindende Glaubensnorm. Auch die Theilnehmer am IV. Constantinopolitanum (869) mußten auf Befehl Hadrians II. diese die päpstliche Infallibilität klar enthaltende Glaubensregel unterzeichnen, weßwegen das Vaticanum die Hauptstellen als einleuchtenden Traditionsbeweis in die Constitution Pastor aeternus herübergenommen hat (Vatic. Sess. IV, cap. 4, bei Denzinger n. 1678). Die Ausflüchte der Fallibilisten gegenüber dem hochwichtigen Document erweisen sich als so kleinlich und schwach (vgl. Hergenröther 952 ff.), daß man vielmehr zweifeln könnte, ob nicht bereits durch diese Formel

„die unfehlbare Lehrauctorität des Papstes definirt" sei (Heinrich II, 373). Ein Gleiches gilt vom Glaubensbekenntniß, welches das II. Concil von Lyon (1274) den Griechen zum Zwecke ihrer Wiedervereinigung mit Rom vorlegte (bei Denzinger n. 389; vgl. Vatican. l. c.). Auf Grund des von Petrus ererbten Universalepiscopates schreiben die Concilsväter dem Papste das Recht, die Macht und die Pflicht zu, in streitigen Glaubensfragen in authentischer und irreformabler Lehrverkündigung zu entscheiden (si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent judicio definiri). Noch auf ein drittes Beispiel weist das Vaticanum hin, nämlich auf die feierliche Erklärung der lateinischen und griechischen Concilsväter zu Florenz 1439 im Unionsdecret: Item definimus, ... Romanum Pontificem ... totius Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in b. Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a D. N. J. Chr. plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam (καθ' ὃν τρόπον καί) in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur (bei Denzinger n. 589; über die Aechtheit und Tragweite des quemadmodum etiam s. d. Art. Ferrara IV, 1375). Schlagend argumentirt hieraus Hergenröther (a. a. O. 968): „Ist der Papst Lehrer aller Christen, so ist er auch der Lehrer der Bischöfe; müssen die Bischöfe sich seinem Lehrspruch fügen, so ist er unfehlbar, oder es wäre es auch die Kirche nicht." Mit dem Hinweis auf die genannten drei leuchtenden Thatsachen hat das Vaticanum dem unwahren Einwurfe der Fallibilisten, daß „die heilige Schrift und die Ueberlieferung des ersten Jahrtausends nichts von unserem Dogma wisse", in wirksamster Weise den Boden entzogen (vgl. Hergenröther, Kritik der v. Döllinger'schen Erklärung vom 28. März 1871, Freiburg 1871; s. auch d. Art. Altkatholiken). Ueber den Consens der Schule vgl. Heinrich II, § 97; dazu Leitner, Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes, Freiburg 1872 (Dissert.). — γ. Dem päpstlichen Anspruch auf Unfehlbarkeit kommt als Bestätigung die historische Thatsache entgegen, daß noch kein Papst im Laufe der Jahrhunderte der Gesammtkirche einen Glaubensirrthum ex cathedra aufgenöthigt und so die Kirche Christi auch nur zeitweilig in's Verderben gestürzt hat. Vielmehr hat der päpstliche Stuhl von Petrus bis Leo XIII. die Glaubenseinheit energisch gewahrt und vertheidigt, Häresien und unkirchliche Lehren erfolgreich abgewehrt und hierdurch in Wahrheit sich als Felsen der Kirche, als Hirten der Christenheit, als Glaubensstärker bewährt. Einer so auffallenden Thatsache kann aber nur ein Princip, ein Gesetz zu Grunde liegen, nämlich der göttliche Beistand oder, was dasselbe ist, das Charisma der Infallibilität. Denn „damit ein Inductionsbeweis vollgültig sei, verlangen die exacten Wissenschaften, daß eine Erscheinung unter den verschiedensten Abänderungen der Bedingungen wiederkehre. Nun, diese Forderung ist in unserem Falle auf das Vollkommenste erfüllt. Die Päpste sind unter den mannigfachsten, selbst ungünstigsten Verhältnissen vom Irrthume in Glaubensentscheidungen frei geblieben" (Gutberlet, Apologetik III, Münster 1894, 213). Die von Döllinger (Das Papstthum 204 ff.; Derſ., Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums, München 1869) und schon vor ihm von den Magdeburger Centuriatoren, Gallicanern, Richerianern, Jansenisten, Febronianern herbeigeschleppten Beispiele sogen. irriger Lehrurtheile, der Hauptsache nach bereits von Bellarmin (De Rom. Pontifice 4, 8—14) und Billuart (De regula fidei diss. 4, art. 6, § 2) meisterhaft widerlegt, erwiesen sich bei näherem Zusehen fast alle als grobe Mißverständnisse oder arge Uebertreibungen, entweder, weil man die Unfehlbarkeit verkehrterweise in die Motive und Begründungen statt in's eigentliche Urtheil verlegte (vgl. d. Art. Unam sanctam), oder weil man für Cathedralentscheidung ausgab, was keine war, ja nach den oben I, 3 angegebenen Einschränkungen gar keine sein konnte (vgl. beispielsweise die Artt. Galilei, Hexenprozeß, Vigilius; vollständige Würdigung der Einzelfälle s. bei Palmieri thes. 33—35). Von der Evidenz der Thatsachen überwältigt, hat man die meisten Einwürfe als minder haltbar zuletzt fallen gelassen bis auf die zwei Fälle, welche sich an die Namen der Päpste Liberius und Honorius knüpfen. Allein auch hier gelangt eine vorurtheilsfreie Nachprüfung des kirchenhistorischen Materials zur Einsicht, daß bei den angeschuldigten Päpsten weder ein persönlicher Abfall zur Häresie noch eine wirkliche Entscheidung ex cathedra vorlag (s. das Nähere in den Artt. Liberius VII, 1951 ff. und Honorius VI, 240 ff.). Was die sonstigen Schwierigkeiten betrifft, die namentlich aus den Anschauungen der Concilien von Konstanz und Basel (s. d. Artt.) sowie aus den sogen. Gallicanischen Freiheiten (s. d. Art.) sich ergeben, so darf gewiß die zur Befreiung aus einer kirchlichen Nothlage ad hoc ersonnene Theorie von der Superiorität des Concils über den Papst ebenso wenig zum Glaubensmaßstab erhoben werden, wie die empörende Politik eines herrschsüchtigen, vom Papst selbst und dem übrigen Erdkreis hierin im Stich gelassenen katholischen Staates (vgl. Denzinger n. 1192. 1461). Nicht die Lehre von der unfehlbaren Auctorität der Päpste, sondern die Konstanzer Theorie des Concilium super Papam sowie die gallicanische Verstümmelung des päpstlichen Primates ist als eine unerhörte Neuerung in der Kirche anzusehen. Der Zeitpunkt, wann zum ersten Male die päpstliche Unfehlbarkeit in katholischen Kreisen formell in Zweifel gezogen wurde, läßt sich fast auf Jahr und Tag bestimmen, wie Ruard Tapper (s. d. Art.) bezeugt (Orationes theolog. 3, 7 [Colon. 157

60]): Ab annis centum et quinquaginta coeptum est controverti et disputari in utramque partem... A tempore enim Concilii Constantiensis et Basiliensis doctores quidam apud solum Concilium oecumenicum docent esse infallibilis sententiae privilegium. Wie aber vorurtheilslose Theologen im gallicanischen Frankreich über die päpstliche Unfehlbarkeit dachten, zeigt der Ausspruch Tournely's (De ecclesia q. 5, art. 3): Non dissimulandum, difficile esse in tanta testimoniorum mole non agnoscere Apostolicae Sedis certum et infallibilem auctoritatem, at longe difficilius esse, ea conciliare cum declaratione Cleri gallicani, a qua recedere nobis non permittitur. Die Päpste selbst kümmerten sich freilich um den Gallicanismus so wenig, daß sie in den jansenistischen Streitigkeiten fest zugriffen und von den Franzosen für ihre Lehrentheile strictен Glaubensgehorsam forderten und schließlich auch erlangten. — Ueber die theologischen Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem monarchischen Wesen und der Indefectibilität der Kirche, sowie aus der Stellung des Papstes zum allgemeinen Concil vgl. Heinrich II, § 100; A. Schäzler, Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen, Freiburg 1870. (Zum Ganzen vgl. noch de la Tour d'Auvergne, La tradition catholique sur l'infaillibilité pontificale, Paris 1875—1877, 2 vols.; Card. Mazzella, De religione et ecclesia, ed. 5, Romae 1896, 813—875.)

IV. Object der Unfehlbarkeit. Eine sorgsame Umgrenzung des Gegenstandes der Infallibilität erscheint um so dringender geboten, weil eine zu starke Umfangsbeschränkung die Integrität der Glaubenshinterlage, eine zu große Grenzerweiterung hingegen die menschliche Forschungsfreiheit ungebührlich beeinträchtigen würde. Wenngleich die Kirche den Umfang ihrer eigenen Unfehlbarkeit lehramtlich noch nicht festgelegt hat, so darf doch schon heute das auf dem Vaticanum nicht mehr verhandelte Primum schema Constit. de Ecclesia c. 9 als theologische Richtschnur hier zu Grunde gelegt werden: Objectum infallibilitatis tantum patere docemus, quantum fidei patet depositum et ejus custodiendi officium postulat, adeoque praerogativam infallibilitatis, qua Christi ecclesia pollet, ambitu suo complecti tum universum Dei verbum revelatum, tum id omne, quod licet in se revelatum non sit, est tamen ejusmodi, sine quo illud tuto conservari ... non possit (Collect. Lac. VII, 570). Bei der Ausmessung des Gebietes der kirchlichen Infallibilität, auch der päpstlichen, sind mithin zwei große Gesichtspunkte maßgebend: der Tenor der göttlichen Verheißung einer- und der göttliche Zweck des geoffenbarten Heilsgutes andererseits. Unter jener Rücksicht erhält ein primäres oder unmittelbares, unter dieser ein secundäres oder mittelbares Object der Unfehlbarkeit. Der Unterschied ist von fundamentaler Wichtigkeit, weil Läugnung des erstern als Häresie, des letztern aber bloß als error zu charakterisiren wäre (vgl. Granderath, Constitt. dogmatt. ss. oecum. Conc. Vatic. ex ipsis ejus actis explicatae, Friburgi 1892, 190 ad 210; Card. Mazzella, De virtutibus infusis, ed. 4, Romae 1894, n. 499 sqq.). — 1. Das Primärobject der Unfehlbarkeit umfaßt alle Wahrheiten, Einrichtungen und Thatsachen, welche unmittelbar und formell im depositum fidei, d. i. in Schrift und Tradition, als Wort Gottes enthalten und als solches fide divina zu glauben sind (vgl. Vatican. Sess. III, cap. 3, bei Denzinger n. 1641). Denn die Verheißung göttlicher Assistenz gilt in erster Linie der unbefleckten Bewahrung der ganzen Lehre Christi (vgl. Matth. 28, 20) sowie den den Aposteln gewordenen Mittheilungen des heiligen Geistes (vgl. Joh. 14, 26; 15, 26 f.; 16, 13; 17, 17 ff.). Wenn nun die unverkürzte Erhaltung dieses apostolischen Glaubensgutes und die Fernhaltung aller Abweichungen und Neuerungen geradezu die Fortexistenz der Kirche bedingt (s. Gal. 1, 6 ff. Col. 2, 7 ff. Jud. V. 3; vgl. Ep. Barnab. 19, bei Funk, PP. apost. I, 55: Servabis, quae accepisti nec addens nec demens), so leuchtet ein, daß, wenn irgendwo, dann gerade hier der gottverheißene Schutz einzusetzen hat, um die in Schrift und Tradition verkörperte Glaubenshinterlage vor Entstellung, Fälschung und Verkürzung zu bewahren (vgl. Vatican. Sess. IV, cap. 4, bei Denzinger n. 1647). Hieraus folgt unverzüglich, daß das kirchliche Lehramt in der Festsetzung des Schriftcanons, der mündlichen Traditionslehren, der Symbola und Glaubensdecrete, der Sittenvorschriften mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgestattet sein muß; denn alle diese Gegenstände gehören zum unmittelbaren depositum fidei. Eingeschlossen sind auch die unmittelbar geoffenbarten Thatsachen (facta revelata), wie die im apostolischen Glaubensbekenntniß aufgezählten Ereignisse im Leben Christi, die Stiftung der Kirche, die Einsetzung des Primates und der sieben Sacramente, die Bekehrung Pauli u. s. w. Jedoch macht die Kirche selber ihre Unfehlbarkeit nur in rebus fidei et morum geltend, wobei jedoch zu bemerken ist, daß über den Umfang dessen, was nach Schrift oder Tradition als Glaubenssache zu gelten hat, wieder nur sie unfehlbar entscheidet (vgl. Trident. Sess. IV, De can. Script., bei Denzinger nn. 666. 668; Vatican. Sess. IV, cap. 2, bei Denzinger n. 1637; Franzelin, De divina traditione et Scriptura, ed. 4, Romae 1896, 530 sqq.; „Katholik" 1898, II, 289 ff.; Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1899, 282). Neben den in Schrift und Tradition explicite geoffenbarten Wahrheiten gehören zum Umkreis des Primärobjectes der Unfehlbarkeit auch diejenigen Lehren, welche bloß implicite in den genannten Glaubensquellen

enthalten sind. Denn in der allmäligen Auftollung des Inhaltes der Gesammtoffenbarung findet eine organische Entwicklung der Glaubenslehre aus ihren keimhaften Principien zu immer höheren Specialisirungen statt, wodurch sie nicht zwar zu einem substantiellen Wachsthum, wohl aber zu einer reichern Entfaltung des unveränderlich gegebenen Glaubensschatzes Anlaß gibt (s. d. Art. Dogmenentwicklung). Was immer also vermittels logischer Operationen aus dem unmittelbaren Inhalte des Depositums, entweder durch das kirchliche Lehramt oder durch die theologische Wissenschaft, sich rechtmäßig entwickeln läßt, das gehört noch zum Primärobjecte der Unfehlbarkeit, ganz einerlei, ob die aus der Verborgenheit hervorgezogene Wahrheit im depositum fidei wie der Theil im Ganzen (z. B. Unfehlbarkeit im Lehrprimat, unbefleckte Empfängniß in der Idee der reinsten Gottesmutter), oder wie das Definitum in der Definition (z. B. Allmacht des heiligen Geistes in seiner Gottheit), oder wie das Besondere im Allgemeinen (z. B. Unsterblichkeit der Seele Christi in seiner wahren Menschheit), oder endlich wie der Schlußsatz in zwei Offenbarungsprämissen (z. B. latreutischer Cult der Eucharistie) eingeschlossen liegt.

2. Von den durch bloße Explication an's Licht gezogenen Dogmen sind die secundären, nicht geoffenbarten Wahrheiten verschieden, welche mit den geoffenbarten in einem so unzertrennlichen Zusammenhange stehen, daß die Läugnung oder Bezweiflung jener auch sofort zur Läugnung oder Bezweiflung dieser führen müßte (vgl. S. Thom. Lect. 4 in 1 Cor. 11: Pertinet aliquid ad disciplinam fidei dupliciter: uno modo directe, sicut articuli fidei, qui per se credendi proponuntur . . ., quaedam vero indirecte . . ., inquantum . . . ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei). Wenn bezüglich dieser Kategorie von Wahrheiten die lehramtliche Unfehlbarkeit sich zwar nicht auf den Tenor der göttlichen Verheißung berufen kann, so wird sie dennoch durch den Zweck der Offenbarung gefordert, insofern die wirksame Hütung, Vertheidigung und Geltendmachung der letztern ohne das Postulat der erstern nicht möglich ist. Weil solche Wahrheiten jedoch nicht auf die Auctorität Gottes, sondern auf die der unfehlbaren Kirche hin geglaubt werden, so hat man es nicht mit einem actus fidei divinae et catholicae, sondern mit einem actus fidei ecclesiasticae zu thun; daher die Unterscheidung zwischen credere und tenere (vgl. Vatican. Sess. III, cap. 3, bei Denzinger n. 1641, mit Sess. IV, cap. 4, bei Denzinger n. 1682). Die strenge Verbindlichkeit auch dieser Lehrtheile hat die Kirche dem liberalen Katholicismus, den englischen Minimizers und dem sog. Amerikanismus gegenüber wiederholt geltend gemacht (Syllab. prop. 22; vgl. das Schreiben Leo's XIII. vom 22. Januar 1899 an den Cardinal Gibbons in Baltimore, im Archiv für kath. Kirchenrecht LXXX [1899] 522 ff.). Im Besondern gelten folgende Grundsätze. a. Unter einer theologischen Conclusion versteht man einen Satz, der sich aus zwei Prämissen folgern läßt, von denen die eine formell geoffenbart, die andere eine evidente Vernunftwahrheit ist. So folgern die Theologen aus der unbefleckten Empfängniß die Freiheit Mariä von der Concupiscenz, aus der Trinitätslehre die besondere Weise der Hervorgänge durch den Intellect und Willen (vgl. de Lugo, De fide disp. 1, sect. 13). Auch das apagogische Schlußverfahren erzeugt theologisch sichere Schlüsse. Mit dem Pantheismus, Dualismus und Materialismus kann weder der biblische Monotheismus noch die Trinität (s. d. Art.) zusammen bestehen, wie andererseits die Günther'sche Theorie von Natur und Person sowohl das Trinitätsdogma als die hypostatische Union von Grund aus zerstört. Könnte die Kirche nun aber in der lehramtlichen Verwerfung all dieser Irrthümer irren, so wäre sie außer Stande, ihre gottgesetzte Aufgabe in der unversehrten Erhaltung, Fortpflanzung und Vertheidigung der Glaubenshinterlage zu erfüllen; mit der secundären wäre auch ihre primäre Unfehlbarkeit dahin. Schon der Völkerapostel hat in der kategorischen Zurückweisung einer falschen Zeitphilosophie nichts weniger als eine Competenzüberschreitung seiner übernatürlichen Mission erblickt (vgl. Apg. 17, 18 ff. Col. 2, 8. 1 Tim. 6, 20 f.). Indem die Kirche durch die Verurtheilung der glaubenswidrigen Systeme des Polytheismus, Gnosticismus, Pantheismus u. s. w. von Alters her seinen sichern Spuren folgte, hat sie ihre dießbezügliche Unfehlbarkeit wenigstens in actu exercito zum Ausdrucke gebracht. „Wenn der Irrthum nur den Philosophenmantel umzuhängen oder den Gelehrtentitel sich zu geben brauchte, um im Schoße der Kirche selbst gegen jede kirchliche Verurtheilung gesichert zu sein, so wäre die Kirche den verderblichsten Irrthümern gegenüber wehrlos" (Heinrich II, 561 f.). Noch mehr wegen des engen Bündnisses zwischen Philosophie und Theologie hat sich die Kirche förmlich gezwungen gesehen, das Verhältniß von Glaube und Wissen principiell zu bestimmen und sich das Recht zu wahren, in Gefahrsfällen gegen alle glaubensgefährlichen Philosopheme amtlich einzuschreiten und ihren Söhnen die Annahme oder Verfechtung derselben, wo nöthig unter dem Anthem, zu verbieten (vgl. Vatican. Sess. III, cap. can. 2 et 3, bei Denzinger n. 1664 sq.; Syllab. prop. 11). Nicht als ob die Kirche hiermit einen unberechtigten Ein- und Uebergriff in das ureigene Gebiet der weltlichen Wissenschaften beabsichtigte, die Zirkel der Gelehrten stören oder in herrischer Anmaßung den Gang der profanen Forschung beeinflussen wollte. Umgekehrt will und muß sie, wie auch das Vaticanum (Sess. III, cap. 4, bei Denzinger n. 1646) hervorhebt, der Gebietsüberschreitungen einer falschen Wissenschaft auf das Glaubensfeld sich erwehren und denkt nicht daran, die Autonomie, Freiheit und Methode der wissenschaft-

schen Forschung selbst im Geringsten anzutasten. Conflicte zwischen beiden Sphären sind daher nur auf den Grenzgebieten, niemals in rein profanen Fragen der Wissenschaft denkbar, und auch dort nur dann, wenn die Kirche einen bestimmten Satz der Wissenschaft (z. B. Abstammung aller Menschen von Adam, wegen der Erbsünde und Erlösung) unbedingt nöthig hat, um das eigentliche depositum fidei zu schützen (vgl. v. Hertling, im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1898, Köln 1899, 14 ff.; s. auch den Art. Censuren, theologische. Ein gehässiges Werk gegen die Kirche ist J. W. Draper, History of the Conflict between Religion and Science [International Series], New York 1889). — b. Mit den theologischen Conclusionen verwandt sind die dogmatischen Thatsachen, die, zwischen rein historischen und förmlich geoffenbarten Facta in der Mitte stehend, mit den Dogmen so unzertrennlich verknüpft sind, daß diese ohne jene nicht mehr aufrecht erhalten werden könnten. So würden sich mit der Oecumenicität des Tridentinums alle Glaubensentscheidungen desselben, mit der Authentie der Vulgata die Göttlichkeit der Glaubensregel, mit der Legitimität Leo's XIII. als des wahren Papstes alle seine Amtshandlungen in Nichts auflösen (das Nähere s. im Art. Facta dogmatica). Eine besondere Anwendung findet die secundäre Unfehlbarkeit auf die sog. dogmatischen Texte, welche über Glaubens- und Sittenlehren (s. d. Art.) handeln. Zwar gaben die Jansenisten zu, daß die von Innocenz X. im J. 1653 aus dem „Augustinus" Jansenius' des Jüngern (s. d. Art.) ausgezogenen fünf Sätze (bei Denzinger n. 966 sqq.) in sich selbst häretisch seien, läugneten aber, daß dieselben in dem genannten Buche wörtlich enthalten, bezw. daß die Päpste in der Verurtheilung dieser Thatsachen unfehlbar seien. Darum Alexander VII. erklärte kategorisch: Quinque illas propositiones ... in sensu ab eodem auctore Jansenio intento damnatas fuisse definimus et declaramus (Denzinger n. 971). In der That liegt die kirchliche Unfehlbarkeit hinsichtlich dogmatischer Texte so sehr im Bedürfniß der Kirche, daß die jansenistische Theorie die Ausübung der unfehlbaren Lehrgewalt von Haus aus unmöglich machen würde. Denn wie anders als durch bestimmte Worte und Ausdrücke, sollen die Päpste ihre orthodoxe oder häretische Ueberzeugung aussprechen? Und wenn der Kirche die Befugniß abgeschnitten wird, über die Rechtgläubigkeit oder Heterodoxie bestimmter Sätze und Lehren nach ihrem objectiven Wortsinn in unfehlbarer Weise zu entscheiden (vgl. S. Thom. 2a 2, 2, q. 11, art. 2 ad 2), so heißt dieß doch nichts anderes als der Häresie selbst in die Hallen der Kirche Eingang verschaffen (vgl. 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 13; 2, 15 f.). Deßwegen hat die Kirche zu verschiedenen Zeiten her in allen Jahrhunderten eine solche Unfehlbarkeit sich praktisch beigelegt. Nicht erst seit schon Paulus die Irrlehren des Hymenäus und Philetus in dem von ihnen beabsichtigten Wortsinn verworfen (2 Tim. 2, 17 f.) und ihre Urheber „dem Satan übergeben" (1 Tim. 1, 20), sondern die Kirche hat ebenso die „Thalia" des Arius, die häretischen Schriften des Nestorius und Pelagius, die „drei Kapitel" im Origenistenstreit, die Lehren des Abtes Joachim von Floris, die Bücher des Wiclif und Hus ꝛc. in authentischer, unfehlbarer Lehrverkündigung als häretisch verdammt (vgl. Billuart, De regul. fidei diss. 3, art. 7; Bolgeni, Fatti dommatici, ossia dell' infallibilità della Chiesa, Brescia 1788). — c. In den vom Papste oder einem allgemeinen Concil der Gesammtkirche auferlegten Disciplinargesetzen ist die lehrende Kirche in dem Sinne unfehlbar, als darin nichts enthalten sein kann, was dem rechten Glauben oder den guten Sitten widerspricht (Prop. Synod. Pistor. damn. n. 78, bei Denzinger n. 1441). Mit dieser Einschränkung scheidet die Frage nach der Zweckmäßigkeit oder Klugheit solcher Gesetzgebung, unter dem Gesichtswinkel der Infallibilität betrachtet, von selbst aus. Die hier geltend gemachte Unfehlbarkeit fällt thatsächlich mit der Unmöglichkeit zusammen, überhaupt in Glaubens- und Sittensachen zu irren (vgl. d. Art. Disciplin III, 1821 ff.). Denn ein praktischer Irrthum richtet nicht nur viel größere Verheerungen im christlichen Volksleben an, sondern hat nothwendig auch einen theoretischen zur Voraussetzung (vgl. S. Augustini Ep. 55 [ad Januar.], 19, 35, bei Migne, PP. lat. XXXIII, 221 sq.: Ecclesia Dei inter multam paleam multaque zizania constituta multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem vel bonam vitam, non approbat, nec tacet nec facit). Deßhalb kann die Kirche unmöglich irren, wenn sie z. B. die Infusionstaufe als gültig gestattet, den Ritus der Sacramentenspendung festsetzt, den Text des Meßcanons formulirt, die Azymenfrage als dogmatisch belanglos erklärt, die Communion unter Einer Gestalt, den Cölibat der Priester, die Erfüllung des österlichen Sacramentenempfanges anbefiehlt (vgl. Trident. Sess. VII, can. 13; Sess. XXII, can. 7, bei Denzinger n. 737. 831). Die leidenschaftlichen Uebertreibungen der Tragweite des Decretum pro Armenis (1439) hinsichtlich des Weihe- und Firmungsritus, deren sich Döllinger (Das Papstthum 209 f.) schuldig macht, erhalten eigentlich schon aus den unmöglichen und haarsträubenden Consequenzen, die er daraus zieht, ihre wirksamste Widerlegung (vgl. d. Art. Ordo IX, 1040). Auch die Verpflichtung der Priester zur Abbetung der zweiten Nocturn im Brevier, in der manche historische Irrthümer vorkommen, bildet keine gültige Gegeninstanz, da geschichtliche Schnitzer mit Glaubens- und Sittensachen, also auch mit der Unfehlbarkeit, nichts zu schaffen haben (vgl. Chr. Pesch I, 329). — Als besonderer Fall läßt sich die feierliche Approbation religiöser Orden (s. d. Art.) unter die kirchliche Unfehlbarkeit in Disciplinarvorschriften subsumiren.

Dieſelbe bezieht ſich nicht bloß auf die ſelbſtverſtändliche Gottgefälligkeit der evangeliſchen Räthe (ſ. d. Art.) überhaupt, die ja zum unmittelbaren depositum fidei gehören, ſondern ſpeciell auf die rechte Geſtaltung und Heiligkeit der Ordensregel (ſ. d. Art.), welche von der geiſtigen Eigenart des Ordensſtifters abhängt und deßhalb in verſchiedenen Ordensgeſellſchaften verſchieden iſt. Obgleich die möglichen Mißgriffe in der Beurtheilung der Opportunität, in der Zulaſſung oder Aufhebung beſtimmter Orden auf die Klugheit oder Weisheit der oberſten Kirchenbehörde allerdings einen Schatten zu werfen geeignet ſind (ſ. d. Artt. Jeſuiten VI, 1413 ff. und Templer XI, 1324 ff.), ſo gehen dennoch die feierlichen, an die Geſammtkirche gerichteten, unter dem Aufwande der ganzen apoſtoliſchen Machtfülle promulgirten, die Heiligkeit oder Zuträglichkeit der Ordensregel beſtätigenden Approbationsurtheile des Papſtes eine ſo nothwendige Beziehung zu den res morum ein, daß die Möglichkeit der päpſtlichen Fehlbarkeit in dieſem Stück zum größten Unſegen der ganzen Kirche ausſchlagen müßte. Mit einziger Ausnahme des Melchior Cano (ſ. d. Art.) ſind deßhalb alle Theologen in dem Satze einig, daß die feierliche Beſtätigung (approbatio solemnis) einzelner Ordensgeſellſchaften in das Gebiet unfehlbarer Lehrausſprüche falle (vgl. Heinrich II, 620). — d. Die Unfehlbarkeit der Kirche in der Canoniſation (nicht Beatification) eines Heiligen wird von den Theologen einſtimmig als eine theologiſche Concluſion vertheidigt (vgl. Bened. XIV. De beatific. sanctor. 1, 45, 28). Einmal haben manche Canoniſationsbullen einen ſo auctoritativen, den ganzen Erdkreis im Gewiſſen verpflichtenden Charakter, daß darin die Jurisdictions- und Lehrgewalt des Papſtes ſich in ihrer höchſten Stufe aufbieten zu wollen ſcheint (vgl. Innsbrucker Zeitſchrift für katholiſche Theologie 1890, 599—616). Sodann fällt ſchwer der Umſtand in die Wagſchale, daß der Gedanke an die auch nur entfernte Möglichkeit, einen zur Hölle verdammten Menſchen zur Ehre der Altäre erhoben und um ſeine Fürbitte bei Gott angerufen zu ſehen, für jedes chriſtliche Gemüth etwas überaus Empörendes und Unerträgliches an ſich trägt. Umſonſt macht Muratori (ſ. d. Art.) als Gegengrund geltend, daß der von den Gläubigen möglicherweiſe einem membrum diaboli erwieſene cultus duliae höchſtens auf einen materiellen, alſo entſchuldbaren Irrthum oder Fehltritt hinauslaufe; denn er überſieht, daß die Kirche ſelbſt es wäre, die kraft ihrer oberſten Lehr- und Regierungsgewalt die Katholiken verpflichtete, einen Verworfenen für heilig und ein Scheuſal für verehrungswürdig zu halten. Die naheliegende Einrede, daß zur erlaubten Anbetung einer Hoſtie die bloß moraliſche Gewißheit von ihrer Conſecration gefordert werde, begründet keine Parität; denn zur Sittlichkeit einer Handlung genügt die praktiſche Gewißheit ihrer Erlaubtheit, wenn die metaphyſiſche nicht zu haben iſt. Dagegen beſagt die feierliche Heiligſprechung eines Menſchen viel mehr: ſie erzwingt mit kirchlichen Machtmitteln von der Chriſtenheit das ſpeculative Urtheil, daß dieſe beſtimmte Perſon im Himmel und nicht in der Hölle ſich befindet (vgl. Bened. XIV. l. c. 1, 43, 12). Allerdings kann dieſer ſpeculative Glaube, da er mit wenigen Ausnahmen (vgl. Matth. 11, 11. Apg. 7, 59 f.; 12, 2. Offb. 21, 14) kein formell geoffenbartes Factum bezielt, nicht gut als fides divina gekennzeichnet werden, wie einige Theologen wollen; er iſt vielmehr, ähnlich wie bei den theologiſchen Concluſionen und dogmatiſchen Thatſachen, eine fides ecclesiastica (weitere Argumente ſ. bei Bellarminus, De Sanctorum beatit. 1, 9; ſonſtige Literatur ſ. im Art. Beatification). (Außer den citirten und den in den Artt. Kirche, Papſt und Vaticaniſches Concil angeführten Werken verdienen noch beſondere Erwähnung V. Magnus O. Cap., Tractatus de infallibilitate Rom. Pontificis, Viennae 1643; Pichler, Papatus numquam errans in proponendis fidei articulis, August. Vind. 1709; A. Fr. Orsi, De irreformabili Rom. Pontificis in definiendis fidei controversiis judicio, Romae 1739; Benettis, Privilegiorum ... Rom. Pontif. ... collatorum vindiciae, Romae 1756 sqq., 6 voll.; Petrus et Hieron. Ballerini, De vi et ratione Primatus etc., Veronae 1766; iidem, De potestate ecclesiastica summorum pontif. et conc. general., ib. 1768; L. Veith, De Primatu et Infallibilitate Rom. Pontificis, 2. ed., Mechlin. 1824; Phillips Kirchenrecht II, 1, 307 ff.; Passaglia, De praerogativis b. Petri, Ratisb. 1850; B. Rive, Unfehlbarkeit des Papſtes, Paderborn 1870; Manning, Privilegium Petri, Londini 1871; The same, Religio viatoris, Londini 1888; J. B. Andries, Cathedra Romana oder der apoſtoliſche Lehrprimat, Mainz 1872; Hettinger, Die kirchliche Vollgewalt d. apoſtol. Stuhles, 2. Aufl., Freiburg 1887; Derſ., Lehrbuch d. Fundamentaltheologie, 2. Aufl., Freib. 1888, 555 ff. 717 [mit weiteren Literaturangaben]; P. Schanz, Apologie des Chriſtenthums III, 2. Aufl., Freiburg 1898, §§ 8. 14; J. Ottiger, Theologia fundamentalis II et III, Friburgi 1899. Das Hauptwerk gegen die päpſtliche Unfehlbarkeit iſt J. Lange, Das vaticaniſche Dogma von dem Univerſal-Episcopat und der Unfehlbarkeit des Papſtes, Bonn 1871—1876, 4 Bde. Gegen die kirchliche Unfehlbarkeit richtet ſich G. Salmon, The Infallibility of the Church, London 1888. Dogmengeſchichtliche bietet Schwane, Dogmengeſch. II, 2. Aufl., Freib. 1895, 661 ff.) [Pohle].

Ungarn, das größte Kronland Oeſterreichs (ſ. d. Art.), bei kirchlichen Schriftſtellern oft das marianiſche Reich (Regnum Marianum) genannt. — 1. Erſte Chriſtianiſirung. Die jetzigen Bewohner des Landes, die Magyaren, werden von vielen Gelehrten zum Kreiſe der finniſchen Völ-

von anderen zur türkisch-tatarischen Völkerfamilie gezählt. Auch die Herkunft des Namens ist bis heute streitig (s. Histor. Jahrbuch 1899, 113). Als die Magyaren, von den Petschenegen aus ihren Wohnsitzen östlich von der mittlern Wolga (in der Nähe des Uralgebirges) nach Südwesten gedrängt, gegen Ende des 9. Jahrhunderts in das alte Pannonien einfielen, um sich hier bleibend niederzulassen, wurden sie von den Slaven Ugri, Ungri, von den Deutschen aber Ungern genannt. Pannonien war bereits früh theilweise christianisirt; schon an dem Concil zu Nicäa (325) nahm ein Bischof der pannonischen Provinz Namens Domnus theil. Im 4. und 5. Jahrhundert gab es dort ein Erzbisthum zu Sirmium mit verschiedenen Bisthümern (s. d. Art. Illyricum VI, 611). Von den Zierden der Kirche im 4. und 5. Jahrhundert gehörten Pannonien durch Geburt an der hl. Martin von Tours und der hl. Hieronymus (s. d. Artt.). Mit dem Verfalle des römischen Reiches wurde auch diese Provinz das Ziel der Wanderungen zahlreicher Völker, namentlich der Hunnen, der Ostgoten, der Gepiden, der Slaven, der Langobarden und der Avaren. Von letzteren waren noch kümmerliche Reste vorhanden, als die Ungarn unter ihrem Herzog Arpad das Land in Besitz nahmen (zwischen 889 und 896); der größte Theil der Bevölkerung war damals slavisch. Die rohen heidnischen Ungarn setzten noch fast ein Jahrhundert ihr Nomadenleben fort; sie verwüsteten, besonders nach Vernichtung des großmährischen Reiches (906) und nach Zurückdrängung der deutschen Herrschaft bis an die Enns, mit ihren schnellen Reiterschaaren die Nachbarländer, namentlich Italien und Deutschland. Erst die beiden Niederlagen durch die Deutschen bei Riade in Thüringen (933) und bei Augsburg (955; s. d. Art. Ulrich von Augsburg) bändigten ihre zügellose Kriegslust, und als nun auch die Raubzüge nach dem oströmischen Reiche mißlangen, sahen sie sich zu einem seßhaften Leben gezwungen. Die Wanderzüge der Magyaren trugen übrigens auch zu ihrer Bekehrung bei. Dadurch kamen nämlich zu den eingeborenen Christen, die sie bei der Eroberung Pannoniens vorfanden, auch viele christliche Gefangene, die ein mächtiges Element für die religiöse Umwandlung des Volkes bildeten. Der erste Bekehrungsversuch ging von Constantinopel aus. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts erschienen die magyarischen Häuptlinge Bolosudes (Bulcsu) und Gylas als Gesandte in Byzanz, wo sie die Taufe empfingen. Damals weihte der Patriarch Theophylact (gest. 956) den Mönch Hierotheus zum Bischof für Ungarn. Dieser begann in Siebenbürgen sein Missionswerk, hatte indeß wenig Erfolg. Bolosudes fiel wieder vom Christenthum ab, allein es erhielt sich in der Familie des Gylas (Hergenröther, Photius III, Regensburg 1869, 709). Da keine weiteren griechischen Missionare zu den Ungarn kamen, fiel die Aufgabe, das Volk zu christianisiren, Deutschland zu. Von dort erschien um 972 der heilige Mönch Wolfgang (s. d. Art.), nachmals Bischof von Regensburg, mit mehreren Ordensgenossen als erster abendländischer Missionar bei den Magyaren, hatte aber nur geringen Erfolg. Viel mehr erreichten Piligrim (s. d. Art.), Bischof von Passau, und der hl. Adalbert (s. d. Art.), Bischof von Prag. Einigermaßen vorgearbeitet hatte dem Christenthum wahrscheinlich schon Sarolta, die Gemahlin des Herzogs Geisa (Géza; 972 bis 997); sie war eine Tochter des in Byzanz getauften Häuptlings Gylas. Geisa selbst, ein Urenkel Arpads, nahm äußerlich das Christenthum an, hörte aber trotz der Vorstellungen der Missionare nicht auf, den Götzen zu opfern. Geisa's und Sarolta's Sohn, der hl. Stephan, wurde der Hauptapostel Ungarns. Er war in der christlichen Religion erzogen und vom hl. Adalbert getauft. Als er um die bayrische Herzogstochter Gisela (die Schwester des spätern Kaisers Heinrich II. des Heiligen) warb, wurde deren Hand ihm unter der Bedingung zugesagt, daß er dem christlichen Glauben treu bleibe und die noch heidnischen Unterthanen dem Christenthum zuführe. Nach dem Tode seines Vaters (997) fing er ernstlich an, der Abgötterei im ganzen Lande den Krieg zu erklären, und gebot den Ungarn, sich taufen zu lassen und den christlichen Sklaven die Freiheit zu schenken. Ein Aufstand der heidnischen Partei wurde mit Hilfe der Deutschen unterdrückt, und weil Stephan unter Anrufung des hl. Martinus gekämpft und gesiegt hatte, brachte er zum Danke dafür das Kloster auf dem Martinsberge (s. d. Art.), das sein Vater gegründet hatte, zur Vollendung. Nun ließ er noch mehr Glaubensprediger aus Deutschland kommen, gründete vier weitere Benedictinerklöster, ließ in jedem zehnten Dorfe eine Kirche bauen und befahl die Entrichtung des Zehnten. Nachdem die Bekehrung seines Volkes erfreulichen Fortgang genommen, errichtete er in seiner Residenzstadt Gran ein Erzbisthum; daneben gründete er zehn Suffraganbisthümer. Darauf schickte er den Abt des Klosters Martinsberg, Astricus, nach Rom an Papst Sylvester II., um die Bestätigung seiner kirchlichen Einrichtungen zu erlangen und die Königskrone zu erbitten. Um letztere mochte er den Kaiser deshalb nicht angehen, weil er sonst vom deutschen Reiche in Abhängigkeit zu kommen fürchtete. Der Papst billigte Alles und sandte ihm eine goldene Krone (beides darf als geschichtlich feststehend gelten, wenn auch die Aechtheit der „das apostolische Recht der ungarischen Könige enthaltenden" päpstlichen Bulle vom 27. März 1000 zweifelhaft ist; s. Jaffé, Regesta Pontif. Rom. I, 2. ed., 497). Am Mariä-Himmelfahrtstage (15. August) 1000 fand zu Gran die Krönung statt. Der neue König förderte durch fromme Stiftungen den Verkehr seines Volkes mit der übrigen Christenheit. Zu Rom auf dem Berge Cölius ließ er eine Kirche zum hl. Stephan bauen,

für welche er 12 Canoniker bestimmte; neben dieser stiftete er noch zu Rom ein Hospiz für Pilger und ähnliche Anstalten zu Jerusalem, Constantinopel und Ravenna. Stephan, einer der weisesten Fürsten seiner Zeit, war auch für die Zukunft seines Reiches bedacht. Er gab demselben eine den damaligen Zeitverhältnissen entsprechende Verfassung und anerkannte die Prälaten, Magnaten und den niedern Adel als privilegirte Stände. Nach der von seinen Nachfolgern weiter ausgebauten Verfassung bildeten die von den Königen ernannten, Anfangs noch größtentheils aus dem Auslande berufenen Bischöfe mit den Aebten der Benedictinerklöster und den Pröpsten der Chorherrenstifte den ersten Stand des Königreiches, sämmtlich mit ansehnlichem Grundbesitz ausgestattet. Hof- und Gerichtssprache war die lateinische. Als Recht in kirchlichen Fragen galten die älteren Canones, die fränkischen Capitularien und die Mainzer Synoden von 847 bis 888. So sehr übrigens der hl. Stephan sich der Fremden bediente, um sein Volk zu christianisiren, an den Ackerbau und die Ausübung der Handwerke zu gewöhnen, so war er doch durchaus kein Verächter der vaterländischen Bräuche; vielmehr schärfte er seinem Sohne Emerich ein, die Ungarn nach ungarischer Sitte zu regieren. Zum Unglück Ungarns starb Emerich jedoch vor dem Vater (1031). Dieser regierte noch 7 Jahre, die ihm aber verbittert wurden durch Hofintriguen wegen der Thronfolge; er verschied am 15. August (dem Tage Mariä-Himmelfahrt) 1038, nachdem er die ungarische Nation dem Schutze der heiligen Mutter Gottes empfohlen hatte. Schon 45 Jahre nachher (1083) wurde Stephan mit seinem Sohne von Gregor VII. in die Reihe der Heiligen aufgenommen.

2. Befestigung des Christenthums. Die nach dem Tode des hl. Stephan ausgebrochenen Thronstreitigkeiten hatten eine heillose Verwirrung im Gefolge, unter welcher das Heidenthum neuerdings sein Haupt erhob. Stephans Neffe und Nachfolger Petrus (1038—1046), Sohn eines Dogen von Venedig, ein gewaltthätiger und sittenloser Herrscher, ward gestürzt und von den Empörern geblendet. Der von ihnen aus Rußland herbeigerufene Prinz Andreas (1046—1061), Sohn eines Vetters des hl. Stephan, wurde von der zeitweilig übermächtigen heidnischen Partei gezwungen, die Wiederherstellung des Heidenthums zu gestatten. Unter Anführung seines eigenen, heidnisch gesinnten Bruders Levente zerstörten die Empörer die Kirchen und richteten mit rasender Wuth unter den Christen ein großes Blutbad an. Viele Mönche und Geistliche wurden getödtet und die Bischöfe bis auf drei ermordet; Bischof Gerhard von Csanád wurde von einem Berge bei Ofen in die Donau gestürzt. Den wüthenden Heiden gegenüber war Andreas Anfangs ohnmächtig; aber schon im J. 1047 gebot er den Wiederaufbau der zerstörten Kirchen und untersagte bei Todesstrafe die Ausübung der heidnischen Religion. Als Andreas im Kampfe gegen seinen Bruder Bela Thron und Leben verloren, begehrte die heidnische Partei von Bela (1061—1063) auf der Reichsversammlung zu Stuhlweißenburg die Abschaffung der christlichen Religion. Indeß jagte der König durch raschen Angriff die Aufrührer auseinander, demüthigte sie und brach die Macht der Heiden für immer, wenn auch noch lange heidnische Sitten im Volke verbreitet waren. Der Nachfolger Bela's, Salomon (1063—1074), Andreas' Sohn und mit König Heinrichs IV. Schwester vermählt, unterwarf sich, von den Söhnen seines Vorgängers bedrängt, dem deutschen König als Vasall. Gregor VII. rügte dieß entschieden und verlangte, daß der ungarische König nur die Lehensherrschaft des heiligen Stuhles anerkenne. Nach Salomons Vertreibung kam erst Geisa (Géza I.; 1074—1077), dann Ladislaus auf den Thron. Beide, Söhne Bela's und der kirchlichen Sache sehr ergeben, verstanden sich dennoch nicht zu der von Gregor VII. verlangten Anerkennung der päpstlichen Lehensherrschaft (Csuday [s. u.] I, 159 f. 163). Ladislaus dem Heiligen (1077—1095; s. d. Art.) war es vorbehalten, das Werk der Bekehrung bei den Ungarn zu vollenden. Die letzten Reste des Heidenthums rottete er dadurch aus, daß er die in alter Weise Opfernden je durch Wegnahme eines Ochsen bestrafte, an den Opferstätten Kreuze und Bilder errichten ließ und für die strengste Befolgung der Gesetze des hl. Stephan sorgte. Zur Beseitigung der durch die inneren Wirren eingetretenen Mißstände wurden im 11. und 12. Jahrhundert mehrere Synoden gehalten. Ladislaus der Heilige berief 1092 eine Versammlung der geistlichen und weltlichen Großen nach Szabolcs. Bis zur Befragung des Papstes wurde vorläufig den in erster Ehe lebenden Priestern des Friedens wegen Fortsetzung derselben gestattet; denen aber, die zum zweiten Male, oder eine Wittwe oder eine gefallene Person geheiratet, die Trennung zur Pflicht gemacht (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 204). Der Nachfolger Ladislaus', Koloman (gest. 1114), war mit vielen ungarischen Prälaten und Magnaten 1111 bei einer in dem eroberten Dalmatien gehaltenen Synode anwesend, auf welcher allen Laien verboten wurde, Kirchenämter zu vergeben (Hefele-Knöpfler V, 312 f.). Ein Nationalconcil zu Gran unter Erzbischof Laurentius verbot 1114 die heidnischen Gebräuche, das Dienen der Christen bei Juden, Kauf und Verkauf der Kirchen und andere Mißbräuche (Hefele-Knöpfler V, 322 ff.). Auf der Synode zu Gran 1169 suchte der Metropolit Lucas den König Stephan III. von der simonistischen Besetzung der Kirchenämter und vom Angriff auf das Kirchengut abzubringen (Hefele-Knöpfler V, 682). Unter den häufigen Zwisten im Herrscherhause wurden die ehrgeizigen Magnaten der Kirche ebenso gefährlich wie dem Königthum, und die Päpste mußten durch Absendung von Legaten gegen manche Mißbräuche

auftreten. Dazu kam noch, daß die zahlreich eingewanderten heidnischen Kumanen (s. d. Art.) unter dem Volke ihre rohen Sitten verbreiteten und die Kirchen plünderten. Zur Abstellung der Uebelstände erließ die Nationalsynode zu Ofen 1279 viele heilsame Verordnungen (Hefele-Knöpfler VI, 189 ff.); sie wurde jedoch von dem gewaltthätigen und sittenlosen Könige Ladislaus IV. noch vor Beendigung ihrer Thätigkeit auseinandergetrieben. Mit Andreas III. erlosch 1301 der Mannesstamm der Arpaden, der vierhundert Jahre über Ungarn so mächtig geherrscht hatte. Es entstanden wieder blutige Kämpfe um den Thron, auf welchen 1308 der vom römischen Stuhle unterstützte Karl Robert von Anjou durch Wahl erhoben wurde. Für diesen, der mütterlicherseits mit dem Hause der Arpaden verwandt war, hatte Primas Thomas 1307 auf einer Provinzialsynode zu Udvarde energisch gewirkt (Hefele-Knöpfler VI, 479). Karl Roberts Sohn, König Ludwig d. Gr. (1342—1382), schaffte viele Mißbräuche ab und beförderte auch die höhere Bildung. Leider wurden nach seinem Tode die kirchlichen Zustände wieder tief zerrüttet; eine zeitweilige Abhilfe brachte die Regierung des trefflichen Königs Matthias I. (1458—1490), der wie für die materielle Wohlfahrt des Landes so auch für die Rechtspflege und die Gründung von Schulen sorgte; 1467 errichtete er die Preßburger Universität.

3. Reformation und Gegenreformation. Kaufleute, welche aus Deutschland zurückkamen, und Jünglinge, die in Wittenberg studirt hatten, waren die ersten Verbreiter der Lehre Luthers in Ungarn. Der junge König Ludwig II. (1516—1526) wie auch Primas Georg Szatmar (gest. 1524) boten Alles auf, um die Ausbreitung der Häresie zu hemmen. Der Reichstag von Pesth (1523) erneuerte die strengen Gesetze des Königs Matthias, wodurch die Ketzerei unter Todesstrafe verboten wurde. Dieß hinderte jedoch das Umsichgreifen der neuen Lehre nicht; denn jene Maßregeln wurden nie ernstlich durchgeführt, und der Clerus, der in erster Linie zum Widerstande berufen gewesen wäre, war zum Theil tief gesunken, während viele Adelige unter dem Vorwande des Evangeliums die Kirchengüter einzuziehen suchten. Primas Ladislaus Szalka (1524 bis 1526) glaubte die neue Lehre dadurch fern halten zu können, daß er Haussuchungen nach häretischen Schriften anordnete und letztere verbrennen ließ; allein auch dieß war vergebens. Sehr begünstigt wurde die Neuerung durch die türkische Eroberung eines Theiles des Landes, namentlich nachdem Ludwig II. und die besten Bischöfe in der Schlacht bei Mohacs (1526) gefallen waren. Bald darauf erklärten sich fünf königliche Freistädte in Oberungarn für das Lutherthum. Die Thronstreitigkeiten zwischen Erzherzog Ferdinand (dem Schwager Ludwigs II.) und Johann von Zapolya waren ebenfalls der neuen Lehre sehr förderlich, da sie die definitive Besetzung der erledigten Bischofsstühle hinderten. Auch die Führer der Reformation, Luther und Melanchthon, suchten für die Verbreitung ihrer Lehre in Ungarn zu wirken. Jener widmete der verwittweten Königin Maria einen von ihm geschriebenen Commentar zu den Psalmen; Melanchthon aber ertheilte, wiewohl später, in Wittenberg 93 ungarischen Studenten Unterricht in seiner Lehre. Leider gab es damals nur mehr zwei geweihte Bischöfe, zu Gran und zu Waitzen, so daß das katholische Volk aus Mangel an Geistlichen an vielen Orten leicht zum Abfall zu bringen war. Zudem zwangen viele protestantisch gesinnte Magnaten ihre Untergebenen, die neue Lehre anzunehmen, und drängten ihnen lutherische Prediger auf, die übrigens nach Melanchthons Rath in den „Cerimonien" Anfangs keine Aenderung einführten. Noch schneller verbreitete sich das Lutherthum in den von den Türken besetzten Landestheilen. König Ferdinand bemühte sich, auf dem Preßburger Reichstage 1548 auch in Ungarn einige Artikel des Interim (s. d. Art.) in's Leben treten zu lassen, fand aber Widerstand. Zu den Lutheranern kamen bald auch Calvinisten, für deren Lehre namentlich Matthias Dévai Biró thätig war. Im Gegensatze zur Lehre Luthers, die als „deutsche Religion" bezeichnet wurde, pries man den Calvinismus als „ungarische Religion" an und verschaffte ihm in Orten magyarischer Zunge große Verbreitung. Seine Organisation erhielt er 1567 auf der Synode zu Debreczin, wo die helvetische Confession als symbolisches Buch angenommen wurde (s. d. Art. Confessio III, 874 ff.), während die Lutherischen sich 1610 auf der Synode zu Sillein organisirten und sich Evangelische nannten (Csuday II, 68). So oft auch beide protestantische Parteien mit einander in Streit lagen, im Hasse gegen den Katholicismus waren sie einig. Die freie Religionsübung der Protestanten wurde durch den Wiener Frieden von 1606, welcher dem Aufstande Stephan Bocskay's ein Ende machte, anerkannt; gemäß diesem Vertrage stand den Adeligen, den Städten und Dörfern volle Religionsfreiheit zu; indeß hatten die Grundherren ihren Unterthanen gegenüber das sogen. jus reformandi. — Einen Umschwung zu Gunsten der katholischen Kirche bahnte der vortreffliche Primas Nicolaus Oláhus (1553—1568; s. d. Art.) an, der unermüdlich für eine bessere Heranbildung des Clerus sorgte und die Gesellschaft Jesu in Ungarn einführte. Oláhus' Werk wurde vollendet durch die großartige Thätigkeit des Primas Peter Pázmány (1616—1637; s. d. Art.), dem Protestanten vorwerfen, er habe bewirkt, daß „Europa eine protestantische Nation weniger besitze". Zeitweilig bedroht wurde die neugewonnene Stellung der katholischen Kirche in Ungarn durch den siebenbürgischen Fürsten Georg Rákóczy, der, von den ungarischen Protestanten sowie von Schweden und Frankreich aufgestachelt, 1644 den Krieg gegen

den Kaiser begann. Aber Ferdinand III. erwirkte beim Sultan, dem Oberherrn Rákóczy's, für letztern den Befehl, den Kampf einzustellen. In dem mit Rákóczy abgeschlossenen Linzer Frieden (1645) wurde unter Anderem die freie Religionsübung der ungarischen Protestanten bestätigt bezw. auch auf die Unterthanen der Grundherren ausgedehnt. Weiteren Forderungen kam Ferdinand III. auf dem Preßburger Reichstage (1646) insoweit entgegen, als er den Protestanten 90 Kirchen zurückzugeben befahl. Unter Ferdinands III. Nachfolger Leopold I. (1657—1705) wurden durch glückliche Kriege die bisher von den Türken besetzten Theile Ungarns größtentheils wieder gewonnen; auch verstand sich der Preßburger Reichstag (1687) zur Verzichtleistung auf das bisherige Recht der Königswahl und zur Anerkennung der Erblichkeit der ungarischen Krone im habsburgischen Mannesstamme. Die vielfachen Verbindungen des protestantischen Adels mit auswärtigen Feinden, dessen wiederholte Theilnahme an Verschwörungen veranlaßten Kaiser Leopold, nachdrücklich an der Schwächung des Protestantismus zu arbeiten; natürlich führte dieß zu neuen Wirren und Ausschreitungen. Als der Empörung und der Majestätsbeleidigung schuldig wurden im J. 1673 erst 32, im J. 1674 aber gar 300 Prädicanten zum Tode verurtheilt, dann jedoch zur Auswanderung oder Amtsentlassung begnadigt. Im Frieden von Szatmár (1711), der den Aufstand Franz Rákóczy's beendete, gewährte Leopolds Nachfolger Joseph I. den Protestanten wieder unbeschränkte Religionsübung. Unter Maria Teresia (1740—1780) geschah manches zur innern Kräftigung der katholischen Kirche, z. B. durch Gründung neuer Bisthümer sowie vieler Pfarreien und Schulen. Andererseits wurden aber auch die kirchlichen Vorrechte des ungarischen Königs, welche auf die 1644 entdeckte angebliche Bulle Sylvesters II. (s. o.) gestützt wurden, in ausgedehntem Maße zur Einmischung in kirchliche Verhältnisse benutzt; mit Zustimmung Clemens' XIII. nahm Maria Teresia 1758 den Titel „Apostolischer König" (s. d. Art.) an. Sehr schlimm erging es der katholischen Kirche, wie in den anderen habsburgischen Ländern so auch in Ungarn, unter der Regierung Josephs II. (1780—1790). Nachdem er den Protestanten durch Toleranzedict vom 21. December 1781 freie Ausübung der Religion garantirt und ihnen die Aemter erschlossen, hob er im Januar des folgenden Jahres die Abteien der Benedictiner, die Propsteien der Prämonstratenser und Cistercienser, den Carmeliten- und den Pauliner-Orden (s. d. Art. Einsiedler n. 37) auf; im Ganzen schloß er in Ungarn 134 Manns- und 6 Frauenklöster (Csuday II, 271). Auch sonst griff er in rücksichtslosester Weise in das religiöse Leben der Katholiken ein.

4. Neueste Zustände. Den Protestanten verbürgten die Gesetze von 1790 und 1791 die volle Selbstverwaltung ihrer kirchlichen Angelegenheiten; die Autonomie derselben ging nach den genannten Gesetzen so weit, daß jeder Einfluß der Regierung und der politischen Gesetzgebung in Bezug auf ihre Kirchen-, Schul- und Stiftungsangelegenheiten ausgeschlossen war. In den katholischen Kirchenangelegenheiten dagegen suchte die Regierung immer mehr Einfluß zu gewinnen. Die kirchliche Disciplin litt dadurch sehr. Viel trug zur Schwäche der Kirche der Umstand bei, daß der Primatialstuhl, wie schon 1799—1808, so wieder 1809—1819 erledigt blieb. Auch unter Kaiser Franz I. (1792—1835) zeigte die Regierung für die Aufgaben der Kirche kein rechtes Verständniß. Der Kaiser selbst sprach es offen aus, ihm seien diejenigen Geistlichen am liebsten, welche sich am wenigsten um politische Dinge kümmerten. Das war ein großer Fehler. Die katholische Geistlichkeit war durch das Gesetz als erster Stand anerkannt; durch ihren Reichthum und durch ihre Vertretung bei der Magnatentafel konnte sie in politischen Angelegenheiten einen großen Einfluß ausüben. Auf den ausgesprochenen Wunsch des Kaisers blieb sie nun vom politischen Schauplatze fern, und so sank ihr politischer Einfluß auf Null. Zur Wiederherstellung der kirchlichen Disciplin im Welt- und Ordensclerus und zur Verbesserung des theologischen Unterrichts versammelte der energische Primas Alex. Rudnay, unter Zustimmung des Kaisers, am 8. September 1822 ein Nationalconcil zu Preßburg. Im Ganzen erschienen 82 Väter, darunter sämmtliche Bischöfe bis auf zwei, welche durch Alter oder Krankheit abgehalten waren (vgl. Collect. Lac. V, 933 sq.). Leider gingen die großen auf diese Synode gesetzten Hoffnungen nur zum geringsten Theile in Erfüllung. Die Beschlüsse derselben wurden nicht einmal verkündet, da sie bei der Regierung keine Erledigung fanden. — Die religiöse Frage wurde volle 40 Jahre, bis zum Jahre 1832, auf keinem Reichstage mehr berührt; damals ward sie aber wieder brennend. Das Gesetz von 1791 über die gemischten Ehen, wonach die Kinder der Religion des Vaters folgen sollten, konnte niemand befriedigen. Den Protestanten mißfiel überdieß die Bestimmung des Gesetzes von 1790, daß ein noch nicht ganz vollzogener Uebertritt von der katholischen zur protestantischen Religion durch Einschreiten der Behörden gehindert werden konnte. Vom Unterhause wurde nun die Aufhebung fast aller Formalitäten bei dem Uebertritt von einer Confession zur andern verlangt; die Magnatentafel widerstand, bis endlich 1844 die Beschränkung, daß zum Uebertritt aus der katholischen Kirche zum Protestantismus die Genehmigung des Königs nöthig sei, wegfiel. Weiter wurde Klage darüber geführt, daß das Placet allzu sehr ausgedehnt werde. Nach dem Gutachten des Erzbischofs von Erlau erklärte der Primas Kopacsy dem Minister Majláth, der Beschränkung des Placet stehe kein Gesetz, sondern nur die Praxis der Hofkanzlei entgegen (1843). Auch konnte man

sich in Oesterreich-Ungarn nicht wie in Preußen und Bayern zur Freigabe des Verkehrs mit Rom entschließen. Ueberhaupt kam es während der ganzen Regierung des Kaisers Ferdinand I. (1835—1848) zu keinem entscheidenden Schritt in kirchlichen Angelegenheiten; was geschah, wurde mehr von der äußern Nothwendigkeit der Regierung abgerungen. Die meisten Wirren erregte die Frage der gemischten Ehen, welche bekanntlich in den Jahren 1830—1840 auch in Deutschland Gegenstand des Streites war. In Ungarn entstanden heftige Conflicte, als in einigen Comitaten die katholischen Pfarrer gezwungen werden sollten, alle Ehen dieser Art unterschiedslos einzusegnen, und den Renitenten Geldbußen auferlegt wurden. Der Primas erließ 1841 in dieser Sache ein Hirtenschreiben, das von den Liberalen heftig angefeindet wurde. Auf Ansuchen der ungarischen Prälaten richtete Gregor XVI. ein eigenes Breve an die Bischöfe Ungarns; eine beigefügte Instruction erklärte die gemischten Ehen, welche ohne Einhaltung der tridentinischen Form geschlossen würden, für illicita, aber valida (s. das Breve und die Instruction bei Schulte, Handbuch des kathol. Eherechts, Gießen 1855, 471 ff.). In den Jahren 1843 und 1844 verordnete dann der Kaiser, die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen bleibe der Entscheidung der Eltern überlassen; kein katholischer Geistlicher könne aber zu einem kirchlichen Acte bei diesen Ehen gezwungen werden. — Kaiser Franz Joseph, der im J. 1848 zur Zeit der Revolution das Erbe seiner Ahnen antrat, gab entschieden den Willen kund, die Kirche aus den staatlichen Fesseln zu befreien und ihrer friedlichen Wirksamkeit freie Bahn zu schaffen. An Stelle des josephinischen Staatskirchenthums brachte die Verfassungsurkunde von 1848 die selbständige Ordnung und Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten zur Geltung. Während aber die Protestanten sofort dahin arbeiteten, daß die 1791 bekräftigte und nun auf's Neue garantirte Autonomiestellung in allen Kirchen-, Schul- und Stiftungsangelegenheiten bei ihnen zur vollen Wirklichkeit werde, haben dieß die Katholiken verstumt. Diese verließen sich darauf, daß der König von Ungarn niemals die umfassenden Privilegien, welche angeblich Papst Sylvester II. dem hl. Stephan in allgemeinen Ausdrücken verliehen hatte, zum Nachtheil der Kirche mißbrauchen werde. Zudem glaubte man, daß das 1855 auch für Ungarn abgeschlossene österreichische Concordat, das auf den Provinzialconcilien zu Gran 1858 und zu Kalocsa 1863 feierlich anerkannt wurde, für Ungarn bessere kirchliche Zustände herbeiführen werde. Uebrigens war es Politik der ungarischen Bischöfe, namentlich in den sechziger Jahren, sich nicht auf das Concordat zu berufen, sondern einfach auf die althergebrachte Geltung des canonischen Rechtes in Ungarn sich zu stützen. Die ungarischen Prälaten suchten so möglichst zu verhindern, daß die antikatholische Agitation, die in Cisleithanien sich gegen das Concordat richtete, auch in Ungarn um sich greife. Sachlich hielten sich aber wie der Primas so die übrigen Bischöfe Ungarns an die Vorschriften des Concordats. Die Bemühungen der Katholiken zur Schaffung einer autonomen Körperschaft, deren Aufgabe es wäre, die katholischen Interessen zu wahren, besonders katholische Stiftungen und Schulen zu verwalten, sind bisher gescheitert. Der Katholikencongreß 1870/71 arbeitete einen Entwurf für Organisation der Autonomie aus und ließ ihn der Krone zur Genehmigung unterbreiten. Die Idee desselben ging dahin, eine Notabelnversammlung zu bilden, welche aus den Bischöfen und Pröpsten sowie gewählten geistlichen und weltlichen Abgeordneten bestehe. Unter dem Landescongreß, welcher der Leitung des Fürstprimas unterstehen würde, sollten die Diöcesanversammlungen mit einem Diöcesansenat, unter diesen Decanats- oder Bezirkssenate stehen und endlich unter diesen Gemeindeversammlungen und Kirchengemeindesenate. Diese Autonomie-Körperschaft sollte der Staatsbehörde und den anderen Confessionen gegenüber die kirchlichen und Schul-Interessen der Katholiken vertreten; sie sollte das Kirchenvermögen verwalten, und unter ihrem Beirath sollte der apostolische König seine kirchlichen Ernennungsrechte ausüben, statt sich hierbei der möglicherweise nichtkatholischen Minister zu bedienen. Der Organisationsentwurf hatte keine Aussicht, je praktisch zu werden, da er wie der Bestätigung des Papstes so auch des Königs bedurfte. Von Seiten der Regierung wurde er einfach ad acta gelegt; übrigens hätte eine derartig organisirte Autonomie beim Vorwiegen eines „liberalen" Laienelementes leicht verhängnißvoll für die katholische Kirche Ungarns werden können. In ein neues Stadium trat die Frage im J. 1894, da der Kaiser eine eigene Autonomie-Commission ernannte, in welche aber fast lauter liberale Katholiken berufen wurden (Salzb. Kath. Kirchen-Ztg. 1894, 139). Um endlich Klarheit in die Angelegenheit zu bringen, stellte Graf Zichy auf dem Katholikencongreß 1897 den Antrag: „der Katholikencongreß möge an Se. Majestät den apostolischen König eine Ergebenheitsadresse richten, um mittels dieser die allerhöchste Absicht bezüglich der den Katholiken verfassungsmäßig zu gewährenden Gleichberechtigung zu erfahren". Darauf erließ der Minister Wlassics ein Memorandum (Kath. Kirchen-Ztg. 1898, 21), wonach die ungarische Regierung von dem dem König zustehenden allerhöchsten Patronats- und Aufsichtsrechte kein Jota nachzulassen in der Lage sei. Davon, daß der Katholikencongreß als Berather des Königs Einfluß habe auf die Ernennung der Bischöfe, daß er das Vermögen der katholischen Religions- und Studienfonds unabhängig verwalte, sowie das Recht der Gründung und Leitung katholischer Lehr- und Unterrichtsanstalten habe, davon wollte der Minister nichts wissen. Uebrigens ruht die Autonomiefrage seitdem nicht. Neuestens (Ende

Sommer 1899) wurde sie auf der Zusammenkunft der ungarischen Bischöfe wieder erörtert und dabei festgestellt, daß ein, allerdings in mehreren wesentlichen Punkten von dem frühern abweichender Organisationsentwurf beim Episcopat nicht auf principiellen Widerspruch stößt. Die genauere Berathung desselben wurde einer zukünftigen Bischofsconferenz vorbehalten. — Seit 1868 erging auch eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen, welche der Kirche mehr oder weniger ungünstig waren. Gegen die aus dem genannten Jahre stammenden Gesetze, betreffend den Confessionswechsel, gemischte Ehen und Religion der Kinder aus letzteren, die Feier der Festtage und die Volksschule, sahen sich die Bischöfe zu energischen Protesten genöthigt. Im J. 1870 versuchte die Regierung durch eine königliche Entschließung (vom 9. August) bezw. einen Ministerialerlaß (vom 10. August) das Placet wieder einzuführen, um die Verkündigung des Dogmas von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes zu verhindern. Letzteres gelang ihr aber bei der Entschiedenheit des von dem Primas Cardinal Simor (gest. 1891) geführten Episcopats nicht; dem Bischof von Stuhlweißenburg wurde damals durch den Ministerpräsidenten Grafen Andrassy eine „königliche Rüge" übermittelt. Große Aufregung verursachte ein Jahrzehnt später der sogen. Wegtaufenstreit. Derselbe war veranlaßt durch die Gesetzesbestimmung von 1868, wonach auch bei entgegenstehendem Willen der Eltern von den aus gemischten Ehen stammenden Kindern in der Religion die Knaben dem Vater und die Mädchen der Mutter folgen sollten. Es kam nun oft vor, daß katholische Geistliche auf Wunsch der Eltern auch solche Kinder tauften und in ihre Matrikel eintrugen, die nach dem Gesetze in einer akatholischen Confession erzogen werden sollten (man nannte dies die Kinder wegtaufen [nämlich der andern Confession]); ähnlich verfuhren übrigens auch die protestantischen Prediger zu Ungunsten der Katholiken. Seit das Strafgesetzbuch von 1879 dieses Verfahren mit Strafe bedrohte, strengten die Protestanten gegen katholische Pfarrer zahlreiche Prozesse an. Da aber die angeklagten Geistlichen in letzter Instanz freigesprochen wurden, ergingen 1884 und 1890 cultusministerielle Erlasse, worin der katholischen Geistlichkeit u. A. vorgeschrieben wurde, bei solchen Wegtaufen dem akatholischen Seelsorger innerhalb acht Tage schriftliche Anzeige zu erstatten. Der heilige Stuhl, an welchen die Bischöfe diese Frage brachten, erklärte eine solche Anzeige für unerlaubt. Neue Kämpfe riefen die Gesetzentwürfe über Einführung der obligatorischen Civilehe und über die Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen hervor; die Bischöfe erklärten sich in einem gemeinsamen Hirtenbriefe gegen diese Vorlagen, konnten aber die Annahme derselben (1894) nicht verhindern. Im J. 1895 wurde die jüdische Religion als den recipirten Confessionen gleichberechtigt anerkannt und damit die Umwandlung des „marianischen oder apostolischen" Königreichs in einen confessionslosen Staat vollendet. Trotz des Widerstandes der Bischöfe nahmen endlich im Frühjahr 1899 Abgeordneten- und Magnatenhaus eine Gesetzesbestimmung an, durch welche im Wesentlichen der aus dem deutschen Culturkampfe wohlbekannte Lutz'sche Kanzelparagraph in Ungarn eingeführt wurde. Die neugegründete katholische Volkspartei hat infolge der scrupellosen Gewaltpolitik des Liberalismus, zum Theil aber auch durch die Gleichgültigkeit katholischer Wähler bisher leider nur wenig Erfolge erzielt. Im „apostolischen Königreiche" herrschen seit Jahrzehnten, trotzdem die Katholiken fast zwei Drittel der Bevölkerung ausmachen, die verbündeten Calviner, Freimaurer und Juden; Abhilfe ist nur dann zu erwarten, wenn alle Stände der katholischen Bevölkerung sich darauf besinnen, daß heutzutage politischer Einfluß nur zu erlangen ist durch energische Benutzung der Presse, des Vereinswesens, des Versammlungs- und des Wahlrechts. Auch auf dem Gebiete der brennend gewordenen socialen Frage harren in Ungarn wichtige Aufgaben der Lösung. Ueber die statistischen Verhältnisse Ungarns s. d. Art. Oesterreich. (Vgl. Peterfy, Sacra Concil. Hungariae, Vindob. 1742, 2 voll.; Majláth, Die Religionswirren in Ungarn, Regensburg 1845—1846, 2 Bde.; Ders., Gesch. der Magyaren, 2. Aufl., Regensb. 1852—1853, 5 Bde.; Aug. Theiner, Vet. Mon. historica Hungariam sacram illustrantia, Romae 1859 ad 1860, 2 voll.; L. Balics, Gesch. der römisch-kathol. Kirche in Ungarn, Budapest 1885—1890, 2 Bde. [ungarisch]; Monum. Vaticana Hungariae, series I, Budapestini 1887—1891, 6 voll.; series II, ib. 1884—1886, 2 voll.; Petrus Bod [gest. 1768], Hist. Hungarorum ecclesiastica, Lugd. Batav. 1888—1890, 3 voll.; Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild: Ungarn, Wien 1888—1898, 5 Bde.; Géza Kuun, Relationum Hungarorum cum Oriente historia antiquissima, Claudiopoli 1892—1895, 2 voll.; Vering, Lehrbuch des ... Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 141 ff.; Kaindl, Studien zu den ungarischen Geschichtsquellen, im Archiv f. öster. Gesch. LXXXI—LXXXV [1895—1898]; Der 1000jährige ungarische Staat und sein Volk, redigirt von Jos. v. Jekelfalussy, Budapesth 1896; Csuday, Gesch. der Ungarn, 2. Aufl. übersetzt von Darvai, Berlin 1899, 2 Bde. Ueber die neuesten Verhältnisse vgl. auch die betr. Jahrgänge des Archivs für kath. Kirchenrecht und der Salzburger Kath. Kirchen-Ztg.) [Neher.]

Ungehorsam heißt der Gegensatz gegen die Tugend und Pflicht des Gehorsams (s. d. Art.). Dieser aber ist seinem Wesen nach Unterwerfung des eigenen Willens unter die höhere Auctorität und Anerkennung ihres Willens als bindender Norm für das eigene Urtheilen, Wollen und Handeln. Er schließt in sich die drei Momente: 1. Ehr-

furcht vor der höhern Auctorität; 2. Annahme und Vollzug ihrer Anordnung, insoweit diese nicht im unzweifelhaften Widerspruche steht mit einer noch höhern Auctorität, welcher der Befehlende und der Untergebene in gleicher Weise untergeordnet sind; 3. im Falle der Uebertretung der Anordnung Unterwerfung unter das Gericht des Befehlenden, insoweit ihm solches rechtlich zusteht. Ungehorsam als das Gegentheil hiervon ist seinem ganzen Umfange nach Erhebung des eigenen Willens gegen und über den höhern Willen in Mißachtung der höhern Auctorität und Nichterfüllung ihrer Anordnung, unter Weigerung, hierüber von derselben sich richten zu lassen. Besteht die Renitenz nur gegen ein oder das andere der bezeichneten Momente, so wird wenigstens partialer Ungehorsam verübt. Das, was dem Acte des Gehorsams seinen specifischen Werth gibt, ist das erste der drei erwähnten Momente, die Hochachtung der Auctorität, und im Gegensatze dazu bildet ihre Mißachtung das Formale des Ungehorsams. Darnach ergibt sich die Unterscheidung von formellem und materiellem Gehorsam bezw. Ungehorsam. Wer das Gesetz deßhalb erfüllt, weil er darin den Willen der Obrigkeit erkennt, und die Absicht hat, seine Unterwürfigkeit unter ihn zu bethätigen, übt einen formellen Gehorsamsact. Erfüllt er aber nur thatsächlich das Gesetz, ohne von der Absicht geleitet zu sein, ihm zu genügen, so vollzieht er einen materiellen Gehorsamsact. Ebenso kann das Gesetz übertreten werden in der Absicht, von der Auctorität sich unabhängig zu erhalten und sich ihr nicht zu beugen, bezw. sogar Verachtung gegen sie dadurch an den Tag zu legen, oder aber aus irgend einem andern Grunde, jedoch mit dem Bewußtsein, man handle gegen das Gesetz. Das Erstere wäre formeller, das Andere materieller Ungehorsam. Der formelle Gehorsam ist vollkommener als der materielle, aber er ist nicht Pflicht. Denn es ist im Allgemeinen genügend, zu thun, was geboten, und zu unterlassen, was verboten ist, ohne daß man ausdrücklich intendirt, dem Obern Gehorsam leisten zu wollen. Dagegen ist der formelle Ungehorsam nicht nur eine größere Sünde als der materielle, sondern auch von diesem specifisch verschieden. Denn in diesem Falle thut der Ungehorsame nicht nur etwas, was ihm verboten ist, sondern greift zugleich direct das Princip der Gesellschaft an, deren Glied er ist, nämlich die Auctorität, sei es an sich oder in ihrem Träger. Ungehorsam als Uebertretung des Gesetzes überhaupt ist jede Sünde, und insofern ist der Ungehorsam generelle Sünde. Der formelle Ungehorsam dagegen ist eine specielle Sünde. Letzterer kann seinem Objecte nach doppelter Art sein. Entweder entspringt er aus der Verachtung der Auctorität und rechtmäßigen Gewalt als solcher, und dann ist er immer schwere Sünde (Non est potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit [Röm. 13, 1 f.]; vgl. S. Thom. S. theol. 2, 2, q. 105, a. 1), oder er entstammt der Verachtung der Person, welche die Gewalt inne hat; im letztern Falle ist er, abgesehen von der zugleich gegen die Liebe gerichteten Sünde, nur dann schwere Sünde, wenn er den Willen in sich schließt, auch über wichtige Gesetze des betreffenden Obern sich hinwegzusetzen. Der formelle Ungehorsam wird besonders im ersten Falle implicite zum Gegensatze gegen alle Gesetze derselben gesetzgeberischen Gewalt. Richtet er sich aber gegen den Quell und Urgrund aller Auctorität als formelle Verachtung des Willens Gottes, so wird er in seiner letzten Entwicklung zur allseitigen Empörung gegen Gott, zum universellen non serviam, zur diabolischen Sünde. Betrachtet man den Ungehorsam nicht in seinem Gegensatze gegen den Befehlenden unmittelbar, sondern gegen das, was geboten ist, so muß die Größe der Sünde bemessen werden gegenüber dem, was Gott geboten oder verboten hat, nach dem Werthe des gebotenen Guten oder nach dem Grade des verbotenen Uebels, gegenüber dem Objecte des menschlichen Gesetzes aber nach der nähern oder entferntern Beziehung desselben zur Intention und dem Zwecke des Gesetzgebers (vgl. S. Thom. ibid. a. 2). Der Gehorsam steht im engsten Bunde mit der Religion; denn die in der menschlichen Gesellschaft waltenden Obrigkeiten sind von Gott, dem Schöpfer und Herrn der Gesellschaft, — und vom Könige und Herrn des Reiches Gottes auf Erden, dem Gottmenschen, eingesetzt, auf daß sie seine Stelle vertreten. Die ihnen schuldige Unterwerfung wird daher in ihnen Gott geleistet. Religion (s. d. Art.) als die vom Geschöpfe Gott unmittelbar geschuldete Hingabe und Unterwerfung und Gehorsam als der Gott in seinen Stellvertretern geschuldete Cult (1 Petr. 2, 13) stützen sich gegenseitig; sie stehen und fallen mit einander; sie sind die beiden vornehmsten moralischen Tugenden (S. Thom. ibid. q. 104, a. 3). Auf ihre innige Verbindung weist die göttliche Offenbarung hin, wenn sie (1 Sam. 15, 23) den Ungehorsam eine Art Götzendienst nennt; ferner wenn sie den Gehorsam bezeichnet als ein Opfer, und zwar als das alle anderen überragende Opfer (ebd.), insofern nach der Erklärung des hl. Gregor des Großen (Moral. 35, 28) in diesen nur aliena caro, durch den Gehorsam aber propria voluntas geopfert wird. In dem Grade, in welchem Irreligiosität zur Geltung kommt, muß deßhalb auch Ungehorsam in alle socialen Verhältnisse eindringen und sie zerrütten. Welche Auctorität sollte noch heilig geachtet werden, wenn die Auctorität Gottes nicht mehr geachtet wird? Der Mensch erkennt dann nicht mehr das heilige Gesetz Gottes als die ihn bindende Norm seines Wollens und Handelns. An ihre Stelle setzt er die blinde Leidenschaft; diese aber beherrscht und tyrannisirt ihn. Ungehorsam führt immer zur Zerstörung der sittlichen Freiheit; der Ungehorsame sucht Freiheit vom Gesetze Gottes und der

seine Stelle vertretenden Ordnungen, findet aber dafür immer in höherem oder geringerem Grade Verlust seiner höhern sittlichen Freiheit und damit seines innern und äußern Friedens. Wie die Signatur des Reiches Gottes und der Gnade der Gehorsam ist (Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem; Phil. 2, 8), so der Ungehorsam die des Reiches des Fürsten der Finsterniß (Röm. 5, 19). Der Erlösung selbst werden nur die theilhaftig, welche Christus Gehorsam leisten (Hebr. 5, 9). Dem Gehorsam ist die Fülle des Lebens (longaevitas) verheißen, weil durch ihn die Verbindung der ganzen gesellschaftlichen Ordnung mit Gott, dem Principe und Urquell alles Lebens, erhalten bleibt, und damit alle Güter des socialen Lebens garantirt sind; dem Ungehorsam aber droht Tod und Verderben, sei er gerichtet gegen Gott (Is. 1, 20) oder gegen die seine Stelle vertretende Auctorität in der Familie (Ex. 21, 15. Lev. 20, 9. Spr. 30, 17), im Staate (Röm. 13, 4) oder in der Kirche (Deut. 17, 12). [Pruner.]

Ungesäuertes Brod bei der Eucharistie, s. Abendmahlsfeier, Azymiten (vgl. auch d. Art. Ferrara IV, 1370 ff.).

Unglaube im theologischen Sinne ist der Gegensatz des Geistes gegen die von Gott positiv geoffenbarte Wahrheit. Derselbe ist zunächst in zweifacher Weise möglich; er besteht nämlich entweder im Entbehren der religiösen Wahrheit, die kennen zu lernen jemand noch keine Gelegenheit gehabt hat (fides ex auditu), oder er ist ein Nichtannehmen der genügend als von Gott geoffenbart erkannten Wahrheit. Im ersten Falle ist kein Gegensatz gegeben gegen die Glaubenspflicht; die Seele entbehrt der Wahrheit, setzt sich aber nicht selbst in Widerspruch mit derselben. Sie lebt im Nichtglauben, aber nicht im freigewollten Unglauben; ihr Unglaube ist nur ein materieller (infidelitas negativa, materialis), keine Sünde gegen den Glauben. Auf diesen Fall paßt das Wort Christi (Joh. 15, 22), daß diejenigen, welche an sein Wort nicht glaubten, keine Sünde hätten, wenn er nicht ihnen zu predigen gekommen wäre. Die Lehre des Bajus (Prop. 68, bei Denzinger, Enchir. n. 948): Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est, ist von der Kirche verworfen. Dagegen ist die freiwillige Nichtannahme der genügend erkannten Offenbarung formeller Unglaube und Sünde gegen die Glaubenspflicht von Seiten eines Nichtgetauften; von Seiten eines Getauften ist sie zugleich Zerstörung der habituellen Glaubensgnade, wenn diese bisher noch bewahrt worden war (infidelitas positiva formalis). Schwere Schuld lastet auch auf demjenigen, welchem die Gelegenheit geboten war, genügende Kenntniß der göttlichen Offenbarung zu gewinnen, der sie aber zu benutzen geflissentlich unterlassen hat; sein Nichtglauben ist als infidelitas privativa zu bezeichnen. Ebenso macht sich ein Katholik schwerer Sünde schuldig, welcher sich wissentlich und freiwillig dem Zweifel an der Wahrheit des Glaubens seiner heiligen Kirche überläßt.

Unglaube zum Unterschiede von Häresie (s. d. Art.) ist Ermangelung oder Verwerfung des Glaubens an Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes und Heiland der Welt, welchen die ganze positive göttliche Offenbarung zu ihrem Gegenstande hat: das Alte Testament hat ihn verheißen, vorherverkündet und vorbedeutet und auf ihn vorbereitet; das Neue Testament ist sein persönliches Eintreten in das Menschengeschlecht, sein Wohnen, Lehren, Wirken, Leiden in ihm und seine und der Seinigen Verherrlichung. Wo sich dieser Glaube an Christus nicht findet, herrscht Unglaube. Als Species desselben unter den Nichtgetauften erscheinen das Heidenthum, das Judenthum und der Mohammedanismus. Da aber auch manchmal Getaufte, welche schon des Glaubens theilhaftig geworden waren, sich vom Glauben an die positive Offenbarung Gottes lossagen, also Ungläubige werden, so sind weitere Species des Unglaubens: Apostasie, Atheismus oder Materialismus, Deismus oder Naturalismus, Pantheismus, Rationalismus (vgl. d. betreff. Artt.). — Die nicht getauften Ungläubigen unterliegen nur dem Naturgesetze, die Getauften aber auch den Gesetzen und der Jurisdiction der katholischen Kirche. Diejenigen nicht getauften Ungläubigen, welche es nur negative sind, wird gewiß die Gnade Gottes, wenn sie unter ihrem Einflusse das Naturgesetz getreu erfüllen und soviel an ihnen liegt thun, um Gott, seine Wahrheit und seinen Willen kennen zu lernen, zuletzt zum Acte der Begierdetaufe und damit zum übernatürlichen Finalgute disponiren (s. S. Thom. In 2 Sent., dist. 28, q. 1, a. 4, ad 4, und De veritate q. 14, a. 11, ad 1). Die dem Naturgesetze nach Object, Zweck und Umständen entsprechenden Acte der Nichtgetauften, Ungläubigen und Sünder sind natürlich sittlich gut, und es ist bajanisch-jansenistische Häresie, daß alle ihre Acte, so lange sie nicht zur Rechtfertigung gelangt sind, nur schwere Sünden sein können (Prop. Baj. damn. n. 25; Prop. damn. ab Alex. VIII. 7. Dec. 1690, n. 8 [Denzinger n. 905. 1165]). Der hl. Paulus anerkennt ausdrücklich auch bei den Heiden, welche das positiv geoffenbarte Gesetz Gottes nicht kennen, eine wahre Erfüllung des Naturgesetzes (Röm. 2, 14; vgl. hierüber auch die schöne Ausführung des hl. Thomas S. th. 2, 2, q. 10, a. 4). Es ist ihnen überdieß die hinreichende actuelle Gnade Christi gegeben zur Ueberwindung schwerer Versuchungen und Erfüllung schwerer Pflichten des Naturgesetzes, und wenn sie ihr kein Hinderniß setzen, auch zu substantiell übernatürlichen Acten, welche zur Rechtfertigung vorbereiten.

Der formelle positive Unglaube hat zu seinem Subjecte den Intellect; er ist actus elicitus ab intellectu; aber die Thätigkeit des Intellectes

steht vielfach unter dem Einflusse und Imperium des Willens. Ist der Wille der ungeordneten Concupiscenz hingegeben, welche mit den reinen heiligsten Mysterien des Glaubens in unversöhnlichem Gegensatze steht, so wird er auch sich der Anerkennung und Annahme der Wahrheit seitens des Verstandes widersetzen (Dixit insipiens in corde suo: non est Deus; Ps. 13, 1). Dem formellen Unglauben geht in der Regel die Verkehrtheit des Willens voraus nach dem bekannten Spruche: Nemo incredulus, nisi fuerit incastus. Der Glaube hat zur nothwendigen Voraussetzung die volle Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung, welche unschwer aus den klar erkennbaren motiva credibilitatis (s. d. Art. Glaube V, 639 ff.) gewonnen wird. Gott hat sie so beglaubigt, daß sie jedem entgegenleuchtet, der nicht für sie blind sein will, non est, qui se abscondat a calore ejus (Ps. 18, 7), und Christus ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt (Joh. 1, 9). Ist aber einmal die Gewißheit von der erfolgten Offenbarung gewonnen, so folgt die vorurtheilsfreie Vernunft leicht und freudig dem Zuge der Gnade zur Annahme der geoffenbarten Wahrheiten mit aller Festigkeit und voller Hingabe; Schwierigkeiten bereitet ihr nur die von denselben verurtheilte ungeordnete Concupiscenz, von welcher der Wille sich beherrschen läßt. Der hl. Thomas spricht dies treffend aus mit den Worten (S. th. 2, 2, q. 10, a. 2, ad 2): Contemtus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis: unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu. Der formelle Unglaube ist wegen dieser Verschuldung des Willens Sünde, und zwar die schwerste aller Sünden (S. th. ib. a. 3); denn er ist Abfall vom wahren Gotte selbst und setzt an die Stelle Gottes, seiner Wahrheit und seines Gesetzes ein dem menschlichen Sinne und der Begierlichkeit des Fleisches entsprechendes Gebilde. Dadurch ist das Princip aller Tugend und Heiligkeit aufgegeben. Es läßt diese Sünde keine parvitas materiae zu; denn wer vollkommen bewußt Gott den Glauben auch nur an Eine seiner geoffenbarten Wahrheiten verweigert oder sie bezweifelt, macht sich einer formellen Verachtung der absoluten Wahrhaftigkeit Gottes und seiner absoluten Auctorität im Gebote, seine Wahrheit anzunehmen, schuldig. Implicite wird eben mit Verweigerung des Glaubens Einer Wahrheit der ganze Glaube verworfen; denn für jede einzelne geoffenbarte Wahrheit besteht ein und dasselbe formelle Object oder Glaubensmotiv, welches dem gesammten Glauben zu Grunde liegt. [Pruner.]

Uniformitätsacte nennt man vier unter Eduard VI., Elisabeth und Karl II. ergangene Gesetze, welche die anglicanische Liturgie einheitlich zu gestalten und dieselbe der ganzen Nation aufzuzwingen suchten. Das erste dieser Gesetze erging im Januar 1549 und verordnete als Termin für den Gebrauch des ihm beigefügten allgemeinen Gebetbuches (Book of Common Prayer) den 9. Juni des genannten Jahres. Aus den neuesten archivalischen Untersuchungen über die erste Ausgabe des Gebetbuches (vgl. d. Art. Common Prayer-Book) erhellt, daß der Entwurf zu demselben von Cranmer (s. d. Art.) ausging, der damals mit dem Katholicismus noch nicht gänzlich gebrochen hatte. Er wurde den Bischöfen, unter denen sich neben manchen Schismatikern auch katholische Prälaten wie Tunstall von Durham, Heath von Worcester, Bonner von London, Thirlby von Ely und Day von Chichester befanden, zur Begutachtung vorgelegt und Anfangs wegen der Auslassung der Anbetung des heiligsten Altarssacraments beanstandet. Diese und andere wichtige Fragen sollten aber nachträglich geprüft werden. Wenn sämmtliche Bischöfe, Day von Chichester ausgenommen, den Entwurf annahmen, dann geschah es „mit der Maßgabe, daß diese Handlung keine Zustimmung zur Lehre Cranmers und seiner Gesinnungsgenossen enthalten solle". Fünf Punkte bezeichnen vornehmlich die Abweichung der neuen Liturgie vom katholischen Ritus. Das Gebetbuch redet erstens von „der heiligen Communion, insgemein genannt die Messe". Sodann heißt es betreffs der liturgischen Gewänder, der Priester solle „das für diesen Zweck bestimmte Gewand anlegen, d. h. eine weiße Albe nebst einem vestiment or cope". Hiermit war aber jede Einheit aufgehoben, da cope kein speciell priesterliches Gewand, sondern ein solches bedeutete, das auch jeder untergeordnete Cleriker tragen konnte. Drittens fehlt für den von der Collecte bis zum Ende des Credo reichenden Theil jede Rubrik, der Gebrauch des Missals war also freigegeben. Weiter fiel das Offertorium aus; an Stelle der herkömmlichen Gaben in Naturalien trat ein Geldopfer. Der den Bischöfen im October 1548 unterbreitete Entwurf enthielt noch die Oblation; Cranmer entfernte sie aber aus der Vorlage vor deren Einbringung in das Parlament. Endlich war der Canon nicht mehr katholisch, sondern ein der protestantischen Liturgie von Nürnberg entlehntes Gebet (Gasquet-Bishop [s. u.] 190—192). Im Uebrigen ist das Gebetbuch eine auf den Gebrauch von Geistlichen und Laien berechnete Abkürzung der alten katholischen Gebetsformulare des Breviers. Die heftigen Angriffe, welche sich der in Straßburg und Zürich zur Lehre Zwingli's übergetretene Ex-Cistercienser John Hooper, besonders nach seiner Beförderung zum Hofkaplan Eduards VI., in seinen Predigten zu London gegen das Gebetbuch erlaubte, wurden in Verbindung mit der allmälig sich kund gebenden Hinneigung Cranmers zum Calvinismus Veranlassung zu einer Revision des Gebetbuchs. Auf Grund eines von Bucer und Petrus Martyr Vermigli (s. d. Artt.) eingeforderten Gutachtens ging Cranmer schon 1549 an die Bearbeitung und legte 1552 dem Parlament das zweite Gebetbuch vor, welches abweichend vom ersten die

calvinische Lehre von der Eucharistie vortrug, die Messe bis zur Unkenntlichkeit entstellte und Albe, Casel und Cope (Rauchmantel) verbot. Das Parlament nahm das zweite Gebetbuch in die zweite Uniformitätsacte vom 6. April 1552 auf, welche den Gebrauch desselben für Geistliche und Laien vorschrieb, den Nichtbesuch der neuen Liturgie seitens der Laien mit kirchlichen Censuren und Gefängniß belegte und so mit der Uniformitätsacte das erste Gesetz gegen Recusanz verband. Als Termin für die Einführung der neuen Liturgie war der 1. November 1552 bestimmt. Bereits waren drei Ausgaben an's Licht getreten, als der geheime Rath am 27. September 1552 weitere Drucke untersagte, angeblich wegen vieler Druckfehler, die sich eingeschlichen, in der Wirklichkeit aber im Hinblick auf die am 27. October 1552 zu erlassende und als „schwarze Rubrik" (Black Rubric) bekannte königliche Erklärung, gemäß welcher die Cerimonie der Kniebeugung beim Empfange der Eucharistie nicht die Bedeutung einer Anbetung haben solle. Unter Königin Maria der Katholischen (s. d. Art.) im October 1553 aufgehoben, wurde die Uniformitätsacte unter Elisabeth (1558—1603) im Monat Mai 1559 erneuert und ihr eine dritte Ausgabe des Gebetbuches beigefügt. Mit der Ausgabe von 1552 stimmte dieselbe im Ganzen überein, näherte sich aber im Gegensatze zu derselben in der Auffassung der Eucharistie dem Katholicismus und enthielt außerdem, gleichsam zur äußern Bekundung der höhern Bedeutung des Altarssacraments, eine „Ornamenten-Rubrik". Letztere erlaubt die Verwendung solcher kirchlichen Gewänder und Geräthe, wie sie im zweiten Regierungsjahre Eduards VI. (28. Januar 1548 bis 27. Januar 1549), wo das alte lateinische Missale von Salisbury noch gestattet war, gebraucht wurden, ward aber damit die fruchtbare Quelle aller ritualistischen Streitigkeiten unserer Zeit (vgl. d. Art. Tractarianismus XI, 1931). Wie Elisabeths Gesetz der Suprematie die katholische Religion zerstörte, so hat ihre (dritte) Uniformitätsacte, deren Durchführung durch schwere Geld- und Leibesstrafen gesichert wurde, den Protestantismus dem englischen Volke aufgezwungen. Beide Acte bilden die Grundlage für die lange Reihe drakonischer Gesetze, welche unter Elisabeths Regierung zur Beugung der Standhaftigkeit der Katholiken ergingen (Lilly-Wallis[s.u.]18—24). Die Abschaffung des Episcopats und des Gebetbuches unter der Herrschaft des langen Parlaments und der Republik sowie die widerrechtliche Verwaltung zahlreicher Pfründen der Staatskirche durch presbyterianische Prediger forderten nach der Thronbesteigung Karls II. (1660) den Erlaß einer neuen (vierten) Uniformitätsacte und einer Revision des Gebetbuches. Die letztere wurde von der geistlichen Convocation vorgenommen und enthielt eine Reihe neuer Gebete, einen Ritus für die Taufe Erwachsener, ein Gebet für Seefahrer und außerdem die Anwendung der officiellen Bibelübersetzung (Authorized Version) von 1611. Dagegen lehnte das geistliche Parlament die Forderungen der Presbyterianer auf Abschaffung des Chorhemdes, der Kniebeugung beim Empfang des Abendmahls und der Responsorien in der Liturgie ab. Ganz im Geiste der Theologie Lauds (s. d. Art.) erscheint der Zusatz der Worte ad officium et opus episcopi (bezw. presbyteri) bei der Formel der Bischofs- und Priesterweihe, welcher aber die Gültigkeit der anglicanischen Weihen durchaus nicht zu retten vermag (vgl. die Bulle Leo's XIII. Apostol. curae vom 13. September 1896). Das revidirte Gebetbuch bildet den Hauptheil der vom Parlament erlassenen Uniformitätsacte und empfing mit derselben die königliche Genehmigung am 19. Mai 1662. Die vierte Uniformitätsacte forderte von allen Dienern der Staatskirche Annahme des revidirten Gebetbuches, Ablehnung des presbyterianischen Covenant und Empfang der Weihen. Eine Verbesserung empfing die Uniformitätsacte durch das Gesetz von 1872 (Uniformity Act Amendment Act), welches den Bischöfen erlaubte, solche neue Gebete und gottesdienstliche Gebräuche einzuführen, welche dem Geiste des officiellen Gebetbuches nicht zuwider seien. In den ritualistischen Streitigkeiten von 1898 und 1899 hat sich dieses Gesetz als eine Quelle neuer Wirren erwiesen. Den Katholiken brachten diese Gesetze keinerlei Erleichterung. In der Praxis wurden die Uniformitätsacten durch die Erleichterungsgesetze von 1778 und 1792 und das Gesetz der Emancipation von 1829 insoweit aufgehoben, als der Katholik sich nur durch die Ableistung des Loyalitätseides (Roman Catholic Oath) von ihnen befreien konnte. Erst durch die Gesetze 34. 35 Victoria c. 48 vom Jahre 1872 wurde der letztere Eid beseitigt und so die englischen Katholiken beinahe auf eine Linie mit ihren anglicanischen Mitbürgern gestellt. (Vgl. J. H. Blunt, The Reformation of the Church of England, London 1881, 2 vols.; F. A. Gasquet and E. Bishop, Edward VI. and the Book of Common Prayer, Lond. 1890; W. S. Lilly and J. Wallis, A Manual of the Law specially affecting Catholics, Lond. 1893; J. H. Overton, The Church in England, London 1897, 2 vols.; H. O. Wakeman, Introduction to the History of the Church of England, 4th ed., London 1897; „Katholik" 1891, I, 1 ff.; F. Makower, Die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894, 171 ff.) [A. Bellesheim.]

Unigenitus, die Bulle, s. Jansenius, der jüngere VI, 1230 ff.

Unio hypostatica, der theologische Terminus für die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Einen Person Christi, s. d. Art. Christus III, 255 ff.

Union von Kirchenämtern, s. Kirchenamt VII, 519 f.

Union, preußische, ist die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten in Preußen zu einer

sog. Landeskirche. Kurfürst Johann Sigismund trat 1613, trotz des seinem Großvater Johann Georg gegebenen Gelöbnisses, bei der lutherischen Kirche zu bleiben, zum reformirten Bekenntniß über. Er behielt zwar die Confessio Augustana variata bei, weil sie die Bedingung der Theilnahme am Augsburger Religionsfrieden war; doch stellte er in der Confessio Sigismundi oder Marchica 1614 ein eigenes gemäßigt calvinistisches Symbol auf, welches den Universalismus der Gnade mit dem Particularismus der Erwählung zu vereinigen suchte. Seine Söhne folgten ihm in der Confession, während seine Gemahlin Anna von Preußen mit den Töchtern beim lutherischen Bekenntniß verblieb. Im Volke erhob sich großer Unwille über den Schritt, die Landstände übermachten mehrere Male Vorstellungen und drohten mit Steuerverweigerung, wenn der Kurfürst nicht zurücktrete. Doch blieb er fest, ließ sich aber auch nicht zu Gewaltmaßregeln hinreißen. Als die Reformirten während der Abwesenheit des Kurfürsten anfingen, die Kirchen zu plündern, erhob sich ein Volksaufstand dagegen. Der Universität Frankfurt a. O. untersagte der Kurfürst, die Lehren von der communicatio idiomatum und der ubiquitas corporis vorzutragen, verbot den Besuch der Universität Wittenberg, weil dort eine Schrift gegen seinen Uebertritt (Calvinista aulico-politicus alter von Hosnegg) erschienen war, und ließ die Concordienformel aus der Sammlung der symbolischen Bücher seines Landes streichen. — Kurfürst Friedrich Wilhelm suchte die beiden Bekenntnisse, die sich im Lande feindselig gegenüber standen, im Sinne einer Indifferenzirung der Unterscheidungsmerkmale einander näher zu bringen; sein Ziel war, was der Hofprediger Stosch in einer auf seine Veranlassung gedruckten Predigt aussprach: die Vereinigung auf Grund der gemeinsamen Punkte. Das Religionsgespräch zu Thorn (1645) blieb ohne Erfolg und erweiterte nur die Kluft. Da der Kurfürst bei den Ständen keine Neigung zur Mitarbeit fand, beschloß er, das Werk allein in die Hand zu nehmen. Am 3. December 1656 befahl er dem Consistorium, „daß man keinen Ordinandum auf die Formel Concordiae, sondern bloß allein auf die heilige Schrift alten und neuen Testaments und mit derselbigen einstimmige, reine Symbola und augsburgische Confession obligiren sollte". Am 2. Juni 1662 erschien, veranlaßt durch das Cassseler Religionsgespräch (1661), das erste der sog. Toleranzedicte, welches jede öffentliche Polemik auf der Kanzel gegen die Reformirten verbot; einige Monate später wurde der Besuch der Universität Wittenberg untersagt. Als ein Religionsgespräch (vom September 1662 bis Mai 1663) erfolglos blieb, erließ der Kurfürst am 16. September 1664 ein zweites Toleranzedict. Doch weigerten sich viele Prediger, den geforderten Revers, den Verordnungen gehorsam sein zu wollen, zu unterschreiben. Das entschiedene Auftreten der Stände veranlaßte den Kurfürsten allmälig zu milderem Vorgehen (vgl. Hugo Landwehr, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des Großen Kurfürsten, Berlin 1894). König Friedrich I. griff die Idee einer Union entschiedener auf und veranstaltete 1703 ein Collegium caritativum aus je zwei Theologen jedes Bekenntnisses unter dem Vorsitze des behufs der Königskrönung zum Bischof ernannten reformirten Hofpredigers Benjamin Ursinus. Spener (s. d. Art.) hatte gleich Bedenken erhoben und wollte nicht eine gemachte, sondern eine sich selbst machende Union. Der lutherische Propst Lütke aus Kölln a. d. Spree zog sich schon bald zurück, und als der andere Lutheraner, Domprediger Winkler zu Magdeburg, welcher aber der Union geneigt war, das dem König früher unterbreitete und von demselben wohlgefällig aufgenommene Unionsprogramm unter dem Titel Arcanum regium herausgab, worin der König zu rücksichtslosem Vorgehen ermahnt wurde, da er als Landesherr der oberste Bischof oder Papst seines Landes sei, erhob sich ein so gewaltiger Sturm, daß das Project aufgegeben werden mußte. Schon im folgenden Jahre nahm der König die Sache wieder auf, indem er durch den Hofprediger Jablonsky, ehemals Bischof der Mährischen Brüder, Unterhandlungen mit England wegen Einführung der Episcopalverfassung in Preußen anknüpfte, um auf diese Weise der Union eine Brücke zu bauen (s. Darlegung der im vorigen Jahrhundert wegen Einführung der englischen Kirchenverfassung in Preußen gepflogenen Unterhandlungen, Leipzig 1842). Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm I., dem die Streitigkeiten der Lutheraner und Reformirten als „eine von den Pfaffen eingeführte saure Sauce" erschienen, ließ zwar diesen Plan wieder fallen, jedoch kurz vor dem Reformationsjubiläum von 1717 von seinem Reichstagsabgeordneten Graf Metternich fünfzehn Vereinigungspunkte aufsetzen und wußte auch das Corpus Evangelicorum zu Regensburg günstig für die Union zu stimmen. Auf Veranlassung des letztern trat 1720 der Tübinger Kanzler Christoph Matthäus Pfaff (s. d. Art.) mit seinem Alloquium irenicum ad Protestantes für die Union ein, indem er den gemeinsamen Glaubensboden betonte, welcher die Unterscheidungslehren weit überwiege. In der Schweiz trat Alfons Turretin dafür ein (Nubes testium pro moderato et pacifico de reb. theol. judicio, Genevae 1719). Die Union fand zwar an vielen lutherischen Höfen infolge des weit verbreiteten confessionellen Indifferentismus manche Freunde, wurde aber von den lutherischen Theologen durchweg bekämpft, namentlich durch Ernst Salomon Cyprian (s. d. Art.). Die Idee des Königs, die Union dadurch herbeizuführen, daß die Calvinisten ihrer Prädestinationslehre und die Lutheraner ihrer Abendmahlslehre entsagten, fand keinen Anklang. Doch Zinzendorfs (s. d. Art.) Brüdergemeinde, Pietismus und Aufklärung durchbrachen allmälig die Schranken des Confessionalismus. Als 1764 eine von dem Berliner Hofprediger

F. W. Sack, dem Erzieher Friedrich Wilhelms II., herausgegebene Schrift des Göttinger lutherischen Theologen Christ. Aug. Heumann die zuletzt genannte Idee wieder aufgriff, erschienen zwar lutherischerseits mehrere Gegenschriften (namentlich von Ernesti in Leipzig und Walch in Jena), doch fand sie schon mehrfach Zustimmung selbst innerhalb der lutherischen Kirche. Sacks Sohn, Oberhofprediger in Berlin (seit 1816 Bischof), auch als Schriftsteller im Geiste rationalistischer Theologie thätig, war der Lehrer Friedrich Wilhelms III. und wirkte auf seinen Zögling im Sinne einer verflachenden, nicht streng an Bekenntnißschriften gebundenen Religion ein. Deßhalb war es eine der ersten Regierungshandlungen Friedrich Wilhelms III., daß er das Wöllnersche Religionsedict von 1788, welches bei strenger Strafe jede Abweichung von den betreffenden Bekenntnißschriften verbot, als nur Heuchelei fördernd aufhob. Die Union erhielt neuen Anstoß durch das Ersuchen einiger reformirten Gemeinden um eine neue Agende. Sack machte in einem Promemoria vom 13. Juli 1798, in dem sich sämmtliche Grundgedanken der spätern Union vorfinden, dem Könige den Vorschlag einer Sacramentsgemeinschaft zwischen beiden Confessionen. Der König, den es freute, daß Hoffnung vorhanden sei, „beide Confessionen durch eine gemeinschaftliche Agende, der bleibenden Verschiedenheiten der Meinungen ungeachtet, einander näher zu bringen", ging auf den Vorschlag ein und ernannte am 5. August eine aus drei Mitgliedern jeder Confession bestehende „Commission zur Besorgung einer für beide Confessionen gemeinschaftlichen Kirchenagende". Der Indifferentismus der Zeit war der Union sehr geneigt, und so erschienen bald allerlei Schriften für dieselbe. Die wichtigste sind Schleiermachers „Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens, zunächst in Beziehung auf den preußischen Staat" (Berlin 1804); er sprach darin die Meinung aus, die Kirchengemeinschaft müsse durch eine vom Staat zu erklärende Abendmahlsgemeinschaft eröffnet werden, wobei Lutheraner und Reformirte ihr eigenthümliches Glaubensbekenntniß behielten. Die Stürme der Zeit verhinderten zwar vorderhand ein weiteres Vorgehen; doch brachten sie eine, wenn auch nicht in dieser Absicht, sondern aus Sparsamkeitsrücksichten hervorgegangene kirchenregimentliche Union, indem Friedrich Wilhelm durch das Publicandum vom 16. December 1808 sämmtliche protestantische Kirchenbehörden aufhob und dafür im Ministerium des Innern eine Abtheilung für Cultus und Unterricht errichtete. Die theologische Facultät der neu gegründeten Universität Berlin (1810) war eigentlich eine Unionsfacultät, da nicht nur Theologen beider evangelischen Confessionen berufen wurden, sondern die Facultät statutengemäß an kein Bekenntniß gebunden war; ähnlich war es in Breslau (1811). Sack trat 1812 mit einer Schrift hervor „Ueber die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preußischen Monarchie"; ihre Veröffentlichung erfolgte mit Vorwissen und Genehmigung des Königs, der sich auch mündlich für die Union aussprach. In den symbolischen Büchern erblickte Sack nur Documente ehemaliger Streitigkeiten, welche das Wesen des Protestantismus nicht berührten, und Gaubenszeugnisse vergangener Zeiten; nur das apostolische und das augsburgische Glaubensbekenntniß sollten gelten in der vereinigten evangelischen Kirche, für welche die alten Parteinamen lutherisch und reformirt aufhören sollten; zur Einführung der Union, die nicht, wie Schleiermacher meinte, durch eine Erklärung des Staates geschehen könne, schlug er eine Commission vor. Der Vertraute des Königs war der ebenfalls für die Union begeisterte reformirte Hof- und Garnisonsprediger (seit 1817 Bischof) Friedrich Eylert (s. Allg. Deutsche Biographie VI, 458). Am 14. September 1814 ernannte der König eine sog. liturgische Commission, wieder aus je drei Mitgliedern jedweder Confession bestehend, mit der Aufgabe, die Vorarbeiten zu einer neuen Agende zu liefern und auf Grund der seit Jahren angesammelten Materialien Vorschläge zur Reform des protestantischen Kirchenwesens zu machen. Bei der Wiederherstellung der Provinzialconsistorien (1815) wurden dieselben nicht wieder nach Confessionen geschieden. Hierin ging der König über die Vorschläge der Commission hinaus, welche in den Provinzialconsistorien eine gesonderte Behandlung der lutherischen und der reformirten Kirchensachen wünschte. Ebenso wurden die gelieferten Vorarbeiten für die Liturgie vom König nicht weiter beachtet, sondern 1816 erschien eine von ihm selbst entworfene Liturgie für die Hof- und Garnisonskirchen zu Berlin und Potsdam, welche aber namentlich den Widerspruch Schleiermachers erfuhr. Auch bei der Erneuerung der Kreissynoden (27. Mai 1816) wurde die Union factisch vollzogen; die erste Vorlage für die Synodalberathungen im Sommer 1817 war der „Entwurf zur Synodalordnung für den Kirchenverein beider evangelischen Confessionen im preußischen Staate". Nachdem so Alles vorbereitet war, glaubte der König die officielle Einführung der Union in's Werk setzen zu können und bestimmte dafür das sog. Reformationsjubiläum am 31. October 1817. Eylert, Sack u. A. mußten Gutachten abgeben; der lutherische Generalsuperintendent Borowsky in Königsberg (seit 1816 Bischof, seit 1829 Erzbischof), mit dem der König in den Unglücksjahren näher bekannt geworden war, rieth ihm im Sinne Schleiermachers, die Angelegenheit selbst in die Hand zu nehmen. Mitte September wurde Eylert mit der Abfassung eines Unionsaufrufes beauftragt, welcher, nachdem die liturgische Commission dem ganzen Plane zugestimmt hatte, als Cabinetsordre vom 27. September am 8. October 1817 publicirt wurde. Die Union wurde dort charakterisirt als eine „Vereinigung, in welcher die reformirte Kirche nicht zur lutherischen und diese nicht zu jener über-

geht, sondern beide Eine neubelebte, evangelische christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden"; doch wollte der König sie nicht aufdrängen und nicht „in dieser Angelegenheit etwas verfügen und bestimmen". Auch ein Ministerialerlaß vom 2. Mai 1826 erklärte, die Annahme der Union sei keineswegs als eine Confessionsveränderung anzusehen. Die Berliner Synode unter dem Vorsitze Schleiermachers einigte sich zu einer gemeinsamen Abendmahlsfeier für den 30. October mit einem mittlern Ritus nach dem Vorbild der Brüdergemeinde (Brodbrechen und referirende Spendeformel: Christus, unser Herr, sprach: Nehmet hin und esset u. s. w.) und erließ am 29. October eine „Amtliche Erklärung", in welcher die Union als eine bloße kirchliche Friedensstiftung bezeichnet wurde, innerhalb welcher die Lehrverschiedenheit bleiben solle. Durch die Abendmahlsfeier des Königs und des Hofes am 31. October in der Hofkirche zu Potsdam nach unirtem Ritus wurde die Union besiegelt. Der ursprüngliche Plan, daß am Tage darauf eine Abendmahlsfeier nach confessionellen Riten stattfinden solle, wurde auf Eylerts Vorstellung, daß dadurch von vornherein in das Werk der Union ein Schisma und der Hader der alten Trennung hineingetragen werde, wieder aufgegeben.

Auch außerhalb Preußens schritt man zur Union. In Sachsen-Weimar (1818), Hildburghausen und Würtemberg (1823) nahm man die wenigen Reformirten in die lutherische Landeskirche auf. In Nassau (schon am 6. August 1817), in Kurhessen (1818), Waldeck (1818), Anhalt-Bernburg (1820) und Dessau (1827) wurden gegenseitige Abendmahls- und Kirchenregiments-Gemeinschaft proclamirt. In Rheinbayern (1818; vgl. H. E. Paulus, Die unirte Kirche in der baierischen Pfalz, Heidelberg 1840), Baden (1821), Hessen (1833) schloß man wirkliche, verschieden formulirte Lehrunionen (vgl. Mejer, Kirchenrecht, 2. Aufl., Göttingen 1856, 205 ff.; Jörg [s. u.] I, 179 ff.).

War aber auch, wie selbst der lutherische und später oppositionelle Scheibel (Gesch. der Union [s. u.] I, 122 f.) sagt, die Union in der Entwicklung Deutschlands genügend vorbereitet, da die Abendmahlslehre Luthers längst nicht mehr gelehrt und die Lehre Zwingli's und Calvins überall mit Begierde aufgenommen sei, so erhoben sich doch Gegner. Der erste war Harms (s. d. Art.) in seinen Thesen, ihm folgte Ammon, Oberhofprediger in Dresden (Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit, Hannover 1818); gegen beide trat Schleiermacher auf. Weitere Schriften für und wider folgten (z. B. Tittmann in Leipzig, Bretschneider in Gotha [der die preußische Union zu äußerlich fand und eine Reunion wünschte], von Cölln und David Schulz in Breslau, Schleiermacher). Nach dem Beispiele Badens sollte laut Cabinetsordre vom 4. October 1821 im J. 1822 eine gewählte Generalsynode zusammentreten, um eine Unionsurkunde zu entwerfen; da man jedoch schließlich befürchtete, durch eine solche Synode werde dem Verlangen nach einer Repräsentativ-Verfassung auf staatlichem Gebiete verstärkte Nahrung gegeben, ließ man den Plan wieder fallen. War die Absicht des Königs 1817 schließlich nur ein Wunsch gewesen, da er meinte, die Union habe „nur dann einen wahren Werth, wenn weder Ueberredung noch Indifferentismus an ihr Theil haben, wenn sie aus der Freiheit eigener Ueberzeugung rein hervorgeht", so ging man doch allmälig zu Maßregeln über, sie einzuführen. Dahin gehörte zunächst die neue vom König verfaßte Agende (s. d. Art. I, 334). Sodann griff man auf den von Schleiermacher 1804 gemachten Vorschlag der unterschiedslosen Anstellung der Prediger beider Confessionen zurück und erlaubte solche am 8. Mai 1821; die Candidaten des Predigtamtes mußten einen sog. Unionsrevers unterschreiben, in den später auch die Verpflichtung auf die Agende aufgenommen wurde. Ein Ministerial-Rescript vom 7. Juli 1821 verordnete, daß die Benennungen Protestanten und Protestantisch durch den passendern Namen Evangelisch so viel als möglich ersetzt werden sollten. Dem Bedenken mehrerer Geistlichen, daß in ihren Gemeinden keine Reformirten seien, also auch kein Grund zur Einführung des Unionsritus vorliege, wurde 1824 erwidert, derselbe solle in allen Gemeinden ohne Unterschied angenommen werden. Für die dritte Säcularfeier der Augsburger Confession (25. Juni 1830) erachtete es eine Cabinetsordre vom 4. April 1830 für angemessen, „an dieses erfreuliche Ereigniß die weiteren Schritte zu knüpfen, durch welche das heilsame Werk der Union ... der Vollendung näher geführt werden kann". Des Nähern wurden die Generalsuperintendenten angewiesen, dahin zu wirken, daß bei der Feier des Abendmahls das Brechen des Brodes, welches als der symbolische Ausdruck des Beitritts zur Union zu betrachten sei, überall in Anwendung komme, und daß die Vertauschung der beiden Confessionsnamen in Evangelisch erfolge. Auch wurde bestimmt, daß bei Besetzung der Pfarrstellen die Confession nicht weiter zu berücksichtigen sei. Gegen diese Maßregeln erhob sich namentlich in Schlesien offene Opposition (s. d. Art. Lutheraner, separirte); die meisten Geistlichen aber fanden sich mit der Agende ab, so gut es ging.

Trotzdem eine Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 aussprach, die Union bedeute und bezwecke kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch sei die Auctorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben, befleißigte sich das Kirchenregiment, den Confessionsunterschied möglichst zu verwischen. Es fand Stütze an der sog. Vermittlungstheologie (s. d. Art. Protestantismus X, 514), den Schleiermacherianern und der sog. „gläubigen Theologie", welche auf Grund eines positiven Bibelglaubens zwischen den sogen. Lichtfreunden und den entschieden Confessionellen eine

Vermittlung herbeiführen wollte, deren Hauptvertreter Nitzsch und Julius Müller waren. Auf der Generalsynode von 1846 hatte die letztere Richtung die Oberhand, und ihr Streben trat deutlich zu Tage in dem von Nitzsch entworfenen Ordinationsformular, in dessen Bekenntniß die Empfängniß Christi vom heiligen Geiste, seine jungfräuliche Geburt, seine Höllenfahrt und Wiederkunft zum Gerichte keinen Platz mehr fanden. Kahnis (Der innere Gang des deutschen Protestantismus II, 3. Aufl., Leipzig 1874, 200) nennt es „eine Jammergeburt der Doctrin". Julius Müller forderte in seinem Referat über die Union, dieselbe solle sich in einem gemeinsamen Glaubensbekenntniß vollenden und ausprägen, welches die unmittelbare Glaubenssubstanz der Schrift, die Hauptwahrheiten und Thatsachen des Heiles enthalte; diese ursprüngliche Schriftsubstanz entwickle sich durch verständige dialektische Erkenntniß zum systematischen Lehrbegriffe, welcher sich mit der menschlichen Erkenntniß wissenschaftlich auseinanderzusetzen habe (Verhandlungen der evang. Generalsynode, Berlin 1846; C. Haver, Beleuchtung des Ordinations-Formulars, Barmen 1846; G. Krüger, Berichte über die erste evangelische Generalsynode Preußens, Leipzig 1846; Aug. Hahn, Das Bekenntniß der evangelischen Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener, Leipzig 1847; Jul. Müller, Die erste preußische Generalsynode, Breslau 1847; Sander, Die moderne Theologie und der uralte biblische Glaube, Elberfeld 1847).

Zwar erlangten diese Beschlüsse trotz der Anstrengungen des Ministers Eichhorn nicht die königliche Genehmigung. Um so mehr erhoben sich jetzt die confessionellen Lutheraner. Hengstenberg (s. d. Art.) trennte sich mit seiner Evangelischen Kirchenzeitung von der „gläubigen Theologie", deren Rest sich als Partei der positiven Union consolidirte, und kämpfte, wie bisher für die Union gegen die separirten Lutheraner, für die Confessionalisten; neben ihm Stahl (s. d. Art.). „Räubersynode" nannte Rudelbach (Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1847, 3. Heft, 125) die Generalsynode, durch das aufgestellte und von der Majorität angenommene Ordinationsformular habe sich die sog. unirte Kirche abgesondert von der Einen allgemeinen heiligen Kirche Christi. Ueberall regten sich confessionell-lutherische Bestrebungen, namentlich in der Mark, wo es zu einer neuen Separation kam, und in Pommern unter dem Superintendenten Otto in Naugard, dem der Minister Graf Schwerin am 18. April 1848 erwiderte, es stehe staatlicherseits nichts mehr entgegen, daß sich die lutherische Kirche in Cultus und Regiment in der Weise organisire, wie es ihrem religiösen Bedürfniß am entsprechendsten sei. Aus Sachsen kam sogar um diese Zeit das Ersuchen, die bisherige Union für aufgehoben zu erklären. Bei Gelegenheit des ersten Kirchentages in Wittenberg (s. X, 504) einigten sich die lutherischen Provinzialvereine in Sachsen, Pommern, Schlesien und Posen am 10. September 1848 zu einem lutherischen Centralverein mit fünf Sätzen, in denen sie erklärten, auf dem Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche zu stehen, und Anerkennung und Durchführung dieses Bekenntnisses in Cultus, Gemeindeordnung und Regiment forderten.

Dem Centralverein traten im Jahre darauf der brandenburgische Provinzialverein und die einzelnen Lutheraner in Preußen, Westfalen und Rheinland bei; Anfang 1850 umfaßte er an 500 Geistliche unter dem Consistorial-Präsidenten Göschel in Berlin. Ein Ministerial-Rescript vom 28. August 1849 zollte der lutherischen Bekenntnißtreue zwar Achtung und erkannte auch die Berechtigung dieses Bekenntnisses an, wollte aber von einem Aufgeben der Union nichts wissen und machte die confessionelle Anerkennung einer Gemeinde und ihre liturgische Ausnahmestellung von einer protokollarischen Erklärung abhängig. Den lutherischen Vereinen gegenüber bildeten sich vielfach Unionsvereine, die sich 1849 ebenfalls zu einem „Central-Unions-Comité" zusammenschlossen; eine Versammlung der Unirten zu Gnadau am 30. Mai 1849 stellte fest, es liege im Wesen der Union, die symbolischen Verschiedenheiten in den Differenzpunkten, soweit sie in deutschen Symbolen enthalten seien, für gleich zulässig zu erklären; zur Stärkung dieser Partei wurde die „Deutsche Zeitschrift für christliches Leben und christliche Wissenschaft" gegründet. Der am 29. Juni 1850 eingesetzte Oberkirchenrath sprach sich mehrmals für die Bekenntnisse aus, wollte jedoch die Union nicht beeinträchtigen, insbesondere von einem confessionellen Regiment nichts wissen. Gegen den neuen Oberkirchenrath, der an die Stelle der bisherigen Ministerialabtheilung im Cultusministerium trat und in keinerlei Weise auf ein Bekenntniß verpflichtet war, und gegen den gleichzeitig veröffentlichten Entwurf einer Gemeinde-Ordnung, welche als Bekenntnißgrundlagen die Schrift, die drei Hauptsymbole und die Bekenntnisse der Reformation ohne Rücksicht auf confessionelle Sonderung angab, erhob sich ein gewaltiger Sturm, so daß die Gemeinde-Ordnung sistirt wurde und eine Cabinetsordre vom 6. März 1852 für den Oberkirchenrath eine itio in partes (s. X, 501) anordnete; derjenigen Gemeinden, die sich zu specifisch-unirten ausgestaltet hatten, geschah keine Erwähnung, doch übernahm Nitzsch deren Vertretung im Oberkirchenrath. Praktisch ist diese Einrichtung nie geworden. Während nun die Confessionellen weiter gingen und eine ständige Organisation des Oberkirchenraths in zwei Senaten, überhaupt getrennte Kirchenbehörden forderten, erhoben sich auch die Unionsfreunde in zahlreichen Petitionen, Protesten und Aufsätzen in ihrer Zeitschrift. Sie klagten, daß sie ohne gesetzliche und anerkannte Vertretung im Kirchenregiment seien. „Man stempelte den künst-

lichen Consensus zur eigentlichen Unionsconfession, zu einem dritten unterschiedenen und selbständigen Bekenntniß neben dem lutherischen und reformirten in der Landeskirche. Damit war der Verworrenheit und Zerfahrenheit in den Anschauungen, welche über das Verhältniß von Union und Confession in der obersten Kirchenbehörde herrschten, die Krone aufgesetzt. Man hatte allen Rechtsboden unter den Füßen verloren, auch die geschichtliche Unionsentwicklung verkannt und verlassen, so daß man nicht mehr anzugeben vermochte, was eigentlich die Union sei, wo sie beginne und wie weit sie sich erstrecke. Von der großen Menge der Unionsgemeinden war nur eine verschwindende Zahl dem Consensus urkundlich beigetreten, die anderen wollten mit ihm verschont sein: sollten sie nun gewaltsam wider ihren Willen zu demselben geschlagen werden oder eine neue selbständige Unionspartei ausmachen, also eine vierte Kirchenpartei ohne festes unterscheidendes Bekenntniß angenommen und ihr gleichfalls eine besondere Vertretung im Kirchenregimente zugestanden werden? Dann standen den zwei Confessionen am Ende auch zwei verschiedene Unionen gegenüber! Kurz, es wußte im Grunde niemand in der obersten Kirchenbehörde zu sagen, was eigentlich noch das Recht der Union sei, wo es anfange und wo es aufhöre. Sie schillerte in allen Farben und hatte keine Grundfarbe mehr. Sie glich einem Proteus, welcher beständig seine Gestalt wechselte" (Mücke [s. u.] 285). Die Folge war, daß das von Julius Müller in Halle, welcher für die Union einen „heiligen Indifferentismus" und „Sicherstellung vor den Bissen des confessionellen Fanatismus" forderte, gewünschte zweite königliche Wort erging. In einer Cabinetsordre vom 12. Juli 1853 erklärte Friedrich Wilhelm IV., daß es nicht seine Absicht gewesen sei, die begründete Union der beiden evangelischen Kirchengemeinden zu stören oder gar aufzuheben und dadurch eine Spaltung der Landeskirche herbeizuführen, welche nicht stattfinden könnte, ohne die seit einer langen Reihe von Jahren begründeten rechtlichen Verhältnisse zu verwirren, viele Gewissen zu beschweren und den alten Streit der Confessionen zu erneuern"; die Kirchenbehörden sollten allen damit nicht vereinbaren Folgerungen entgegentreten und Versuche, die Ordnung der Kirche anzutasten, nicht ungeahndet lassen. Das war wieder eine deutliche Absage an die Confessionellen. Als sie sich von ihrer Conferenz am 26. und 27. September zu Wittenberg an den König wandten, erklärte eine Cabinetsordre vom 11. October, daß der Erlaß vom 6. März 1852 unangetastet bleibe, hob für die Einheit der Kirche nur die im Regimente hervor und warnte vor Spaltungen. Der Oberkirchenrath suchte die Confessionellen zu versöhnen, bevorzugte dieselben und kam ihren Wünschen vielfach entgegen; er erklärte sogar, der Name Evangelisch bezeichne nicht das innere Wesen, sondern sei ein Collectivname, welcher den Gegensatz zum Katholicismus ausdrücken solle. Der Antrag auf dem evangelischen Kirchentage zu Berlin 1853, die unveränderte Augsburger Confession von 1530 als gemeinsame Urkunde der evangelischen Lehre in ganz Deutschland zu bezeugen, fand zwar großen Beifall, aber Widerspruch bei vielen außerpreußischen Lutheranern, welche das Bekenntniß der Reformirten zu dieser Confession als ein Scheinbekenntniß erklärten (Jörg I, 166 ff.). Die Unionsfreunde, deren Hauptwerkzeuge die Vertrauten des Königs, Ritter von Bunsen (s. d. Art.) und Generalsuperintendent Hoffmann in Berlin, waren, regten sich kräftig; in ihrem Streben nach einem Consensus gaben sie nicht selten Lehren des Christenthums preis; so die Protestantische Kirchenzeitung von Krause; Protestantische Monatsblätter von Gelzer; Jul. Müller, Die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht, Berlin 1854; Jul. Müller und E. Ball, Der Consensus lutherischer und reformirter Lehre, Berlin 1854; Stier (der noch über die Generalsynode von 1846 hinausging), Unlutherische Thesen, Braunschweig 1854; Derf., Vertheidigung der unlutherischen Thesen, ebd. 1855; Bunsen, Zeichen der Zeit, Briefe an Freunde über Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, Leipzig 1855, 3. Aufl. 1856, 2 Bdchn. („eine von glühendem Zorn getragene Philippica gegen die hierarchischen Bestrebungen der Papisten und der fast noch gefährlichern ‚Lutheranischen', forderte zugleich Umsetzung des biblischen Offenbarungsgehalts aus der ‚semitischen' in die ‚japhetitische' Denk- und Ausdrucksweise", Kurtz, Kirchengesch., 13. Aufl., II, 2, 69; „ein Aufschrei nicht nur des gesunden Menschenverstandes, sondern auch des für die theuersten Güter kämpfenden christlichen Gewissens", Real-Encyklopädie für prot. Theologie und Kirche III, 3. Aufl., 560. Das eigenste Princip der Union ist nach Bunsen II, 202 kein anderes, als daß sie die Sonderbekenntnisse nie hat angreifen wollen, sondern nur auf ihren Platz verweisen, nämlich außerhalb der Landeskirche; vgl. Fr. J. Stahl, Wider Bunsen, Berlin 1856). So kam es, daß bald wieder überall die Unionsfreunde bevorzugt wurden. Auf der Monbijou-Conferenz im November 1856, welche über die Einberufung einer Landessynode und die Bedürfnisse der Kirche berathen sollte, standen sich die beiden Parteien scharf gegenüber; zwar errangen die Unirten den Sieg, aber die Majoritäten waren so knapp, daß die allgemeine Stimmung die Confessionellen als Sieger betrachtete. Es mußten also andere Bahnen eingeschlagen werden. Am 7. Juli 1857 wurde der Gebrauch verschiedener liturgischen Parallelformulare freigegeben, der Gebrauch der Abendmahlsformulare war an die Genehmigung des Consistoriums geknüpft, die aber schließlich von einer Unionsurkunde abhängig gemacht war. Weder die Einen noch die Anderen waren befriedigt; der Cultusminister von Raumer war mehr confessionell gesinnt. Die Versamm-

lung der Evangelischen Allianz (s. d. Art.) zu Berlin vom 9. bis 17. September 1857 errang der Union den Sieg über die Bekenntnißtreuen; den Standpunkt der ersteren vertrat von 1859 an die Neue Evangelische Kirchenzeitung, welche rückhaltslos den Kampf gegen die confessionellen Lutheraner eröffnete. Auch aus dem Kirchenregimente wurden die Confessionellen zurückgedrängt, und als der Prinzregent Wilhelm in einer Ansprache an das Staatsministerium dieselben ziemlich deutlich als Heuchler und Scheinheilige bezeichnete, wurden sie vollends muthlos, der Wittenberger Centralverein löste sich auf, die einzelnen Provinzialvereine sanken zu Pastoralconferenzen herab.

Aus der Einverleibung der neuen Provinzen 1866 schöpften die Confessionellen neue Hoffnungen; Hengstenberg forderte in seiner Evangelischen Kirchenzeitung zur Neuregelung der gesammten Kirchenverhältnisse Preußens ein gesondertes Kirchenregiment jeder Confession (ebenso die Schrift Die politische Lage und die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland, von einem deutschen Theologen [Missionsinspector Fabri], Gotha 1867). Eine vom Oberkirchenrath im Februar 1867 veröffentlichte Denkschrift (von Dorner) raubte ihnen jedoch alle Hoffnung (Entgegnungen: Offene Antwort auf die Denkschrift des Hochw. Evang. Oberkirchenraths von einem rheinischen Pfarrer, Saarbrücken 1867; Die Denkschrift des Evang. Oberkirchenrathes, betreffend die gegenwärtige Lage der Evang. Landeskirche Preußens, beleuchtet von einem luther. Theologen [Dr. Frank], Erlangen 1867). Die Protestanten der neuen Provinzen wurden nicht dem Oberkirchenrath unterstellt (vgl. A. von Scheurl, Die lutherische Kirche in dem neupreußischen Staatsgebiete, Leipzig 1867; Hinschius, Die evang. Landeskirche in Preußen und die Einverleibung der neuen Provinzen, Berlin 1867). König Wilhelm I. sprach im August 1867 zu Hannover aus, daß er die Union als ein Vermächtniß seiner Vorfahren heilig halte, jedoch solle sie niemand aufgezwungen werden; die Selbständigkeit der neuen Provinzen solle laut Erlaß vom 3. November 1867 keine Rückwirkung auf die alten Provinzen haben. Eine überaus zahlreich besuchte lutherische Conferenz zu Hannover am 1. Juli 1868 war zwar einig im Gegensatz gegen jegliche Union, sonst aber in allen anderen Fragen möglichst uneinig. Auf der Berliner Octoberconferenz 1871, welche einberufen war, um eine Einigung sämmtlicher Protestanten Deutschlands in die Wege zu leiten, geriethen die Gegensätze wieder scharf an einander; die confessionalistischen Lutheraner unter Führung Wangemanns verlangten wieder Anerkennung der rechtlichen Existenz der lutherischen und reformirten Kirchen und gesondertes Kirchenregiment, vor Allem in Preußen. Infolge dessen verlief die Conferenz ohne Ergebniß, und man mußte sich mit einer allgemeinen, ziemlich inhaltlosen Schlußresolution begnügen, welche den Wunsch aussprach, daß Mittel und Wege gefunden würden, einen engern Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen des Reiches herbeizuführen (Die Verhandlungen der kirchl. October-Versammlung in Berlin, Berlin 1872; B. Brückner, Die Gemeinschaft der evangelischen Landeskirchen im Deutschen Reich, Berlin 1872). Die Lutheraner triumphirten. Aber schon bald dämpfte die Evangelische Kirchenzeitung, daß dazu kein Grund vorliege, und der Lutheraner Kahnis in Leipzig gab (Christenthum und Lutherthum, Leipzig 1871; dagegen Mücke, Die heutige Unionscontroverse mit dem modernen Lutherthum außer der Union, ebd. 1872) den Rath, den thatsächlichen Bestand der preußischen Union einfach anzuerkennen und nur gegen die Ausbreitung derselben über das übrige Deutschland sich zu wehren. Doch raffte sich der lutherische Confessionalismus noch zu den August-Conferenzen auf, deren erste am 27. August 1873 stattfand (s. X, 502). Durch die Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873 und die Generalsynodalordnung vom 20. Januar 1876 sollte „der Bekenntnißstand und die Union" in den betreffenden Provinzen nicht berührt werden. Auf der ersten ordentlichen Generalsynode 1879 kam zwar die Bekenntnißfrage nochmals zur Sprache, aber die Sache wurde durch eine Erklärung des Präsidenten des Oberkirchenrathes beigelegt. Gegenüber den Bestrebungen der Protestantenvereinler (s. X, 517) und der noch negativeren Geister einigten sich 1875 die Confessionalisten und positive Unionisten zu einem gemeinsamen „Programm der Freunde der positiven Union", die „auf dem Boden der reformatorischen Bekenntnisse wie der landeskirchlichen Union" stehen wollte. „Die Confessionellen im alten Preußen haben sich mit der Union versöhnt, wenn auch die lutherischen Conferenzen noch zuweilen poltern. Bei dem Kampf um die Existenz mit Rom, der uns bevorsteht, sollte eigentlich jeder innere Kampf schweigen", meint der auf dem Boden des reformirten Confessionalismus stehende Adolf Zahn (Abriß einer Geschichte der evang. Kirche auf dem europäischen Festlande, 3. Aufl., Stuttgart 1893, 29), und Wangemann (Una sancta [s. u.] III, 435) schreibt: „Ist es nicht auch heute, bei dem immensen Anwachsen der römischen Macht, doppelte Pflicht, daß alle Evangelischen Deutschlands, statt im geistlichen Bruderkampf wider einander zu stehen, sich einheitlich zusammenthun?" „Das Kapitel der Unionsstreitigkeiten ist eines der traurigsten der Gegenwart" (G. W. Frank, Gesch. u. Kritik d. neuern Theologie, 3. Aufl., Leipzig 1898, 207). Ueber die Theologie der Union, die sogen. Vermittlungstheologie, die sich schließlich mehr und mehr in eine rechte (positive Union) und linke (Mittel-) Partei gespalten hat, s. X, 514. (Vgl. J. G. Scheibel, Actenmäßige Gesch. der neuesten Unternehmung einer Union, Leipzig 1834, 2 Theile

C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche, Leipzig 1836 und 1838, 2 Bde.; G. Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, Leipzig 1839; O. Krabbe, Die evangelische Landeskirche Preußens, Berlin 1849; K. Semisch, Unionsversuche, besonders in Preußen, Greifswalde 1852; Nitzsch, Urkundenbuch der evangelischen Union, Bonn 1853; F. J. Stahl, Die lutherische Kirche und die Union, Berlin 1859 (dagegen: Thomas, Union, lutherische Kirche und Stahl, Berlin 1860); Th. Wangemann, Sieben Bücher Preußischer Kirchengesch., Berlin 1859—1860, 3 Bde.; Derf., Die lutherische Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältniß zur Una sancta, Berlin 1883—1884, 3 Bde. mit 2 Ergänzungsheften; J. Nagel, Die Kämpfe der evang.-lutherischen Kirche in Preußen seit Einführung der Union, Stuttgart 1869; Fr. Brandes, Gesch. der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg, Gotha 1872—1873, 2 Theile; Rücke, Preußens landeskirchliche Unionsentwicklung von dem Könige Friedrich Wilhelm III. an bis zur Gegenwart, Brandenburg 1879; J. E. Jörg, Gesch. d. Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung I, Freiburg 1858.) [Wurm.]

Unitarier werden im theologischen Sprachgebrauche alle diejenigen christlichen Denominationen genannt, welche Gott als abstracte Einheit auffassen, indem sie den Personenunterschied in Gott, d. h. die Trinität (s. d. Art.), läugnen. In Zusammenhang hiermit steht nothwendig die Läugnung der Gottheit Christi, wie umgekehrt, wer letztere bestreitet, consequent zum Unitarismus gelangen muß. Letzterer trat im Laufe der theologischen Lehrentwicklung in verschiedenen Variationen auf. Schon gleich in der Urkirche bildete sich der häretische Judaismus, der sich nach verschiedenen Richtungen ausgestaltete. Hieran schlossen sich die sogen. Monarchianer und Patripassianer in mehrfachen Abarten; alle diese Verirrungen werden gewöhnlich unter dem gemeinsamen Namen der Antitrinitarier (s. d. Art.) zusammengefaßt. Im Princip müßten auch die verschiedenen subordinatianischen Verirrungen sowie der Adoptianismus (vgl. d. Art.) der alten wie der mittlern Zeit hierher gerechnet werden. Weit ausgeprägter und schroffer entwickelte sich der Unitarismus in der neuern Zeit seit der Reformation. Unvermittelt tritt er freilich auch hier nicht auf, er war vielmehr in der dogmengeschichtlichen Entwicklung längst grundgelegt. Schon die Drei-Weltalter-Theorie Joachims von Fiore (s. d. Art.) schloß einen modalistischen Kern in sich, der sich in consequenter Ausbildung zum Unitarismus entfalten konnte. Auch der nominalistische Scholastik (s. d. Artt. Nominalisten und Universalien), einseitig gefaßt, barg unitaristische Folgerungen. Rechnet man dazu noch den Einfluß des Humanismus (s. d. Art. Humanisten) sowie den durch den Reformationssturm entfesselten Subjectivismus, so darf es nicht auffallen, daß sich gleich im Beginne der religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts da und dort unitaristische oder antitrinitarische Anschauungen geltend machten. Solche zeigten sich vornehmlich im südlichen Frankreich (Servet; s. d. Art.) und in Italien (beide Socinus u. A.), sporadisch auch innerhalb der verschiedenen reformatorischen Denominationen, wo sie freilich durch Gefängniß und Todesstrafe gewaltsam niedergehalten wurden. Die so versprengten und nach Polen und Siebenbürgen geflüchteten Anhänger des Unitarismus fanden an Blandrata (s. d. Art.) und Socinus (s. d. Art. Socinianer) eifrige und tüchtige Organisatoren, so daß sie sich in genannten Ländern zu einem eigentlichen Kirchenthum zusammenschließen und ausbilden konnten. Durch ihre rührige Thätigkeit verbreiteten sie sich dann auch nach anderen Ländern, fanden aber nennenswerthen Anhang nur in Holland, England und Nordamerika. Günstig für weitere Verbreitung und Ausgestaltung des Unitarismus erwies sich im 18. und 19. Jahrhundert der Deismus (s. d. Art.) und das religiöse Freidenkerthum. Als Hauptagitatoren für unitaristische Anschauungen wirkten in England und Nordamerika Biddle (gest. 1662), Lindsey (gest. 1804), Parker (gest. 1860) u. A. (Vgl. d. Art. Socinianer und die dort angegebene Literatur; dazu noch Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor F. Socin, Heidelberg 1839—1844, 2 Bde.; Burnat, Lelio Socin, Vevey 1894.) [Knöpfler.]

Universalien (universalia) heißen in der philosophischen Terminologie diejenigen Allgemeinbegriffe, welche der menschliche Geist gewinnt, indem er von den unterscheidenden Merkmalen der Einzeldinge abstrahirt und das erfaßt, was mehreren Dingen gemeinsam ist und von ihnen im eindeutigen Sinne ausgesagt werden kann (universalia in essendo et praedicando, z. B. Thier, Mensch). Betrachtet man das Allgemeine mit Rücksicht auf die Dinge, in welchen das vom Begriff abstract vorgestellte Gemeinsame vorkommt oder vorkommen kann, so nennt man es das metaphysische Allgemeine; betrachtet man aber in erster Linie die Form der Allgemeinheit, das logische Denkgebilde, welches das Gemeinsame begrifflich vorstellt, so nennt man es das logische Allgemeine. Da jede Wissenschaft das Allgemeine zum Object hat und die Einzeldinge nur insofern, als sie unter das Allgemeine fallen, in's Auge faßt, so ist die Frage nach der objectiven Realität der Universalbegriffe gleichwerthig mit der nach dem objectiven Werthe der Wissenschaft, und so ist die Universalienfrage im Grunde so alt wie die Philosophie selbst. Ihr Ursprung war das erkenntnißtheoretische Problem, worin Inhalt und Rechtsgrund des Wissens bestehe. Daß sich auf dem Gebiete des Erkennens Wissen und Meinen unterscheiden, ist ein Satz, den die Philosophie niemals in Zweifel zog. Stets galt auch als der charakteristische Unterschied des Wissens vom Meinen die Gewißheit des erstern im Gegensatz zur Ungewißheit des letztern. Dieser Unterschied hat

die verschiedene Festigkeit, womit das erkennende Subject dem von ihm erkannten Inhalt zustimmt, zur Grundlage und ist insofern ein subjectiver. Es liegt ihm aber ein objectives Unterscheidungsmerkmal zu Grunde, mit dem man von Anfang an die Grenzlinie zwischen Wissen und Meinen absteckte. Als Object des Wissens betrachtete man nämlich das Wirkliche und Objective oder das Seiende (τὸ ὄν) im Gegensatze zum bloß eingebildeten und erdichteten Gegenstande oder der subjectiven Erscheinung (φαινόμενον). Hieraus ergab sich nun als eine einfache logische Folgerung die Regel, daß nur das Allgemeine (τὸ καθόλου, universale) das Object des Wissens sein könne. Der erste und nächstgelegene Sinn, den man mit der Allgemeinheit des Wissensobjectes verband, war der, daß letzteres für alle Menschen insgesammt die gleiche Wahrheit besitzen müsse. Da nämlich das Seiende unabhängig von uns in sich selbst existirt, so kann es folgerichtig nur Eine wahre Erkenntniß desselben für alle Menschen geben. Hieran knüpfte sich eine zweite Bedeutung des Allgemeinen. Man verlangte, das Object des Wissens müsse Dauer und Beständigkeit besitzen, d. h. es müsse zu allen Zeiten wahr sein. Durch diese Bestimmung schloß man vom Gebiete des eigentlichen Wissens alles das aus, was nicht zur Ruhe des Seins gelangte, sondern sich auf dem unaufhörlich wechselnden Uebergangsstadium des Werdens bewegte. Weil nämlich beim Werdenden jeder folgende Augenblick dasjenige in's Nichtsein versenkt, was der vorhergehende daraus hervorgerufen, so läßt sich vom Werdenden niemals aussagen, daß es etwas ist. Nun bildet aber gerade das, was ist (τὸ ὄν), das Object des Wissens. Mithin mußte man das Werdende aus dem Gebiete des Wissens verweisen, um nur das Dauernde oder Beständige darin zu belassen. Den wesentlichsten Anstoß zu dieser Auffassung der Allgemeinheit des Wissensobjectes gab die Lehre Heraclits vom augenscheinlichen beständigen Fluß der Dinge. Plato, auf den diese Lehre ganz besonders eingewirkt hat, charakterisirte sie (Theätet Kap. 8 [ed. Steph. p. 152]) treffend so: „Es ist gar kein übler Ausdruck, daß alles nur werde, wovon wir sagen, daß es ist; denn letzteres sagen wir nie mit Recht, weil zu keiner Zeit etwas eigentlich ist, sondern immer nur wird." — Die Unterscheidung von Sein und Schein einerseits, von Sein und Werden andererseits wurde sehr bald mit der Unterscheidung zweier grundverschiedenen Erkenntnißvermögen im Menschen, der Vernunfterkenntniß (λόγος) und der Sinneswahrnehmung (αἴσθησις), in innere Beziehung gebracht. Auf die sinnliche Wahrnehmung hatte nämlich Heraclit seine Behauptung gestützt, daß die Dinge in einem unaufhörlichen Werdeprozeß begriffen seien. Dann konnte man aber folgerichtig das Wissen nicht im Bereiche der Wahrnehmung suchen, und dieser Schluß drängte sich mit doppelter Nothwendigkeit auf, als man auf die Thatsache aufmerksam wurde, daß die Wahrnehmung auch der andern Bedingung des Wissens, allen Menschen die gleiche Erkenntniß mitzutheilen, nicht genügte. Erfahrungen des Inhaltes, daß nach den subjectiven Verschiedenheiten, sei es des einzelnen Menschen, sei es der verschiedenen Menschen, derselbe Gegenstand ganz verschieden wahrgenommen, derselbe Honig z. B. vom Gesunden süß, vom Kranken sauer empfunden wird, riefen die Ueberzeugung wach, der Gegenstand der Wahrnehmung sei bloß subjectiver und vergänglicher Schein, aber nicht das Wahre und Seiende, von dem wir Wissen hätten. Dadurch war man weiter genöthigt, wollte man die Möglichkeit des Wissens nicht preisgeben, das Vorhandensein eines von der Wahrnehmung grundverschiedenen, zweiten Erkenntnißvermögens im Menschen anzunehmen, dessen eigenthümlicher Gegenstand das Wahre und Seiende oder das Allgemeine bildete. Dieses Erkenntnißvermögen nannte man Vernunft oder Logos. Die Sinnlichkeit war mithin das Vermögen des Einzelnen und des Scheines, die Vernunft hingegen dasjenige des Allgemeinen und des Seienden. Die Philosophie begnügte sich anfänglich damit, sich durch Erwägungen der geschilderten Art zur thatsächlichen Aufstellung der beiden Erkenntnißvermögen leiten zu lassen, ohne ihre Berechtigung hierzu in einer kritischen Reflexion zu prüfen. Diese Prüfung wurde aber zur Nothwendigkeit, als die Sophisten, ohne diese Unterscheidung an sich zu läugnen, die Behauptung vertraten, das Erkenntnißvermögen des Logos und folglich die Möglichkeit eigentlichen oder allgemein gültigen Wissens sei der menschlichen Natur versagt. Dadurch wurde die menschliche Erkenntniß völlig auf die Stufe des Sensualismus (s. d. Art.) und Subjectivismus heruntergedrückt. Gegen diese Lehre trat zunächst Socrates in die Schranken. Es ist Thatsache, so etwa widerlegte Socrates die Sophistik, daß die Menschen Erkenntnißinhalte besitzen, die für alle Menschen und zu allen Zeiten wahr sind. Diese allgemeinen Erkenntnißinhalte sind die Begriffe; sie werden von uns vermittels der Induction aus der Erfahrung abstrahirt; es existirt darum in uns außer der Wahrnehmung auch ein Erkenntnißvermögen für das Seiende und Unsinnliche, nämlich der Logos. Socrates war der erste, der das Allgemeine genauer faßte und die Begriffe als seinen Inhalt bezeichnete. Dieß war freilich noch unbestimmt genug, und es blieb die Frage noch ungelöst, in welcher Beziehung der Begriff zum Seienden zu denken sei. Man konnte beides nicht für identisch ansehen, denn während der Begriff einen Inhalt im erkennenden Subject, also ein subjectives Gebilde darstellt, ist das Seiende ein objectiver Gegenstand außerhalb des erkennenden Subjectes. Folglich war es keineswegs selbstverständlich, in welchem Verhältniß sich die Erkenntniß der Begriffe zu derjenigen des Seienden verhielte. Die Bedeutung dieses Problems erkannte Plato. Seine

Lösung war folgende: Die Begriffe sind adäquat die ideale Vergegenwärtigung des realen Seienden. Wie darum die Begriffe allgemein sind, indem ein und derselbe Begriff in gleicher Weise von vielen wahrgenommenen Sinnesdingen ausgesagt werden kann (z. B. der Begriff „schön" von allem Schönen), so ist auch das wahre Seiende außer uns etwas Allgemeines, ein „Eines außer Vielen". Plato nannte dieses Seiende die Ideen (s. d. Art.). Die einzelnen Sinnesdinge derselben Art dachte er sich nun dadurch synonym, daß sie in einer nicht näher erklärbaren Weise an der Einen, von ihnen getrennten Idee theilhätten; so seien z. B. die einzelnen menschlichen Individuen dadurch Menschen, daß sie an der Einen, übersinnlichen, in sich subsistirenden, stets sich gleichen Idee „Mensch" theilnähmen. Da somit Plato dem Allgemeinen einen Platz unter dem Seienden oder dem Realen selbst anwies, so muß man seine Lehre als Realismus bezeichnen, und genauer als extremen Realismus, weil Plato sich das Allgemeine unmittelbar existirend dachte. Zugleich muß man dieses Allgemeine, da es von ihm als den Sinnesdingen vorausgehend und getrennt von ihnen existirend aufgefaßt wurde, als universale ante rem bezeichnen. — Plato's großer Schüler Aristoteles wahrte, so mannigfache Anregungen er auch von seinem Lehrer empfangen hat, diesem gegenüber doch die Selbständigkeit des Urtheils. Darin stimmte er zunächst mit Plato überein, daß der Gegenstand des Wissens einerseits unter dem Seienden gesucht werden und andererseits allgemein sein müsse. Auch in der Behauptung folgte er Plato, daß wir nicht durch die Wahrnehmung, sondern nur durch den unsinnlichen Verstand Wissen besäßen (Anal. post. 1, 31, 1). Das Object des Wahrnehmens ist nach ihm das Einzelne und Vergängliche, das Object der Verstandeserkenntniß oder des Wissens hingegen das Allgemeine und Bleibende. Aber gegen die platonische Ideenlehre erklärte sich Aristoteles wiederholt und mit Nachdruck. Er tadelte an derselben namentlich zweierlei: einmal, daß sie die artmäßige Wesenheit der Dinge von den Individuen trennte, und dann, daß sie dem Allgemeinen als solchem reale Existenz beilegte. Die Wesenheit existire vielmehr in den Dingen selbst, und alles Existirende sei nothwendig individuell. Somit verwarf Aristoteles die Auffassung des extremen Realismus vom universale. Dennoch gehört seine eigene Lehre dem Standpunkte des Realismus an. Er fand nämlich das Object des Wissens, das Seiende und Allgemeine, in der innern artmäßigen Wesenheit, welche als die gleiche in allen Individuen derselben Art existirte. Er meinte dieß nicht so, als ob alle Individuen nur Eine Wesenheit hätten, sondern dachte sich, daß die Wesenheit ebenso oft existire, als Individuen vorhanden seien, doch so, daß sie in allen Individuen inhaltlich gleich sei; sie existire darum zwar nur als individuelle Wesenheit, sei aber nicht durch sich selbst individuell, sondern durch ein zweites Princip, die Materie. Das Allgemeine des Aristoteles ist darum ein universale in re. Während nun dieses Allgemeine in den Dingen individuell existirt, ist es in der Seele als Allgemeines vorhanden. Als solches bildet es den Begriff. Dieser wird von Aristoteles aufgefaßt als der ideale Repräsentant der durch Abstraction von ihren materiellen Individuationsprincipien losgelösten realen Wesenheit der Dinge gleicher Art. Darum schreibt Aristoteles (Anal. post. 2, 15, 5): Das Princip des Wissens ist „das in der Seele ruhende Allgemeine, das Eine neben den vielen Dingen, welches sich nämlich als dasselbe in jenen vielen Dingen befindet"; und (De interpret. c. 7): „Ich verstehe unter dem Allgemeinen das, was von mehreren Dingen ausgesagt werden kann, unter dem Einzelnen aber das, was dieß nicht kann; so gehört beispielsweise ‚Mensch' zum Allgemeinen, ‚Kallias' aber zum Einzelnen." Diese Auffassung der Universalien trägt den Namen des gemäßigten Realismus. — Noch eine ganz andere Anschauung hinsichtlich der Universalien wurde in der griechischen Philosophie angebahnt, nämlich der sogen. Nominalismus. Einer der Schüler des Socrates, der Cyniker Antisthenes, kam unter dem Einflusse des Sophisten Gorgias, mit dem er früher verkehrt hatte, zu einer einseitigen Umbildung der socratischen Begriffslehre. Jeder Gegenstand, lehrte er, sei rein individuell; folglich sei jeder Gegenstand von jedem andern völlig verschieden, und mithin könne nichts, was von dem einen Gegenstande gelte, von irgend einem andern gelten. Darum sei das Allgemeine in keiner Weise etwas Reales, sondern eine bloße Abstraction des vergleichenden Verstandes und habe nur als Wort Existenz. Man kann das so verstandene Allgemeine ein universale post rem nennen. An dieser nominalistischen Bedeutung des universale hielten in der antiken Philosophie alle Schulen fest, deren erkenntnißtheoretische Voraussetzungen im Sensualismus und Subjectivismus wurzelten.

Die Hauptrichtungen der Universalienfrage waren nach dem Vorhergehenden bereits in der antiken Philosophie vertreten. Eine Ausführung, die tiefer in die Einzelheiten des Problems eindrang, erhielten dieselben erst in der mittelalterlichen Scholastik (vgl. d. Art.). Der Ausgangspunkt des Universalienstreites im Mittelalter knüpfte sich nach Cousin an eine Stelle aus der Isagoge des Porphyrius (s. d. Art. Neuplatonismus IX, 207 ff.). Letzterer bemerkt: „Ich werde nichts darüber ausführen, ob die Gattungen und Arten subsistiren oder in bloßen, nackten Verstandesbegriffen bestehen, ob sie körperliche oder unkörperliche Subsistenzen sind, ob sie von den Sinnesdingen getrennt sind oder ob sie, in die Sinnesdinge hineingesetzt, nur in Bezug auf diese Bestand haben; dieß ist nämlich ein sehr schwieriges Problem und bedarf einer ausführlichern Untersuchung." Porphyrius selbst vertrat einen

ausgesprochenen Realismus; Boethius (s. d. Art.) und Chalcidius schlugen eine gemäßigtere Richtung ein, und Martianus Capella (s. d. Art.) huldigte dem Nominalismus. Der erste selbständige Scholastiker war Johannes Scotus Erigena (s. d. Art.). Unter dem Einflusse neuplatonischer Schriften schuf er die christliche Schöpfungslehre in ein idealistisches Emanationssystem um. Das führte ihn mit Nothwendigkeit zum extremsten Realismus. Für ihn war das Allgemeinste auch das Allerrealste; mit dem Hinuntersteigen desselben zum Besondern verlor auch das Seiende immer mehr von seiner Realität, bis es schließlich in der Einzelsubstanz in bloßen Schein mündete. Die Scholastik begann somit mit dem excessivsten Realismus. Gleichzeitig fand jedoch auch der gemäßigte aristotelische Realismus Vertreter in Rabanus Maurus (s. d. Art.) und seiner Schule. Heiricus von Auxerre (s. d. Art.) neigte sich mehr einer nominalistischen Auffassung zu, während sein Schüler Remigius von Auxerre (s. d. Art.) der aristotelischen Lehre treu blieb. Dem 9. Jahrhundert gehört wie diese Männer eine anonyme Schrift an, in welcher deutlich der Nominalismus gelehrt wird. Aristoteles habe, heißt es dort, unter den fünf Prädicabilien nicht quinque res, sondern nur quinque voces verstehen können, da man Sachen ja überhaupt nicht prädiciren könne, sondern nur voces; diese aber seien nichts Anderes als aëris plectro linguae percussio. Einen ausgeprägten Nominalismus suchte in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts Roscellin (s. d. Art.) zu begründen, der im Mittelalter häufig als der Stifter der nominalistischen Richtung galt. Nach dem hl. Anselm lehrte er, die „allgemeinen Substanzen", d. h. die Arten, seien nichts als flatus vocis, alles Wirkliche sei darum gänzlich individuell. Durch die Anwendung seiner nominalistischen Lehre auf das Geheimniß der Trinität kam er in den Verdacht des Tritheismus (s. d. Art.) und mußte auf dem Concil zu Soissons (1092) Widerruf leisten. Dieses Schicksal Roscellins brachte es mit sich, daß sich während der nächsten Jahrhunderte der Nominalismus nicht recht hervorwagte. Die Streitigkeiten bezogen sich vielmehr fortan zunächst auf die Ausgestaltung des Realismus. Letztern vertrat in extremer Weise Wilhelm von Champeaux (s. d. Art.), obwohl er ein Schüler Roscellins war. Abälard, dessen Angaben freilich nicht ohne Vorsicht aufzunehmen sind, berichtet, Wilhelm habe anfänglich die numerische Einheit der artmäßigen Wesenheit in sämmtlichen Individuen gelehrt (eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis), habe dann aber, durch seine (Abälards) Einwürfe gezwungen, diese Lehre dahin gemildert, daß die Wesenheit numerisch mit den Individuen vervielfältigt sei, sich aber zu denselben indifferent verhalte. Dem entspricht der Satz Wilhelms: Non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines. Wilhelms Zeitgenosse, der hl. Anselm von Canterbury (s. d. Art.), legte der Universalienfrage kein besonderes Gewicht bei. Im Uebrigen folgte er dem gemäßigten Realismus des Aristoteles. Abälard (s. d. Art.) beschäftigte sich ebenfalls mit anderen Problemen weit mehr als mit der Universalienfrage. Er vermied die Extreme Roscellins und Wilhelms und schlug einen Mittelweg ein, den man als Conceptualismus bezeichnet. Nach dem Berichte des Johannes von Salisbury (s. d. Art.) lehrte er, das Allgemeine bestehe in den sermones, d. h. nicht in den Worten als solchen, sondern insofern sie von vielen realen Objecten prädicirbar seien. Deutlicher als bei Abälard zeigte sich der Conceptualismus in dem Buche De intellectibus, welches einem der Schüler Abälards angehört. Dort heißt es, das Allgemeine sei der Begriff, in dem wir die Natur der Dinge indifferent dächten, obschon sie nur als einzelne, differente Natur existire. Das sei aber nicht falsch, da wir ja nicht sagten, die Dinge existirten so wie der Begriff; nur der modus attendendi unseres Intellects sei verschieden vom modus subsistendi der res. — Eine neue Auffassung des Allgemeinen erscheint in der ebenfalls jener Zeit angehörenden Schrift De generibus et speciebus. Man kann diese Auffassung Collectivismus nennen. Sie ist in folgenden Sätzen enthalten: „Ich verstehe unter Art nicht die Wesenheit allein, welche in Socrates oder einem andern Individuum vorhanden ist, sondern die ganze Sammlung (totam illam collectionem), welche aus der Vereinigung der einzelnen Individuen dieser Natur entsteht; diese Sammlung wird, obwohl sie ihrem Wesen nach vielfältig ist, dennoch von den Auctoritäten Eine Art, Ein Allgemeines, Eine Natur genannt, wie auch das Volk, trotzdem es aus verschiedenen Individuen zusammengesetzt ist, Ein Volk heißt."

Während man so auf der einen Seite manche Steine aus dem Lehrgebäude des Realismus herausbrach, näherten sich andere Gelehrte, wie Bernhard von Chartres (s. d. Art.) und dessen Bruder Thierry, unter dem Einflusse platonischer Studien wieder dem extremen Realismus. Wilhelm von Conches und Adelhard von Bath (s. d. Art.) stellten sich auf die Seite des gemäßigten Realismus. Gilbertus Porretanus (s. d. Art. Gilbert, n. 7) unterschied in jedem Dinge id, quod est, oder das Subsistirende, und id, quo est, oder die Subsistenzen (subsistentiae). Nur das Concrete und Individuelle ist nach ihm subsistirend; aber in dem Subsistirenden gibt es individuelle, specifische und generische Subsistenzen. Diese specifischen und generischen Subsistenzen sind das Abbild der Urformen im göttlichen Intellect und bilden dasjenige, was das Fundament der allgemeinen Begriffe ist. Der Verstand erkennt diese allgemeinen Subsistenzen dadurch, daß er nur auf das achtet, worin die individuellen Substanzen gleichförmig sind, und diese Gleichförmigkeiten sammelt. Alanus ab Insulis (s. d. Art. u. dazu

die Monographie von M. Baumgartner, Münster 1896) schloß sich in der Universalienfrage an Gilbert an, ebenso Johannes von Salisbury (s. d. Art.). Der letztere ist für die Universalienfrage dadurch besonders wichtig, daß er in seinem Metalogicus, den er als Anwalt der Logik schrieb, die verschiedenen Anschauungen über die Universalien zusammenstellte und deren acht aufzählte. Zu einem ganz excessiven Realismus im Sinne des Scotus Erigena bekannte sich Amalrich von Chartres oder von Bena (s. d. Art.) und die Amalricianer. Amalrichs Lehre war derjenigen des Scotus sehr ähnlich, indem sie die Identität von Schöpfer und Schöpfung behauptete. Die Kirche schritt gegen diesen Pantheismus energisch ein. Den Pantheismus lehrte ebenfalls David von Dinan (s. d. Art.), dessen Quelle wahrscheinlich jüdische Schriften waren.

Eine neue Periode der Scholastik hob an, als im Abendlande die gesammten Schriften des Aristoteles durch Vermittlung jüdischer und arabischer Philosophen bekannt wurden. Zuerst suchte Alexander von Hales (s. d. Art.) dieselben in den Dienst der christlichen Lehre zu stellen. Als die universalia ante rem betrachtete er, wie seine großen Nachfolger Albertus und Thomas, die Ideen im göttlichen Verstande, nach deren Bild die Dinge geschaffen sind. Die universalia in re fand Alexander mit Gilbert in den Wesensformen der Dinge. Albert der Große (s. d. Art.) folgte in der Universalienfrage Aristoteles. Mit diesem verwarf er die selbständigen platonischen Ideen und suchte die universalia in re in der artmäßigen Natur oder Wesenheit, welche der Träger und innere Grund der concreten Einzeldinge sei. Als universalia ante rem galten ihm die vorbildlichen Ideen der Dinge im göttlichen Intellect, und als universalia post rem die durch Abstraction von den Individuationsprincipien gewonnenen allgemeinen Begriffe der Arten der Dinge. Thomas von Aquin (s. d. Art.) wich in der Auffassung der drei Stufen der Universalien nicht von Albertus Magnus ab; er huldigte gleich ihm „der vermittelnden, dem Nominalismus nahestehenden aristotelischen Form des Realismus“ (Wehofer, bei Ueberweg-Heinze [s. u.] II, 279). In der That ist ja das universale in re eben die artmäßige Wesenheit. Nun hält aber Thomas diese zunächst für ebenso oft numerisch vervielfältigt, als es Individuen einer Art gibt. Aber auch so gab es noch eine Möglichkeit, von einer gewissen Allgemeinheit dieser realen Wesenheit zu sprechen, diejenige nämlich, welcher Wilhelm von Champeaux das Wort geredet hatte, wenn er meinte, die numerisch verschiedenen realen Wesenheiten seien inhaltlich einander gleich, so daß sie sich zu den einzelnen Individuen indifferent verhielten. Dieser Ansicht war Thomas nicht. Er betrachtete vielmehr das Verhältniß jeder einzelnen Wesenheit zu dem Individuum, dessen Wesenheit sie thatsächlich bildet, als ein differentes, so daß diese Wesenheit nicht auch an und für sich die Wesenheit irgend eines andern Individuums derselben Art sein könnte. Freilich verlegte er das Individuationsprincip in die materia signata quantitate, d. h. in die durch bestimmte Dimensionen abgegrenzte Materie; aber er schrieb jeder numerischen Wesenheit zu ihrer numerisch bestimmten Materie eine innere, transscendentale Seinsproportion zu, so daß in der That jede numerische reale Wesenheit in sich selbst individuell bestimmt, d. h. different oder von jeder andern realen Wesenheit derselben Art verschieden ist. Da aber der Grund dieser numerischen Differenzirung der Wesenheiten nicht von der Wesenheit selbst ausgeht, sondern von der Materie, so kann diese Seinsdifferenzirung die Wesenheiten auch nicht wesentlich, sondern nur materiell oder numerisch-individuell von einander unterscheiden. Nimmt darum unser Verstand die Wesenheiten der Dinge in sein Erkennen auf, ohne daß er zugleich auch die individuelle Materie jeder einzelnen in sein Erkennen mit aufnähme, so kann er die numerisch verschiedenen realen Wesenheiten nicht mehr von einander unterscheiden und hat somit Eine ideale Wesenheit (Einen Begriff) hergestellt, die er allen Individuen derselben Art bei Nichtberücksichtigung der Individuationsbestimmungen indifferent beilegen kann. Die scholastische Philosophie nennt darum die reale, individuelle Wesenheit ein universale fundamentale, d. h. ein Etwas, welches zwar nicht selbst allgemein ist, aber seiner Natur nach so beschaffen ist, daß unser Verstand, wenn er diejenige Bestimmung an ihm nicht berücksichtigt, welche nicht in seinen eigenen Principien begründet ist (die Individuationsbestimmung), einen Begriff erhält, der für sämmtliche Individuen derselben Art wahr ist. Weiter unterscheidet man in der Erkenntnißordnung selbst das universale materiale und universale formale. Unter dem ersten versteht man die einfache, directe Erkenntniß des allgemeinen Begriffes seinem Inhalte nach, ohne daß man sich zugleich seiner Allgemeinheit bewußt wäre. Mit dem universale formale will man hingegen ausdrücken, daß durch eine Reflexion auch die Beziehung der Allgemeinheit eines Begriffes erkannt wird, z. B. daß Socrates, Plato, Aristoteles Menschen seien. Ein universale materiale ist hingegen z. B. die einfache Erkenntniß: Homo est animal rationale. Einen extremen Realismus vertrat wieder Johannes Duns Scotus (s. d. Art.). Dieser meinte, alle Wissenschaft würde sich in Logik auflösen, wenn nicht dem allgemeinen Begriffe auch eine reale, allgemeine Wesenheit entspräche. Infolge dessen erklärte er, zwischen der Wesenheit eines Dinges und ihren Individuationsprincipien (der haecceitas) bestehe nicht nur ein virtueller, sondern ein formaler Unterschied; es seien zwei Formen, welche zusammen die individuellen Dinge ergäben. Nach ihm wäre also die reale Wesenheit in sich selbst nicht different wie bei Thomas, son-

dern indifferent wie bei Wilhelm von Champeaux. In Bezug auf die Auffassung der göttlichen Ideen als der universalia ante rem ist Heinrich von Gent (s. d. Art.) nicht unwichtig. Nach ihm hätte Gott nicht, wie Albertus Magnus und Thomas lehrten, Ideen der einzelnen Individuen, sondern nur der Arten. Daß diese Lehre der Bezeichnung universale ante rem mehr entsprach als die gegentheilige, ist durchsichtig.

Mit dem Niedergange der Scholastik und dem steigenden Interesse an den naturwissenschaftlichen und mathematischen Untersuchungen verloren die metaphysischen Probleme mehr und mehr ihren Reiz und der Realismus immer mehr seine beherrschende Stellung in der Philosophie. Damit kam der Nominalismus wieder in die Höhe. Der Franciscaner Petrus Aureolus (s. d. Art. Aureoli) erklärte ausdrücklich, daß das Allgemeine, z. B. die ratio hominis, „nichts Anderes sei als ein Begriff", aber in keiner Weise actuelle Existenz habe. Noch energischer verkündete der Dominicaner Durandus (s. d. Art.) diesen Conceptualismus. Der Realismus stützte sich in seinen verschiedenen Formen auf eine Unterscheidung der Wesenheit und der Individuationsprincipien; diese Unterscheidung verwarf Durandus vollständig. Nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis, lehrte er. Damit wollte er sagen, die Wesenheit sei individuell durch ihre Existenz selbst. Das Allgemeine entstehe nur in und durch uns, indem wir die Dinge ohne ihre individuellen Besonderheiten betrachteten; darum sei das Allgemeine auch nicht der erste Gegenstand des Intellects, sondern entstehe erst durch die Thätigkeit desselben. Man erkennt hierin eine gewisse Versinnlichung der geistigen Erkenntniß. Als eigentlicher Begründer (venerabilis inceptor) des Nominalismus gilt der Franciscaner Wilhelm von Occam (s. d. Art.). Auch bei ihm findet sich wie bei Durandus der Satz: Quaelibet res eo ipso quod est, est haec res; jedes Reale ist durch sein Dasein individuell. Folglich konnte Occam dem Allgemeinen keinerlei Realität zuschreiben. Ja er meinte sogar, in welcher Weise man auch dem Allgemeinen Realität beilegen wolle, immer komme man zu dem Widerspruche, auf der einen Seite zu behaupten, es sei ein Allgemeines, und es auf der andern Seite doch thatsächlich ein individuelles Etwas sein zu lassen, da ja nur das Einzelne existiren könne. Der Realismus mache sich darum einer widerspruchsvollen Hypostasirung von Begriffen schuldig und sündige gegen das Axiom: Entia non sunt multiplicanda sine necessitate. Nicht einmal der Begriff selbst dürfe ohne nähere Bestimmung allgemein genannt werden; denn auch er sei ein individuelles Etwas in unserem Subject; nur in seiner objectiven Beziehung auf die vielen Individuen, deren Stelle er unterschiedslos vertrete, dürfe er allgemein heißen. Das Allgemeine heißt darum conceptus mentis, significans univoce plura singularia. Außerhalb des Subjects sei es nur das Wort, welches darum, weil es von mehreren Dingen gebraucht werde, allgemein genannt werden dürfe. Diese Lehren waren mit einem entschiedenen Empirismus verbunden, indem Occam von allen Wahrheiten, welche nicht unmittelbar in der Erfahrung gegeben waren, behauptete, sie seien nicht durch die Vernunft beweisbar. Occams Lehren fanden eine übersichtliche Darstellung durch den Nominalisten und „letzten Scholastiker" Gabriel Biel (s. d. Art.), der übrigens nichts Neues hinzufügte. Während so der Nominalismus immer mehr an Boden gewann, trat die Pariser Universität energisch für den aristotelisch-scholastischen Realismus ein. Oefter wurde ein Decret erneuert, wodurch es verboten war, Occams Lehre vorzutragen. Im J. 1473 wurden sogar alle Lehrer der Pariser Universität eidlich auf den Realismus verpflichtet; doch mußte schon im J. 1481 der Nominalismus wieder freigegeben werden. Am lebenskräftigsten erhielt sich der Realismus in der Dominicanerschule, aus der die Namen Johannes Capreolus (s. d. Art.), Sylvester von Ferrara und Cardinal Cajetan (s. d. Art.) genannt seien. Auch der Augustiner Thomas von Straßburg (s. d. Art.) vertheidigte den Realismus.

Mit dem Beginne der Neuzeit begann auch in der Philosophie eine ganz neue Richtung, die einmal durch ihren ausgesprochenen Gegensatz zur Scholastik und dann durch ihr Interesse an der Naturforschung mit gleichzeitiger Hintansetzung der Metaphysik charakterisirt war. Dennoch wurde das continuirliche Band der philosophischen Entwicklung an diesem Punkte nicht jählings zerrissen; die ausgehende Scholastik enthielt bereits die Keime zu der neuen Philosophie, und dieß trifft auch bei der Universalienfrage zu. Letztere war mit dem Tode der Scholastik nicht einfach begraben, sondern sie wurde von der neuen Philosophie in der Form des Occam'schen Nominalismus mit herübergenommen. Deutlich erkennbare Spuren dieses Nominalismus zeigen sich schon bei Cartesius (s. d. Art.), so in der veränderten Auffassung des Verhältnisses von Substanz und Accidens. Allein zum vollen Durchbruche gelangte der Nominalismus doch erst bei den Empiristen (vgl. d. Art. Sensualismus). Was dem Nominalismus des modernen, durch Bacon von Verulam und Locke (s. d. Artt.) inaugurirten Empirismus ein besonderes Gepräge verleiht, ist die Benutzung des Begriffes vom Bewußtsein, der erst durch die Lehre des Cartesius, daß die Seele immer denke, eine besondere Bedeutung erlangt hatte. „Bewußtes" ist dem Empirismus alles Dasjenige, was dem Ich als Object unmittelbar und direct gegenwärtig ist. Es ist dieß aber entweder Wahrnehmung oder Vorstellung; unter dem Bewußten versteht also der Empirismus alle Objecte, welche die Scholastik den äußeren und inneren Sinnen, besonders dem Gemeinsinn und der Phantasie, zuschrieb.

Damit verbindet der Empirismus die Lehre, daß die Begriffe, deren wir uns bewußt sind, mit den Vorstellungen zusammenfallen. Aus diesem Satze ergibt sich als nothwendige Folgerung, daß der Empirismus selbst jene Allgemeinheit der Begriffe verwerfen mußte, welche der Occam'sche Nominalismus noch hatte bestehen lassen. Darum erklärte Berkeley, der Gedanke abstracter Begriffe sei widersinnig; denn es sei unmöglich, sich z. B. ein Dreieck vorzustellen, das nicht irgend eine bestimmte Gestalt und Größe hätte, oder einen Menschen, der nicht eine bestimmte Figur oder Farbe besäße. Hume (s. d. Art.) pries diese Behauptung als eine der größten Entdeckungen auf philosophischem Gebiete und pflichtete ihr durchaus bei. Nicht so entschieden wie den Charakter der Abstractheit sprachen Berkeley und Hume unseren Begriffen den Charakter der Allgemeinheit ab. Sie verlegten denselben aber gänzlich in die Worte, welche infolge ihrer Unbestimmtheit geeignet seien, gleichzeitig die Stelle vieler Vorstellungen oder Begriffe zu vertreten. In diesem Sinne schreibt Berkeley (Principien der menschlichen Erkenntniß, Einl. n. 12), „daß eine Idee, die an und für sich eine Einzelvorstellung ist, allgemein dadurch wird, daß sie dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art zu repräsentiren oder statt derselben aufzutreten". Hume suchte diese Theorie durch seine Lehre der Associationswirkungen und des Unbewußten zu ergänzen. Jede Vorstellung sei mit allen ihr ähnlichen durch Association verbunden und könne sie folglich alle für das Bewußtsein reactualisiren. Versuche man darum von irgend einer dieser ähnlichen Vorstellungen etwas auszusagen, was sie mit den anderen gemeinsam haben solle, thatsächlich aber nicht gemeinsam habe, so erscheine infolge der Associationswirkung eben jene Vorstellung in unserem Bewußtsein, mit der die versuchte Aussage im Widerspruch stehe. Außerdem wies Hume noch darauf hin, daß unsere Aufmerksamkeit die Fähigkeit besitze, unsere Betrachtung auf einzelne nicht selbständig vorstellbare Seiten an unseren Vorstellungen zu concentriren und sie so gewissermaßen zu abstrahiren, d. h. für die Betrachtung zu isoliren. Gegenüber diesen Lehren des Empirismus bemüht sich in den letzten Jahren namentlich der Prager Professor A. Marty in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", das Vorhandensein abstracter Begriffe in uns nachzuweisen.

Die im Mittelalter so bedeutsame Universalienfrage hat auch heute noch nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt. Sie bildet immer noch einen der wesentlichsten Differenzpunkte zwischen Empirismus und Intellectualismus. Zunächst handelt es sich um die Frage, ob es in uns nur concrete Vorstellungen oder auch abstracte Begriffe gibt. Dann aber fragt es sich weiter: Was entspricht in der Natur unseren abstracten Begriffen? Sind die Arten nur Producte unserer subjectiven Zusammenfassung ähnlicher Dinge, oder ist das Artverhältniß ein objectives, von uns nicht gemachtes, sondern nur nachgedachtes? (Vgl. noch V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836; Stöckl, Der Realismus und Nominalismus in der Geschichte der Philosophie, Eichstätt 1854 [Lycealprogr.]; J. H. Löwe, Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter, Prag 1876; Otto Willmann, Geschichte des Idealismus II, Braunschweig 1896, 350 ff.; III [1897], 581 ff.; Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 8. Aufl., Berlin 1898, 160 ff.) [Geyser.]

Universalisten heißen 1. die Anhänger derjenigen Richtung in der protestantischen Theologie, welche im Gegensatze zu der schroffen Prädestinationslehre Calvins (s. d. Art.) ein ewiges Heilsdecret Gottes in Bezug auf alle Menschen annehmen und es lediglich der zeitlichen Entwicklung und freien Willensentscheidung des Menschen zuschreiben, wenn gleichwohl nicht Alle das Heil erlangen. Zunächst kommt hier in Betracht die Lehre der Arminianer (s. d. Art. Arminius) von der gratia absolute universalis (die allerdings nur erfolgreich wirkt sub conditione fidei); sie war der Lehre Calvins von dem lediglich particulären Heilsdecret direct entgegengesetzt und wurde 1618 auf der Dordrechter Synode (s. d. Art.) verworfen. Viel und lebhaft erörtert wurde auch der zwischen beiden vermittelnde universalismus hypotheticus des Moses Amyrault (s. d. Art.), Lehrers an der theologischen Schule zu Saumur. Ihm zufolge hat Christus für Alle ohne Ausnahme genuggethan; aber nur die werden selig, welche im Glauben sich an ihn anschließen. Die Gnade, um glauben zu können, versagt Gott niemanden, wohl aber den Beistand zur heilbringenden Bethätigung dieses Könnens. Diese Lehre, die wohl auch als „idealer Universalismus" bezeichnet wird im Gegensatze zum „realen Universalismus" der Arminianer, fand vielen Anklang, aber auch heftige Gegner und wurde durch die letzte reformirte Bekenntnißschrift, das schweizerisch-reformirte Particular-Symbol von 1675, verworfen. Dieses Symbol, welches als Formula consensus ecclesiarum Helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia universali et connexa aliaque nonnulla capita bekannt ist (s. d. Art. Confessio III, 877), wurde bereits seit den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts stillschweigend außer Kraft gesetzt und seiner öffentlichen Auctorität selbst in der Schweiz entkleidet. — Für den Katholiken steht der allgemeine Heilswille Gottes, der sühnende Erlösungstod Christi für Alle und die Verleihung der zur Rettung wirklich hinreichenden Gnaden an Alle, auch die Ungläubigen und verhärteten Sünder, theologisch fest, zum Theil selbst durch kirchliche Definition. Insofern sind alle Katholiken „Universalisten". Ueber die Verschiedenheit in der Erklärungsweise s. d. Art. Prädestination.

2. Die Anhänger einer in Nordamerika (namentlich New York) stark verbreiteten Secte, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen läugnet, alle Menschen schließlich zur Seligkeit gelangen und das ganze Universum zu einem Zustand der Vollkommenheit zurückkehren läßt. Sie bekennt eine rein natürliche Religion und sieht in Beobachtung der allgemein anerkannten Postulate der Sittlichkeit und der Staatsgesetze die höchste Pflicht. Ihre Lehre, dem Bekenntniß der Unitarier (s. d. Art.) sehr nahestehend, ist niedergelegt im Universalist Catechism von 1803. Die Secte wird auf James Relly zurückgeführt, weßhalb ihre Anhänger auch Rellyanisten oder Relly-Universalisten genannt werden. Relly, früher mit Whitefield verbunden und dem aufkommenden Methodismus (s. d. Art. Methodisten) zugethan, begann seit 1750 sein eigenes Bekenntniß in England zu verkünden und eine Gemeinde zu sammeln. Durch einen Anhänger, J. Murray, der 1770 nach Amerika auswanderte, wurde Relly's Bekenntniß zuerst in Boston und dann auch anderwärts verbreitet. Seit 1785 war die Secte in Amerika organisirt. Sie steht unter einem aus Predigern und Laien zusammengesetzten Generalconvent. Gegenwärtig besitzt sie in den Vereinigten Staaten an 1000 Kirchengemeinden und zählt über 40000 Familien. Ihr Kircheneigenthum wurde bereits 1875 auf 8 Millionen angegeben. Eine Secte in England, welche die officielle Benennung Universal Christians führt, dürfte wohl zur selben Lehre sich bekennen oder auf denselben Stamm sich zurückführen. (Vgl. Baird, On the Religion in America. Or an account of the origin and present condition of the evangelical Churches in the United States with notices of the unevangelical Denominations, New York 1856; Williamson, Exposition and Defence of Universalists, New York 1868; Carroll, The religious forces of the United States, New York 1893, 369 ff. [American Church History I].) [O. Pfülf S. J.]

Universitäten als die höchsten Bildungsanstalten wurden bis in das 16. Jahrhundert hinein unter Mitwirkung der obersten kirchlichen Auctorität gegründet und von dieser unter ihren besondern Schutz genommen. Sie bildeten Anstalten, deren Bedeutung über die eigentlichen Diöcesangrenzen hinausgriff und die als „autonome Körperschaften auf dem Boden des kirchlichen wie weltlichen Rechts" (v. Scherer) zu betrachten sind.

I. Ursprung und Namen der Universitäten. Die Schulen des Alterthums hatten gar keine Aehnlichkeit mit den Hochschulen des Mittelalters. Höchstens könnten die griechischen Philosophenschulen und die gelehrten Anstalten von Berytus sowie die römische unter dem Kaiser Tiberius entstandene und nach den Rechtsgelehrten Massurius Sabinus und Cassius Longinus schola Cassia oder Sabiniana genannte Juristenschule nebst der Schule der Proculianer, ihrer Gegner, eine kleine Analogie aufweisen. Ebenso wenig ist die Anschauung berechtigt, daß die Universitäten theilweise aus den alten Kloster- und Stiftsschulen hervorgegangen seien. Die letzteren waren ja zweifellos die Trägerinnen aller Bildung in damaliger Zeit, aber nur bei einigen wenigen Universitäten läßt sich nachweisen, daß sie sich unmittelbar an Klosterschulen angeschlossen haben. Die meisten sind unvermittelt und neben den bestehenden Schulen entstanden. Auch waren die Universitäten nicht, wie von Savigny in seiner „Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter" und nach ihm noch Andere behauptet haben, freie körperschaftliche Vereinigungen, um irgend einen hervorragenden Mann gebildet, dem wegen seiner Lehrgabe eine große Anzahl von Schülern zufloß. Auch unsere Begriffe einer Universität stimmen nicht immer zu den mittelalterlichen. Wir verstehen heute unter Universität (Hochschule) die oberste Stufe der Unterrichtsanstalten. Von den anderen Schulen unterscheiden sich die Universitäten durch den höhern wissenschaftlichen Unterricht sowie durch die größere Freiheit, welche den Lernenden gewährt wird. Regelmäßig sind an ihnen (wenigstens) vier Facultäten, die theologische, die philosophische, die juristische und die medicinische, vertreten; wenn eine Anstalt nicht alle Facultäten umfaßt, so heißt sie eine unvollständige Universität. Den Ausdruck universitas treffen wir auch häufig im Mittelalter an, aber hier bezeichnet er etwas ganz Anderes. Er bedeutet im Sinne des Corpus iuris civilis ein corpus, eine corporative Verbandseinheit. Collegium und societas haben denselben Sinn. Wenn demnach universitas nur einen organisirten menschlichen Verband bezeichnete, so konnte man unmöglich eine Unterrichtsanstalt darunter verstehen. Das Wort bezeichnete die Körperschaft der Professoren, die an einer Hochschule unterrichteten, und ihre Schüler, die Mitglieder der Körperschaft waren. Entweder hießen Lehrer und Schüler zusammen scholares (auch studentes), oder die Scholaren waren im engern Sinne nur die Schüler, und die Lehrer die magistri, so daß von einer universitas scholarium und von einer universitas scholarium et magistrorum gesprochen wird. Der Ausdruck universitas konnte übrigens auch auf die Mitglieder einer einzigen Facultät angewendet werden. Die aus dem politischen Leben stammende Bezeichnung alma kommt nicht vor dem 14. Jahrhundert vor, und da die Universität bildlich als eine foecunda mater bezeichnet wurde (Innocenz IV. 1254), so entstand nach und nach die Bezeichnung alma mater für eine Universität; so für Paris 1389, für Köln 1392. Wahrscheinlich entlehnte man den Ausdruck der Liturgie und dem canonischen Rechte und bezog ihn auf die Universität wegen der Erziehung der Jugend.

Die gebräuchlichste Bezeichnung für das, was wir „Universität" nennen, war im Mittelalter

studium generale. Wie immer, war der Ausdruck jedenfalls früher im Gebrauche, als wir ihn in den Urkunden finden. In solchen erscheint er zuerst in den Jahren 1233—1234. Allgemein wird der Ausdruck nicht gewesen sein; dafür finden wir ihn viel zu selten. Zuweilen gebrauchte man auch den Ausdruck studium sollemne. Wie nun an Stelle dieser Bezeichnung der Ausdruck universitas trat, auch da, wo ihre Begriffe sich nicht deckten, erklärt sich daraus, daß man den Studien und den mit ihnen Beschäftigten die nämliche Bezeichnung gab. Ohne Unterschied heißt es bei Oxford universitas Oxoniensis und studium Oxoniense. Kaiser Karl IV. gebrauchte in einem und demselben Actenstücke die Ausdrücke in studio Pragensi und in universitate Pragensi. So wurden Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts die beiden Ausdrücke in derselben Bedeutung gebraucht. In Frankreich, Italien und Spanien blieb der ursprüngliche Begriff von universitas immer lebendig; Universität im heutigen Sinne als die Gesammtheit aller Facultäten ist wesentlich germanischen Ursprungs. Der Ausdruck academia für Universität war im Mittelalter nicht gebräuchlich. Dagegen wurde das Wort „Gymnasium" schon früh von den Hochschulen gebraucht. So heißt Abälard in einem Epitaphium gymnasii fax; Friedrich II., Konrad IV. und Manfred bezeichnen so die Universitäten von Salerno und Neapel. Die eigentlich gebräuchliche und officielle Bezeichnung der mittelalterlichen Universität als Lehranstalt ist das schon erwähnte studium generale, und zwar vom 13. Jahrhundert an, während früher ähnliche Unterrichtsanstalten scholae (scole; immer im Plur.) genannt wurden. Der Name ist leicht zu erklären: man sagte studium regere wie scholas regere, und bald übertrug man den Namen auch auf den Ort des Studiums. Den Ausdruck studium generale verstand Friedrich II. seinerseits von der Universität Neapel in dem Sinne, daß diese Anstalt eine Reichs- und Centralschule sein sollte, und daß nirgendwo anders gelehrt werden dürfte. In dem Worte generale ist auch mit ausgedrückt, daß an den Hochschulen nicht bloß Einheimische, sondern auch Fremde studiren durften; ferner, daß die an einer solchen Schule erworbenen Grade und Fähigkeiten für alle anderen Anstalten ähnlicher Art Geltung hatten. Hie und da ward studium generale als „Unterricht" aufgefaßt.

II. Gründungsgeschichte der Universitäten. Wie oben gesagt, schlossen sich die Universitäten nicht an schon bestehende Schulen an. Auch entstanden sie nicht dadurch, daß ein hervorragender Lehrer viele Schüler um sich sammelte. Sonst wäre sicher das Kloster Bec in der Normandie, in dem der berühmte Lanfranc lehrte, gleich eine Hochschule geworden. Auch traten seit dem 11. Jahrhundert in Paris bedeutende und berühmte Lehrer auf, ohne daß damit eine bleibende Hochschule entstand. Der Ursprung der Universitäten hängt wesentlich mit dem unerwarteten Aufschwunge zusammen, den alle Lebenserscheinungen im 11. und 12. Jahrhundert nahmen. Damals machten neue Anschauungen sich geltend, großartige Gedanken suchten zum Ausdrucke zu gelangen, Abend- und Morgenland näherten sich und durchdrangen sich gegenseitig mit ihrer Cultur, und auf allen Gebieten pulsirte neues Leben; es war die Zeit der Kreuzzüge, der Ritterorden, des Minnegesanges, der gewaltigen Kämpfe zwischen Papst und Kaiser, der freiheitlichen mächtigen Entwicklung der Städte. So konnte es nicht fehlen, daß die Wissenschaft, das Mark des öffentlichen Lebens, mit erstarkte. In erster Linie waren es Bologna und Paris, die durch neue, von tüchtigen Männern vertretene Lehrmethoden eine große Anzahl wißbegieriger junger Leute anzogen: Bologna durch seine blühende Juristenschule, Paris durch das Studium der Dialektik. Bologna hatte ursprünglich nur eine Rechtsschule, in der das Studium des römischen Rechtes sich zu einer großen Bedeutung entwickelte. Diese knüpft sich an den Namen des hervorragenden Juristen Irnerius (s. d. Art.) um 1113. Das Ansehen der Juristenfacultät in Bologna war so bedeutend, daß ihre Entscheidungen allgemeine Gültigkeit hatten. Um 1150 wurde durch den berühmten Gratian das canonische Recht eine selbständige Wissenschaft. Erst später entstanden neben der Jurisprudenz die Lehrstühle für die Medicin und für die artes liberales. Die theologische Facultät wurde in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit der Rechtsschule verbunden. Ebenso wie für andere italienische Schulen wirkte auf die Blüte Bologna's bedeutend ein das Privileg Friedrich Barbarossa's vom Jahre 1158, die berühmte Authentica Habita, die in das Corpus juris civilis eingetragen wurde. Anfangs wurde die Universität von der bürgerlichen Verwaltung geleitet, insofern sie, wie dieß auch in anderen italienischen Städten geschah, für die Gehälter der Professoren sorgte und den Statuten der Anstalt Gesetzeskraft verlieh. Auch handhabte sie die Disciplin unter Professoren und Studenten und mischte sich sogar nicht selten in die inneren, eigentlich technischen Fragen, welche die Hochschule betrafen. Die Universität hatte die Devise: Bononia docet, und die Stadt war so stolz auf ihre Hochschule, daß sie diesen Wahlspruch auf ihre Münzen setzte. — Auch die Pariser Universität ist nicht aus Kloster- oder Domschulen entstanden. Lehrer, die für sich unterrichteten, vereinigten sich unter dem Einflusse des aufblühenden Genossenschaftswesens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu Corporationen. Die Professoren von Notre-Dame und die von der rive gauche der Seine, wo sich später das heutige Quartier latin ausbildete, legten den Grund zu einer solchen Vereinigung. Die Schüler folgten bald ihrem Beispiele. „Die Universität Paris constituirte sich am Ende des 12. Jahrhunderts aus der Vereinigung der Lehrer der vier Disciplinen, der Theo-

logie, des Jus, der Medicin und der sog. artes. Die vier Facultäten bildeten sich erst nach und nach innerhalb der Universität durch engere Verbindung der Lehrer desselben Fachs, und erst allmälig nahm der Ausdruck ‚Facultas', der ursprünglich eine Disciplin bedeutete, den Begriff eines Collegiums von Professoren derselben Disciplin an. Wenngleich sich Anfangs die Scholaren derselben Nation naturgemäß vereinigten, so haben sich doch gerade die vier Nationen (die gallische, die picardische, die normannische und die englische, seit 1430 die deutsche) nicht organisch entwickelt, sondern die Eintheilung in diese wurde erst nach der Constituirung der Universität in den ersten Decennien des 13. Jahrhunderts gemacht. Die Elemente der Nationen waren alle Scholaren, einschließlich der Licentiaten, sowie die magistri artium. Die letzteren gehörten also einerseits zu dem consortium magistrorum, welche die Universität bildeten, andererseits zu den vier Nationen. Der Rector war ursprünglich das Haupt der vier Nationen, bald aber der Vorsteher der Artistenfacultät. Anfänglich hatten ebenso wenig die ganze Universität als die einzelnen Facultäten einen gemeinschaftlichen Vorsteher. Erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurde der Rector der vier Nationen resp. der Artistenfacultät Vorsteher der ganzen Universität, nachdem ihm gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Decretisten und die Mediciner, vor der Mitte des 14. Jahrhunderts auch die Theologen unterworfen worden waren (Denifle [s. u.] I, 131 f.). Demnach vereinigten sich die Professoren einer gewissen Disciplin, um ihre Angelegenheiten zu ordnen und ihre gemeinsamen Interessen zu wahren. Das war vom Anfang des 13. Jahrhunderts an der Ursprung der Facultäten. Naturgemäß hielten die Studenten derselben Nation während ihres Aufenthaltes an der Universität zusammen und bildeten Landsmannschaften. An der Spitze derselben standen Procuratoren, die magistri artium sein mußten; sie hatten die Verantwortung für die materielle Verwaltung, leiteten die Versammlungen und besorgten die Aufnahme der neuen Mitglieder. Daß der Rector nicht das Haupt der Universität war, geht daraus hervor, daß lange Zeit in den Acten der Universität Paris der Name des Rectors gar nicht genannt wird. Dadurch daß er Haupt der Artistenfacultät war, welche die meisten Lehrer und Schüler zählte, trat er allmälig auch an die Spitze der anderen Facultäten.

So bilden die beiden ersten und ältesten Universitäten Bologna und Paris ganz eigenartige Erscheinungen; sie haben sich aus sich selbst entwickelt und sind vielfach das Muster für die späteren Hochschulen geworden. Bald entstanden eine Menge anderer Universitäten. Es zeigte sich ein großartiger, edler Wetteifer; Päpste und Kaiser schufen für die Christenheit die herrlichsten Bildungsanstalten. Die Städte glaubten, der Blüte ihres Gemeinwesens fehle etwas ohne eine derartige Unterrichtsanstalt, die Landesfürsten befolgten das ihnen von den höchsten Herrschern gegebene Beispiel und gründeten für ihre Unterthanen Hochschulen. Die Zahl der Universitäten erreichte die hohe Zahl von 46; am Ende des 14. Jahrhunderts gab es noch 37—39.

Eine Anzahl von Schulen bezeichnet Denifle als solche, welche fälschlich Universitäten genannt werden. In Macerata wird im J. 1290 eine Rechtsschule erwähnt; sie ist aber nie zur Universität geworden. Auch Lyon besaß zu den verschiedenen Zeiten Schulen für jede einzelne Facultät, aber ein eigentliches Generalstudium hat da nie existirt. Brescia hat nie eine Hochschule besessen. Sogar Messina und Palermo, wo 1224 und 1394 Universitäten gegründet worden sein sollen, haben keine gehabt. In Vienne im Dauphiné, wo nach dem Tannhäuser „Legisten viel" waren, vermuthet man deßhalb eine Universität, aber mit Unrecht. Raymundus Lullus, so sagen spanische Schriftsteller, habe in Palma auf der Insel Mallorca ein Generalstudium eingerichtet, aber die Universität daselbst wurde erst 1483 von Ferdinand dem Katholischen gestiftet. Auch Reims wollte ein vom 13. Jahrhundert datirendes Generalstudium haben; aber wie berühmt auch die Schule war, so konnte sie doch nicht auf den Namen einer Universität Anspruch machen. Die sogen. Particularstudien, welche auch zuweilen Privilegien aufzuweisen hatten, wurden öfter mit Generalstudien verwechselt; so das in Narbonne und in anderen Städten, welche später eine Universität erhielten. Auch verwechselt man jetzt wohl mit einer Hochschule die eine oder andere Schule, welche einen berühmten Lehrer zeitweilig besaß: so Pistoja mit seinem hervorragenden Rechtslehrer Dinus Mugellanus (s. d. Art.) 1279, Mantua mit Placentinus (Ende des 12. Jahrhunderts) und Parma 1272 mit Galeottus.

III. Hochschulen ohne Errichtungsbriefe. Bologna bezog sich auf eine Verfügung Kaiser Justinians, wegen der es für sich allein das Recht in Anspruch nahm, ein studium generale zu besitzen. Damit drang es nicht durch, aber vielleicht trug dieser Anspruch zu der Auffassung bei, daß eine Universität nur von einer der höchsten Gewalten, dem Papste oder dem Kaiser, gegründet werden dürfe. Diese Theorie vertrat besonders der gefeierte Jurist Baldus de Ubaldis (1327—1400). Der Papst habe dieses Recht als oberster Lehrer und Hüter der christlichen Wahrheit; er wachte über ihre Reinheit und sorge für ihre Verbreitung, und dazu sei die Universität ein besonderes Mittel. Dem Kaiser ward dasselbe Recht zugeschrieben, weil er als Schirmherr der Christenheit dieselben Ziele verfolgen solle wie der Papst. Auch die Landesfürsten gründeten hie und da Universitäten. Diese mußten aber, wenn die von ihnen verliehenen Grade Gültigkeit haben sollten, die päpstliche oder die kaiserliche Bestätigung erhalten. Im 12. Jahrhundert oder noch

früher waren die Hochschulen, welche ohne Errichtungsbriefe (ex consuetudine) existirten, entstanden. In erster Linie zählt zu ihnen Salerno. Hier hatten schon die Benedictiner zur Zeit Karls des Großen mit großem Erfolge die Medicin gepflegt, und die dortige Schule erlangte etwa seit der Mitte des 11. Jahrhunderts als schola Salernitana einen förmlichen Weltruf. Ebenso läßt sich eine eigentliche Gründung der berühmten Universität Oxford (s. d. Art.) nicht nachweisen, wenn auch Manche sie auf König Alfred zurückführen wollen. Jedenfalls hatte die Stadt schon 1209 eine Hochschule, da in diesem Jahre 3000 Magister und Scholaren infolge von Streitigkeiten mit den Bürgern auswanderten. Auch die Rechtsschule von Orléans, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts berühmter war als die Rechtsfacultät zu Paris, besaß keinen Errichtungsbrief. In Angers entwickelte sich eine Rechtsschule und ein studium generale im Laufe des 13. Jahrhunderts, aber von einem Stiftbriefe ist nirgendwo die Rede. Das studium generale zu Padua entstand dadurch, daß ein großer Theil der Scholaren von Bologna dorthin auswanderte (1222). Vercelli schloß im J. 1228 mit Padua einen Vertrag ab, nach welchem das „Studium" auf acht Jahre nach Vercelli verlegt werden sollte. Wir finden auch später zweifellos nach Berichten von 1229 und 1231 alle Fächer hier vertreten. Gegen das Ende des 12. Jahrhunderts entstand auch ein Generalstudium in Reggio und gelangte theilweise zu größerer Blüte als das in Vercelli. Auch in Modena befand sich im 12. und 13. Jahrhundert eine glänzende Schule, die aber nie studium generale genannt wird. Dagegen gab es in Vicenza ein Generalstudium; wie Einzelne meinen, war es durch eine Auswanderung aus Bologna entstanden.

IV. Hochschulen mit nur päpstlichen Errichtungsbriefen. Die römische Curie, speciell Innocenz IV., gründete zunächst ein Generalstudium in Rom, und zwar deßhalb, weil, wie der Stiftbrief bemerkt, von der ganzen Christenheit Personen zum heiligen Stuhle kämen, die dort auch in Bezug auf ihre wissenschaftlichen Bedürfnisse Befriedigung finden sollten. Es wurde nicht bloß Jurisprudenz, sondern auch Theologie daselbst gelehrt. Die Schule hatte keinen bleibenden Sitz, sondern folgte der Curie überall hin. Nun errichtete Bonifaz VIII. (am 6. Juli 1303) ein Studium in der Stadt Rom in qualibet facultate für die wissenschaftlichen Bedürfnisse sowohl der Fremden als der Einheimischen. Dieses blieb in der ewigen Stadt, auch als die Päpste nach Avignon verzogen. Das studium generale in Pisa verdankte sein Entstehen Clemens VI. (3. September 1343). Im J. 1338 fand einmal wieder eine Auswanderung aus Bologna statt, weil Benedict XII. das Interdict über die Stadt verhängt hatte. Manche zogen nach Pisa, und so waren die nothwendigen Vorbedingungen für eine Universität gegeben. Das studium generale daselbst umfaßte alle Facultäten. Seit 1391 erhielt auch Ferrara eine Universität, und zwar durch die Bemühungen des Markgrafen Albert von Este, der von Bonifaz IX. den Errichtungsbrief erlangte. Auch hier war das studium generale auf alle Facultäten ausgedehnt. In Toulouse richteten ebenfalls die Päpste die Universität ein. Schon Honorius III. hatte daran gedacht, um der überall um sich greifenden Ketzerei in dieser Gegend einen Damm entgegenzustellen; 1229 wurde dem besiegten Grafen Raimund von Toulouse unter den Friedensbedingungen auferlegt, er müsse für zehn aufeinanderfolgende Jahre ein Salarium von 4000 Mark Silber für 14 Professoren auswerfen. Im J. 1233 drängte Gregor IX. auf die Erfüllung dieses Versprechens, ertheilte den Lehrern und Scholaren der Schule die Privilegien der Universität Paris und eximirte sie von der weltlichen Gerichtsbarkeit. Jetzt erst fing das Studium an zu blühen. In Montpellier befand sich bereits 1137 eine berühmte Schule der Medicin, und schon Cäsarius von Heisterbach nannte die Stadt fons artis physicae. Mit den medicinischen Studien wurden auch die juristischen betrieben, und man konnte die Schule als ein Generalstudium per consuetudinem bezeichnen, zumal da Papst Alexander IV. 1256 die Studienanstalt ein studium sollemne (s. ob.) nennt. Einen förmlichen Errichtungsbrief erhielt Montpellier durch den Papst Nicolaus IV. 1289. Bonifaz VIII. errichtete 1303 das Generalstudium in Avignon und verlieh dem Bischofe, eventuell dem Propste des Capitels, das Promotionsrecht. Johannes XXII. errichtete 1332 in seiner Vaterstadt Cahors eine Universität und verlieh ihr alle Privilegien von Toulouse. Diese Anstalt wurde auch später von Fürsten ausgezeichnet: so wurden die Schüler 1367 durch Eduard III. von England von allen Abgaben befreit. Grénoble verdankt dem Papste Benedict XII. (1339) seine Entstehung: der Dauphin Humbert II. hatte ihn darum gebeten. Cambridge rühmte sich eines noch ältern fabelhaften Ursprungs als Oxford; 1209 finden sich über die dort bestehende Schule sichere Nachrichten, und einen päpstlichen Brief erhielt sie erst durch Johannes XXII. 1318, und zwar auf Bitten des Königs Eduard II. Aehnlich ging es zu Valladolid in Spanien. Auch hier bestand eine ziemlich bedeutende Schule, bis Papst Clemens VI. 1346 auf Bitten des Königs Alfons VI. von Castilien sie zum Generalstudium erklärte, „damit die Stadt noch mehr mit den verschiedensten Wissenszweigen bereichert werde".

In Deutschland konnten bis zum Jahre 1400 sich drei Universitäten eines päpstlichen Stiftungsbriefes rühmen. Heidelberg (s. d. Art.) wurde von dem Papste Urban VI. 1385 gegründet, und zwar auf Bitten des Kurfürsten Ruprecht von der Pfalz. Er ertheilte der Universität dieselben Rechte, welche Paris hatte, und dem Dompropst zu Worms

die Befugniß, die Grade zu ertheilen. Auch in Köln (s. d. Art. VII, 902 ff.) bestanden frühzeitig hervorragende Stifts- und Klosterschulen, aber eine Universität gab es nicht, und die Kölner schickten viele tüchtige Scholaren nach Paris und Montpellier zum Studiren. Nachdem der Rath von Köln sich durch Bettelmönche an den päpstlichen Stuhl mit der Bitte um ein Generalstudium gewandt hatte, verlieh Papst Urban VI. ein solches 1388. Es sollte ein Generalstudium für alle Facultäten sein wie das in Paris, und der Dompropst sollte die Grade verleihen. Eine kaiserliche Bestätigung hat weder die Stadt noch die Universität jemals nachgesucht. Deßhalb rühmte sich die Hochschule Köln, daß sie nur von dem päpstlichen Stuhle abhängig sei und sich der mütterlichen Fürsorge der römischen Kirche erfreue (Schreiben an Gregor XIII. vom Jahre 1577). Erfurt (s. d. Art.) war auch eine der bedeutendsten Lehranstalten Deutschlands, und man gab ihr wegen ihres großen Rufes und der Zahl der Scholaren den Namen eines studium generale. Der Gegenpapst Clemens VII. gab 1379 der Stadt auf ihr Bitten einen Stiftbrief, aber das Generalstudium wurde erst 1389 eingeführt, nachdem der rechtmäßige Papst Urban VI. auf Bitten des Erzbischofs von Mainz und der Stadt seinerseits das Generalstudium für alle Facultäten bewilligt hatte. Für die Promotionen wurde der Dechant des Collegiatstiftes von U. L. Frau in Mainz bestellt. In Ungarn wurden an den beiden Orten, wo früher schon blühende Anstalten bestanden, in Fünfkirchen und Ofen, Generalstudien gegründet. Erstere Schule wurde Universität durch Urban V. 1367, und zwar auf Betreiben des für das geistige Leben der Nation sehr besorgten Königs Ludwig des Großen. Die Promotionen sollte der Bischof leiten. Die Ofener Universität ist zweifellos von Bonifaz IX. 1389—1390 gestiftet worden; Johannes XXIII. setzte daselbst die Existenz eines Generalstudiums voraus.

V. Universitäten mit kaiserlichen oder landesherrlichen Gründungsurkunden. Eine in Arezzo bestehende Schule nahm im 13. Jahrhundert ab, bis 1338 einzelne Rechtslehrer von Bologna nach Arezzo übersiedelten. Um für die Stadt ein Generalstudium zu erhalten, wandte sich der Rath an Kaiser Karl IV. und ging ihn an um das Privileg der Promotionen. Der Kaiser bewilligte die Rechte des Generalstudiums durch einen Brief vom Jahre 1355. In Siena wandte sich die Stadt, die viele Opfer für die Entwicklung der Studien gebracht hatte, an den Papst, um Universitätsrechte zu erhalten. Als ihr Gesuch sich in die Länge zog, schrieb sie zunächst an den König Robert von Sicilien, dann später an Karl IV. Dieser entsprach ihrem Gesuche durch einen Stiftbrief mit den üblichen Privilegien 1357. Neapel gilt als die erste von einem Landesfürsten (Friedrich II.) gestiftete Universität; indeß war Valencia in Spanien zwölf Jahre früher begründet worden. Allerdings hat die Stiftung der Universität Neapel (1224) Manche zu ähnlichen Werken gemeinnütziger Art veranlaßt. In der Stiftungsurkunde verbietet der König den Besuch auswärtiger Schulen und stattet die von Neapel mit besonderen Vorrechten aus. An der Universität wurden alle Fächer mit Einschluß der Theologie gelehrt. Trotz des guten Willens des Gründers kam die Hochschule nie zu einer besondern Blüte. Erst unter den Anjous begann eine neue Entwicklung. In Treviso bestanden, wie an so vielen Stellen, vor der Errichtung der Universität Lehranstalten; 1314 theilte die Stadt den Nachbargemeinden mit, sie wolle behufs der Gründung eines Generalstudiums tüchtige Lehrer berufen und besolden. Die Berufungen fanden statt, und man entschloß sich, ein förmliches Generalstudium einzuführen. Anfangs wollte man den Papst um dieses Recht bitten, wandte sich aber später an Friedrich von Oesterreich. Dieser gab der Stadt auch den Stiftungsbrief 1318 und bestimmte, daß der Bischof von Treviso die akademischen Grade ertheile. Auch in Orange in Südfrankreich gab es eine ziemlich bedeutende Gelehrtenschule und diese erhielt von Papst Urban V. 1365 einzelne Privilegien. Als aber Kaiser Karl IV. nach Südfrankreich kam, um sich als König des arelatischen Reiches krönen zu lassen, erhob er in Avignon auf Bitten des Prinzen von Orange und der städtischen Verwaltung die in Orange bestehende Schule zu einem Generalstudium. Großes Interesse bietet die Gründung der Universität Valencia in Spanien schon deßhalb, weil sie, wie schon erwähnt, die älteste Landesuniversität ist. Die Stadt besaß gute Schulen und bedeutenden Zulauf von Scholaren. Die Universität wurde dann 1212 gegründet durch Alfons VIII. Wie diese Alfons von Castilien, so gründete Alfons IX. von Leon die Universität Salamanca, und zwar vor dem Jahre 1230. Sein Sohn Ferdinand III. der Heilige pflegte die Stiftung seines Vaters in hervorragender Weise, so daß man ihn eigentlich als den Stifter der Universität betrachten kann. Eine von ihm 1243 unterzeichnete Urkunde kann als Stiftungsbrief der Universität bezeichnet werden. Als später die Anstalt einging, wurde sie vom Papste Clemens V. vollständig reorganisirt, und seit dieser Zeit blieben die Päpste die eifrigen Beschützer des Generalstudiums, so daß Salamanca noch heute das päpstliche Wappen in seinem Universitätssiegel führt. In Sevilla gründete Alfonso el Sabio (Alfons der Weise) ein eigentliches Generalstudium; an ihm wurde nur Latein und Arabisch gelehrt, letzteres wegen der Missionen unter den Mauren. Die Gründung erfolgte im J. 1254. In Aragonien gründete Jacob II. 1300 die Universität Lérida, nachdem er vorher den Papst Bonifaz VIII. befragt hatte. Sein Stiftbrief erinnert an die Stiftungsurkunde Friedrichs II. für Neapel. Fast mit denselben Wendungen wie Jacob für Lérida gründete Pedro IV.

1354 ein Generalstudium in Huesca, dem alten Osca.

VI. Hochschulen mit päpstlichen und landesherrlichen oder kaiserlichen Stiftbriefen. Wie Huesca so wurde auch Perpignan von Pedro IV. gegründet. In seinem Stiftbriefe vom Jahre 1349 verwendet auch er die Ausdrücke der Stiftungsurkunden der sicilianischen Könige. Aber der eigentliche Stiftbrief, welcher der Anstalt den Charakter eines Generalstudiums verleiht, rührt von Clemens VII. 1379 her. Eine ihren Aufenthalt wechselnde Universität war die von Lissabon-Coimbra; in letzterer Stadt blieb sie seit 1537. Im J. 1288 sandten verschiedene kirchliche Würdenträger eine Eingabe an den Papst Nicolaus IV., er möge die von dem Könige Diniz auf ihre Veranlassung geplante Stiftung eines Generalstudiums in Lissabon genehmigen; 1290 ertheilte der Papst diese Genehmigung. Es entstanden aber Schwierigkeiten, und der König bat den Papst Clemens V., die Universität in die ruhigere Stadt Coimbra zu verlegen. So kam die Anstalt 1309 in letztere Stadt, blieb aber dort zunächst kaum 20 Jahre. In Perugia hatte sich schon ein Generalstudium entwickelt, als die Anstalt 1308 von Clemens V. einen Stiftbrief erhielt; 1318 ertheilte ihr Johannes XXII. das Promotionsrecht, und als einige Zeit später die Stadt und die Universität infolge der Pest sehr gelitten hatten, erbat und erhielt sie 1355 von Kaiser Karl IV. die Anerkennung sammt bedeutenden Privilegien. Die Republik Florenz wollte 1321 ein Generalstudium haben, erreichte es aber erst im J. 1349 durch Papst Clemens VI. und erhielt das kaiserliche Privileg 1364 durch Karl IV. Piacenza wurde 1248 durch Innocenz IV. gegründet und 1398 durch Galeazzo Visconti als Landesherrn und Stellvertreter des römischen Königs Wenzel bestätigt. Pavia erhielt 1361 von Karl IV. den Stiftbrief und 1389 die Bestätigung durch Bonifaz IX.

In dieser Art Hochschulen gehören auch die zwei ältesten Deutschlands, nämlich Prag und Wien. Die in Prag (s. d. Art. X, 300 f.) bestehende, von den Fürsten, besonders Ottokar II. sehr begünstigte Schule erhielt erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts den Charakter einer Universität. Karl IV. hatte den Papst Clemens VI., der einige Jahre vorher Prag zum Erzbisthum erhoben hatte, um einen Stiftbrief gebeten und erhielt ihn 1347. Seinen eigenen Stiftbrief erließ Karl 1348 auf dem von ihm einberufenen Landtage; in diesem ertheilt er den Scholaren die Privilegien von Paris und Bologna. Karl sorgte für die Prager Hochschule mit rührender Liebe bis zu seinem Tode, und ihm verdankte sie ihre außerordentliche Blüte. In Wien war die bedeutendste Schule die von St. Stephan, bis Herzog Rudolf IV. 1364 sich an Urban V. mit der Bitte wandte, er möge in Wien die Errichtung eines studium generale erlauben. Nachdem der Papst die genügenden Erkundigungen eingezogen, stellten die drei Herzoge von Oesterreich für die zu gründende Schule 1365 den Stiftbrief aus. Die Abschrift wurde dem Papste zugeschickt, und noch in demselben Jahre erfolgte die Ausfertigung der päpstlichen Urkunde. Für Polen gründete Casimir der Große 1364 die Universität Krakau, und Urban V. gab in demselben Jahre der Anstalt den päpstlichen Stiftbrief. Das sind die bis zum Jahre 1400 gegründeten Universitäten. — Nach dieser Zeit entstanden in Frankreich Aix 1409, Caen 1431/32, Bordeaux 1441, Valence 1459, Nantes 1460 und Bourges 1464 mit landesherrlichen Stiftbriefen und päpstlicher Bestätigung. Einzelne von den in anderen Ländern gegründeten bedürfen einer besondern Erwähnung, so die von dem Cardinal Ximenez in Alcala (s. d. Art.), dem alten Complutum, um 1500 gegründete Universität. Der päpstliche Stiftbrief erfolgte 1504. Upsala (s. d. Art.) wurde unter dem Reichsverweser Sten Sture auf Anregung des Erzbischofs Ulfsson 1477 gegründet und später von Gustav Adolf ausgestattet. Löwen (s. d. Art.) verdankte seine Entstehung dem Herzoge Johann IV. von Brabant. Er sowohl wie die Stadt übernahmen die Verpflichtung, die Hochschule zu unterhalten, und daraufhin gab Martin V. 1425 den betreffenden Stiftbrief. Anfangs war hier die Theologie ausgeschlossen und trat erst später zu den anderen Lehrfächern. Leipzig (s. d. Art.) entstand bei der Auswanderung der deutschen Professoren und Studenten aus Prag gelegentlich der hussitischen Wirren. Die Herzoge von Sachsen erhielten den Stiftbrief von dem Papste Alexander V. zu Pisa 1409. In Rostock (s. d. Art.) gründeten 1419 die Hansastädte und die Herzoge von Mecklenburg die Hochschule; der Bischof von Schwerin gab sein Haus in Rostock zu dem Zwecke her. Greifswalde wurde vom Herzoge Wratislaw IX. von Pommern, hauptsächlich auf Betreiben des greifswaldischen Bürgermeisters Heinrich Rubenow, gestiftet und zu diesem Zwecke an der Nicolaikirche ein Domcapitel errichtet, bei welchem die Stellen größtentheils mit Professoren besetzt wurden. Die Stiftungsbulle Papst Calixtus' III. datirt vom 29. Mai 1456. Die Universität Würzburg hatte zum ersten Stifter den Bischof Johannes von Egloffstein 1402, überlebte aber ihren Gründer nicht. Erst 1582 erfolgte die Gründung einer neuen Hochschule durch den Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn (s. d. Art.); ihre Dotation, die bedeutend war, bestand hauptsächlich aus den Gütern und Einkünften der im Bauernkriege und den folgenden Unruhen verwüsteten und verlassenen Klöster. Freiburg i. Br. (s. d. Art.) entstand durch den Erzherzog Albrecht VI. und wurde von Papst Calixt III. 1455 bestätigt. Stifter der Universität Basel war Pius II. 1460, Mitstifter und erster Kanzler der Universität der Bischof Johannes V. von Venningen. Der Trierer Kurfürst Jacob von Sirk bat bei seiner Jubiläumsfahrt nach Rom 1450 den Papst Nico-

laus V., er möge ihm erlauben, in Trier ein studium generale einzuführen. Der Papst erließ auch die betreffende Bulle, aber vielleicht infolge von Jacobs Tod 1456 verzögerte sich die Gründung. Die Universität wurde erst 1473 durch den Kurfürsten Johann von Baden eröffnet. Frankfurt a. d. O. erhielt seine Universität durch den Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg 1506. Der Erzbischof von Mainz, Diether von Isenburg, früher schon Rector an der Universität Erfurt, bat den Papst Sixtus IV. um die Genehmigung seines Planes, in Mainz eine Hochschule zu gründen. Dieser übersandte ihm den Stiftbrief im J. 1476; Diether ließ die Eröffnung der Schule für den 1. October 1477 durch ein gedrucktes Programm bekannt machen und stattete die neue Anstalt mit bedeutenden Gütern aus. Ludwig der Reiche von Bayern erlangte von Pius II. 1458 ein studium generale für Ingolstadt (s. d. Art.). Tübingen (s. d. Art.) wurde 1477 von dem Grafen Eberhard im Bart, dem nachmaligen ersten Herzoge von Würtemberg, gestiftet; schon 1476 war die päpstliche Genehmigung erfolgt. Im J. 1502 wurde die Hochschule in Wittenberg von Friedrich dem Weisen eingerichtet und von dem Papste der Stiftbrief ertheilt. König Matthias Corvinus gründete mit päpstlicher Erlaubniß im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts an Stelle der schon lange vor 1437 eingegangenen Hochschule zu Ofen daselbst eine neue Universität; etwas früher, um 1465, trat die Hochschule zu Preßburg in's Leben. Von den minder wichtigen außerdeutschen Universitäten entstanden in Burgund Dôle 1422, in Dänemark Kopenhagen 1478 durch Christian I., in Schottland St. Andrews 1412, Glasgow 1451, Aberdeen 1494, in Spanien Valencia 1410, Saragossa 1474 und Avila 1482.

VII. Verfassung und innere Einrichtungen der Universitäten. Die Verfassung der Universitäten ist wesentlich schon ein Erzeugniß des 13. Jahrhunderts. An der Spitze der Hochschule stand der cancellarius, der Kanzler. So hieß der Prälat, welcher den Papst und damit den Einfluß der Kirche auf die Leitung der Schule vertrat. In Angers und anderen Orten hatte er den Titel scholasticus. Er führte bei den Prüfungen den Vorsitz und hatte das Recht, die licentia docendi zu ertheilen; auch hatte er die Oberaufsicht über die Mitglieder der Universität und handhabte die Disciplin. In den Schulen Frankreichs und Englands hat der Kanzler immer eine bedeutendere Rolle gespielt als in den übrigen Ländern. In Paris bilden hauptsächlich die Reibereien zwischen dem Kanzler und den Professoren die Geschichte der Universität. Letztere erstrebten naturgemäß, an der Ertheilung der Licenz einen bestimmten Antheil zu haben, und verlangten, daß ihre Vertreter, die Procuratoren der Nationen, bei gewissen Acten der Verwaltung von dem Kanzler gehört würden. Die ganze Angelegenheit wurde endgültig erledigt durch eine von dem Papste Honorius III. genehmigte Vereinbarung. Nach dieser hatten die Professoren das Recht, einen Candidaten für die Licenz vorzuschlagen; waren sie in der Majorität, so mußte der Kanzler seine Zustimmung geben. Es blieb ihm aber auch das Recht, seinerseits ohne die Professoren Jedem die Licenz zu geben. Da der Kanzler Stellvertreter des Papstes war, so bekleidete in der Regel, wie oben in der Geschichte der Universitäten gezeigt ist, der Bischof dieses Amt; vielfach wurden auch die Pröpste der Dom- oder Collegiatstifte Kanzler. Die Stellung des Kanzlers war übrigens nicht überall dieselbe. In Montpellier war sie wesentlich anders als in Paris, wieder anders in Oxford, Angers u. s. w. In Lérida wurde er von dem Könige eingesetzt und ausdrücklich bestimmt, daß sein Amt kein geistliches sei. — Der Rector, in dem wir das Haupt der Universität zu sehen gewohnt sind, erscheint erst später in der Organisation der mittelalterlichen Hochschulen. Er war eigentlich (vgl. ob.) das ausführende Organ für die Procuratoren der Nationen, und da er das Haupt der Artisten und somit der bedeutendsten Facultät war, so ordnete er sich allmälig die anderen unter. Seit dem Jahre 1341 war der Rector das Haupt der Pariser Universität. An allen Universitäten weisen die innere Organisation sowie alle Einrichtungen die bezeichnenden Merkmale der Innung, der corporativen Einigung auf. Die Grade sind nur verschiedene Zulassungen oder Beförderungen (Promotionen) zum akademischen Lehramte, eine feierliche Cooptation in den betreffenden Lehrkörper, und selbst die Zucht, unter welcher der lehrende Baccalareus oder Licentiat stand, zeugt ebenfalls von dem corporativen Geiste, der die Freiheit fortwährend durch die gute Ordnung zu erhalten trachtet. Nicht weniger beweisen die verschiedenen Aemter und Würden bezüglich der Leitung der ganzen Universität und aller ihrer Theilkörper den wesentlich corporativen Charakter der ältesten Universitäten. An den italienischen Hochschulen, wie in Vercelli und Padua, bestanden, da sie wesentlich universitates scholarium bildeten, zeitweilig sogar drei oder vier Rectoren neben einander, nämlich einer für die Cisalpiner und drei für die mehrgliederigen Transalpiner; in Bologna gab es deren zwei, einen für die citramontani, einen für die ultramontani. Später wurde nur noch einer gewählt. Doch galt der Rector nach dem Vorgange von Paris bald an allen Hochschulen als das aus freier Wahl für eine halb-, später ganzjährige Periode hervorgegangene Haupt der ganzen, aus den verschiedenen Facultäten und akademischen Nationen sich ordnenden und einigenden Universität. Er war zugleich der Präses der obersten akademischen Behörde, des Consistoriums oder Senates. Während, wie oben gezeigt, in Paris der Rector lediglich aus der Artistenfacultät genommen wurde, kam an den anderen Universitäten ein Turnus der Facultäten

auf. An der Spitze der Facultäten finden wir die Decane oder Priores, an der Spitze der akademischen Landsmannschaften die schon genannten Procuratoren. Beiden wurde auch durch freie Wahl für ein halbes oder das ganze Jahr ihr Amt übertragen, und sie hatten einen wesentlichen Antheil an der Rectorwahl. Die Mitglieder der Universität, die Corporationsvorstände, Lehrer und Scholaren hießen cives academici und im Gegensatze zu ihren Vorständen schlechthin supposita universitatis. Die Geschäfte wurden gemeinsam in Universitäts-, Facultäts- und Nations-Congregationen durch Abstimmung erledigt. Ein wichtiges Recht der Universitäts- bezw. der Facultäts-Congregationen war das Recht der Selbstergänzung. Eigentlich lag dieses schon in dem Begriffe der Promotion zum Doctor; diese schloß nämlich zugleich die Cooptation in die Facultät in sich, und der Doctor oder magister novellus mußte vor der Promotion schwören, ein oder zwei Jahre an der Universität zu lehren. Das Recht der Cooptation trat insbesondere hervor, als Fürsten und Städte für bestimmte Stellen eine jährliche Besoldung (stipendium) festsetzten. Die Präsentation der besoldeten Lehrer nämlich wurde von der betreffenden Facultät vorgenommen. Vervollständigt wird das Bild einer Corporation dadurch, daß die ganze Anstalt wie die einzelne Facultät das Recht hatte, sich eigene Statuten zu geben. Die alten Universitäten zählten zu den vornehmsten Corporationen im Reiche. Der König von Frankreich nannte die Universität Paris seine älteste Tochter, und die Erzherzoge von Oesterreich ließen sich bei der Frohnleichnamsprocession durch den Rector vertreten.

Unter den verschiedenen Theilkörpern bildeten sich zuerst die schon erwähnten Nationen. Wie oben gesagt, dienten sie zum Zwecke einer bessern Verwaltung. In Paris hatte die eine der vier Nationen, die französische, drei Stimmen, die drei andern nur eine im Rathe. Infolge des Uebergewichts der artistischen Scholaren wurden später die Nationen mit der artistischen Facultät identificirt. Zu Bologna gab es um die Mitte des 13. Jahrhunderts zwei große universitates der Citramontanen und Ultramontanen, von denen letztere um 1265 in nicht weniger als 13 Nationen oder Provinzen zerfielen. In Oxford unterschied man zwei Nationen: die Boreales (Northern men) und die Australes (Southern men). In Prag gab es eine böhmische, eine bayrische, eine polnische und eine sächsische Nation, alle gleich berechtigt. Auch in Wien gab es vier Nationen. In Leipzig wurden sie durch den Vers bezeichnet: Saxo, Misnensis, Bavarus tandemque Polonus. Zu den Bayern gehörte ganz West- und Süddeutschland. In Paris waren die vier Facultäten nach Fächern in die theologische, die juristische (canonistische und legistische), die medicinische und die philosophische geschieden, aber auch wieder geeinigt durch das Band der Nationen, die allen gemeinsame Rectorie und den aus dem Rector und den Consiliarien, d. h. dem Prorector (Vorgänger oder Stellvertreter des erstern), den Procuratoren, den Decanen und Facultätsseniores bestehenden akademischen Senat. Nicht an allen Universitäten gab es vier Facultäten. Bologna hatte fünf, weil das canonische und das römische Recht als besondere Facultäten angesehen wurden. Manche Universitäten erreichten die Zahl vier nie. Die philosophische, im Mittelalter die Artistenfacultät, bildete die Grundlage für alle anderen: jeder Student mußte erst Artist gewesen sein, ehe er zu einer andern Facultät übertrat. — Parallel mit diesen Einrichtungen bildeten sich die Collegien, hauptsächlich zu dem Zwecke, armen Scholaren Kost und Wohnung zu verschaffen. In umfassender Weise bewirkten dieß im Laufe des 13. Jahrhunderts die Dominicaner. Sie gründeten Lehranstalten, die stufenweise aufeinander folgten; die obersten Stufen fügten sich in die Universität ein. In diesen Anstalten hielten sie Scholaren und Magister in sorgfältiger Aufsicht und sicherten sie so vor dem vielfältigen Elende der selbst für sich sorgenden Scholaren. Namentlich gründete man, vielleicht durch ihr Beispiel angeregt, zwischen 1250—1350 viele collegia oder studia dotata in Oxford, Cambridge, Paris und an anderen Orten. Hier erhielten zahlreiche Scholaren ihren Unterhalt und manche Professoren mit einer Pfründe einen Lehrauftrag. Ein Student durfte gewöhnlich nur allein wohnen, wenn er bei Verwandten Wohnung fand oder ein Adeliger oder ein Cleriker mit einer Pfründe war. Bei den deutschen Hochschulen waren die Studenten meistens in Bursen (s. d. Art.) vereinigt, die von einem Magister in gemietheten Häusern errichtet und geleitet wurden. Für Kost und Wohnung zahlten sie einen kleinen Beitrag. Das erste Collegium in großem Stil war die von Canonicus Robert um 1257 gestiftete Sorbonne (s. d. Art.) In England haben sich die Collegien in der alten Form bis heute noch erhalten: hier leben Lehrer und Schüler in einer vita communis, und die Schüler haben eine der geistlichen ähnliche Tracht (s. d. Art. Oxford IX, 1218 f.). Die Collegien lösten auch früh schon die Universität in eine Reihe von kleinen, nur lose verbundenen Lehranstalten auf.

Einen großen Einfluß auf die Gestaltung der älteren Universitäten übte das freie Gemeindeleben der Städte. Dieses führte in Bologna zu einer fast demokratischen Gliederung der Universitätsleitung, und zwar ohne wesentliche Gefahr, weil die Scholaren vielfach keine angehenden Jünglinge waren, sondern als reife Männer aus den edelsten Geschlechtern, als Domherren, Prälaten und Mitglieder aus Stiftern und Klöstern mit besonderer kirchlicher Ermächtigung an die Hochschulen zogen. Infolge dieses Einflusses stellte die Universität auch ihre eigenen Amtleute und Diener an und bildete ihre eigene akademische Gerichtsbarkeit aus. Diese erstreckte sich nicht bloß über die aka-

demischen Bürger, sondern auch über die suppositа universitatis im engern Sinne oder über die sogen. Universitätsverwandten. Zu diesen gehörten alle Künstler und Handwerker, deren Arbeiten sich auf Lehrer und Lernende bezogen. Solche waren die Abschreiber, die Illuminatoren oder Miniatoren und die Correctoren der Manuscripte, die Bücherverleiher, die Pergament- und Papiermacher, die Buchbinder und nach Erfindung der Buchdruckerkunst die Buchdrucker und Buchhändler. Auch gehörten dazu die Apotheker, Maler, Musiker, Kupferstecher, die Verfertiger mathematischer Instrumente, endlich sämmtliche Insassen der Collegien, Bursen und wissenschaftlichen Institute. Allerdings wurde genau zwischen Verbrechen und Vergehen unterschieden, und es bildete sich allmälig ein freilich nicht überall gleiches, aber doch bestimmtes Recht aus. Es bestanden ferner eigene Gesetze über Kleidertracht, Aufwand und Credit, gegen den Unfleiß, gegen unerlaubte Spiele und andere Ergötzungen, gegen Unzucht, gegen Studentenehen, gegen geheime Verbrüderungen, gegen Tumult, Duell und andere Vergehen. Die akademischen Strafen waren: körperliche Züchtigung, Geldstrafen, Carcer, Verbannung, zeitweilige oder dauernde Ausschließung von den Vorlesungen und Graden und Entziehung der akademischen Privilegien. Der jährliche Lehrcursus für die Studenten dauerte vom 19. oder 28. October bis zum 7. September mit 90 Tagen Ferien; außerdem waren die Donnerstage und selbstredend alle Feiertage frei. Die Lehrstunden des Vormittags begannen schon am frühen Morgen (mit dem Ave Maria), die des Nachmittags fünf Stunden vor Sonnenuntergang und bestanden durchweg in mündlichen Vorträgen. Die einzelnen Curse zerfielen in ordentliche und außerordentliche, je nach den Lehrbüchern. Die ordentlichen Texte waren z. B. für das römische Recht die alten Digesten und der Codex Justinianeus, für das canonische Recht das Decretum Gratians und die Decretalen, für die Theologie die Libri sententiarum des Petrus Lombardus. Alle übrigen Texte waren außerordentliche, und die zu ihrer Erklärung befugten Professoren durften die ordentlichen Texte nicht vortragen. Sehr häufig waren die Repetitionen, die sich an einzelne Theile des Vorgetragenen anschlossen und Zweifel und Ausstellungen sammt deren Widerlegung zu Tage förderten. Die Disputationen fanden während der ganzen Fastenzeit, an anderen dazu bestimmten Wochentagen sowie vielfach am Schlusse einer jeden Vorlesung statt. Von Zeit zu Zeit mußte jeder Lehrer eine öffentliche Disputation halten oder leiten. Bei einem solchen Acte waren alle Doctoren, Baccalarien und Schüler gegenwärtig. Die ersteren mit dem schwarzen Doctormantel (cappa) und mit dem Baret nahmen auf hochgestellten Lehrstühlen Platz. Auf den Querbänken saßen vorne die Baccalarien, hinter ihnen die juristischen Scholaren und dann die Artisten, welche in der ersten Zeit sich bequemen mußten, auf dem Boden zu lagern. Hierauf bestieg der Doctor, welcher die Disputation abhielt und ihr Präses war, den Lehrstuhl und formulirte eine quaestio; zuweilen nahm er auch eine nähere Entwicklung (determinatio) derselben vor. War dieß geschehen so begann das Amt der Baccalarien, welche in dieser Eigenschaft Respondenten genannt wurden und sich in Defendenten und Opponenten theilten. Zu diesem Behufe war ihnen ein eigener, niedriger gestellter Lehrstuhl eingeräumt, auf welchem einer aus ihnen seine argumentatio für oder wider vortrug und seinen Gegner erwartete. Hatte aber der Kampf in schnellen Fragen und Antworten zu geschehen, so stellten sie sich einander gegenüber; geriethen sie von der Frage ab und wurden zu heftig, so war es Sache des Doctors, sie wieder auf den Ausgangspunkt zurückzuführen oder ihnen Stillschweigen aufzuerlegen. War die Sache zu verwickelt, so gab der Doctor eine Entscheidung, der sie sich fügen mußten. Dabei war Sitte, die Disputation mit einer Höflichkeit (recommandatio) für den Gegner zu schließen. Auf diese Weise wurden mehrere solcher quaestiones ausgefochten, bis endlich einer der Doctoren oder ein älterer Baccalarius den Vorgang mit einer Artigkeit gegen den Präses und sein Fach schloß. Diese Uebungen, actus scholastici, wurden oft in einer Kirche abgehalten.

Die Lehrmethode der alten Hochschulen bot den großen Vortheil, daß Lehrer und Schüler in fortwährender Wechselbeziehung zu einander blieben. Sehr nützlich war ferner der Universalismus des Generalstudiums, die corporative Unabhängigkeit der Universitäten, die Rührigkeit des Lehrens und Lernens infolge der jedem Doctor zustehenden Lehrberechtigung und endlich der positive Charakter des Lehrgangs selber, dem in der Theologie die Sentenzen des Petrus Lombardus (später die Summa des hl. Thomas), in der Rechtswissenschaft das Corpus juris civilis und canonici zu Grunde gelegt wurden. In der Philosophie waren Aristoteles, in der Heilkunde Hippokrates und Galenus die zu erklärenden Auctoren. Die Professoren, magistri oder docentes genannt, mußten in ihrem Fache Doctoren oder Magister, mindestens aber Licentiaten sein. Man theilte sie in Bologna ein in ordinarii, die über ein sog. ordentliches Buch (d. i. ein Buch von grundlegender Bedeutung; s. ob. Sp. 331) in den Vormittagsstunden eine Vorlesung zu halten berechtigt waren. Die extraordinarii lasen nur am Nachmittag, und zwar über minder wichtige Bücher oder Abschnitte. Die Theologie und die Medicin waren oft nur durch zwei, drei, höchstens sechs Professoren vertreten, während die Artistenfacultät bis zu dreißig aufzuweisen hatte. Ein hervorstechender Zug der mittelalterlichen Universitäten war der Geist der Freiheit, der ihre Mitglieder belebte. Nicht mit Unrecht hat man sie „Hochburgen der Freiheit" genannt; man erkannte kein anderes Recht als das des Geistes und des Wissens an. „In unsere Freiheiten

und Rechte", sagte der Leipziger Professor Johannes Kine 1445 in Gegenwart des Herzogs von Sachsen, „hat sich kein König, kein Kanzler einzumischen." Die Universität regierte sich selbst, änderte und besserte ihre Statuten nach Bedürfniß. Das Doctorat allein schon verlieh den Professoren eine Art Adel. Alle Professoren waren ergebene, treue und eifrige Söhne der Kirche, aber das hinderte sie nicht, ihre Rechte und Privilegien, die libertas academica, gegen die Vertreter der Kirche, die Bischöfe und selbst die Päpste, zu vertheidigen. Wenn sie noch so sehr den Gehorsam gegen die bestehende weltliche Gewalt predigten und noch so sehr die Fürsorge der Städte für ihre Hochschulen anerkannten, so trugen sie doch kein Bedenken, auch gegen diese Gewalten ihre Universität zu vertheidigen. Deßhalb sind auch viele Professoren und Scholaren verurtheilt, manche von den Königen als Rebellen vertrieben oder von den Bürgern erschlagen worden. Paris, Oxford, Orléans, Bologna haben manche Beispiele dieser Selbstopferung für die Sache der Freiheit zu verzeichnen. Wenn ihre Rechte vergewaltigt wurden und der Protest nichts half, dann trugen Professoren und Scholaren kein Bedenken, den Staub von ihren Füßen zu schütteln und andere Bildungsstätten zu gründen. Daher die oben erwähnten Auswanderungen aus Oxford und Bologna und die berühmte secessio der Deutschen aus Prag, als der tschechische Fanatismus ihre Rechte vernichten wollte. Dadurch allein ist es aber auch zu erklären, daß man in Augenblicken, welche für Staat und Kirche kritisch waren, auf die Stimme der Universitäten lauschte, und daß diese oft mächtiger waren als die Befehle der Könige und der Bann der Päpste. Namentlich spielten sie eine Hauptrolle in der interessanten Zeit des großen Schismas (s. d. Art.). Auf diesem Gebiete haben die älteren Universitäten den heutigen ein stolzes Erbe hinterlassen.

Ueber die von den Studirenden bezahlten Honorare wissen wir wenig Zuverlässiges. Die Armen zahlten natürlich nichts, und wahrscheinlich waren die pecuniären Leistungen der Schüler je nach Zeit und Umständen verschieden. Jedenfalls aber warfen sie durch ihre Menge den Lehrern ein gewisses Einkommen ab. Dazu kamen noch die hie und da hohen Prüfungsgebühren. Später gab es besoldete Professoren; zuerst, so wird behauptet, waren solche die durch Kaiser Friedrich II. nach Neapel berufenen Lehrer. Um 1322 erhielt zu Siena Paul de Lazariis 1555 Lire, d. i. 400—500 Gulden, Dinus 1155 Lire, Cinus 220 Goldgulden (im J. 1326: 320 Goldgulden), Paul Silimanni 660 Lire und Ricovero 742 Lire. In Salamanca sollte nach der Bestimmung Alfons' X. des Weisen (vom Jahre 1254) ein magister legum (un maestro en leys) ein jährliches Gehalt von 500 maravedis erhalten, der magister decreti 300, zwei Decretalen-Magister zusammen 500 Maravedis, zwei Magister der Logik und zwei der Physik jeder 100, der stationarius (Bücherverleiher) 100, ein Magister für die Orgel und ein apotecario (Proviantmeister) je 50 Maravedis. Der Decan des Capitels von Salamanca bekam eigens für seine Mühewaltung 200 Maravedis. „Im Ganzen warf der König die für jene Zeiten enorme Summe von 2500 Maravedis aus" (Denifle). Als später Alfons X. in Geldverlegenheit war, konnte er seinen Versprechungen nicht nachkommen und die Gehaltszahlung unterblieb längere Zeit. Um 1300 stellten daher die Professoren ihre Vorlesungen ein, trotzdem daß noch Scholaren in Salamanca waren. In Bologna findet man im J. 1384 19 besoldete Professoren für das Recht und 23 für die übrigen Lehrfächer. Die Lehrer des bürgerlichen Rechts erhielten zwischen 50 und 300 Gulden. Bei manchen Professoren bedurfte es keines besondern Honorars, da sie Inhaber von kirchlichen Pfründen waren. Sie bezogen ihre Einnahmen weiter, ohne daß sie an Ort und Stelle den Verpflichtungen ihres Amtes nachzukommen brauchten. Sogar Juristen und Mediciner befanden sich in dieser Lage. Daneben hatten diese auch noch Einnahmen, welche ihnen durch die Ausübung ihrer Praxis zuflossen. Glänzend war die Lage der Professoren keineswegs; es scheint aber, daß sie in den anderen Ländern noch besser war als in Deutschland. Hier schwankte das Gehalt zwischen 60—150 Goldgulden. Anfangs war es verboten, von den Scholaren Geld zu verlangen, aber später ging man doch dazu über. Im J. 1279 schlossen zu Bologna die Scholaren mit Guido von Suzara einen Vertrag, daß er ein Jahr das digestum novum für eine Besoldung von 300 Lire (1300 Mark) lese. Später wurden die Klagen wegen ungenügender Bezahlung der Professoren immer zahlreicher.

Arbeit und Leben der Lehrer und Lernenden an den Universitäten entsprachen durchgehends dem Ideale, welches den Gründern dieser Hochschulen vorschwebte. Zuerst sollte das natürliche Ziel, nämlich die möglichst vollendete Erkenntniß aller der Vernunft zugänglichen Dinge, erreicht werden, und zwar durch langjährige, rastlose Arbeit. Daher war auch eine lange Zeit für das Facultätsstudium vorgeschrieben. Neben diesem natürlichen Ziele war aber auch die übernatürliche Ordnung maßgebend, die alle Wahrheiten der Offenbarung umfaßt. Strenge wurde die Reinheit der Lehre gewahrt: nur auf diesem Wege, so glaubte man, könne die Wissenschaft nach der lebendigen Einheit, nach dem Mittelpunkte alles höhern Lebens hinstreben, sie müsse zu Gott, ihrem Urquell, von dem sie ausgegangen, wieder zurückkehren. „Die vier Facultäten werden verglichen mit den vier Strömen des Paradieses, die keine andere Bestimmung haben, als die Fülle der Fruchtbarkeit und des Segens über alle Länder der Erde auszubreiten zur Freude aller Geschlechter und zum Preise des Höchsten." Dasselbe Ziel wird angedeutet in dem Stiftungsbriefe der Universität Ingolstadt durch Herzog Ludwig von Bayern. Die Wissenschaft solle den Weg zu einem heiligen

und guten Leben weisen, die menschliche Vernunft in richtiger Erkenntniß erleuchten, zu löblichem Wesen und guten Sitten erziehen, christlichen Glauben mehren, Recht und gemeinen Nutzen pflanzen. In dieser Gesinnung wurde die Jugend erzogen und das religiöse Leben regelmäßig gepflegt, der Empfang der heiligen Sacramente war geregelt, in den Collegien und Bursen ein fast klösterliches gemeinschaftliches Zusammensein eingerichtet; mit einem Worte: das ganze Universitätsleben war derart von der religiösen Luft umgeben und durchdrungen, daß sich die Einzelnen ihrem Einflusse nur schwer entziehen konnten. Neben dem religiösen Leben wurde auch das Gefühl für das Feine und Schickliche ausgebildet. Schon der Umgang mit so vielen Fremden aus allen, meist aber wohlhabenden und vornehmen Ständen, das Bewußtsein, der geachtetsten Corporation anzugehören, die fortwährende Beobachtung, welcher die Studenten unterworfen waren, das alles wirkte bildend und veredelnd auf die Besucher der Hochschule ein. Alles war strenge geregelt: der Student mußte stets anständig gekleidet erscheinen und zu den bestimmten Stunden in den Lehrsälen sich einfinden.

Bedeutend und eigenthümlich waren die Vorrechte der Scholaren. Traf ein Scholar ein, z. B. in Paris, so suchte er zunächst eine Wohnung im lateinischen Quartier, und er konnte sogar den bisherigen Inhaber austreiben. Dann wurde der beanus (so genannt von bec jaune = Grünschnabel) in die Matrikel der Universität eingetragen. Er bezahlte seine Einschreibegebühr; wenn er arm war, so wurde sie ihm erlassen. Sein Hauseigenthümer war verpflichtet, ihm ein Pferd zu leihen; übertriebene Forderungen für Miethe wurden von dem Rector ermäßigt. Der Scholar konnte wegen keiner Ursache aus seiner Wohnung vertrieben werden; was ihn in der Nachbarschaft belästigte, ein geräuschvoller Handwerksbetrieb, ein Kram mit scharf riechenden Gegenständen, mußte ohne Weiteres auf sein Verlangen entfernt werden. Dem Studenten, dessen Vater starb, konnten weder die von diesem angeschafften Bücher noch die im Interesse der Studien eingegangenen Schulden bei der Erbschaft in Anrechnung gebracht werden. Ebenso wenig durfte er dadurch in seinen Studien gestört werden, daß man ihm zumuthete, ein Staatsamt zu übernehmen. Sollte er ein Examen bestehen, so konnte er einen Doctor, der ihm kein genügendes Vertrauen einflößte, zurückweisen. Für die ganze Zeit seiner Studien durften seine Bücher weder mit Beschlag belegt noch als Unterpfand angenommen werden. Für gewöhnlich unterlagen Professoren und Scholaren nicht der Excommunication. Indeß darf nicht verschwiegen werden, daß dieses glänzende Bild auch manche Schattenseiten aufzuweisen hat. Der Zusammenfluß von so vielen jungen Menschen zog die gewöhnlichen Mißstände nach sich. Was vorkam, können wir aus dem ersehen, was verboten ward. Schlechte Frauenzimmer lockten unerfahrene Jünglinge in ihre Netze und traten so zudringlich und unverschämt auf, daß die Scholaren sich zuweilen verbinden mußten, um sie aus ihren Quartieren zu vertreiben. Der Luxus beförderte die Ausschweifungen, die Gastereien arteten in Orgien aus, und da der Student nicht selten den bescheidenen Bürger seine Ueberlegenheit allzu herbe fühlen ließ, entstanden Reibereien und Schlägereien, welche selten ohne Blutvergießen abliefen. Jeder neue Ankömmling (beanus, s. ob.) war gehalten, eine gewöhnlich nicht kleine Summe (béjaune) zu spenden. Die älteren Studenten benutzten das Geld zu einem Schmause, und während sie auf des „Fuchsen" Gesundheit tranken, mußte sich dieser alle gewöhnlich nicht sehr seinen Scherze gefallen lassen. Ein Decret der Universität hob im J. 1342 dieses droit de béjaune auf; doch blieb es nach wie vor den Scholaren unverwehrt, aus freien Stücken zu bezahlen.

Trotz dieser Auswüchse war das Universitätsleben des Mittelalters nicht zu vergleichen mit dem rohen und wüsten Treiben, welches sich in der folgenden Zeit einstellte.

VIII. Die Universitätsgrade. Gelehrte Grade, welche das Doctorat, das Licentiat und das Baccalariat in sich begreifen, sind auf's Engste verwebt mit der Geschichte der Universitäten. Die frühesten Spuren derselben finden sich an der Juristenschule zu Bologna. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts war zwar daselbst der Name Doctor schon gebräuchlich, aber er bezeichnete noch keine besondere Würde; vielmehr wurde er jedem Lehrer, der eine Anzahl Schüler um sich gesammelt hatte, beigelegt und war mit magister und dominus gleichbedeutend. Wäre mit dem Namen Doctor schon damals der Begriff einer besondern Würde und Auszeichnung verbunden gewesen, so hätte ohne Zweifel sich der berühmte Jurist Irnerius, der zu dieser Zeit in Bologna lehrte, diesen Titel beigelegt oder er wäre ihm von seinen Zeitgenossen beigelegt worden; aber keines von beiden ist der Fall, er selbst nannte sich überall judex, und Andere nannten ihn magister, dominus oder causidicus. Erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurde der Doctortitel ein Ehrenbeisatz berühmter Namen, und die ersten, welche ihn trugen, waren die sogen. vier Doctoren: Bulgarus, Martinus, Jacobus und Hugo. Diese Veränderung erklärt sich einfach. Als die Verhältnisse der Schule zu Bologna durch den Ruhm mehrerer gleichzeitigen Lehrer sich zu consolidiren begannen, schlossen sich diese immer mehr an einander an und bildeten eine Art Collegium, das für sich das Recht in Anspruch nahm, jedem, der in Zukunft als Lehrer auftreten wollte, die Admission zu ertheilen, d. h. ihn in den Kreis der Lehrer aufzunehmen oder nicht — und dieses Recht konnten sie sich um so leichter beilegen, als sie ohnehin mit einer Art Jurisdiction über alle übrigen Mitglieder der Schule ausgerüstet waren. Diese

Aufnahme unter die Zahl bewährter Lehrer und die Theilnahme an ihren Rechten konnte nur durch eine strenge Prüfung bewirkt werden, wurde nur den Besten zu Theil und ward insofern eine ausgezeichnete Würde. Das Doctorat beschränkte sich Anfangs auf die Civilisten, aber schon 50 Jahre später, also gegen Ende des 12. Jahrhunderts, kommt es auch bei den Canonisten vor; wenigstens beweist eine Decretale Innocenz' III., daß es neben den doctores legum auch doctores decretorum gegeben habe. Im 13. Jahrhundert finden sich auch doctores medicinae, grammaticae, logicae, philosophiae et aliarum artium, ja sogar Doctoren für das Notariat. Im Uebrigen scheinen die Rechtslehrer den Doctortitel ausschließlich für sich in Anspruch genommen und den Theologen und Artisten nur den Beisatz Magister zugestanden zu haben. Dieses berichtet Johannes Andreä (s. d. Art.) auch von seiner Zeit, der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, und fügt bei, in Frankreich seien alle Graduirte bloß magistri genannt worden; wie weit aber dieser Anspruch der Juristen überhaupt in's Leben überging, läßt sich nicht genau bestimmen. Nur durch eine besondere Aufnahme in die Zahl der Lehrer oder durch Promotion konnte die Doctorwürde erlangt werden. Folgendes sind die Vorschriften und Gebräuche, die hierbei zu Bologna in Uebung waren. Wer zum Doctor promovirt werden sollte, mußte vor Allem dem Rector schwören, daß er seine Studienzeit bereits vollendet, d. h. als Civilist acht, als Canonist sechs Jahre studirt habe. War dieses geschehen, so wählte sich der Candidat einen Doctor aus der Promotionsfacultät, der ihn dem Archidiacon von Bologna präsentirte. Der letztere war nämlich als Kanzler bei den Promotionen der Stellvertreter des Papstes; zwar ging keineswegs von ihm, sondern von der betreffenden Facultät die Promotion aus, aber er hatte das Verfahren der Facultät zu überwachen, und zu verhüten, daß Mißbräuche bei den Promotionen vorkamen. Dieses Recht gründete sich auf ein Rescript Honorius' III. vom Jahre 1219 an den Archidiacon Gratia zu Bologna, in welchem der Papst sich beklagt, daß oft Unwürdige zum Doctorat gelangten und eben damit diese Würde in Verachtung und das Studium in Abnahme komme; in späteren Zeiten sprach der Archidiacon, der bei der ganzen Prüfung anwesend war, über den Candidaten sogar die Worte aus: Te doctorem creo, publico et nomino. Hatte der Candidat vom Archidiacon die Einwilligung erlangt, so wurde zur Prüfung geschritten, die zweifach war: die examinatio privata und examinatio publica sive conventus. Vor der erstern wurden dem Candidaten zwei Texte — puncta assignata — zur Bearbeitung vorgelegt, die entweder aus dem römischen oder dem canonischen Rechte genommen waren, je nachdem er in dem einen oder dem andern graduirt werden wollte; aspirirte er aber auf das Doctorat in utroque jure, so wurde der eine aus dem römischen, der andere aus dem canonischen Rechte gewählt. Noch an demselben Tage wurde auf die Einladung des Archidiacon die examinatio privata gehalten. Der Candidat mußte seine Interpretation der vorgelegten Texte vor der Promotionsfacultät ablesen und wurde von dem präsentirenden Doctor examinirt. Die übrigen Doctoren konnten Fragen und Einwürfe vorbringen, die sich aber nur auf die bearbeiteten Texte beziehen durften; auch mußten sie schwören, daß sie sich mit dem Candidaten vorher nicht verabredet hätten, und waren bei Strafe einer einjährigen Suspension verbunden, den Examinanden freundlich wie ihren eigenen Sohn zu behandeln. Nach Beendigung des Examens stimmten die Doctoren über den Erfolg desselben ab; war dieser für den Candidaten günstig, so gewann er dadurch das Licentiat. Dieses war aber nur ein vorübergehender Grad, denn in der Regel folgte das zweite und öffentliche Examen alsbald nach. Doch finden sich hiervon auch Ausnahmen; so war z. B. Cinus wenigstens zehn Jahre lang bloß Licentiat. Die öffentliche Prüfung (conventus), wodurch die Doctorwürde erworben wurde, fand in der Domkirche statt, wohin man sich in feierlichem Zuge begab. Der Licentiat hielt eine Promotionsrede und eine öffentliche juristische Vorlesung, über welche sodann die Scholaren mit ihm disputirten. War dieses geschehen, so hielt der Archidiacon oder dessen speciell beauftragter Stellvertreter eine Anrede und proclamirte den Candidaten öffentlich als Doctor, worauf der präsentirende Doctor ihm die Insignien der neu erworbenen Würde, das Buch, den Ring, den Doctorhut, überreichte und ihm seinen Sitz auf dem Catheder anwies. In feierlichem Zuge kehrte man aus der Cathedrale zurück. Sowohl der Licentiat als der Doctor erhielten ein Diplom, um sich überall legitimiren zu können; das älteste uns bekannte Diplom ist das des Cinus vom Jahre 1314. — Der Candidat hatte bei der Promotion verschiedene Eide zu schwören, von welchen wir den ersten über die Dauer der Studienzeit schon berührt haben; den zweiten legte er vor dem Privatexamen darüber ab, daß er nicht mehr als die vorgeschriebenen Gebühren bezahlt habe; durch den dritten verpflichtete er sich, den Statuten und Behörden der Universität gehorchen zu wollen; endlich legte er vor Antritt des Lehramtes in die Hände der Stadtbehörde das eidliche Versprechen nieder, nie außer Bologna zu lehren, und später mußte dieser Eid noch vor vollendeter Promotion geleistet werden; er hatte den Zweck, die Universität ausschließlich in Bologna zu erhalten, fiel aber im Laufe der Zeit ganz hinweg. — Mit der Promotion waren nicht unbedeutende Kosten verbunden, nämlich für die examinatio privata 60 Lire, für den conventus 80 Lire; es war strenge verboten, diese Gebühren nachzulassen, mit Ausnahme einiger gesetzlich bestimmten Fälle. Zwar hatte um die Mitte des 13. Jahrhunderts Innocenz IV. alle Gebühren untersagt; allein sein Verbot scheint

nie praktisch geworden zu sein. Aehnlich verhielt es sich bei der Pariser Universität. Auch hier hatte im J. 1180 Alexander III. verordnet, es solle in Frankreich niemand für die Erlaubniß, zu lehren, Geld nehmen, aber nichtsdestoweniger finden sich in späteren Zeiten die Promotionsgebühren wieder vor. Noch bedeutender als diese Gebühren war der übrige mit der Promotion verbundene Aufwand, durch die Sitte veranlaßt, wonach der Candidat zum Zwecke des feierlichen Aufzugs an verschiedene Personen neue Kleider abzugeben hatte. So wird von Vianesius Pascipoverus erzählt, er habe, als er im J. 1299 um die Promotion nachsuchte und abgewiesen wurde, bereits mehr als 500 Lire für Scharlachtuch, Pelze u. s. w. verwendet gehabt, und im J. 1311 schrieb der Papst jedem Candidaten einen besondern Eid vor, worin er sich verpflichten mußte, nicht mehr als 500 Lire auf die Promotion zu verwenden. — Wenn im Bisherigen von den Doctoren und Licentiaten die Rede war, so erübrigt noch, über das Baccalariat das Nöthige anzuführen. Das neulateinische Wort baccalarius bedeutet etwa seit dem 9. Jahrhundert den Inhaber einer baccalaria, d. h. eines ländlichen, der Kirche als Eigenthum zugehörigen Grundstückes, das er gegen Zins besaß, also einen untergeordneten Vasallen. Später hieß es Knappe, niederer Geistlicher, dann bezeichnete es im 13. Jahrhundert in Paris den niedrigsten akademischen Grad. Seit der Zeit hat es auch die Form baccalaureus angenommen, weil man es als bacca laurea (Lorbeer) deutete. Nach Littré kommt das Wort von dem keltischen bachan = klein, jung. Der akademische Grad bezeichnete Scholaren, die eine bestimmte Zeit hindurch die Vorlesungen ihrer Lehrer gehört hatten und in einer vorgängigen Prüfung von diesen würdig befunden wurden zu „determiniren", d. h. die in der Fastenzeit üblichen Disputationen vorzunehmen, welche man determinationes nannte. Der Baccalar hatte nach überwundener Determination die prima laurea, das Recht, eine runde cappa zu tragen, die Messen seiner akademischen Nation zu besuchen und selbst Vorlesungen zu halten. Die Baccalare lasen meist in den Hörsälen ihrer Lehrer und wiederholten entweder die Vorlesungen dieser für Ungeübtere oder legten solche Bücher aus, mit denen sich die Lehrer nicht beschäftigten. Nebenbei besuchten sie aber auch noch die Vorlesungen ihrer Lehrer als Scholaren. Wenn sie nach dem durch die Determination erworbenen einfachen Baccalariate Vorlesungen und Uebungen (cursus) zu halten anfingen, so wurden sie baccalaurei currentes genannt. In der Theologie hieß ein solcher auch gewöhnlich baccalaureus biblicus, namentlich derjenige, welcher nach Anweisung der Facultät und unter Leitung eines Magisters, der deßhalb Pater hieß, Vorlesungen über einzelne Bücher der heiligen Schrift abgehalten hatte. Der baccalaureus biblicus wurde, wenn er die vorschriftsmäßigen Vorlesungen über die Bibel beendet hatte, sofort wieder von der Facultät mit der Erklärung eines oder mehrerer Tractate aus dem magister Sententiarum (Petrus Lombardus) beauftragt und hieß dann baccalaureus sententiarius. In der philosophischen Facultät gab es dementsprechend einen baccalaureus cursista und textualis. Wenn der sententiarius die Vorlesungen über die zwei ersten Bücher der Sentenzen beendigt und mit dem dritten Buche begonnen hatte, erhielt er den Titel baccalaureus formatus. Diese Stufe betrachtete man vielfach als die laurea secunda. Nun wurde er Candidat für das Licentiat, indem er den Disputationen und anderen akademischen Handlungen fleißig beiwohnte und unter den Augen seiner Lehrer privatim und öffentlich zu lehren fortfuhr. Dann präsentirten ihn seine Lehrer dem Kanzler für den Grad des Licentiaten. Was die durch die Promotion erlangten Rechte der Doctoren betrifft, so bestand das erste in der unbeschränkten Freiheit zu lehren, und zwar nicht bloß in Bologna; an allen Orten mußte der daselbst erlangte Grad nach päpstlichen Verordnungen anerkannt werden. Wer von dem Rechte zu lehren wirklich Gebrauch machte, hieß doctor legens, im entgegengesetzten Falle, der später häufig vorkam und den Begriff des Doctorats als einer selbständigen Würde vollendete, doctor non legens. Uebrigens war das freie Lehrrecht nicht ausschließlich auf die Doctoren beschränkt, vielmehr finden sich schon im 12. Jahrhundert Lehrer, die den Titel eines Doctors nicht führten, z. B. der berühmte Jurist Aldricus, welcher in Bologna als Lehrer großes Ansehen genoß, ohne Doctor zu sein. Als zweites Recht schloß die Doctorwürde in sich die Theilnahme an neuen Promotionen, wobei freilich erfordert wurde, daß der Betreffende Mitglied der Promotionsfacultät war; aber immer galt die Doctorwürde als die unerläßliche Bedingung dieser Theilnahme, und wenn der Fall hätte vorkommen können, daß ein Facultätsmitglied nicht Doctor gewesen wäre, so würde es, wie schon in der Natur der Sache liegt, von dem Rechte zu promoviren schlechterdings ausgeschlossen gewesen sein. Endlich hatten die Doctoren auch Gerichtsbarkeit über ihre Scholaren, d. h. das Recht zur Erledigung der bei ihnen gegen dieselben anhängig gemachten Klagen, ein Recht, das ihnen schon Kaiser Friedrich I. im J. 1158 einräumte, indem er verordnete, daß es den Scholaren bei Rechtsstreitigkeiten freistehe, coram domino vel magistro suo vel ipsius civitatis episcopo sich Recht sprechen zu lassen. Wenn wir aber in späteren Zeiten finden, daß die Doctoren der beiden Juristenfacultäten in Bologna sogar die Ritterwürde ertheilten, so überschreitet dieses Recht bereits die naturgemäßen und ursprünglichen Schranken eines akademischen Collegiums. Indessen noch größer waren die Prätentionen der Doctoren des Rechts in Deutschland, wo diese Würde ohne Zweifel schon im 13. Jahrhundert bekannt war. Wie ihre Collegen in Italien

die Anmaßung so weit trieben, daß sie den Graduirten aller übrigen Facultäten den Doctortitel geradezu absprachen und denselben sich allein vindicirten, so nahmen sie in Deutschland den persönlichen Adel für sich in Anspruch, und schon im 15. Jahrhundert war diese durch die ausgesuchteste Juristensophistik unterstützte Anmaßung allgemein anerkannt. So bemerkt z. B. der dieser Zeit angehörige Peter von Andlo (s. d. Art.): quilibet doctor dicitur nobilis et gaudet privilegio nobilium. Ja selbst in den Reichsgesetzen wird ihr Adel anerkannt. Danach waren sie berechtigt, sich wie der Adel zu kleiden, und in dem Gesetze vom Jahre 1500 werden sie geradezu „den Bürgern in den Städten, die nicht vom Adel, Ritter oder Doctoren sind", entgegengesetzt. War ihnen einmal der persönliche Adel zugestanden, so ermangelten sie nicht, hieran noch weitere Vorrechte zu knüpfen, z. B. daß den Doctoren, wenn sie wegen Schulden angeklagt wurden, die Rechtswohlthat der Competenz zustehe, daß sie in ihrem Hause als Zeugen zu vernehmen seien, daß jede ihnen zugefügte Beleidigung als injuria atrox betrachtet werden müsse, daß sie nicht torquirt werden dürfen, und wenn sie eines Verbrechens überführt seien, gelinder bestraft würden u. s. w. Diese überspannten Ansprüche, die, wie überhaupt die gelehrten Grade, von Bologna aus über die anderen Länder sich verbreiteten, hatten die Folge, daß Viele, besonders seit dem 17. Jahrhundert, leidenschaftlich gegen die akademischen Würden sich erhoben und das in seinem Ursprunge sehr ehrwürdige Institut in der öffentlichen Meinung immer mehr herabsetzten. Ein weiterer Grund sodann, warum die Doctorwürde an Ansehen verlor, lag in dem Umstande, daß einzelne Facultäten die strengen, von den Statuten für Bologna nur wenig abweichenden Bestimmungen über die Promotion nicht mehr genau beobachteten, vielmehr die Diplome ohne alles Examen, bloß gegen Bezahlung der festgesetzten Gebühren an jeden, der sich meldete, gleichviel ob würdig oder unwürdig, ausfertigten, ein Verfahren, das zu dem bekannten Summus pecuniam et mittimus asinum in patriam Veranlassung gab. So ist das Doctorat allmälig zu einem bloßen Titel herabgesunken, der in manchen Ländern nicht einmal sehr geachtet ist. Ja das Hessen-Cassel'sche Landreglement von 1762 trieb die Verachtung gegen die Doctoren so weit, daß es dieselben in die zehnte Klasse neben die Kammerdiener u. s. w. setzte. Natürlich war und ist dieß nur da möglich, wo ein so großer Mißbrauch mit der Erwerbung und der Ertheilung der Doctorwürde getrieben wurde oder wird, oder wo man auf das Hervorragen in der wissenschaftlichen Bildung keinen besondern Werth legt, und kann weder die Doctoren, welche sich durch die vorgeschriebenen strengen Prüfungen oder ihre wissenschaftlichen Leistungen jenen Grad erworben haben, noch die Facultäten berühren, welche denselben auf die genannten Voraussetzungen ertheilen. Unter diesen Voraussetzungen bleibt die Würde unangetastet, da unter denselben ihre Erwerbung nicht jedermanns Sache ist. — Das Recht aber, zu lehren und an neuen Promotionen theilzunehmen, wie es ursprünglich in Bologna bestand, ist auch in neuerer Zeit dem Doctorate größtentheils verblieben. In Betreff ihres gegenseitigen Ranges stehen die Doctoren der Theologie oben an, ihnen folgen die Doctoren des Rechts, an diese schließen sich die medicinischen an und nach diesen folgen die Doctoren der Philosophie. Die Ertheilung des Baccalariats ist an den meisten Universitäten außer Uebung gekommen, und die Würde eines Licentiaten wird nur noch selten nachgesucht und ertheilt. — Was noch insbesondere die Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts betrifft, so wurden einzelne von ihnen früher vielfach mit berathender Stimme zu allgemeinen Concilien zugezogen (beim Vaticanum indeß nur vor Eröffnung des Concils als Consultatoren); auch steht ihnen die Befugniß zu, diejenigen kirchlichen Aemter zu erwerben, für welche ein gelehrter Grad erfordert wird. Das Letztere begründet die sogen. Stiftsfähigkeit, die sehr alt ist und den Zweck hatte, die wissenschaftliche Strebsamkeit unter dem Clerus anzuregen und lebendig zu erhalten. Schon Bonifaz VIII. ertheilte dem Capitel zu Halberstadt das Privilegium, daß niemand Mitglied desselben werden sollte, nisi qui de nobili vel ad minus de militari genere ex utroque parente procreatus vel saltem in sacra theologia professus aut in jure canonico vel civili licentiatus. et doctor existat, und das Tridentinum hat vorgeschrieben, daß an allen Cathedral- und Collegiatkirchen sämmtliche Dignitäten und wenigstens die Hälfte der Canonicate mit Graduirten besetzt werden sollen. Zwar wurde diese Bestimmung wegen mancherlei Hindernisse nicht überall in die Praxis aufgenommen, und wo dieß der Fall gewesen war, kam sie bald wieder außer Uebung. Namentlich waren gegen das Ende des 18. Jahrhunderts nur mehr sehr wenige Stifte den Doctoren als solchen zugänglich, aber nichtsdestoweniger besteht noch heute dieses Kirchengesetz in voller Kraft und sollte in allen Provinzen, ubi id commode fieri potest, beachtet werden. Indessen schließt die theologische Doctorwürde die angeführten Rechte nur dann in sich, wenn sie von einer theologischen Facultät ertheilt worden ist, die in der ganzen Kirche anerkannt, d. h. vom Papste bestätigt ist. Daß die päpstliche Bestätigung nach dieser Seite hin unumgänglich nothwendig sei, liegt in der Natur des kirchlichen Organismus und kann historisch bewiesen werden. Denn schon frühe waren es die Päpste, die den zu Bologna ertheilten akademischen Würden allgemeine Anerkennung verschafften, und wenn in späteren Zeiten das Recht, Doctoren zu creiren, in Deutschland vom Kaiser ausging, warum sollte in Beziehung auf die Kirche nicht dem Papste dasselbe Recht zustehen? Endlich

haben die Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts bei ihrer Promotion das von Pius IV. vorgeschriebene, sehr specielle Glaubensbekenntniß abzulegen.

IX. Einfluß der Kirche auf die Gestaltung der älteren Universitäten. Die alten, vor der Reformation gestifteten und nicht in und mit ihr von der Kirche abgefallenen, ferner die späteren, bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts in katholischen Ländern gestifteten Universitäten sind in ihrer Gründung und ursprünglichen Verfassung, in ihren Stiftungen und Bewidmungen wesentlich katholische Corporationen, großentheils mit specifisch kirchlichem Charakter, und es genügt für den Nachweis dieser Eigenschaft die Anführung der nachfolgenden, aus den Stiftungsurkunden, Privilegien, Gesetzen und Annalen jeder einzelnen Universität mehr oder weniger ersichtlichen Vorgänge und Thatsachen: 1. Selbst die infolge freier Association entstandenen oder sich an frühere Unterrichtsanstalten anlehnenden ältesten Universitäten waren ursprünglich unter der Aufsicht des betreffenden bischöflichen Kanzlers, Archidiaconus oder Scholasters, kamen aber bald unter den unmittelbaren Schutz des Papstes, der ihnen einen eigens von ihm bevollmächtigten Kanzler bestellte und diesem die Ueberwachung der akademischen Promotionen, die sogen. Licenzertheilung übertrug. Der Pariser Hochschule widmeten besonders Innocenz III. und Gregor IX. ihre besondere Sorgfalt, nachdem ihr König Philipp August schon im J. 1200 die Befreiung von der weltlichen Gerichtsbarkeit ertheilt hatte. 2. Bis zum 16. Jahrhundert bezeichnen nicht bloß die päpstlichen Stiftungsurkunden, sondern auch die sämmtlichen landesfürstlichen oder städtischen Stiftbriefe als besondern Zweck der betreffenden Universitäten die Förderung des katholischen Glaubens und Wissens, und lange vor der großen abendländischen Glaubensspaltung finden sich an einzelnen Universitäten besondere kirchliche Vorsorgen bezüglich der Orthodoxie der Promovenden und Promovirten. 3. Wie sich im Mittelalter die bürgerliche nach der kirchlichen Ordnung, die Handwerks- nach der Klosterverfassung gebildet hatte, so hat auch die älteste Universitätseinrichtung einen geistlichen Anstrich: der Rector und die Consiliarien mußten ursprünglich dem Clericalstande angehören und ehelos bleiben; Lehrer und Schüler hatten eine eigene clericale Kleidertracht; die sämmtlichen Universitätsmitglieder hießen clerus universitatis, die Universität selber führte das Prädicat clerica oder clericalis, die Wahl und Installation des Rectors verlief häufig in dem Dome oder in einer andern Kirche der Universitätsstadt; die Promotionen geschahen unter religiösen Formen und auctoritate apostolica, meistens auch im Dome oder in einer andern Kirche, und wurden mit Te Deum und einer Dankmesse beschlossen. 4. Manche ältere Universitäten, z. B. Freiburg, Tübingen, Ingolstadt, sind geradezu oder großentheils aus geistlichem Gute fundirt. 5. Alle älteren Universitäten erfreuten sich gewisser geistlichen und weltlichen Privilegien, deren einzelne einen specifisch kirchlichen Charakter dieser Anstalten voraussetzen oder eine rein geistliche Natur an sich tragen, z. B. die akademische Gerichtsbarkeit, einschließlich der Strafgerichtsbarkeit über geistliche Mitglieder, die zeitweilige Enthebung lehrender oder lernender Präbendare von der Residenz unter andauernder Gehaltsberechtigung, die Vorrechte des kirchlichgültigen Doctorats bei Besetzung von Pfründen, die exemte Sicherstellung der Universitätsstiftungen u. s. w. 6. Die älteren Universitäten hatten Conservatoren der vom heiligen Stuhle ihnen verliehenen Privilegien, welche entweder vom Papste selbst bestellt oder mit dessen Erlaubniß von den Hochschulen frei gewählt waren. So wurden schon im J. 1237 der Pariser Universität der Erzbischof von Reims und der Dechant von Amiens vorläufig auf fünf Jahre und später bald diese bald jene Prälaten als Conservatoren gegeben, bis ihr im J. 1266 das Recht zu Theil wurde, unter den Oberhirten der drei Paris zunächst gelegenen Bisthümer, Meaux, Beauvais und Senlis, Einen zum Erhalter ihrer Privilegien zu wählen. Ebenso erhielt die Wiener Universität im J. 1405 von Innocenz VII. das Recht der Selbstwahl ihrer Conservatoren. Sprechen schon die Conservatoren für die besondere Stellung der Universitäten in und zu der Kirche, so noch mehr die Reformatoren und Visitatoren, welche von Päpsten und Concilien an die verschiedenen Universitäten gesendet wurden. An der hohen Schule zu Paris übte Innocenz III. schon im J. 1215 durch den Legaten Robert Courçon das Reformationsrecht, und im J. 1435 fanden sich im Auftrag des Concils von Basel zwei Visitatoren an der Wiener Hochschule ein. 7. Als kirchliche Körperschaften hatten einzelne Universitäten bei der vorwiegend clericalen Eigenschaft ihrer Mitglieder sogar das Recht sich erworben, dem Papst eigene Verzeichnisse würdiger Candidaten für Kirchenpfründen, den sogen. rotulus, vorzulegen. 8. Die meisten älteren Universitäten wurden als Gesammtheiten, nicht etwa bloß in ihren theologischen Facultäten, zur Entscheidung wichtiger kirchlichen Fragen, z. B. in dem abendländischen Schisma, bei Concilien beigezogen und von Päpsten und anderen Kirchenfürsten zu theologischen Gutachten aufgefordert; einzelne aber, wie die Wiener Universität, hatten, und zwar als Gesammtcorporation, nicht nur das allen übrigen zustehende Censurrecht, sondern auch das jus inquisitionis in haereticam pravitatem, necnon excommunicandi et absolvendi in quibusdam casibus. 9. Alle älteren Universitäten lebten auch äußerlich das Leben der Kirche mit. Dafür zeugen die älteren Universitäts-, Facultäts- und Nationsstatute, welche fast überall mit dem titulus beginnen: De his, quae morum sunt et divini cultus, ferner eigene Schutzheilige für die einzelnen Universitätskörper aufstellen, die öffentliche

Theilnahme der Universität an den höheren allgemein kirchlichen Festen verordnen, selbst besondere Universitäts-Kirchenfeierlichkeiten vorschreiben und noch überdieß das Gebet und Opfer für die verstorbenen Universitätsglieder empfehlen.

X. Die Universitäten zur Zeit des Humanismus. Eine neue Zeit brach für die Universitäten an mit dem Eindringen des Humanismus und der damit verbundenen Veränderung im Denken und Fühlen der Lehrer und Schüler. Manche Vertreter der neuen Richtung (vgl. d. Art. Humanisten) charakterisirten sich „durch eine hochfahrende Verachtung der alten Wissenschaften, die renommistische Anpreisung der neuen Bildung, die libertinistische Zerfahrenheit des Lebens, die nicht etwa entschuldigt oder verborgen wird, sondern als ein Zeichen der Freiheit des Geistes und einer fortgeschrittenen Bildung auftritt" (Paulsen [s. u.] 47). Die aus dem griechischen Reiche nach der Eroberung von Constantinopel nach Westeuropa geflüchteten Gelehrten waren für die üppige und frivole Weichlichkeit, wie sie an den weltlichen und geistlichen Höfen herrschte, eine willkommene Erscheinung. Sie brachten nicht bloß die heidnischen Classiker mit, sondern ahmten die alten Erotiker und Satiriker in schamloser Weise nach. Alle nannten sich Dichter, „sie betrieben die Dichtkunst gleich einem Fanatiker der Gartenkunst; wo eine Spanne frei war, zogen sie wenigstens einige Hexameter groß." Solche Leute ließen den Senat von Venedig an den Papst Julius III. schreiben: ut fidat diis immortalibus, quorum vices gerit in terris. Mit diesen Bestrebungen fanden sie schneller und leichter ihr Glück als die Streithähne der alten Schule. Wo sie in den Verband einer Hochschule eintraten, da machten sie ihre Schwärmerei für das classische Heidenthum und die damit verbundene leichte Lebensauffassung ebenso ausschließlich geltend, als dieses früher auf Seiten der alten Magister mit der scholastischen Methode der Fall war. Gehässige Befehdungen zwischen Scholastikern und Humanisten waren die natürliche Folge davon. Man kann ja die Unfruchtbarkeit und den dürren Formalismus der späteren Scholastiker, sowie auf der andern Seite die wirklichen Verdienste des Zeitalters der Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste nicht in Abrede stellen. Ganz parteiisch aber ist es, wenn die Epistolae obscurorum virorum (s. d. Art.) die Gelehrten der Universitäten (besonders die Theologen und die Artisten) nicht bloß als zurückgebliebene Ignoranten und Barbaren, sondern sie mit dem ganzen Clerus als sittlich verkommene Individuen schildern. Vielfach war gewiß der Zustand an den Universitäten und im Clerus ein bedauerlicher, das bezeugen auch streng kirchlich gesinnte Schriftsteller der damaligen Zeit; „aber ob die gegenwärtige Gelehrtenwelt, die Studenten und die Candidaten, die Lehrer und Beamten, wenn man sie vor ein gleiches Gericht stellte, ein günstigeres Urtheil erlangen würde?... Diejenigen, welche so zuversichtlich von der gänzlichen sittlichen Verkommenheit des mittelalterlichen Clerus sprechen, sollten sich diese Frage vorlegen. Vielleicht besteht der Vortheil derselben Classen der gegenwärtigen Gesellschaft darin, daß von ihnen niemand Heiligkeit erwartet oder verlangt" (Paulsen 52). — Bald lehrten nun an den Universitäten Scholastiker und Humanisten neben einander, aber in kurzer Zeit nahmen die letzteren den ersten Rang ein, und die Professoren der Dichtkunst und der Beredsamkeit waren die bedeutendsten und einflußreichsten. Zuerst herrschte der Humanismus an der Universität Erfurt durch den leichtlebigen, dem Trinken ergebenen Eobanus. An der von dem vortrefflichen Herzoge Georg (gest. 1539) erweiterten Universität Leipzig lehrten als humanistische Professoren der Engländer Richard Crocus und dann der Deutsche Petrus Mosellanus (aus Bruttig a. d. Mosel). Im J. 1519 kam die humanistische Umgestaltung Leipzigs zum Abschlusse: die Classiker kamen in den Stundenplan. Die 1502 gegründete Universität Wittenberg unterlag demselben Einflusse. Von Erfurt kamen dorthin Luther und Spalatin (s. d. Artt.); ersterer gehörte bald zu den eifrigsten Anhängern der Fortschrittspartei, indem sein Haß gegen die Philosophen ihn mit den Humanisten verband. Dadurch wurde auch Karlstadt (s. d. Art.), welcher dreier Sprachen, der hebräischen, der lateinischen und der griechischen, mächtig war, zur gemeinsamen Arbeit in humanistischer Richtung veranlaßt; die philosophischen Vorlesungen sollten durch poetische und rhetorische Curse ersetzt werden. Die gesammte Barbarei sollte nach Luthers Bezeichnung ausgetrieben werden. Melanchthon (s. d. Art.), ein Schüler Reuchlins, wurde für das Griechische berufen; er bezeichnete in seiner Antrittsrede alles Bisherige als „barbarischen Unsinn". Mit Luther zusammen weckte er besonders den Haß und die Verachtung gegen die alte Lehrmethode. — Somit waren die drei großen mitteldeutschen Universitäten im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts für die Tendenzen des Humanismus gewonnen. Frankfurt a. d. Oder wurde schon im humanistischen Geiste gegründet. Von Trier ist Näheres nicht bekannt. Köln dagegen blieb am conservativsten; maßgebend dafür war wohl in erster Linie die Erinnerung an die großen Meister der Scholastik, die zu Köln thätig gewesen waren (Albert den Großen, Thomas, Scotus), dann die engen Beziehungen zu den zahlreichen Stiften und Klöstern, und zumal die Abwesenheit eines Hofes, der anderswo die humanistische Reform einführte. Andererseits wirkten aber doch viele und zwar bedeutende Humanisten an der Kölner Hochschule, und 1524 wurde der Humanist Hermann von Neuenahr Dompropst und damit Kanzler der Universität; schon 1522 hatte eine Reform der Statuten stattgefunden, wonach das neue humanistische Latein auch gelehrt werden sollte. Im J. 1528 erhielt Arnold von Wesel

zu Köln eine Stelle als Canonicus mit der Verpflichtung, griechischen und hebräischen Unterricht zu ertheilen. In Löwen wurde Erasmus zur Zeit sehr freundlich aufgenommen. Durch seine Bemühungen kam das Collegium trilingue (1518) zu Stande. Von den 3000 Studenten der Universität pflegten, wie Erasmus (1521) sagt, etwa 300 in dem Hörsaale des Collegium trilingue sich einzufinden. Nach Prag brachte Petrarca schon 1356 den Humanismus. Der Erzbischof Ernest von Prag, Bischof Očko von Olmütz, Johannes, Bischof von Leitomischl, Kanzler Karls IV., überhäuften ihn mit Schmeicheleien und dankten ihm, daß er zu ihnen, „den Barbaren", gekommen sei. Großen Einfluß übten auch der Humanist Vergerius, der später in den Diensten Kaiser Sigismunds stand, sowie der berühmte Aeneas Sylvius (später Papst Pius II.) aus. In Wien lehrten die Humanisten Peurbach (gest. 1461), Johannes Regiomontanus und seit 1497 Konrad Celtes (aus Wipfeld bei Schweinfurt). Im J. 1501 gründete Maximilian I. an der Universität Wien eine eigene humanistische Facultät und setzte ein Collegium poetarum ein. Dieses hatte das Recht, den Grad des poeta laureatus zu verleihen; der Besitzer dieses Titels durfte an allen Universitäten des römischen Reichs „Poesie und Eloquenz" lehren. Auch nach Krakau, welches im 15. Jahrhundert zu dem deutschen Universitätsgebiete gehörte und von Studenten aus dem ganzen östlichen Deutschland besucht wurde, erstreckte sich der Einfluß der deutschen Humanisten. Der Erzbischof Sbignew hatte enge Beziehungen zu dem damals noch armen Aeneas Sylvius und machte ihm manches Geschenk. Gegen Ende der achtziger Jahre des 15. Jahrhunderts wirkte Celtes an der Universität, und bald waren alle classischen Fächer vertreten. In Heidelberg wurde der Humanismus durch die Bemühungen des Kurfürsten Philipp (gest. 1508) gefördert. Mit dem Bischofe Dalberg von Worms, dem Kanzler der Universität, bildete Philipp den Mittelpunkt, um den sich die Gelehrten sammelten. Unter ihnen wirkten Rudolf Agricola (1483—1485) und Wimpheling (s. d. Art.), der später in Straßburg, Basel und Schlettstadt thätig war. Im J. 1498 docirte Reuchlin zu Heidelberg und sein Bruder Dionysius war Lector der griechischen Sprache. Endlich wurde 1522 die ganze Universität im humanistischen Sinne umgestaltet. Aehnlich war es mit Basel, wo mehrere Schüler des Erasmus, mit Freiburg i. Br., wo Zasius und Heresbach, mit Tübingen, wo Bebel, Melanchthon und Reuchlin, mit Ingolstadt, wo Eck, Reuchlin und Agricola als Lehrer wirkten. Der humanistische Charakter der Universitäten war an der Wende des 15. Jahrhunderts entschieden; der Haupturheber der ganzen Bewegung, Erasmus von Rotterdam, war an den Hof seines Landsmanns, des Königs Karl V., berufen und thronte wie ein König im Reiche der Geister. Von allen Seiten wurde er umschwärmt, ein karges Lob von ihm galt als die höchste Auszeichnung, geistliche und weltliche Fürsten wetteiferten unter einander, ihn auszuzeichnen, und standen mit ihm in persönlichem Briefwechsel. Zu seinen Verehrern gehörten die Päpste Leo X. und Hadrian VI., Kaiser Karl V. und König Ferdinand I., die Könige Heinrich VIII. von England und Sigismund von Polen und unzählige Andere. Auch Luther brachte ihm seine Huldigung dar, und der Rotterdamer Gelehrte konnte sich damals mit Recht sagen, daß ihm seine Lebensarbeit, die Einführung des Humanismus in die Wissenschaft und besonders in die Universitäten, gelungen sei. Darum bezeichnet er auch den Streit zwischen Scholastik und Humanismus als beendet und mahnt zur Mäßigung und zum Frieden. Indessen kam es doch ganz anders, als wie Erasmus und seine Anhänger sich die Sache dachten. Die Entscheidung brachte das Jahr 1520, wo sich die mit der Kirche zerfallenen Humanisten dem Wittenberger Mönche als Bundesgenossen anboten. Ihr Bündniß wurde von Luther, so sehr er auch sonst innerlich von ihnen geschieden war, in seiner Verlegenheit angenommen. Dadurch erhielt der Kampf gegen die Kirche einen ganz andern Charakter, und die Studien- und Universitätsrevolution wurde zur kirchlichen Umwälzung.

XI. Die Universitäten zur Zeit der Reformation. An die Stelle des Erasmus trat in dem gewaltigen Kampfe, der jetzt eröffnet wurde, Luther mit seiner energischen, rücksichtslosen Persönlichkeit. Vielleicht wäre sein Vorgehen wirklich nur ein Mönchsgezänk geblieben und die ganze von ihm angeregte Bewegung im Sande verlaufen, wenn nicht die Humanisten dem Wittenberger Mönche ihre ganze Kraft zur Verfügung gestellt hätten. Vorher hatten die neuen Lehrer des Humanismus für Rom und Florenz geschwärmt: ihre besten Freunde waren Papst Leo X. in Italien und Erzbischof Albrecht von Mainz in Deutschland. Nun fingen sie im Bunde mit Luther an, die Kirche, deren Vertreter ihre Beschützer waren, unerbittlich zu bekriegen: der Name Huttens und Luthers waren unzertrennlich. Reuchlin freilich wurde durch dieses Bündniß bedenklich; er hielt sich der Bewegung ferne und suchte auch Melanchthon von der Sache Luthers abzuziehen, was ihm aber nicht gelang. Erasmus war ganz isolirt; besonders die jungen Humanisten zogen sich von ihm zurück, und er konnte 1523 an Papst Hadrian VI. schreiben, daß man ihn auf allen Seiten hasse. Allerdings machten die späteren Vorgänge, z. B. der Bauernkrieg und das Auftreten der Wiedertäufer, manche Humanisten stutzig, aber die Bewegung ließ sich nicht mehr eindämmen. Neben diesen Umständen mußten auch die Ansichten Luthers über die Rolle, welche Wissenschaft und Vernunft in seiner neuen Religion spielen sollten, einen großen Einfluß auf die Universitäten ausüben. Nach ihm hätten die Scholastiker der Vernunft zu viel nachgegeben:

die Philosophie sei zu mächtig gewesen. Dem gegenüber betonte er, das Evangelium fordere die Ertödtung der Vernunft, Aristoteles mit sämmtlichen „Sophisten" sei aus dem Unterrichte zu verbannen. In seinem Schreiben an den christlichen Adel der deutschen Nation sagt er von den früheren Universitäten, dort habe nur Sünde und Irrthum geherrscht, und zwar besonders, weil der blinde heidnische Meister Aristoteles regiert habe. Anderswo nennt er ihn den „verdammten, hochmüthigen und schalkhaftigen Heiden". Bald ertönten von der Kanzel herab aus dem Munde entlaufener Mönche die Ausdrücke, Vernunft und Bildung rühre vom Teufel her, Wissenschaft und gelehrte Grade seien zu verachten. Auch Luther selbst ist von diesen Angriffen auf die Vernunft und Wissenschaft nicht frei. Die Folgen machten sich bald an den Hochschulen geltend. Unter den Stürmen der politischen und religiösen Kämpfe gingen die Universitäten fast ein. Man interessirte sich nur noch für theologische Fragen, und wenn in der Scholastik gerade der Streit der Schulen die Wissenschaft vielfach zu einer trockenen und unfruchtbaren gemacht hatte, so mußte man jetzt denselben Streit, aber in einer viel rohern und unduldsamern Gestalt, erleben. „Die Mönche, die bisher ihre Unwissenheit und Barbarei in den Klöstern verborgen hatten, predigten sie jetzt von allen Kanzeln" (Paulsen 133), und so ging der Humanismus an dem unnatürlichen Bündnisse mit der Reformation zu Grunde. Die Prediger begnügten sich nicht mit den Angriffen gegen die frühere „päpstliche" Wissenschaft, sondern begannen bald alle gelehrte Bildung zu verwerfen. Gottes Wort in dem Evangelium genüge vollständig für Alles. Selbst Melanchthon ging so weit, zu behaupten, die Philosophie sei zu verwerfen, Schulphilosophie sei Götzendienst. Es herrschte die Ansicht, wer Philosophie studire und sich einen Philosophen nennen lasse, sei kein echter Christ, der Teufel sei der Urheber der Universitäten. Melanchthon sagt in seiner Ermahnung zum Studium der paulinischen Briefe, alle übrigen Wissenschaften möge man verachten, nur das Studium des hl. Paulus sei ein Gegengift gegen den Greuel der Philosophie. — Die erste Universität, welche sich der neuen Lehre in die Arme warf, war Erfurt; sie ging auch zuerst daran zu Grunde. Bei dem Empfange Luthers (6. April 1521) hatte der Humanist Eobanus die Musen in seiner Begleitung in die Stadt einziehen sehen. Aber es kam anders. Die Studenten demolirten nach Luthers Abreise im Verein mit allerlei Gesindel die Häuser der Geistlichen. Die Mönche zogen ab zur Freude der Humanisten, aber bald folgten die Studenten und die anständigen Elemente unter der Lehrerschaft ihnen nach. An ihre Stelle traten unwissende Prädicanten, Eobanus mußte hungern, und die Universität führte seit dieser Zeit Jahrhunderte lang nur ein Scheinleben. In Wittenberg selbst klagt Melanchthon, daß die Studien gänzlich verfielen. Die bedeutendsten Lehrer gingen fort, und Melanchthon selbst wäre gerne gegangen, wenn man ihm seine Entlassung angeboten hätte; 1524 hatte er nur noch vier Zuhörer bei seinen Vorlesungen über Demosthenes. Als die Pest dort herrschte (1527), mußte man die Universität eine Zeit lang nach Jena verlegen, und dieß schadete ihr noch mehr. Erst später wurde es wieder besser. Die Universität Leipzig zählte in kurzer Zeit nur noch ein Viertel ihrer frühern Schülerzahl, weil die Eltern infolge der Zuchtlosigkeit der Studenten sich scheuten, ihre Kinder auf die Universitäten zu schicken. In den Bursen und Collegien war keine Ordnung und Disciplin mehr zu finden, das Vermögen dieser wie anderer Einrichtungen wurde elend verwaltet, so daß Lehrer wie Studirende darben mußten. Während die Zahl der neu immatriculirten Studenten im J. 1500 zu Erfurt und Leipzig 335 bezw. 344 betrug, waren es deren 1526 nur 14 bezw. 81. In Frankfurt a. d. Oder hörte eine Zeitlang das Studium ganz auf. Die Universitäten Rostock und Greifswalde lehnten den Anschluß an die Reformation energisch ab. Ein Bericht über die erstere sagt, die Eltern schickten ihre Kinder nicht mehr zur Universität, die Aussicht auf Versorgung der Lectoren im Alter sei durch die Einziehung der geistlichen Pfründen geschwunden, der Universität seien zwei Kirchen verloren gegangen. In Greifswalde scheint der Unterricht von 1525 bis 1539 ganz aufgehört zu haben. Die Universität Köln hat sich ein nie genug zu schätzendes Verdienst an der Erhaltung des Katholicismus in Deutschland erworben; sie war immer die Stütze der katholischen Kirche, und die Stadt konnte mit Recht die Worte des auf ihre Schutzpatrone, die heiligen Dreikönige, verfaßten Hymnus auf sich anwenden:

Postquam fidem suscepisti, civitas praenobilis,
Recidiva non fuisti, sed in fide stabilis.

Trotzdem blieb die Kölner Hochschule von dem allgemeinen Verfalle, welcher im Gefolge der Reformation alle Stätten des Wissens berührte, nicht ganz verschont. Man zählt in den Jahren 1527—1543 zwischen 36 und 96 Immatriculationen, während die Durchschnittszahl vorher ca. 350 war. In Wien wurden früher mehr als 600 Studenten jährlich immatriculirt, 1527 und 1528 zusammen nur 20—30; dann war die Universität wie verlassen, und in dem Berichte der Hochschule über diesen traurigen Zustand wird als Grund „die lutherische Secte" angegeben. In Heidelberg waren um dieselbe Zeit mehr Professoren als Studenten. Basel ging 1529 ganz ein; „die Universität verschied mit einem Fluche auf den Lippen gegen die Reformation, die Seelenseuche (pestis animorum)" (Paulsen 143). Freiburg und Tübingen dagegen überstanden, wie es scheint, die Krisis verhältnißmäßig leicht; seit 1529 standen die Immatriculationen in Freiburg wieder auf der alten Höhe. Ingolstadt blieb fast ganz un-

berührt von dem Niedergang der deutschen Universitäten: wenn auch zeitweilig die Zahl der Schüler sank, so betrug doch der Durchschnitt der Immatriculationen von 1518—1550 ungefähr 130—140, nur 40 weniger als in dem vorhergehenden Zeitalter. Dieselbe Erscheinung, die man an den Hochschulen bemerkt, zeigt sich auch an den niederen Unterrichtsanstalten, so daß man Grund hat zu sagen, durch die Reformation sei ein allgemeiner Verfall der wissenschaftlichen Studien eingetreten. Im J. 1516 hatte Erasmus jubelnd das Jahrhundert das goldene Zeitalter der Studien genannt, aber 1528 schon schrieb er an Pirkheimer: „Wo immer das Lutherthum herrscht, da sind die Wissenschaften zu Grunde gegangen. Zwei Dinge suchen sie: eine Stelle und ein Weib; dazu gibt ihnen das Evangelium die Freiheit, nach ihrer Lust zu leben." Luther konnte die traurigen Thatsachen nicht verkennen; er erklärte sie, wie gewöhnlich alles, was ihm unangenehm war, indem er behauptete, der Teufel habe die Schuld an dem Verfalle des gelehrten Unterrichtswesens. Melanchthon ist es, dem der Protestantismus die Wiederherstellung seines Unterrichts zu verdanken hat. Im J. 1533 wurde Wittenberg durch ihn neu begründet. Die theologische Facultät wurde die kirchliche Behörde; alle Mitglieder der Universität mußten auf das von ihr aufgestellte Glaubensbekenntniß schwören. Dabei waren die Professoren trotz der Einziehung der Kirchengüter schlecht bezahlt. Alle Mitglieder der Universität mußten regelmäßig zur Kirche gehen: wer dieß an Sonn- und Festtagen unterließ, wurde mit Carcer oder Relegation bestraft. Von 1535 bis zu seinem Tode war Luther der Vorsteher der Universität.

Die erste neue Schöpfung des Protestantismus war die Universität Marburg 1527; sie wurde von dem Landgrafen Philipp von Hessen gegründet und mit Klostergütern ausgestattet. Die kaiserliche Bestätigung erfolgte 1541. Auf alle Unterrichtsfächer, auch Medicin, Jurisprudenz, freie Künste u. s. w., bezieht sich der Schluß der Kirchenordnung: „Wer etwas gegen das Wort Gottes lehrt, der sei verflucht." „Die alte Kirche hatte mehr Vertrauen zur wissenschaftlichen Forschung gehabt" (Paulsen 163). Tübingen wurde 1535 nach protestantischen Grundsätzen umgestaltet, und alle widerstrebenden Elemente wurden gewaltsam entfernt. Die Studienordnung war ungefähr dieselbe wie die von Wittenberg und Marburg. Nach dem Tode des streng katholischen sächsischen Herzogs Georg wurde Leipzig 1539 durch Melanchthon „reformirt". Sein Schwiegersohn Sabinus, ein hochfahrender und unsteter Geselle, dem er seine 14jährige Tochter zur Frau gegeben hatte, half bei der Protestantisirung Frankfurts a. d. Oder 1538 und wurde dann an die von Herzog Albrecht 1544 gegründete lutherische Universität Königsberg berufen. Die Bestätigung der letztern erfolgte nicht durch den Kaiser, sondern durch die polnische Krone. Basel ward 1532 wiederaufgerichtet und zugleich protestantisirt. Greifswalde wurde 1539 nach dem Muster von Wittenberg eingerichtet (durch Bugenhagen; s. d. Art.), ebenso 1563 Rostock, welches seit 1531 protestantisch war. Heidelberg dotirte 1546 der Kurfürst Friedrich II. mit Klostergütern; 1556 wurde es von Otto Heinrich mit der Beihilfe von Melanchthon ganz umgestaltet. Nach der Schlacht bei Mühlberg und dem Verluste der Kurwürde (1547) suchte Johann Friedrich die ganze Universität Wittenberg nach Jena zu verlegen. Aber Melanchthon zog es vor, in Wittenberg zu bleiben, und so wurde denn ohne ihn Jena 1558 als vollständige Universität mit kaiserlichem Privileg eröffnet. Helmstädt (s. d. Art.) wurde 1575 gegründet, als Herzog Julius von Braunschweig die Reformation in seinem Lande unter Mißhandlung der Katholiken strenge durchführte. Die Studienordnung war wesentlich die Wittenberger, entworfen von Melanchthons Schüler Chyträus (s. d. Art.) unter Mitwirkung des Theologen Chemnitz (s. d. Art.). Alle Professoren mußten die in das Corpus doctrinae (s. d. Art.) aufgenommenen Bekenntnißschriften beschwören. Wer dagegen handelte, wurde bestraft; ebenso, wer Zuwiderhandlungen nicht anzeigte. Der Herzog war, im Gegensatze zu den mittelalterlichen Grundsätzen, unbeschränkter Herr der Universität. „Wer mit seiner Kirchenordnung nicht zufrieden sei, thue am besten, zum Teufel zu fahren", sagte er 1584. Helmstädt bewahrte am längsten die humanistischen Bestrebungen und Ueberlieferungen Melanchthons, auch dann noch, als andere Hochschulen der Schauplatz der theologischen Kämpfe geworden waren. Der letzte Schüler Melanchthons war der dortige Professor Caselius (1533—1613). Ohne besondere Bedeutung waren die aus Gymnasien hervorgegangenen Universitäten Gießen (1607), mit rein lutherischem Charakter (im Gegensatze zu dem calvinistischen Marburg), Rinteln in der Grafschaft Schaumburg (1621) und Altdorf im Gebiete von Nürnberg (1622; s. d. Art. IX, 577). Duisburg (s. d. Art.) verdankte eigentlich seine Gründung dem katholischen Herzog Wilhelm IV. von Cleve. Er hatte mit katholischen Mitteln eine Universität stiften wollen und zu diesem Zwecke schon die päpstliche und die kaiserliche Bestätigung erlangt. Als aber nach Beendigung des Jülich-Cleve'schen Erbfolgestreites Brandenburg in den Besitz von Cleve kam, wurde 1654 die calvinistische Universität Duisburg „zur Ausbreitung der evangelischen Religion" gegründet und ihr die von Herzog Wilhelm gesammelten Fonds überwiesen. Die Hochschule zu Kiel entstand 1665; dotirt wurde sie aus den Einkünften des 1566 aufgehobenen Klosters Bordesholm. — Alle diese neu gegründeten Universitäten trugen einen ganz andern Charakter als die früheren. Während letztere für alle Nationen eingerichtet waren und dem universalen Geiste der

christlichen Kirche Rechnung trugen, waren die neuen meistens Erzeugnisse eines engherzigen Landeskirchenthums und Schöpfungen der Landesherren. Diese hielten auch die Hand über sie, nicht in vornehm beschützender Weise, sondern als absolute Herren, die ihnen Lehre und vielfach Methode vorschrieben. Die meisten Universitäten waren dazu bestimmt, dem Lande Beamte zu erziehen, zu denen vorzugsweise auch die Prediger gehörten.

Um sich einen etwas weitern Blick zu verschaffen, machte die vornehmere Jugend bald das Bedürfniß geltend, auswärtige Bildungsanstalten zu besuchen. Dieß waren gegen Ende des 16. sowie im Verlaufe des 17. und 18. Jahrhunderts vielfach die niederländischen Hochschulen. Sie bildeten gleichsam eine Brücke zwischen dem cultivirtern Westeuropa und dem protestantischen Deutschland. Die bedeutendsten holländischen Universitäten waren Leyden (gegründet 1575), Franeker (1585), Gröningen (1614), Harderwijk (1648). Im J. 1587 gab es nach dem von Justus Lipsius (s. d. Art.) abgefaßten Index lectionum in Leyden vier theologische, vier juristische, zwei medicinische und fünf artistische Professoren.

XII. Die Universitäten zur Zeit der Gegenreformation. Auch die katholisch gebliebenen Universitäten hatten sich dem Einflusse der neuen Richtung nicht ganz zu entziehen vermocht. Deßhalb suchte man Reformen an ihnen durchzuführen. Schon Karl V. hatte in dem Entwurf zu einer Kirchenreformation, den er am 14. Juni 1548 den geistlichen Reichsständen in Augsburg vorlegte, und in der Formula reformationis für Schulen und Universitäten darauf hingewiesen, wie nothwendig wohl eingerichtete und im Geiste der katholischen Lehre umgestaltete Universitäten oder Akademien seien. Kaiser Ferdinand I. hatte noch am 11. März 1562 unter die auf dem Concil zu Trient schon beantragten oder noch zu beantragenden Artikel die Wiederherstellung der katholischen Universitäten gesetzt. Das Concil seinerseits gab ebenfalls in einer Reihe von Bestimmungen Zeugniß davon, wie sehr ihm das Wohl dieser ehrwürdigen Institute am Herzen lag. Man braucht nur das hierher Gehörende in den Reformationsdecreten (Sess. V, c. 1; Sess. VII, c. 13; Sess. XIV, c. 5; Sess. 22. c. 2; Sess. XXIII, c. 6; Sess. XXIV, c. 8. 12. 16. 18) durchzulesen, um sich zu überzeugen, wie bereitwillig das Tridentinum Privilegien der Universität wahrte, obschon es durch neue Beschränkung der Exemtionen auf anderen Gebieten die bischöfliche Macht zu stärken suchte. Der päpstliche Stuhl legte sein Interesse für geistliche Bildungsanstalten in der großartigsten Weise an den Tag; dieß beweist die Gründung des Collegium Germanicum et Hungaricum, sowie anderer geistlichen Nationalcollegien in und außer der Stadt Rom, ferner die Errichtung des Collegium Romanum und des Collegium de propaganda fide (s. d. Art. Collegien, römische). Auch wurden unter Mitwirkung des päpstlichen Stuhles neue katholische Universitäten gegründet, welche aber vielfach Akademien hießen, weil sie nur aus zwei Facultäten bestanden; dahin gehören in Deutschland die Akademien zu Dilingen (1554), Olmütz (1574), Graz (1585), Paderborn (1614), Molsheim-Straßburg (1617; s. d. Art. XI, 883), die von den Benedictinern gegründete und (1623) von dem Papste bestätigte Schule in Salzburg, die Akademien bezw. Universitäten zu Osnabrück (1629), Hildesheim (nach 1595), Münster (1588 bezw. 1780), Bamberg (1648), Innsbruck (1670 bis 1673), Breslau (1702), Fulda (1732). Die beiden Facultäten wurden an den meisten dieser Anstalten den Jesuiten übergeben, und der Generalobere der Gesellschaft war Kanzler. Eine der wichtigsten Anstalten der Gesellschaft Jesu wurde Dilingen. Der Bischof von Augsburg, Cardinal Otto von Truchseß (s. d. Art.), hatte in dieser seiner Residenz 1549 eine Lehranstalt für den katholischen Clerus gegründet und wurde dabei von dem Papste mit Geldbeiträgen unterstützt. Die Schule wurde 1554 zur Universität erhoben und von dem Bischof den Jesuiten übergeben. Sie bestand bis 1804. Auch an den älteren katholischen Universitäten kamen am Ende des 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts die Lehrstühle fast ausschließlich in die Hände der Jesuiten, nachdem die Collegien der Patres mittels besondern Uebereinkommens mit den Universitäten durch eine Art Incorporation verbunden worden waren. Als eines der hervorragendsten Mitglieder des Jesuitenordens trat Petrus Canisius (s. d. Art.) mit zwei Ordensgenossen 1547 in die Universität Ingolstadt ein, und 1571 wurde den Jesuiten außer der theologischen auch die philosophische Facultät übertragen. Von 1561 an erhielten die Jesuiten Lehrstühle an der Universität Mainz, in Trier seit 1560. Schwierig war es für sie, an der Universität zu Wien Fuß zu fassen. Alle von Kaiser Ferdinand I. versuchten Reformen derselben schlugen nicht durch. Da ließ er 1551 die Jesuiten kommen; es waren ihrer 13, Italiener, Spanier und Niederländer. Zuerst gründeten sie ein Gymnasium, dann (1558) wurden ihnen zwei theologische Lehrstühle an der Universität eingeräumt. Als sie aber 1570 auch in die Artisten-Facultät einzudringen versuchten, machte ihnen die Universität die heftigste Opposition; der Friede wurde wieder hergestellt, indem 1623 das Jesuitencolleg der Universität incorporirt wurde. Auch in Freiburg, wo die Zuchtlosigkeit der Studenten sprichwörtlich war, wurde den Jesuiten nur unter Widerstand der Universität 1620 die philosophische Facultät übergeben; in der theologischen erhielten sie die Lehrstühle der systematischen Theologie. In Heidelberg war von 1716 an die philosophische Facultät in den Händen der Jesuiten. Nach Prag kamen sie zuerst im J. 1556, durch König Ferdinand I. berufen.

Canisius, damals Provinzial, richtete im Dominicanerkloster St. Clemens ein Collegium ein, welches mit den Gütern zweier Klöster aus der Lausitz ausgestattet wurde. In einigen Jahren hatten die Jesuiten ein Gymnasium, das „Clementinische Akademie" genannt wurde, als die Jesuiten theologische und philosophische Vorlesungen mit den humanistischen Studien verbanden; sie verliehen auch die Grade trotz des Widerstandes der alten Prager Universität. Im J. 1618 wurden sie vertrieben, kehrten aber 1622 mit den Habsburgern wieder zurück und hätten die ganze Universität mit deren Gütern ausschließlich in die Hand bekommen, wenn nicht der Erzbischof sich geweigert hätte, seine Zustimmung zu geben. Schließlich wurde die „Clementinische Akademie" mit der Universität vereinigt (s. d. Art. Prag X, 301). Die 1582 in Würzburg von dem Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn mit vier Collegien eingerichtete, gut dotirte Universität kam ebenfalls an die Jesuiten. Der Orden mit seiner außerordentlichen Kraft und Consequenz, die theils eine Folge der Vorbereitung seiner Mitglieder, theils auch der äußern Organisation war, erreichte ungeahnte Erfolge, vor Allem auch durch seine verständige Lehrmethode, verbunden mit einem musterhaften Erziehungssysteme. Die äußere Einrichtung war von einer „bewunderungswürdigen Angemessenheit zum Zwecke". Die von den Jesuiten überall entwickelten Eigenschaften, unermüdliche Arbeit des Einzelnen und dabei absoluter Gehorsam und unbeschränkte Unterordnung unter den allgemeinen Zweck, bewährte sich auch bei ihrer Thätigkeit an den Universitäten. Hier besorgten sie den ganzen philosophischen wie theologischen Unterricht. Die alten Universitäten leisteten vergebens Widerstand; sie konnten es mit dem Orden nicht aufnehmen. Wenn sie später sich fügten und die Jesuiten förmlich in den Universitätsverband aufnahmen, so stellten sie damit nur die Thatsache fest, daß der Orden den Unterricht vollständig beherrschte. Kaum waren 50 Jahre nach der Stiftung der Gesellschaft Jesu vergangen, so hatten die Jesuiten ausschließlich die Bildung des katholischen Clerus in Händen, „und der Orden hatte in weitem Bogen von den Mündungen des Rheins bis zu den Mündungen der Weichsel den Herd der Ketzerei wie mit einem Gürtel von Belagerungswerken umspannt" (Paulsen 281). So hat die katholische Kirche der Thätigkeit der Gesellschaft Jesu es zu verdanken, daß sie im Südosten und Nordwesten Deutschlands bestehen blieb, und daß dem Fortschritt des Protestantismus Halt geboten wurde.

XIII. Die Universitäten im Zeitalter des Rationalismus und der Aufklärung. Der wissenschaftliche Lehrgang blieb an den meisten Universitäten bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts derselbe, wie in den früheren Zeiten. Die juristische Facultät widmete jedoch allmälig auch dem vaterländischen Rechte mehr Aufmerksamkeit. Besonders hervorragend als Jurist war Chr. Thomasius (s. d. Art.) in Halle, ein Schüler Pufendorfs, der Erste, welcher seine Vorlesungen in deutscher Sprache hielt. Die Universität Halle, 1694 vom brandenburgischen Kurfürsten Friedrich III. gegründet, war überhaupt im 18. Jahrhundert bahnbrechend. Hier richtete der Philologe Cellarius 1697 zum ersten Male philologische Uebungen in seinem Collegium elegantioris literaturae ein, die unseren philologischen Seminarien nicht unähnlich sind. Den nachhaltigsten Einfluß übte in und von Halle aus der berühmte Philosoph Christian Freiherr von Wolff (s. d. Art.); von Friedrich Wilhelm I. 1723 seiner Stelle entsetzt, weil seine Lehre der im Worte Gottes geoffenbarten Wahrheit entgegenstände, wurde er durch Friedrich II. 1740 wieder zurückgerufen. Wolff kann als der Vater des deutschen Rationalismus (s. d. Art.) bezeichnet werden, und dem Einflusse seiner Philosophie verdanken an den protestantischen Universitäten manche Aenderungen ihren Ursprung. In Halle begegneten sich die Juristen und die pietistischen Theologen, A. H. Francke (s. d. Art.) an der Spitze, in dem Bestreben, das Theologenregiment zu brechen und es durch das fürstliche zu ersetzen. Die Vertreter des alten humanistischen Schulbetriebes unterlagen, und „Aufklärung und Pietismus, philosophischer, politischer und zuletzt auch theologischer Rationalismus haben von Halle aus ihren Siegeslauf durch ganz Deutschland angetreten" (Paulsen 355). Die Veränderungen an den Universitäten fanden, wie 200 Jahre früher die Einführung des Humanismus, unter dem Einflusse und der Mitwirkung der Fürsten statt. In Königsberg wurde 1735 eine neue Lectionsordnung vorgeschrieben; Frankfurt a. d. Oder folgte bald nach. Anfangs leistete Leipzig Widerstand derart, daß Pufendorfs Schriften verboten, die von Thomasius und Francke entfernt wurden; aber schon 1734 lehrte Gottsched die Wolff'sche Philosophie, fast ganz unangefochten von den „Pedanten und Heuchlern". In Wittenberg, der Hochburg des orthodoxen Glaubens, wurde die Wolff'sche Philosophie bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ferne gehalten. Die von Herzog Christian Albrecht 1665 in Kiel begründete Universität theilte gleich die neuen Bestrebungen. Den süddeutschen Universitäten ging Tübingen in der Umgestaltung voran. Dort blieb die humanistische Richtung bis zum Beginne des 18. Jahrhunderts herrschend. Dann aber wurden Vorlesungen über Grotius, Thomasius und Pufendorf, über deutsche Dichtkunst und Alterthümer gehalten; der Francke'sche Pietismus zog unter den Theologen, der Wolff'sche Rationalismus unter den Philosophen ein. Im J. 1752 erhielt die Universität ihre neuen Statuten nach dem neuen Geiste. Die kleineren Hochschulen folgten den größeren nach. Damit hatten die Universitäten den bedeutsamen Schritt von der „alten schulmäßigen Unselbständigkeit und Gebundenheit zur freien und selbständigen wissenschaftlichen For-

schung" gethan. Die Zeit war vorbei, wo, wie in Helmstädt und Leipzig noch am Ende des 17. Jahrhunderts, der Magistereid zur Vertheidigung und Fortpflanzung der aristotelischen Philosophie verpflichtete. Im neuen Geiste erfolgte dann auch wieder die Gründung einer Reihe von Universitäten. Die jüngere Linie des welfischen Hauses errichtete hauptsächlich gegen das preußische Halle 1734 die Universität Göttingen; 1737 wurde sie eingeweiht und mit der damals enormen Donation von jährlich 16000 Thalern ausgestattet. Der aufgeklärte Freiherr von Münchhausen, den man den eigentlichen Begründer der Universität nennen kann, stellte als Grundstein der akademischen Verfassung die Lehrfreiheit hin. Darum wollte er auch an der theologischen Facultät „keine Zänker und Ketzermacher" (Paulsen 425); die aufgeklärte Vernunft sollte die Herrscherin in der Theologie sein. Der ganzen Einrichtung nach war die Universität der Hochschule Halle nachgebildet. Bald erlangte Göttingen den Ruhm, eine der bedeutendsten Pflegstätten der classischen Studien, des neuen Humanismus zu sein, der sich von hier aus auf die benachbarten Universitäten und Schulen verbreitete; der Pietismus fand hier nie Eingang. Der Hauptvertreter der classischen Studien, der aber die moderne Literatur keineswegs gering schätzte, war Gesner (1691—1761); er gründete in Göttingen auch ein philologisches Seminar und leitete es 25 Jahre lang. Ihm folgte der berühmte Heyne (1729—1812). Dabei wurde Göttingen vielfach von jungen Adeligen zu dem Zwecke besucht, ihre Erziehung zu vervollständigen und zu vollenden. Eine Neugründung war auch die Universität Erlangen, gestiftet 1742 bis 1743 von dem Markgrafen Friedrich von Brandenburg-Baireuth. Die Königsberger Universität erhielt in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts einen besondern Glanz durch den Philosophen Kant (s. d. Art.). Der Schöpfer des Kriticismus mit seinen Jüngern und Nachfolgern beherrschte bald die Lehrstühle sämmtlicher philosophischen Facultäten. Die erklärte Opposition gegen jedes übernatürliche positive Christenthum, die in einer nicht zu absto[ßenden] Weise sich in dem Systeme kundgibt, hat auf die Entwicklung aller Wissenschaften einen großen Einfluß ausgeübt, der sich noch bis auf den heutigen Tag verfolgen läßt.

Auch die katholischen Hochschulen vermochten sich dem Einfluß des Rationalismus nicht zu entziehen. Durch den dreißigjährigen Krieg war die katholische Kirche lahmgelegt worden, und selbst in den gläubigen Ländern war die Literatur im Laufe des 18. Jahrhunderts eine kirchenfeindliche. Die deutsche Literatur befand sich ganz in den Händen der Protestanten; letztere waren auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete den Katholiken voraus. Auf katholischer Seite machte man den Leitern des höhern Unterrichts, den Jesuiten, Vorwürfe: bis zum Schlusse des 18. Jahrhunderts seien sie an den Vorschriften der alten ratio studiorum hangen geblieben, sogar die alten Handbücher seien noch im Gebrauche; überhaupt sei ihr Unterricht unzeitgemäß. Sogar unter den Jesuiten selbst zeigten sich hie und da Elemente der Opposition. Neben diesen Gründen wirkten aber auch noch andere Elemente mit, um die Anfeindung der Jesuiten und ihrer Schulen zu erklären. Der Orden war vielfach bei den anderen Orden verhaßt, weil er deren Einfluß an sich gezogen hatte; er war nicht beliebt bei den Politikern, weil deren kirchenfeindliche Pläne von ihm oft zu nichte gemacht wurden; besonders aber war er ein Gegenstand der Abneigung bei allen denjenigen, welche die katholische Kirche zu schwächen oder zu vernichten gedachten, also namentlich bei den geheimen Gesellschaften und deren Anhängern. Da letztere auch Einfluß auf Kirchenfürsten sich zu verschaffen wußten, so gaben sich Prälaten dazu her, das Schulwesen nicht zu reformiren, sondern zu zerstören und im Geiste der Aufklärung (s. d. Art.) ein neues System an die Stelle zu setzen. In den protestantischen Anstalten Norddeutschlands wurde die Umänderung auch unter dem Einflusse der Fürsten durchgeführt, aber im Grunde hatte sie schon stattgefunden und die Obrigkeit verlieh ihr nur die amtliche Bestätigung. Dagegen sollten die katholischen Universitäten mit einem Schlage, ohne Vorbereitung, ohne Uebergang, in Anstalten mit anderem Geiste, anderen Methoden, anderen Organen umgeändert werden. Widerstand leisteten einzelne Hochschulen, die das Glück hatten, intelligente und dabei kirchlich gesinnte Beschützer zu finden. Zu diesen zählte zuerst die stiftungsmäßig katholische Universität Breslau, dann die von Adolf von Dalberg gleichsam neu gegründete Universität Fulda und zuletzt Münster. Letztere Universität wurde 1780 durch den Generalvicar von Fürstenberg (s. d. Art. IV, 2088), der zugleich Minister war, im neuen, aber trotzdem kirchlichen Sinne umgestaltet und von dem Kurfürsten von Köln, Erzbischof Max Friedrich, mit den Einkünften des Klosters Ueberwasser ausgestattet. Die Universitäten in Oesterreich wurden unter der Regierung Maria Teresia's (s. d. Art.) umgestaltet, meist, wie auch in Westdeutschland, nicht ohne daß der katholische und kirchliche Charakter litt. In Wien waren, wie schon oben bemerkt, die theologische und die philosophische Facultät in den Händen der Jesuiten. Die juristische und die medicinische Facultät befanden sich im tiefsten Verfall. 1749 waren für Anatomie nicht einmal Locale und Instrumente vorhanden. Die ganze Reformbewegung wurde von dem Vertrauten der Kaiserin, ihrem Leibarzte Gerhard van Swieten (1700 bis 1773), geleitet. Er war Professor und ein ausgesprochener Gegner der katholischen Kirche, wobei er klugerweise den religiösen Sinn der Kaiserin schonte. Seit 1752 begann die Umgestaltung der Universität. Ein zweijähriger philosophischer Cursus vor dem Eintritte in eine der oberen Facultäten wurde Vorschrift; dieselbe Einrichtung ward auch

an anderen Universitäten durchgeführt und existirt für die Theologie (wenigstens mit einem Jahrescurse) vielfach heute noch. Die Professoren mußten sich von der aristotelischen Philosophie lossagen, und die Lehrsätze sollten nicht mehr durch die heilige Schrift, sondern durch natürliche Gründe bewiesen werden. Unter Joseph II. (s. d. Art.) arbeitete van Swietens Sohn Gottfried (gest. 1803) noch einschneidender. Man kann sich einen Begriff von seinem fanatischen Unglauben machen, wenn man bedenkt, daß er die alten theologischen Bücher einstampfen ließ. „Bücher, die kein anderes Verdienst haben, als daß sie von gewissen Bibliographen für eine Seltenheit ausgegeben werden, alte Ausgaben aus dem 15. Jahrhundert und was dergleichen ist, sind für eine Bibliothek von sehr zweifelhaftem Werthe", das sind seine Ausdrücke. In Bayern wirkte im selben Geiste Ickstatt (1702—1776), ein Schüler Wolffs, der 1741 als Erzieher des Kurprinzen Max Joseph nach München berufen worden war. Sein ehemaliger Zögling ernannte ihn 1746 zum Director der Universität Ingolstadt, welche er ganz nach den modernen Grundsätzen umgestaltete. Den meisten Fächern wurden die Hallescheu und Göttinger Lehrbücher vorgeschrieben. Um die Universität in eine andere, weniger „mönchische" Umgebung zu bringen, wurde sie 1800 unter Montgelas nach Landshut (s. d. Art.) verlegt; ihre spätere Verlegung nach München (1826; s. d. Art.) beruhte dagegen auf besseren Motiven. Die beiden Hochstifte Würzburg und Bamberg standen zweimal im Laufe des 18. Jahrhunderts in Personalunion: von 1729—1746 unter Friedrich Karl von Schönborn, von 1777—1795 unter Franz Ludwig von Erthal. Beide Bischöfe modernisirten die höheren Unterrichtsanstalten. In dem philosophischen Cursus sollten in deutscher Sprache Vorlesungen über Geographie, Mathematik und Physik abgehalten werden. Unter Erthal wurde die Kant'sche Philosophie an der Universität eingeführt; der Benedictiner Reuß, der sie seit 1788 vortrug, wurde mit einem Reisestipendium nach Königsberg geschickt, um sich von Kant selbst tiefer in das Verständniß der neuen Weisheit einführen zu lassen. In Bamberg erlangte die Kant'sche Philosophie ganz und gar die Oberhand. In drei geistlichen rheinischen Kurfürstenthümern kam in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eine platte religionsfeindliche Aufklärung, und zwar unterstützt von den geistlichen Fürsten selbst, zur unbedingten Herrschaft. In Mainz regierte seit 1774 von Erthal, der Bruder des Würzburger Bischofs. Im J. 1784 wurde die Universität mit den Gütern aufgehobener Klöster ausgestattet und ganz im Sinne der Zeit umgestaltet. Die Professoren waren zum Theil Mitglieder des Ordens der Illuminaten (s. d. Art. VI, 608). Der später in der französischen Revolution mit den Jacobinern verbündete Forster erhielt das Amt eines Bibliothekars. Die Trier'sche Universität wurde von dem Kurfürsten Clemens Wenzel (seit 1768), der auch mit den anderen Kurfürsten auf dem Emser Congreß (s. d. Art.) gegen die päpstliche Curie auftrat, ganz im Sinne der Aufklärung reformirt. Auch der Kölner Erzbischof Max Friedrich, Graf von Königseck (1761 bis 1784), war von dem Geiste des Febronianismus durchdrungen, und da er die kirchlich gläubige Universität in Köln nicht lahmlegen konnte, weil der Rath der Reichsstadt ihm Widerstand leistete, so suchte er ihr in jeder Weise zu schaden. Er gründete aus den Mitteln des Jesuitengymnasiums zu Bonn an diesem Orte eine Akademie, die er 1784 zur Universität erhob (s. d. Art. Bonn II, 1096 ff.). Sein Nachfolger Maximilian Franz, der Bruder des Kaisers Joseph II., arbeitete im selben Sinne weiter. Er eröffnete 1786 die neue Universität, und bei der Einweihung hielt der Curator der neuen Hochschule, ein Schüler der Göttinger Universität, Freiherr Spiegel zum Desenberg-Canstein (gest. 1815; ein älterer Bruder des spätern Kölner Erzbischofs), eine Rede zum Lobe der Aufklärung, worin er unter Anderem sagte: „Von jeher gibt es Menschen, deren Interesse mit der Dummheit der Uebrigen unmittelbar verbunden ist; diese schelten die Aufklärung, indem sie den aus Aufruhr der Unterthanen entstandenen Zerfall eines Staates als Folge der dort allgemein gewordenen Cultur des menschlichen Verstandes darstellen." Die Kölner Universität nahm an der Einweihung nicht theil; der Kurfürst rächte sich dadurch, daß er denen, welche diese Universität besuchten, die Aussicht auf Anstellung in einem geistlichen oder weltlichen Amte abschnitt. Der philosophische Cursus von zwei Jahren war verpflichtend, philologische Vorlesungen fehlten ganz. Von den geistlichen Professoren waren manche Freimaurer und scheuten sich nicht, öffentlich mit den Insignien des Ordens zu erscheinen. Sie waren Anhänger der staatlichen Umwälzung und mit dem kirchlichen Glauben zerfallen; einzelne, wie Hedderich und Eulogius Schneider, gelangten zu einer traurigen Berühmtheit. Die französische Revolution machte der Bonner wie der Kölner Universität 1794 ein Ende.

XIV. Die Universitäten seit der französischen Revolution. Durch die Stürme der französischen Revolution wurden die meisten deutschen Universitäten weggefegt. Es verschwanden Helmstädt, Rinteln, Frankfurt a. d. Oder, Duisburg, Wittenberg, Erfurt, Mainz, Bamberg, Köln, Bonn, Paderborn, Münster, Trier, Dilingen, Salzburg; die einen, weil sie nicht mehr lebensfähig waren, die anderen, weil sie unterdrückt oder mit anderen Anstalten vereinigt wurden. Großes Bedauern ließen wenige zurück: sie theilten mit vielen anderen Institutionen das Loos, den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr zu entsprechen.

Es war eine richtige Erkenntniß, die dem preußischen König nach dem Tilsiter Frieden, als er die Hälfte seiner Besitzungen verloren hatte, die Gründung einer Hochschule in der Hauptstadt Berlin (1810) eingab. Anfangs sollte Fichte die

Anstalt organisiren, aber zum Glück fiel diese Aufgabe dem hochbegabten Wilhelm von Humboldt zu, der das Gepräge seines Geistes der neuen Hochschule aufdrückte. Die Aufgabe der Universität war eine weder confessionelle noch einseitig nationale; sie sollte geistige Bildung und gründliche Wissenschaft verbreiten, wie der König sagte: „Der Staat muß durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren hat.“ Eine Schule sollte ebensowenig herrschen; denn die hervorragenden Lehrer F. A. Wolf, Fichte, Savigny, Schleiermacher, Neil vertraten nur sich selbst und die von ihnen geschaffenen Richtungen. Die Anstalt entwickelte sich außerordentlich schnell, und es ist zu bemerken, daß diese rasche Blüte keineswegs dem Aufstreben anderer Universitäten schadete, sondern sie im Gegentheil beförderte. So wuchs Halle ebenfalls, und seine theologische Facultät wurde eine Zeitlang zur ersten Deutschlands. Bonn wurde im J. 1818 gegründet und zog bald durch seine herrliche Lage und die bedeutenden Lehrkräfte eine Menge von Studenten an. In Preußen wurde außerdem 1811 die protestantische Universität Frankfurt a. d. Oder mit der katholischen zu Breslau vereinigt, so daß letztere seitdem als „paritätische“ Hochschule gilt; von den alten blieben bestehen Greifswald, Königsberg und Halle. Zu ihnen kamen nach dem Kriege von 1866 Marburg, Göttingen und Kiel. Ebenso kräftig entwickelte sich München, das an die Stelle von Ingolstadt-Landshut getreten war. Ihm zur Seite wirkten Würzburg und Erlangen (letzteres mit protestantisch-theologischer Facultät). In Baden blieben Heidelberg und Freiburg, in Sachsen Leipzig, welches in Bezug auf hervorragende Lehrer und die Zahl der Studirenden mit Berlin wetteiferte, in Mecklenburg Rostock, in Hessen-Darmstadt Gießen, in Württemberg Tübingen. Für Oesterreich ist die Universität Wien, besonders durch die Bemühungen des Grafen Leo Thun (Cultus- und Unterrichtsminister von 1849—1860), vollständig umgestaltet worden. Auch Prag und Graz wurden tüchtige Hochschulen, während Olmütz nur eine theologische Facultät behielt. Innsbruck wurde 1869 vollständige Universität; an der theologischen Facultät wirkten seit 1857 fast ausschließlich Jesuiten. Die letzte Gründung war die Universität Straßburg (1872). Sie verdankte ihren Ursprung dem begeisterten Gedanken, eine Stätte deutscher Bildung an der Westmark des Reiches zu begründen, bildete aber ein Hemmniß für die Germanisirung der gebildeten Bewohner von Elsaß-Lothringen, weil sie nun nicht gezwungen sind, sich ihre wissenschaftliche Erziehung im alten Deutschland zu holen.

In den anderen europäischen Culturländern, mit Ausnahme von England, spielen die Universitäten eine untergeordnete Rolle, wenigstens nicht eine solche wie die deutschen Hochschulen. In Frankreich, dem classischen Lande dieser Anstalten, verschwanden sie, und der Name wäre mit zu Grunde gegangen, wenn nicht Napoleon I. seiner staatlichen Unterrichts-Verwaltungsmaschine den Namen Université de France beigelegt hätte. Es gibt in Frankreich nur noch Facultäten; eine Ausnahme bildet Paris. Aber auch an diesem Orte hangen die verschiedenen Facultäten nur lose zusammen, und die theologische Facultät an der Sorbonne ist 1882 von der Regierung unterdrückt worden. (Ueber die freien katholischen Universitäten s. u. Sp. 365.) Wenn die beiden englischen Universitäten, Oxford und Cambridge, auch sehr verschieden von unseren Universitäten sind, so bilden sie doch große und einflußreiche, sich unabhängig selbst regierende Körperschaften. Sie sind eigentlich verlängerte Gymnasien mit etwas theologischem Gepräge und haben die Bestimmung, dem Staate und der Gesellschaft einen gebildeten und unabhängigen Gentleman und der Staatskirche einen mehr classisch als theologisch gebildeten Clerus zu liefern. Ihre Collegien, den mittelalterlichen Bursen nachgebildet, sind musterhafte Anstalten. Die 1875 vom englischen Episcopat zu Kensington in Süd-London in's Leben gerufene Universität ging 1879 wegen Mangels an Studenten ein. Die vier schottischen Universitäten Edinburg, St. Andrews, Glasgow und Aberdeen standen in der Mitte des 19. Jahrhunderts nach dem Geständnisse ihrer Vertreter auf einem niedrigen wissenschaftlichen Standpunkte; in der letzten Zeit ist es besser geworden. Mit reichen Mitteln versehen ist die 1591 durch die Königin Elisabeth gegründete anglicanische Universität (das Trinity College) in Dublin. Die dort 1854 eröffnete katholische Universität bestand leider nur bis 1882. — Italien besitzt eine große Anzahl von Hochschulen und hat in den letzten Jahrzehnten auf allen Gebieten bedeutende Gelehrte zu verzeichnen; aber mit deutschen Universitäten können seine Hochschulen schon deßhalb nicht verglichen werden, weil die Gymnasien zu einer gründlichen Vorbereitung nicht genügen. Der Clerus hat an den Universitäten keine Vertretung und wird in zahlreichen Seminarien erzogen. Man schreibt vielfach diesem Umstande die Mißachtung zu, welche der Clerus in den mittleren und höheren Ständen des Volkes findet. — In Spanien ist die ruhmvolle Zeit der früheren Hochschulen schon längst vorbei: das Vermögen der Anstalten ist während der Bürgerkriege in den Taschen der liberalen Machthaber oder infolge der liederlichen Finanzwirthschaft verschwunden, die Gebäude liegen theilweise in Trümmern. Die neuere Einrichtung der Universitäten ist der französischen genau nachgebildet. Dasselbe läßt sich von Portugal sagen.

Das europäische Rußland hat neun Universitäten, Petersburg, Moskau, Kasan, Charkow, Kiew, Odessa, Warschau, Helsingfors (in Finnland) und Dorpat (heute nur noch Juriew genannt). An der letztern werden die protestantischen Geistlichen gebildet, während die Geistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche ihre Bildung auf

besonderen Anstalten erhält. Die Universität des hl. Wladimir zu Kiew (1833) verdankt ihr Vermögen der 1832 geschlossenen polnischen Universität Wilna. In Dorpat wurden früher nur die Vorträge über russische Sprache, Literatur u. s. w. in russischer Sprache gehalten, alles Andere war deutsch. Jetzt ist die Hochschule fast ganz russificirt; nur in der theologischen Facultät werden die Vorlesungen noch in deutscher Sprache gehalten. — In der Schweiz hat der deutsche Volksstamm seine drei Universitäten in Zürich, Basel und Bern, während die Romanen nur Facultäten besitzen. (Ueber die katholische Universität Freiburg s. u. Sp. 365.) — Die holländischen Universitäten ähneln mehr den deutschen, und in letzter Zeit ist man auch darauf bedacht, die früher ungenügenden Mittel zu vermehren und die Hochschulen mit tüchtigen Lehrkräften auszustatten. — Das Nachbarland Belgien hat zwei Staatsuniversitäten, Lüttich und Gent; Brüssel ist eine freie von der Loge gegründete Hochschule, während die von Löwen dem belgischen Episcopat ihr Entstehen zu verdanken hat. Letztere hat auch eine theologische Facultät. — Die dänische Universität Kopenhagen ist nach deutschem Muster ausgestattet und hat tüchtige Kräfte, besonders auf dem Gebiete der Theologie, zu verzeichnen. — Schweden besitzt zwei Universitäten, Upsala und Lund (letztere 1668 gestiftet), mit je vier Facultäten; Norwegen erhielt 1811 zu Christiania eine Universität, welche fünf Facultäten zählt und reich dotirt ist. — In Nordamerika sind von den zahlreichen Colleges und Universitäten besonders erwähnenswerth die Harvard University in Cambridge bei Boston und das Yale College zu Newhaven in Connecticut. Die katholische Universität Washington (s. d. Art. Nordamerika IX, 481 f.), eröffnet 1889, ist infolge nationaler und theologischer Streitigkeiten (Americanismus) noch nicht zu rechter Entwicklung gelangt.

Die deutschen Universitäten sind, besonders für die Medicin und den sämmtlichen Bereich der Naturwissenschaften, mit trefflichen Instituten und Instrumenten aller Art versehen. Dabei werden durch die Theilung dieser Fächer und vielfach auch anderer Disciplinen große wissenschaftliche Erfolge erzielt. So hat sich die Philologie in den letzten Jahrzehnten in eine griechische, lateinische, germanische, romanische, englische, semitische, assyrische, indische und slavische gegliedert. Dazu kommen die vergleichende Sprachwissenschaft, die Alterthumswissenschaft, die Geschichte und die Geographie mit eigenen Lehrstühlen; auch die Anthropologie wird an einzelnen Universitäten von einem eigenen Docenten vorgetragen. Die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer bilden in Tübingen, Straßburg und Heidelberg eine eigene, die fünfte Facultät. Früher gab es nur bei den Philologen und Historikern für solche Studirende, welche eigens die Methode wissenschaftlichen Arbeitens lernen wollten, zu diesem Zwecke geschaffene Curse, sogen. Seminarien. Jetzt haben alle Facultäten derartige vortreffliche Einrichtungen und zwar für jedes einzelne Fach. Die Seminarien haben über eigene Fachbibliotheken zu verfügen.

Zweifellos hat Döllinger (s. u.) 35 im Ganzen und Großen Recht, wenn er von den Universitäten des 19. Jahrhunderts sagt: „Die Universitäten mit allen ihren Vorzügen und theils heilbaren theils unheilbaren Gebrechen sind die adäquateste Form, in welcher die deutsche Individualität zum Ausdruck, ihr geistiges Bedürfniß zur Befriedigung gelangt. Diese Mischung von Freiheit und Gebundenheit, von corporativer Beschränkung und Selbstbestimmung bei Meistern und Jüngern, vorzüglich aber der Wechselverkehr, in welchem der Lehrer auch das Beste, was er weiß, und die köstlichsten Früchte, die er seiner Wissenschaft abzugewinnen vermag, unbefangen hingibt und der Schüler es mit Dank und Anerkennung hinnimmt; sowie die von dem Lehrer ausgehende Sollicitation zum eigenen Denken und Prüfen und die von der Zuhörerschaft ausströmende, dem Lehrer so wohlthuende und unentbehrliche Anregung, durch welche seine Productivität in stetem Flusse gehalten wird, — das sind die Dinge, in welchen der Reiz und der Vorzug des Universitätslebens liegt, und in ihnen liegt auch der Grund, daß die Universitäten ein specifisch deutsches Institut geworden sind.“ Nur stimmen mit dieser schönen idealen Auffassung nicht immer die praktischen Ergebnisse, die sich dem Beobachter aufdrängen. Im Vordergrunde steht die akademische Freiheit, welche zuweilen nichts anderes ist als das Recht für den Studirenden, seine Zeit an der Universität nutzlos hinzubringen und sich dann kurz vor den Prüfungen, wenigstens den juristischen, durch einen eigenen Repetitor einen wissenschaftlichen Firniß geben zu lassen, der ihn eben befähigt, in seine Laufbahn einzutreten. Ein weiterer wunder Punkt ist die Lehrfreiheit. Man muß zugestehen, daß es außerordentlich schwierig ist, die Grenzen zu ziehen, in denen der Grundsatz zur Ausführung kommen soll: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei.“ Der Staat benutzt dieses Axiom, um allen ungläubigen Theorien freien Weg zu lassen. Aus Beobachtungen werden, zumal auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, unberechtigte Schlüsse gezogen und als unbestrittene Wahrheiten den Zuhörern vorgetragen, die nicht in der Lage sind, solche Behauptungen zu controliren. Damit zieht oft der nackte Materialismus und Atheismus in die jugendlichen Gemüther ein. Bei anderen Vorlesungen, über Geschichte und ähnliche Gegenstände, wird so wenig Rücksicht auf den gläubigen Standpunkt der katholischen Zuhörer genommen, daß diese Aergerniß daran nehmen müssen, und die Docenten haben oft so wenig ritterliche Art, daß ihre Ausdrücke verletzen, und daß sie sich nicht mäßigen, trotzdem sie wissen, daß viele ihrer Zuhörer gezwungen sind, sie zu hören, um sich zu den Prüfungen vorzubereiten.

Ganze Facultäten bestehen in katholischen Ländern, wie in Elsaß-Lothringen, nur aus Juden und Protestanten; an anderen Universitäten vermißte man Jahrzehnte lang einen katholischen Docenten der Philosophie und der Geschichte, wieder an anderen wurden den katholischen Privatdocenten alle möglichen Hindernisse in den Weg gelegt und die Zukunft verdorben. In Münster, wo die Akademie ganz von katholischem Vermögen existirt, wurden vielfach Protestanten als Professoren angestellt. Diesen Uebelständen, die an den heutigen Universitäten auf dem religiösen Gebiete herrschen, könnte man noch manche andere anreihen. Ohne der Lehrfreiheit im geringsten entgegenzutreten, hat das christliche Volk ein Recht darauf, zu verlangen, daß seine Söhne nicht systematisch ihrem Glauben entfremdet werden, insbesondere, daß man das Grunddogma von der Göttlichkeit Christi und dem übernatürlichen Charakter der christlichen Religion nicht auf den Lehrstühlen öffentlich angreife. Unter solchen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß die Katholiken zu wiederholten Malen auf den Gedanken kamen, eine eigene katholische Universität zu errichten, ein Gedanke, den man in Frankreich durch die Gründung der katholischen Universitäten Paris (Institut catholique de Paris), Lille, Angers, Lyon, Poitiers und Toulouse durchgeführt hat. Zuerst in Deutschland stellte Buß die Forderung auf, eine freie katholische Universität sei in Deutschland im gesellschaftlichen Interesse nothwendig (vgl. auch dessen Werk „Die Reform d. kath. Gelehrtenbildung in Deutschland", Schaffhausen 1852). Die Würzburger Bischofsversammlung (s. d. Art.) 1848 billigte den Plan, und die katholischen Vereine stimmten begeistert zu. Es wurden auch ziemlich bedeutende Summen zu diesem Zwecke gesammelt, aber das ganze Unternehmen mußte schon an der Ueberzeugung scheitern, daß die Staaten der neuen Hochschule nicht die Privilegien der alten verleihen würden. Dazu läßt sich noch die Frage, gerade für Deutschland, sehr discutiren, ob es nicht besser ist, an den bestehenden Universitäten möglichst viele gläubige Kräfte unterzubringen, als eine eigene katholische Universität zu gründen. Bei all diesen Erwägungen muß man auch noch die enormen Kosten einer solchen Stiftung in Betracht ziehen. — In der Schweiz wurde 1886 der Beschluß gefaßt, eine internationale katholische Universität zu gründen. Der Papst ertheilte den Stiftbrief, und die Hochschule wurde im J. 1889 zu Freiburg im Uechtlande feierlich eröffnet (s. d. Art. Schweiz X, 2101. 2103). Eine schon in den ersten Jahren ihres Bestehens entstandene Krisis, welche zum Abzuge einzelner tüchtigen Professoren führte (1897), scheint keine weiteren nachtheiligen Folgen gehabt zu haben. — Nach dem Muster der von Kurmainz in Erfurt (s. d. Art.) reorganisirten Hochschule, die man „paritätisch" nannte, weil eine katholische und protestantische theologische Facultät daselbst eingerichtet wurde, erhielten auch Breslau 1811 und Bonn 1818 je zwei theologische Facultäten. Auch Tübingen erhielt 1817, mit Rücksicht auf die zahlreichen Katholiken, welche Würtemberg seit 1803 erhalten hatte, neben der protestantischen eine katholisch-theologische Facultät. Im Ganzen gibt es in Preußen 3, im Deutschen Reiche 7 katholisch-theologische Facultäten gegenüber 17 evangelisch-theologischen. In 8 Diöcesen (Culm, Fulda, Mainz, Metz, Paderborn, Posen, Straßburg und Trier) erhalten die Candidaten des Priesterthums ihre wissenschaftliche Ausbildung in theologischen Lehranstalten, welche in der Regel mit dem Priesterseminar verbunden sind (vgl. d. Art. Seminar XI, 117 f.). Außerdem bestehen noch die Lyceen Braunsberg (für Ermland), Bamberg, Dilingen, Eichstätt, Freising, Passau, Regensburg und Augsburg (s. d. Art. Bayern II, 134). Die katholisch-theologischen Facultäten haben sich trotz der Ungunst der Zeiten — zu erinnern ist bloß an die hermesischen Wirren, an den Altkatholicismus und den Culturkampf — auf der Höhe der ächt kirchlichen Wissenschaft erhalten und können den Vergleich mit den Leistungen der protestantischen Theologie kühn aushalten. Mit der letztern haben sie durchgehends gleichen Schritt gehalten auf dem Gebiete der exegetischen und kirchengeschichtlichen Studien; dafür liefern die bedeutenden Werke der katholischen Theologie-Docenten sowie die theologischen Zeitschriften den schlagendsten Beweis. So haben sie das Erbe, welches die berühmten Hochschulen der vergangenen Zeit ihnen überlassen, hochgehalten.

Mit den Universitäten ist mehrfach für die Erziehung der katholischen geistlichen Candidaten ein sogen. Convict, auch Collegium oder Stift genannt, verbunden. In diesen werden die zukünftigen Geistlichen theils durch wissenschaftliche, von geistlichen Repetenten ertheilte Wiederholungen des in den Vorlesungen durchgenommenen Stoffes, theils durch ascetische Uebungen auf ihren zukünftigen Stand und den Eintritt in das Priesterseminar vorbereitet. Der an den Universitäten herrschende wissenschaftliche Geist sowie der erleichterte Besuch von Vorlesungen anderer Facultäten sind geeignet, dem Priestercandidaten Sinn für Studien einzuflößen und ihm vertiefte Kenntnisse auch in den Profanwissenschaften, verbunden mit einem weitern Gesichtskreise, zu verschaffen. Zugleich ist die mit dem Universitätsleben nothwendig verbundene freiere Bewegung am besten geeignet, die Aechtheit des priesterlichen Berufes zu erproben.

Bedingung zur Immatriculation ist die Ablegung der Reifeprüfung an einem Gymnasium oder Realgymnasium. Die Abiturienten der letzteren Anstalten werden einstweilen nur zu der philosophischen Facultät und hier nur zu einzelnen Fächern zugelassen. Studenten ohne diese Zeugnisse dürfen als Hospitanten den Vorlesungen beiwohnen. Die mittelalterliche Unabhängigkeit

der Universitäten ist bis auf einzelne Rechte, die sie gerettet haben, verschwunden. Sie sind staatliche Anstalten, die unter dem Ministerium stehen. Vielfach übt dieses seine Befugnisse durch einen Curator aus, der den Verkehr zwischen der Behörde und den Organen der Universität vermittelt.

Die Universitätslehrer zerfallen in Privatdocenten, Gelehrte, die das Recht erworben haben, an einer Universität Vorlesungen zu halten, aber noch zu keiner Professur berufen sind, dann in außerordentliche und in ordentliche Professoren. Die letzteren bilden ein mit bestimmten Befugnissen ausgestattetes Collegium. An der Spitze jeder Facultät steht ein jährlich gewählter Decan, an der Spitze der Universität ein Rector. Dieser wird jährlich von den ordentlichen Professoren aus ihrer Mitte, meist nach bestimmtem Wechsel in den Facultäten, erwählt und hat den Titel Magnificus. Da, wo der Landesherr Rector der Universität ist, heißt der Leiter der Universität Prorector. An einzelnen Stellen, wie in Leipzig, Königsberg, Heidelberg und Freiburg, wird der Landesherr Rector magnificentissimus genannt, und der eigentliche Universitätsrector Magnificus. Früher hatten die Universitäten einen eigenen Gerichtsstand (Universitätsgericht), der völlig erst durch die Gerichtsverfassung von 1879 verschwunden ist. Doch ist dem akademischen Senate ein ständiger juristischer Berather (Universitätsrichter) beigegeben. Uebrigens muß für die meisten Amtshandlungen die Genehmigung des Ministeriums nachgesucht werden.

So alt wie die Universitäten ist das studentische Vereinswesen, das besonders in Deutschland zur Ausbildung gelangt ist. Ehemals bestanden an den Hochschulen die verschiedenen Nationen; diese wurden, als die Graduirten aus ihnen ausschieden, zu wirklich studentischen Verbindungen. Auch die Bursen beruhten vielfach auf einer Theilung der Studenten in Landsmannschaften. Im 16. Jahrhundert entarteten die Bursen und Collegien, und diesem Umstande ist zum Theil die Verrohung und Verwilderung des damaligen Studentenlebens zuzuschreiben. Die Landsmannschaften entwickelten sich hauptsächlich im 17. Jahrhundert und hatten ihre strenge Organisation unter Senioren. Die Mißhandlung der neu eintretenden Studenten und die Ausbeutung der jüngeren durch die älteren führte vielfach zu Verboten der Landsmannschaften durch die akademischen Behörden. Gegen 1760—1770 bildeten sich die sogen. Orden, welche die landsmannschaftliche Begrenzung fallen ließen und ihre Mitglieder nach Maßgabe der Würdigkeit aufnahmen. Ihr Muster war der Freimaurerorden, ihre Stifter Mitglieder dieser geheimen Verbindung und ihre Cerimonien letzterer nachgebildet. Gegen 1800 und später wurden sie verboten. Aus den Landsmannschaften entwickelten sich allmälig die Corps. Ihr Princip ist Aufrechthaltung des specifischen Studententhums, Erziehung der Mitglieder zu ehrenhaften (honorigen) Burschen und Männern, unbedingte Satisfaction (Verpflichtung zum Duell) und vollständige Ablehnung jeder politischen und religiösen Tendenz. Manche Beobachter des Studentenlebens wollen die Erfahrung gemacht haben, daß diese Verbindungen vielfach in Aeußerlichkeiten aufgehen, und daß die wissenschaftliche Ausbildung durch sie nicht gerade befördert wird. Früher waren sie gemeinsam mit den „Burschenschaften" verboten; erst seit 1848 haben sie behördliche Bestätigung. Im J. 1815 wurde in Jena von Studenten, die vielfach die Befreiungskriege mitgemacht hatten, ein burschenschaftlicher Verein gegründet, der neben der Pflege der Freundschaft und der Gemüthlichkeit auch politische Zwecke verfolgte. Ihre politischen Bestrebungen sollten, besonders auf Kotzebue's Anregung hin, überwacht werden, und die Ermordung Kotzebue's durch den Burschenschafter Sand (1819) führte die Auflösung der Verbindungen und die Verfolgung ihrer Mitglieder herbei. Sie hatten die Mißstimmung, die dadurch nach den Freiheitskriegen entstand, daß die Hoffnungen der Nation von den Fürsten nicht erfüllt worden waren, gepflegt. Im Laufe der Zeit sind die meisten mit den Corps verschmolzen. Von den Verbindungen mit ausgesprochen religiösem Charakter ist zu erwähnen der 1844 auf Anregung von Tholuck (s. d. Art.) in Halle gegründete „Wingolf", ein Verein mit specifisch christlicher Tendenz, dem nicht grundsätzlich, aber factisch bloß Protestanten angehören. Die Mitglieder verwerfen das Duell und achten auf einen gottesfürchtigen Wandel ihrer Mitglieder. Einig mit ihnen sind in der Verwerfung des an den Universitäten bei Corps und Burschenschaften in scandalöser Weise auftretenden Duells die katholischen Studentencorporationen, die seit 1848 sich an allen deutschen Universitäten gebildet haben. Sie zerfallen in farbentragende „Verbindungen" und in nicht farbentragende „Vereine"; ihre Namen sind, wie die der meisten Studentenvereine, zum Theil deutschen Stämmen entlehnt. Sie haben sich schnell vermehrt und zählen bis zu 11 000 Mitglieder und frühere Mitglieder, „alte Herren". Die literarischen Organe der einzelnen Studenten-Verbände sind: „Akademische Monatshefte" (Corps), „Burschenschaftliche Blätter" (Burschenschaft), „Akademia" (katholische Verbindungen), „Akademische Monatsblätter" (katholische Vereine).

Nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern zeigt sich ein starker Zudrang zu den Universitäten. So beträgt die Zahl der Studirenden auf 100 000 Einwohner in Belgien 82, in Norwegen 76, in Schweden 57, in Oesterreich 55, in Italien 51, in der Schweiz 50, in Deutschland 48, in den Niederlanden 45, in Frankreich 42, in Rußland 9. Im Sommerhalbjahre 1899 zählten die deutschen Universitäten, einschließlich der Akademie in Münster, im Ganzen

33 563 immatriculirte Studenten gegen 32 233 im Winter 1898—1899 und 32 230 im Sommer 1898; mithin war eine Zunahme von nicht weniger als 1330 festzustellen. Seit 1892—1893 beträgt die Zunahme 6045, was einer Steigerung von 22 % in diesen sechs Jahren gleichkommt. Die Gesammtfrequenz vertheilte sich im Sommersemester 1899 in folgender Weise auf die verschiedenen Hochschulen: Berlin 4997, Bonn 2140, Breslau 1621, Erlangen 1042, Freiburg 1670, Gießen 814, Göttingen 1307, Greifswald 834, Halle 1613, Heidelberg 1462, Jena 732, Kiel 901, Königsberg 794, Leipzig 3270, Marburg 1232, München 4257, Münster 594, Rostock 475, Straßburg 1079, Tübingen 1525, Würzburg 1214. Von dieser Gesammtzahl waren 2284 Studenten Ausländer. Von den Studirenden, die in den Personalverzeichnissen als deutsche Reichsangehörige aufgeführt sind, treffen 1574 auf die katholischen und 2464 auf die evangelischen Theologen, 9054 auf die Juristen, 7352 auf die Mediciner, 4195 auf die Studirenden der Philosophie, Philologie und Geschichte, 3780 auf die Mathematik und die Naturwissenschaften, 1116 auf die Pharmaceuten, 665 auf die Studirenden der Landwirthschaft, 598 auf die der Staats- und Forstwissenschaft, 404 auf die Studirenden der Zahnheilkunde, 77 Veterinäre. Bei den Juristen zeigt sich eine ganz außerordentliche Zunahme (9000 gegen 6000 im Anfange des Jahrzehnts), eine regelmäßige Abnahme bei der Zahl der protestantischen Theologen, die Ende der achtziger Jahre auf 3000 gestiegen war. Bei den katholischen Theologen macht sich die Tendenz einer gleichmäßigen, aber langsamen Zunahme bemerkbar. (Vgl. J. J. Döllinger, Die Universitäten sonst und jetzt, München 1867; v. Sybel, Die deutschen und auswärtigen Universitäten, Bonn 1868; Jürgen Bona Meyer, Deutsche Universitätsentwicklung, Berlin 1874; H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400 I, Berlin 1885; F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, Leipzig 1885; G. Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten, Stuttgart 1888—1896, 2 Bde.; Hinschius, Kirchenrecht IV, Berlin 1888, 640 ff.; R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II, 1, Graz und Leipzig 1891, 50 ff.; Lexis, Die deutschen Universitäten, Berlin 1893, 2 Bde.; H. Rashdall, The Universities of Europe in the middle ages, Oxford 1895, 2 vols. [vol. II in 2 parts]; E. Bernheim, Der Universitätsunterricht und die Erfordernisse der Gegenwart, Berlin 1898; Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes I, 17. u. 18. Aufl., Freiburg 1897; VII [1893], 135 ff.) [Scheuffgen.]

Unkeuschheit, s. Keuschheit.

Unmündigkeit, s. Alter und Ehehindernisse IV, 203 f.

Unschuldige Kinder heißen entsprechend dem in der liturgischen Sprache üblichen Namen S. Innocentes die Kinder von zwei Jahren und darunter (ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω), welche Herodes nach Matth. 2, 16 in Bethlehem und der Umgegend ermorden ließ. In seiner Zeitberechnung bezüglich des Alters hatte sich Herodes nach der Zeit des erschienenen Sternes gerichtet. Bezüglich der Zahl der ermordeten Kinder muß die Angabe der Griechen und Aethiopier (14 000 oder gar 64 000, wie die Syrer sagen) in das Reich der Fabeln gewiesen werden; da Bethlehem ein Dorf war, dürfte die Zahl kaum auf 20 steigen (vgl. Knabenbauer, Comm. in evangel. sec. Matth. I, Paris. 1892, 104, wo auch die rationalistischen Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des biblischen Berichtes widerlegt werden). Die Angabe des Macrobius (Saturnal. 2, 4), daß unter den Ermordeten auch ein Sohn des Herodes gewesen, ist nicht annehmbar. — Das Fest der Unschuldigen Kinder feiert die lateinische Kirche am 28., die griechische am 29. December (unter dem Namen τῶν ἁγίων τὸ χιλιάδων Νηπίων); bei den Armeniern ist der Montag nach dem zweiten Sonntag nach Pfingsten der Gedenktag, weil sie annehmen, daß die Kinder 15 Monate nach der Geburt Christi getödtet worden seien. Das Alter des Unschuldigen-Kinder-Festes muß ein hohes sein; Pseudo-Origenes (Latinus scriptor recentior Hieronymo; s. Migne, PP. gr. XVII, 1278) erwähnt ihre Verehrung als auf alter Tradition beruhend (Homilia III. in diversos, in Orig. Opera, ed. Genebrard, II, Paris. 1619, 282). Alle Liturgien stimmen überein im Preise dieser Martyrerblüten. Mit herrlicher Präfation feiert sie die ambrosianische Liturgie und das mozarabische Missale. Die griechische Kirche hat erhabene Lobgesänge auf sie. Im Mittelalter (11. Jahrhundert) ertönte die Sequenz Celsa pueri concrepent melodia (Text bei Kehrein, Lateinische Sequenzen des Mittelalters, Mainz 1873, n. 348). Beda Venerabilis verfaßte zu ihrer Ehre den Hymnus Hymnum canentes martyrum; Notker von St. Gallen das Laus tibi Christe; Prudentius die beiden Hymnen Salvete flores martyrum und Audit tyrannus anxius (vgl. Guéranger, Das Kirchenjahr II, Mainz 1875, 339 ff.). Die hll. Irenäus, Cyprian, Hilarius, Augustinus, Bernhard (der sie besonders als Martyrer feiert) und Andere verherrlichten sie. In Bethlehem ist das Fest der Unschuldigen Kinder gebotener Feiertag (Ordo von Jerusalem). — Als liturgische Farbe dient am Festtage der Unschuldigen Kinder (wenn es nicht der Sonntag ist) die violette, nicht die rothe, weil sie zu einer Zeit gemartert wurden, wo noch kein Mensch zur Anschauung Gottes gelangen konnte Gleichsam aus zarter Theilnahme an dem Schmerze der Mütter läßt die Kirche in der Messe auch das freudige Gloria und Alleluja weg. Am Octavtage dagegen, und wenn das Fest auf einen Sonntag fällt, wählt die Kirche die rothe Farbe, um die Unschuldigen Kinder im vollen Glanze des Mar-

tyriums erstrahlen zu lassen. An den Collegiat- und Klosterkirchen stimmen an diesem Tage Kinder, um den Altar geschaart, ein in den Gesang der Priester. „Station" (s. d. Art. Stationen) ist in Rom an diesem Tage in der Basilika des hl. Paulus außerhalb der Mauern, welche mehrere Leiber der Unschuldigen Kinder besitzt. Sixtus V. ließ im 15. Jahrhundert einen Theil der Reliquien erheben und in die Basilika von Maria Maggiore zur Krippe des Heilandes tragen (festum translationis am 5. Mai). Am 9. März 1177 wurden zu Padua in der Kirche der hl. Justina viele Reliquien erhoben, darunter auch drei heilige Leiber von Unschuldigen Kindern (s. AA. SS. Boll. Oct. VIII, 304, n. 95; III, 810; Analecta Bolland. XI [1892], 354 sqq.). Im J. 1587 wurden Reliquien derselben nach Lissabon gebracht. Die verhältnißmäßig geringe Zahl der gemarterten Unschuldigen Kinder wirft zur Genüge helles Licht auf die Anzahl der heiligen Reliquien. Ueber die bildliche Darstellung des bethlehemitischen Kindermordes s. die reiche Zusammenstellung bei Detzel, Christliche Ikonographie I, Freiburg 1894, 233 ff. Noch erwähnt sei, daß der Tag der Unschuldigen Kinder wie auch das Fest des hl. Johannes des Evangelisten und das Fest der Beschneidung des Herrn ein festum fatuorum war (s. d. Art. Feste IV, 1398 ff. 1435 und G. M. Dreves, Zur Geschichte der fête des fous, in den Stimmen aus Maria-Laach XLVII [1894], 571 ff.) [L. Helmling O. S. B.]

Unschuldsproben, s. Gottesurtheile.

Unsterblichkeit, s. Engel IV, 510; Seele XI, 54 ff.

Unterricht, s. Pädagogik; Unterrichtsanstalten, s. Erziehungsanstalten, Mittelschule, Seminar, Taubstummenunterricht, Universitäten, Volksschule.

Unterrichtsfreiheit ist das von der Staatsgewalt anerkannte Recht der Privaten, der Vereine, der Corporationen und der Stiftungen, Unterrichts- und Erziehungsanstalten jeder Art und jedes Grades zu errichten und zu leiten. Dieser unbeschränkten Freiheit des Unterrichts entspricht auf Seiten der Eltern und Vormünder das Recht der freien Wahl, ob sie ihre Kinder einer Schule und welcher Schule sie dieselben anvertrauen wollen. Denn die Erziehung der Kinder, welche sich des Unterrichts als eines der Erziehungsmittel bedient, ist das unveräußerliche Recht und die verantwortungsvolle Pflicht der Eltern, und jeder andere Lehrer oder Erzieher, jede Schule empfängt das Mandat zur Erziehung von den Eltern. Jede Schule für Unmündige ist nach Recht und Vernunft eine Stellvertreterin (Mandatarin) der Eltern (vgl. d. Art. Erziehung). Dieses naturrechtliche Verhältniß wird durch das Christenthum nicht aufgehoben, sondern sanctionirt und verklärt. Der christliche Glaube zeigt den hohen Werth der einzelnen Menschenseele, die Würde und die erhabene Bestimmung eines jeden, auch des ärmsten Kindes; er heiligt und festigt die Bande der Familie, er läutert und erhebt die natürliche Liebe der Eltern zu ihren Kindern und läßt sie diese als Kinder Gottes und Erben des Himmels erkennen. Zugleich öffnet er ihnen die in der Kirche hinterlegten Schätze der Wahrheit und der Gnade Jesu Christi und setzt sie dadurch in den Stand, ihren Kindern eine christliche Erziehung angedeihen zu lassen. Der Glaube macht es aber auch den Eltern zur ernstesten Gewissenspflicht, ihre Kinder nur solchen Schulen anzuvertrauen, die wahrhaft als Stellvertreterinnen der christlichen Familie gelten können, solchen nämlich, in welchen der Geist des christlichen Hauses, d. i. der Geist der Kirche, waltet und alle Lehre, Zucht und Gewöhnung durchdringt. Innerhalb der christlichen Gesellschaft kann es sonach keine unbeschränkte Unterrichtsfreiheit und keine schrankenlose Wahl der Schule geben. Von solchen Eltern, welche ihre Erziehungspflicht selber vollständig erfüllen wollen und können, verlangt die Kirche überhaupt nicht, daß sie ihre Kinder in eine Schule schicken. Da aber die allermeisten Eltern nicht in der Lage sind, die geistige Bildung und besonders die religiöse Unterweisung ihrer Kinder selbst ganz zu übernehmen, so muß die Schule helfend und ergänzend eintreten. Die Schule ist also eine Hülfsanstalt der Familie, und für die meisten katholischen Eltern ist es eine moralische Pflicht, ihre Kinder in eine katholische Schule zu schicken. Wenn der Staat die Erfüllung dieser Pflicht durch äußere Nöthigung erzwingt, so hat die Kirche keinen Grund, gewissenlose, vom Eigennutz verblendete oder rohe Eltern gegen diesen Schulzwang in Schutz zu nehmen, denn das Aufwachsen eines religions- und sittenlosen Proletariats widerstreitet ebenso den Interessen der Kirche wie dem Wohle der Gesellschaft. Man muß Gmelch (Unterrichtsfreiheit u. Schulzwang, Augsburg 1866, 32) beipflichten, wenn er gegen Jos. Lukas schreibt: „Der Schulzwang war es, der die Kinder auch regelmäßig in die Religionsstunde brachte. Millionen haben es dieser Strenge zu danken, daß sie Gott kennen und ihn besser kennen als in alten Zeiten. Warum wachsen in England Millionen Getaufter heran, ohne eine Erkenntniß von Gott und Christus zu erhalten? Predigt noch so eifrig, bittet, drohet, schreibt noch so genial und drastisch: ihr werdet die Masse des Volkes durch rein geistliche und rein geistige Mittel nicht zur freien Entschließung für das Gute und ihm selbst Nützliche bringen." Stöckl erklärt (Lehrbuch der Pädagogik, Mainz 1880, 67): „Wenn auch der allgemeine Schulzwang naturrechtlich sich nicht begründen läßt, so kann man doch zugeben, daß derselbe heutzutage im Hinblick auf unsere religiösen, bürgerlichen und socialen Verhältnisse am Platze sei." Auch L. v. Hammerstein schreibt (Schulfrage, 2. Aufl., Freiburg 1877, 21): „Wir erklären keineswegs jeden Schulzwang für verwerflich, sondern nur den vom Staate einseitig geübten. Die Eltern

dagegen können ihre Kinder anhalten, in die Schule zu gehen; die Kirche in ihrem Bereich kann ihre durch die Taufe wiedergeborenen Kinder anhalten zum Empfange einer christlichen Erziehung und eines christlichen Unterrichts, und der Staat kann demnach, wenn er mit beiden sich in's Einvernehmen setzt, Zwangsmaßregeln anwenden, die vielleicht ihren großen Nutzen haben. Aber was wir läugnen, ist, daß der Staat selbständig, kraft eigenen Rechts über die Jugenderziehung verfügen darf." Die besten Freunde des Volkes und des Vaterlandes möchten den Schulzwang nicht entbehren, sie verlangen aber, daß derselbe nicht ungebührlich ausgedehnt und nicht zur Bedrückung der Gewissen mißbraucht wird. Nicht der Schulzwang oder Lernzwang an sich bedroht die Freiheit des Unterrichts und des Gewissens sowie das Recht der Familie und der Kirche, sondern die Staatsregie des Unterrichts, welche das Schulwesen zu einem Regal und Monopol des Staates macht und Kopf, Herz und Gewissen der heranwachsenden Generation nach den Meinungen und den politischen Tendenzen der Gewalthaber zu bilden bezw. verbilden sich herausnimmt. Der Syllabus vom 8. December 1864 schützt deßhalb das Recht der Kirche und der Eltern, indem er (n. 47) die These als irrthümlich verwirft: „Die beste Staatseinrichtung erfordert, daß die Volksschulen, welche allen Kindern aller Volksklassen offen stehen, und überhaupt die öffentlichen Anstalten, welche für den wissenschaftlichen Unterricht und die Erziehung der Jugend bestimmt sind, aller Auctorität, Leitung und Einmischung der Kirche entzogen und ganz und gar der Verfügung der bürgerlichen und politischen Auctorität unterstellt werden nach dem Belieben der Regierenden und nach Maßgabe der jeweiligen öffentlichen Meinung." Nach dem Vorgange Badens im J. 1868 hat die Schulgesetzgebung in Oesterreich, Preußen, Italien und Frankreich Wege eingeschlagen, welche die Gefahren, die im Princip der Staatsregie des Unterrichts liegen, in ein grelles Licht stellen. Unvergessen bleibt es, daß der Reichskanzler Fürst Bismarck 1874 die Theilnehmer an der liberalen allgemeinen Lehrerversammlung zu Breslau als „treue Kampfgenossen" begrüßte, und daß er am 16. April 1875 öffentlich erklärte: „Ich werde, so lange mir das Leben gegeben ist, dazu beitragen, den Kampf, den aggressiv zu führen wir eine Weile genöthigt gewesen sind, demnächst nur defensiv fortzusetzen und die Aggression mehr der Schulbildung als der Politik zu überlassen." — Um die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Unterrichtsfreiheit für die Gewissensfreiheit der Eltern, für die Existenz und den Bestand der Kirche und für die Erhaltung der christlichen Cultur und Gesellschaftsordnung gebührend zu würdigen, muß man die Tragweite des Princips der Staatserziehung (d. i. der Erziehung durch den Staat und für den Staat) erkennen. Ihrem Ursprung nach ist die Staatsregie des Unterrichts ein Product des staatlichen Absolutismus. Nachdem die Reformation das Kirchenregiment dem Landesherrn überwiesen und den Cäsaropapismus eingeleitet hatte, war auch das Schulwesen dem Regiment der absoluten Staatsgewalt verfallen. Das Allgemeine preußische Landrecht vom 5. Februar 1794 erklärt (Thl. 2, Tit. 12, § 1): „Schulen und Universitäten sind Veranstaltungen des Staates, welche den Unterricht der Jugend in nützlichen Kenntnissen und Wissenschaften zur Absicht haben." Als Behauptung enthält dieser Satz eine historische Unwahrheit, da die genannten Anstalten größtentheils von kirchlichen und städtischen Corporationen gestiftet worden sind, und als Gesetz vollzieht er mit kurzen Worten eine Gewaltthat, indem er die kirchlichen Schulstiftungen säcularisirt und das Corporationsvermögen der Universitäten als Staatsgut behandelt. Weiter werden dann (ebd. § 9) „alle öffentlichen Schul- und Erziehungsanstalten der Aufsicht des Staates" unterstellt. Bezüglich der „gemeinen Schulen" wird (ebd. § 12 ff.) der staatlichen „Aufsicht" die „Direction der Gerichtsobrigkeit eines jeden Orts, welche dabei die Geistlichkeit der Gemeine zuziehen muß", zur Seite gestellt. „Die Obrigkeit und der Geistliche müssen sich nach den vom Staate ertheilten oder genehmigten Schulordnungen richten und nichts, was denselben zuwider ist, eigenmächtig vornehmen und einführen" (ebd. § 15). Hier ist die Staatsregie des Volksschulwesens grundgelegt; sie wird jedoch gemildert, indem den Organen der Kirche und der Gemeinde die locale „Aufsicht und Direction" gesetzlich zugesprochen ist. — Um dieselbe Zeit, da in Deutschland der persönliche Absolutismus sich zum Herrn der Schule und damit zum Herrn der Geister und der Gewissen aufwarf, brachte in Frankreich die siegreiche sociale Revolution das nämliche Princip mit despotischer Gewalt zur Geltung. Am 18. Floréal 1792 erklärte Robespierre auf der Tribüne: „Das Vaterland allein hat das Recht, seine Kinder zu erziehen. Es kann dieses Gut nicht dem Stolze der Familien, auch nicht den Vorurtheilen der Privaten anvertrauen." Im folgenden Jahre rief er dem Convent zu: „Ich verlange das Decret, daß alle Kinder ohne Unterschied und ohne Ausnahme vom 5. Jahre bis zum 12. für die Knaben und bis zum 11. für die Mädchen gemeinschaftlich auf Kosten der Republik erzogen werden, und daß alle im Hinblick auf das heilige Gesetz der Gleichheit dieselbe Kleidung, dieselbe Nahrung, den gleichen Unterricht und die gleiche Pflege erhalten." Als bald darauf der Gesetzentwurf zur Berathung kam, hatte die Commission den Satz: „Die Eltern müssen (devront) ihre Kinder zur Schule schicken" in „Die Eltern können (pourront) ihre Kinder" ꝛc. abgeändert. Da stürzte Danton auf die Tribüne und verlangte, daß „können" durch „sind verpflichtet" (seront tenus) ersetzt werde. „Es ist Zeit," rief er, „daß dieses große Princip, welches man zu verkennen scheint, wieder zur Geltung

gelange, daß die Kinder der Republik gehören, bevor sie ihren Eltern gehören. Niemand kann mehr als ich die Natur respectiren, aber wer kann mir dafür bürgen, daß die Kinder, vom Egoismus der Väter beeinflußt, der Republik nicht gefährlich werden? In den nationalen Schulen muß das Kind die republikanische Milch einsaugen." Sein Antrag wurde angenommen (Rouvier, La révolution maitresse d'école, 2e éd., Paris 1880, 6—10). Mit Bezug auf diese Vorgänge schreibt der frühere belgische Minister Dechamps sehr treffend (s. Kath. Stimmen aus Oesterreich, 19. u. 20. Heft, Wien 1869, 35 f.): „Die Unterrichtsfrage wird nie allein aufgeworfen, sie berührt alle anderen Probleme, und man kann an der Lösung, die man ihr gibt, und an den Ideen, welche in Bezug auf die Schule herrschen, leicht erkennen, welches die weisen oder die ungesunden Ideen sind, die auf den Höhen der Gesellschaft herrschen oder ihre Tiefen aufwühlen. In der That, so oft die Theorie der Schulen ohne Priester, ohne Religion und ohne Gott die Oberhand erlangt, kann man sicher sein, daß Atheismus und Materialismus in der philosophischen Sphäre triumphiren, und daß die socialistischen und revolutionären Leidenschaften in den Volksmassen gähren und zum Ausbruch kommen. So war es 1792, so 1848.... Die Projecte einer nationalen Erziehung während der französischen Revolution lassen sich also zusammenfassen: absolutes Recht des Staates, ‚Centralität', wie Danton sagte; der Familie das Kind entreißen, um es dem Staate auszuliefern, die neue Generation im Sinne der Republik gewaltsam ummodeln, an die Stelle des christlichen Katechismus den der Menschenrechte setzen, den ‚Aberglauben' und die Priester aus den Schulen hinausjagen. Dieß war die Art und Weise, wie man 1793 die menschliche Freiheit und das Recht der Familie verstand. Man vertrieb in der That die Christlichen Schulbrüder und andere katholische Lehrer an demselben Tage und durch dasselbe Decret, welches die Barmherzigen Schwestern aus den Hospitälern verjagte. Dieß ging Hand in Hand mit der Civilconstitution für die Geistlichen, den Confiscationen, der Aufstellung der Göttin der Vernunft auf den Altären von Notre-Dame in Gestalt einer nackten Dirne, mit den Hinrichtungen, den Ersäufungen in der Loire und dem Bau eigener Rinnsale zur Ableitung der Ströme von Blut, welche auf dem Revolutionsplatze flossen." Napoleon I. hielt an dem revolutionären Grundsatze der Staatserziehung fest und führte ihn in seiner Weise durch, indem er in der Université einen alle Stufen des Unterrichts umfassenden Lehrkörper schuf, von dem selbst die kirchlichen Seminare abhängig waren (vgl. d. Art. Schulfrage X, 1977). „Es gibt", sagte er im Staatsrathe, „keinen Staat im politischen Sinne ohne einen Lehrkörper mit feststehenden Principien. Die Füße dieses großen Körpers werden in den Bänken der niederen und höheren Schulen und sein Haupt wird im Senate sein. Man muß im Lehrkörper die Rangordnung der militärischen Grade nachahmen." Er ließ auf dem Universitätsgebäude die Aufschrift „Katholischer Unterricht" anbringen, aber im Grunde genommen war die Université eine von der Staatsgewalt organisirte und beherrschte Gegenkirche, eine Laienkirche mit obligater Staatsdoctrin. Die Université ist durch das Gesetz vom 17. März 1808 geschaffen worden und beruht auf diesem bis heute. Sie umfaßt alle öffentlichen Lehranstalten von den Elementarschulen bis zu den Hochschulen und alle Lehrpersonen vom Elementarlehrer bis zum Professor. Die Anstellung aller öffentlichen Lehrer in seinem Departement steht dem Präfecten zu, von dem auch die Inspectoren abhängen. An der Spitze des Ganzen steht der Unterrichtsminister. Es ist eine große Verwaltungsmaschine, welcher Napoleon I. den Stempel seines autokratischen Geistes aufgeprägt hat, um nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft sich und seinem Hause dienstbar zu machen. Für die Selbstverwaltung der Gemeinden, der Unterrichtsprovinzen oder Akademien und der Lehrkörper der höheren Schulen ist da kein Raum; die verschiedenen Conseils sind recht- und machtlos und bilden nur eine Verzierung des bureaukratischen Schulapparats (vgl. Lor. Stein, Verwaltungslehre V [Das Bildungswesen], Stuttgart 1868, 49 ff.). — Das Beispiel Frankreichs auf der einen und der Verfall des deutschen Reiches auf der andern Seite verschafften dem Grundsatze der Staatserziehung zu Anfang des 19. Jahrhunderts auf deutschem Boden zahlreiche Anhänger. Joh. Gottl. Fichte (s. d. Art.) verwarf in seinen während des Winters 1807/08 zu Berlin gehaltenen und durch den Druck verbreiteten „Reden an die deutsche Nation" (neu herausgegeben von J. H. Fichte, Tübingen 1869) die bisherige Erziehung, die Lehre von der Erbsünde und dem freien Willen und verlangte eine neue deutsche Nationalerziehung. „Das Wohlgefallen am Rechten und Guten um seiner selbst willen soll durch die neue Erziehung an die Stelle der bisher gebrauchten sinnlichen Hoffnung oder Furcht gesetzt werden, und dieses Wohlgefallen soll als einzig vorhandene Triebfeder alles künftige Leben in Bewegung setzen" (a. a. O. 136). Die ganze Jugend des Volkes ohne Ausnahme einzelner Stände soll durch Anregung der geistigen Selbstthätigkeit eine philosophische Bildung sich aneignen und zur Erkenntniß des Geistes „als eines selbständigen und uranfänglichen Princips der Dinge selber" kommen. Durch solche Erziehung soll der vollkommene, vernunftgemäße Staat aufgebaut werden. Im Gegensatze zu Pestalozzi (s. d. Art.) erwartet Fichte nichts von der häuslichen Erziehung. „Was unsern höhern Begriff einer Nationalerziehung anbelangt, so sind wir fest überzeugt, daß diese, besonders bei den arbeitenden Ständen, im Hause der Eltern und überhaupt ohne gänzliche Absonderung der Kinder von ihnen

durchaus weder angefangen noch fortgesetzt oder vollendet werden kann. ... Was daraus wird, wenn die Menschheit im Ganzen in jedem folgenden Zeitalter sich also wiederholt, wie sie im vorhergehenden war, haben wir nun zur Genüge ersehen; soll eine gänzliche Umbildung mit derselben vorgenommen werden, so muß sie einmal ganz losgerissen werden von sich selber, und ein trennender Einschnitt gemacht werden in ihr hergebrachtes Fortleben. Erst nachdem ein neues Geschlecht durch die neue Erziehung hindurchgegangen sein wird, wird sich berathschlagen lassen, welchen Theil von der Nationalerziehung man dem Hause anvertrauen wolle" (a. a. O. 125). Es erinnert stark an Rousseau's (s. d. Art.) Emile, wenn Fichte behauptet, „daß das gegenwärtige Geschlecht, wenn es nicht einen durchaus trennenden Abschnitt in seinem Fortleben macht, eine noch verdorbenere Nachkommenschaft, und diese eine abermals verdorbenere nothwendig hinterlassen werde" (a. a. O. 137). Diesen Einschnitt soll der Staat machen, indem er die Jugend vom Elternhause hinwegnimmt und sie in besonderen Anstalten unterbringt, und zwar so lange, „bis sie unser ganzes Verderben gehörig verabscheuen gelernt haben und vor aller Ansteckung dadurch völlig gesichert sind" (a. a. O. 138). Die Kinder sollen „in gänzlicher Absonderung von den Erwachsenen mit ihren Lehrern und Vorstehern allein zusammenleben. Eine Absonderung der Geschlechter in besonderen Anstalten für Knaben und Mädchen würde zweckwidrig sein und mehrere Hauptstücke der Erziehung zum vollkommenen Menschen aufheben. Die Gegenstände des Unterrichtes sind für beide Geschlechter gleich; der in Arbeiten stattfindende Unterschied kann, auch bei Gemeinschaftlichkeit der übrigen Erziehung, leicht beobachtet werden" (a. a. O. 138). Ueber das Geheimniß, wie der concrete Staat vom allgemeinen Verderben unberührt bleibe und woher er die vollkommenen Lehrer und Erzieher nehmen solle, gibt Fichte keinen Aufschluß. Nach seinem Vorgang ist es Mode geworden, den Staat als ein Abstractum aufzufassen und von ihm alles Mögliche und Unmögliche zu erwarten. Die Staatsmänner sollen begreifen, „daß der Staat als höchster Verweser der menschlichen Angelegenheiten und als der Gott und seinem Gewissen allein verantwortliche Vormund der Unmündigen das vollkommene Recht habe, die letzteren zu ihrem Heile auch zu zwingen ... Dieser Zwang zur öffentlichen Nationalerziehung gibt nach vollendeter Erziehung die ganze persönliche Freiheit zurück und kann gar keine anderen denn die heilbringendsten Folgen haben. Derjenige unter den deutschen Staaten, der in dieser Sache den Anfang machen wird, wird den Vorrang gewinnen und dastehen als der höchste Wohlthäter und der eigentliche Stifter der Nation" (a. a. O. 150 f.). Die schwärmerische Idee Fichte's kam zwar nirgends zur Ausführung, denn Deutschland war trotz seiner tiefen Erniedrigung doch noch nicht reif für spartanische Einrichtungen. Deßungeachtet sind die „Reden an die deutsche Nation" nicht wirkungslos verhallt. Sie haben in trüber Zeit mächtig zur Weckung und Hebung des deutschen Patriotismus und zur Belebung des Interesses für die Erziehung der Jugend beigetragen, sie haben aber auch wesentlich mitgeholfen, den aus der französischen Revolution entsprungenen, ganz und gar undeutschen Gedanken der reinen Staatserziehung auf deutschem Boden zu verbreiten. Fichte's Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, G. W. F. Hegel (s. d. Art.), hat diesem Gedanken eine breitere Grundlage gegeben, indem er eine neue Idee des Staates aufstellte. Ihm ist der Staat „der wirkliche Gott; er ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation entfaltender Geist. Der Staat ist sich Selbstzweck und hat daher das höchste Recht über die Einzelnen. Das Volk als Staat ist die absolute Macht auf Erden" (Hegel, Philos. des Rechts § 258, Zus.; § 272, Zus.; § 331). Infolge dieser pantheistischen, von den Staatsmännern gerne angenommenen Doctrin verbreitete sich, wie Schmids Encykl. des Erziehungs- und Unterrichtswesens VIII, Gotha 1870, 213 schreibt, von den gebildeten Ständen bis zum untersten Subalternbeamten hin ein Cultus des Staates, ein förmlicher „Aberglaube" an den Staat. Nach dem Hegel'schen System kann der Mensch nur im Staate und durch den Staat sein Lebensziel erreichen, darum muß er durch den Staat und für den Staat erzogen werden. Wie sehr diese falsche, auf der Läugnung der übernatürlichen Ordnung beruhende Staatsidee bis in die neueste Zeit die Lehrstühle und die Geister beherrschte und verwirrte, ersehen wir bei Lorenz Stein, welcher (a. a. O. V, 84 f.) schreibt: „Die mit dem 19. Jahrhundert sich umgestaltende öffentliche Rechtsordnung forderte eine Vertretung des Volkes. Was aber nutzt die Vertretung, wenn der Vertretende und der Vertretene kein gemeinsames staatliches Bewußtsein haben? Wird ein Volk frei durch die Formen der Freiheit? Will der Staat [statt „Volk" wird auf einmal „Staat" gesetzt!] wirklich frei sein, so mache er zunächst freie Männer aus seinen Staatsangehörigen. Und welches ist das Mittel dafür? Es ist kein Zweifel, Bildung und Erziehung müssen den Bürger für den Staat erziehen; nicht bloß die Berufsbildung, schon die Volksschule ist ihrer höhern Function nach eine Staatserziehungsanstalt. Dieser Gedanke, schon im vorigen Jahrhundert ausgesprochen, kommt in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts zum Ausdruck. Jetzt erst beginnt die praktische Bedeutung der Volksschule klar zu werden. Der alte Standpunkt der Polizeiwissenschaft und der bloßen staatlichen Oberaufsicht wird überwunden: das ganze Gebiet der Volksbildung geht jetzt in die Lehre vom Staate über; es wird, wie einst bei den griechischen Philosophen, ein Theil der Politik; das ganze Volksschulwesen ist, wenn auch zunächst

nur im Princip, zu einem Theile der Staatswissenschaft geworden." — Auch in Deutschland hat die Revolution die Lehre von der Allmacht und dem Scholarchat des Staates begierig ergriffen, denn wenn es ihr gelang, sich des Staatsruders zu bemächtigen, so konnte sie das ganze Volksleben nach ihren Wünschen umwandeln und mittels der monopolisirten Staatsschule ihre Herrschaft befestigen. Das Frankfurter Parlament beschloß 1848 mit 316 gegen 74 Stimmen die Trennung der Schule von der Kirche. Und im Mai 1849 proclamirten die deutschen Demokraten von Genf aus die Allmacht des Staates über alle ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Der Staat, erklärten sie, solle alle Production, Eisenbahnen und Ackerbau an sich ziehen, die Erziehung und Bildung umgestalten und zu diesem Zwecke die Religion beseitigen, weil sie bei der Freiheit und Wohlfahrt Aller auf Erden überflüssig sei. „Wir wollen nicht die Freiheit des Glaubens, sondern die Nothwendigkeit des Unglaubens." Hier ist offen und ehrlich der tiefste Grund angegeben, weßhalb alles Schulwesen verstaatlicht werden soll, damit man nämlich durch vollständige Säcularisation der Schule zur religionslosen Schule gelange. Die reine Staatsschule ist im Princip die confessionslose bezw. religionslose Schule. — Die falsche Philosophie und die von ihr beeinflußte Staatswissenschaft haben auch die Lehrbücher der Pädagogie angesteckt und sie für den neuen übertriebenen Staatsbegriff und für die Staatsregie des Schulwesens gewonnen. Während der „alte" Niemeyer in „Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts" (II, 7. Aufl., Halle 1818, 449 f.) vor der Staatserziehung eindringlich warnte, redet H. Gräfe sowohl in seiner „Allgemeinen Pädagogik" (I, Leipzig 1845, 212—224) als auch in seiner „Deutschen Volksschule" (neu bearbeitet von G. Schumann, III, Jena 1879, 8 f.) der Verstaatlichung der Schule das Wort. Er schreibt in letzterem Werke: „Der Staat ist nicht bloß eine Rechtsanstalt, er umfaßt vielmehr den ganzen Lebenszweck des Menschen; er ist die höchste Vereinigung von Menschen zur Erreichung ihrer Bestimmung, und er soll hierzu alle Wege ebnen, alle Mittel und Einrichtungen dem Einzelnen zur Benutzung darbieten. Auch die Sorge für die geistige Bildung im umfassendsten Sinne, also auch für sittliche und religiöse, fällt hiernach in den Kreis seiner Verpflichtungen. Die Kirche selbst wird eine Anstalt des Staates, aber eine solche, welcher freie Entwicklung auf ihrem eigenthümlichen Boden zugestanden werden muß. . . . Die Schule ist, wie die Kirche, eine Anstalt des Staates, aber des Staates als der Einheit von bürgerlicher Ordnung, Wissenschaft und Religion. . . . Die Volksschule ist ein Institut des Staates, und nur in diesem Verhältniß kann sie ihre rechte Stellung finden." Diesterweg (s. d. Art.) befürwortete zuerst die Staatsschule, aber nach dem Erscheinen der Stiehl'schen Regulative schrieb er (Pädag. Wollen und Sollen, 2. Aufl., Leipzig 1857, 154): „Das Staatskirchensystem ist, soviel ich weiß, von der Geschichte gerichtet; das Staatsschulsystem verfällt, fürchte ich, wenigstens was die Volks- und Bürgerschule betrifft, derselben Verdammniß." Wenige Jahre später fand er das Heil der Schule wieder darin, daß „der Staat die Schule zu einer directen Staatsanstalt erhebt" (Pädag. Jahrbuch, Leipzig 1860). Der Geh. Regierungs- und Provinzialschulrath W. Schrader bekämpft die Unterrichtsfreiheit (bei Schmid, Encykl. IX, 571 f.) mit folgenden Behauptungen: „Ist es Zweck des Staates, die sittliche Anlage eines Volkes zur Ausbildung zu bringen (ihr nicht nur zum Selbstbewußtsein, wie Hegel sagt, sondern zur lebendigen Thätigkeit zu verhelfen), so darf der Staat sich keiner geistigen Regung des Volksthums entziehen; er hat allen diesen Regungen, sofern sie sich als berechtigt erweisen, seine Pflege zuzuwenden und sie mit Bezug auf das Ganze zu regeln. Dem Staate fällt daher zunächst und unmittelbar die Sorge für die geistige und sittliche Erziehung des Volkes, insbesondere für den unmündigen Theil desselben zu. Von dem Augenblicke an, wo das Kind fähig ist, zum Selbstbewußtsein und selbständigen Willen ausgebildet zu werden, hat der Staat eine bestimmte und planmäßige Einwirkung auf dessen Bildung in Anspruch zu nehmen und mit aller Sorgfalt in's Werk zu setzen. . . . Der religiöse Unterricht der Jugend kann den Kirchen nicht schlechthin überlassen werden, weil zwar die Religion ewig ist, den kirchlichen Gemeinschaften aber auch menschliche Schwächen anhaften. . . . Besitzt nun eine Kirche vollends eine Organisation, welche über die einzelnen Staaten hinausgreift, so ist leicht einzusehen, wie gefährlich es sein würde, einer solchen Genossenschaft den Religionsunterricht der Jugend zu überlassen.

Die neuen Theorien vom Staate und seinem Verhältniß zur Schule machten selbstredend auch auf die Gesetzgebungen ihren Einfluß geltend. Die maßgebende Stellung Preußens legt es nahe, diesen Einfluß in der Entwicklung der Schulgesetzgebung gerade dieses Staates nachzuweisen. In den einschlägigen Artikeln (20—26) der Verfassungsurkunde für den preußischen Staat vom 31. Januar 1850 sind gegensätzliche Bestimmungen unvermittelt neben einander gestellt, so daß darin einerseits die Entwicklung zur Unterrichtsfreiheit, andererseits die Herausbildung der vollen und einseitigen Staatsregie grundgelegt sind. Die Artikel lauten (nach dem officiellen Werke „Die Gesetzgebung auf dem Gebiete des Unterrichtswesens in Preußen von 1817—1868. Actenstücke mit Erläuterungen", Berlin 1869, 135 f.): „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei (Art. 20). Für die Bildung der Jugend soll durch öffentliche Schulen genügend gesorgt werden. Eltern und deren Stellvertreter dürfen ihre Kinder oder Pflegebefohlenen nicht ohne den Unterricht lassen, welcher für die öffentlichen Volks-

schulen vorgeschrieben ist (Art. 21). Unterricht zu ertheilen und Unterrichtsanstalten zu gründen und zu leiten, steht jedem frei, wenn er seine sittliche, wissenschaftliche und technische Befähigung den betreffenden Staatsbehörden nachgewiesen hat (Art. 22). Alle öffentlichen und Privat-Unterrichts- und Erziehungsanstalten stehen unter der Aufsicht vom Staate ernannter Behörden. Die öffentlichen Lehrer haben die Rechte und Pflichten der Staatsdiener (Art. 23). Bei der Einrichtung der öffentlichen Volksschulen sind die confessionellen Verhältnisse möglichst zu berücksichtigen. Den religiösen Unterricht in der Volksschule leiten die betreffenden Religionsgesellschaften. Die Leitung der äußeren Angelegenheiten der Volksschule steht der Gemeinde zu. Der Staat stellt, unter gesetzlich geordneter Betheiligung der Gemeinden, aus der Zahl der Befähigten die Lehrer der öffentlichen Volksschulen an (Art. 24). Die Mittel zur Errichtung, Unterhaltung und Erweiterung der öffentlichen Volksschulen werden von den Gemeinden und im Falle des nachgewiesenen Unvermögens ergänzungsweise vom Staate aufgebracht. Die auf besonderen Rechtstiteln beruhenden Verpflichtungen Dritter bleiben bestehen. Der Staat gewährleistet demnach den Volksschullehrern ein festes, den Localverhältnissen angemessenes Einkommen. In der öffentlichen Volksschule wird der Unterricht unentgeltlich ertheilt (Art. 25). Ein besonderes Gesetz regelt das ganze Unterrichtswesen (Art. 26). Bis zum Erlaß des im Art. 26 vorgesehenen Gesetzes bewendet es hinsichtlich des Schul- und Unterrichtswesens bei den jetzt geltenden gesetzlichen Bestimmungen" (Art. 112). — Da in der Volksschule, der Realschule und dem Gymnasium nicht Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes gelehrt, sondern darauf vorbereitender Unterricht ertheilt wird, so kann die in Art. 20 garantirte Lehr- oder Unterrichtsfreiheit zunächst nur auf die Hochschulen bezogen werden, und die Katholiken Preußens können ihr Recht auf Errichtung einer freien katholischen Universität mit Hinweis auf diesen Artikel der Verfassung begründen. In Art. 22 aber wird nicht nur der Privatunterricht an Einzelne, sondern auch die Errichtung und Leitung von Unterrichtsanstalten jeder Art freigegeben und nur der Nachweis der Befähigung verlangt. Indessen läßt der Wortlaut unklar, ob die „jedem" verheißene Unterrichtsfreiheit auch den Corporationen, Vereinen, Stiftungen und Gesellschaften gewährleistet ist. Die in Art. 23 vorbehaltene „Aufsicht" der betreffenden Staatsbehörden über die Privat-Unterrichts- und Erziehungsanstalten ist selbstverständlich und kann, wenn sie nicht ungebührlich ausgedehnt wird, der Unterrichtsfreiheit keinen Abtrag thun. Dagegen kann Art. 21, Abs. 1 so ausgelegt werden, als müßte auch da, wo durch eine Privatanstalt das Bedürfniß befriedigt ist, doch noch eine öffentliche Schule errichtet werden. Die Frage, ob die öffentlichen Schulen nach der Verfassung reine Staatsschulen sind, scheint nach Art. 23, Abs. 2 bejaht werden zu müssen; denn wenn alle öffentlichen Lehrer die Rechte und Pflichten der Staatsdiener haben, so müssen die öffentlichen Schulen als Staatsschulen angesehen werden. Auch die in Art. 25, Abs. 3 verheißene Unentgeltlichkeit des Unterrichts in der öffentlichen Volksschule scheint letztere zur Staatsanstalt zu stempeln. Da aber andererseits nach Art. 25, Abs. 1 die Gemeinden regelmäßig die Schullasten, auch den eventuellen Ausfall an Schulgeld zu tragen haben und der Staat nur ergänzungsweise dafür eintritt, da ferner nach Art. 24, Abs. 3 der Gemeinde die Leitung der äußeren Angelegenheiten der Volksschule zusteht und ihr eine gesetzlich geordnete Betheiligung bei der Anstellung der Lehrer verheißen ist, so kann wenigstens die Volksschule nicht als reine Staatsanstalt betrachtet werden. Minister v. Ladenberg sagt in seinen Erläuterungen zur octroyirten Verfassung vom 5. December 1848, in welcher den öffentlichen Lehrern ebenfalls die Rechte als Staatsdiener zuerkannt waren: „In Anerkennung, daß die Volksschule zunächst nur eine Fortsetzung oder Ergänzung der Familienthätigkeit für die Erziehung und Bildung des heranwachsenden Geschlechts, insofern zur Pflege und Ausbildung aller in der Familie berechtigten Elemente verpflichtet und daher nicht als ausschließliches und einseitiges Eigenthum des Staates oder der Gemeinde oder der Kirche anzusehen ist, ist eine deßhalb nicht zutreffende und ausreichende Definition der Volksschule als Staats- oder Gemeinde- oder kirchlicher Anstalt vermieden" (Rönne, Das Unterrichtswesen des preuß. Staates I, Berlin 1855, 227). Die Verfassung will auch keine absolute Staatsregie des Schulwesens, denn sie spricht den Staatsbehörden nur die „Aufsicht" über alle öffentlichen und privaten Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu, während sie den Religionsgesellschaften die „Leitung" des religiösen Unterrichts in der Volksschule und den Gemeinden die „Leitung" der äußeren Angelegenheiten der Volksschule zusichert. „Leiten" will doch viel mehr sagen als „beaufsichtigen". Die Verfassung spricht aber nirgends von „Leitung" des Schulwesens durch den Staat, sie kennt keine absolute Staatsregie des Unterrichtswesens, anerkennt aber ausdrücklich ein Mitleitungs- und Mitwirkungsrecht der Kirche und der Gemeinde. Es ist auch sehr bemerkenswerth, daß die Verfassung die Bestimmung des Allgem. Landrechts: „Schulen und Universitäten sind Veranstaltungen des Staates", nicht aufgenommen hat; sie spricht nur von „öffentlichen" Schulen im Gegensatze zu Privatschulen; Gemeindeschulen sind aber ebenso gut „öffentliche" Schulen wie die Staatsschulen. Das Allgem. Landrecht läßt es unentschieden, ob unter der „Gemeine" die politische (bürgerliche) oder die kirchliche Gemeinde zu verstehen sei. Für letztere Auffassung sprechen die den „Kirchenvorstehern" und dem „geistlichen Schulvorsteher" vorbehaltenen Rechte der Mit-

leitung. Die Verfassungsurkunde dagegen versteht unter Gemeinde offenbar die politische Gemeinde und enthielte insofern den Keim zur confessionslosen Communalschule, wenn nicht Art. 24 ausdrücklich die möglichste Berücksichtigung der confessionellen Verhältnisse bei Einrichtung der öffentlichen Volksschule vorschriebe. — Seit dem Erlaß der Verfassung hat sich die staatliche Schulverwaltung in Preußen mehr und mehr in centralistischer und uniformirender Richtung ausgebildet, indem der Einfluß der Kirche und das Recht der Gemeinde systematisch beschränkt und die Unterrichtsfreiheit erdrückt wurde. Das oben angeführte Werk „Die Gesetzgebung ꝛc." sowie das vom Geh. Oberregierungsrath Schneider und Regierungsrath v. Bremen herausgegebene große Werk „Das Volksschulwesen im Preußischen Staate" (Berlin 1886 u. 1887, 3 Bde.) liefern uns hierfür authentische Belege. Schon der v. Ladenberg'sche Entwurf eines (auch die Universitäten) umfassenden Unterrichtsgesetzes vom Jahre 1850 machte einen bedeutenden Schritt zur centralisirenden Staatsregie durch folgende Bestimmungen (s. Gesetzgebung 169 ff.): „Dem Schulvorstand wird von Staats wegen die nächste Aufsicht über die sittliche und Amts-Führung der Lehrer sowie über die inneren Angelegenheiten der Schule übertragen (§ 65). Die Bezirks-Schulinspectoren üben im Auftrag und nach Anweisung der Regierung die derselben zustehende Oberaufsicht über die Unterrichts- und Erziehungsanstalten mit Ausschluß der Schullehrerseminarien (§ 68). Die Regierung läßt die Unterrichts- und Erziehungsanstalten ihres Ressorts durch ihre Schulräthe oder anderweit ernannten Commissarien revidiren. Dieselben sowie die nicht mit der Aufsicht über den religiösen Unterricht beauftragten Schulinspectoren haben das Recht, auch von dem religiösen Unterricht im Zusammenhange mit dem Ganzen der Schule Kenntniß zu nehmen und ihre hierauf bezüglichen Bemerkungen und Wünsche durch die Regierung zur Kenntniß der betreffenden kirchlichen Behörden zu bringen. Dasselbe Recht steht hinsichtlich des nicht religiösen Unterrichts den kirchlichen Behörden und ihren Commissarien in der Art zu, daß sie ihre Bemerkungen und Wünsche der Regierung mittheilen (§ 74). Die Gymnasien und Realschulen der Gemeinden und Corporationen stehen rücksichtlich ihrer inneren Angelegenheiten unter der unmittelbaren Aufsicht und Verwaltung der Staatsbehörde (§ 123). Die Universitäten stehen unter der obern Aufsicht und Leitung des Ministers des Unterrichts (§ 167). Die ordentlichen und außerordentlichen Professoren sind Staatsbeamte und werden in Beziehung auf die Disciplin nach den Bestimmungen für nicht richterliche Beamte behandelt (§ 185)." Für die Beurtheilung der Stellung des Staates zum Schulwesen sind ganz besonders diejenigen Bestimmungen maßgebend, welche sich auf das Privatschulwesen und auf das Verhältniß der Kirche zur Schule beziehen. Ueber das Privatunterrichtswesen gibt der v. Ladenberg'sche Entwurf (in §§ 142—152) fast unglaubliche Vorschriften. Zuerst wird ausdrücklich festgestellt (als ob es sich nicht von selbst verstände), „daß Eltern und Vormünder zum Privatunterricht ihrer Kinder und Pflegebefohlenen den Behörden gegenüber des Nachweises ihrer wissenschaftlichen und technischen Befähigung nicht bedürfen". Sodann wird verordnet: „Personen, welche eine Familie zum Unterricht ihrer Kinder als Mitglieder ihres Hausstandes aufnimmt, haben in wissenschaftlicher und technischer Beziehung nur den Nachweis ihrer Befähigung für die Grenzen des Unterrichtes in der öffentlichen Volksschule zu liefern" (§ 142). Wer eine Privatanstalt errichten will, hat zunächst „durch Zeugnisse der Polizeibehörde und der Geistlichen" des bisherigen Aufenthaltsortes seine sittliche, dann seine wissenschaftliche und technische und überdieß „seine allgemeine pädagogische" Befähigung durch besondere Prüfungen nachzuweisen (§ 143). Dasselbe gilt (nach § 145) von „Personen, welche ein Gewerbe daraus machen, in solchen Lehrgegenständen, die in den Kreis der verschiedenen öffentlichen Schulen gehören, Unterricht in Familien oder Privatanstalten zu ertheilen". Ueberdieß ist „die Uebernahme von Privatunterricht in jedem einzelnen Falle dem Schulvorstand des Bezirks anzuzeigen" (§ 148). Freie Bewegung sollen die Privatanstalten nicht haben, denn sie „unterliegen wie die öffentlichen Anstalten derselben Kategorie der Aufsicht der betreffenden Behörden und haben sich jederzeit den von denselben angeordneten Revisionen zu unterwerfen" (§ 149). „Erweisen sich Privatanstalten" irgendwie „als der Religiosität und Sittlichkeit der ihnen anvertrauten Kinder oder dem öffentlichen und Staatsinteresse gefährlich und erfolgt auf die Anweisung der betreffenden Behörde keine genügende Abänderung, so kann dem Unternehmer durch einen Plenarbeschluß der Regierung die Fortführung der Anstalt untersagt werden. In gleicher Weise ist gegen Privatlehrer zu verfahren, deren Wirksamkeit sich der Religiosität und Sittlichkeit oder dem öffentlichen und Staats-Interesse gefährlich erweist" (§ 150). So ist genügende Vorsorge getroffen, daß dem Unterrichtsmonopol des Staates kein Abbruch geschehen kann. Wenn man bedenkt, daß seiner Zeit selbst das Turnen als staatsgefährlich angesehen wurde, so muß man zugeben, daß die angeführten Bestimmungen jegliche Willkür gegen Privatlehrer und Privatschulen ermöglichen. Jedenfalls entsprechen die engherzigen Beschränkungen der Unterrichtsfreiheit keineswegs dem Geiste der Verfassung. Der Entwurf eines Unterrichtsgesetzes vom Minister v. Bethmann-Hollweg aus dem Jahre 1862 macht die Errichtung einer Privatanstalt von der „Genehmigung" der Aufsichtsbehörde abhängig, welche dabei nicht nur die sittliche ꝛc. Befähigung der Vorsteher, sondern auch „das Bedürfniß einer solchen Anstalt den be-

sinkenden öffentlichen Schulen gegenüber in Erwägung zu ziehen hat" (§ 167; s. Gesetzgebung 222). Der Minister verkannte nicht, daß solche Beschränkungen der Unterrichtsfreiheit mit Art. 22 der Verfassung nicht in Einklang zu bringen seien, deßhalb beantragte er zu gleicher Zeit die Abänderung dieses Artikels. In den Motiven gesteht er zu, „daß Art. 22 der Verfassungsurkunde im weitesten Sinne die Freigebung des Unterrichts überhaupt bei nachgewiesener sittlicher ꝛc. Befähigung anordnet. Eine derartige Unbeschränktheit des Privatunterrichtswesens würde an und für sich weniger Bedenken haben hinsichtlich derjenigen Anstalten, welche höhere Bildungszwecke verfolgen als die Volksschule, und in welchen alle diejenigen Berechtigungen und Ansprüche, welche sich auf gewisse Grade erlangter Bildung gründen, vom Ausfall besonderer Prüfungen abhängen, die zu organisiren und abzuhalten, somit auch als eine Schutzwehr gegen das Eindringen ungenügender oder verkehrter Bildung in den Staats- und öffentlichen Dienst zu benutzen, der Staat in der Hand hat. Es ist indessen nicht zu übersehen, daß der Staat in den von ihm eingerichteten und geleiteten Unterrichtsanstalten noch andere und mindestens ebenso wichtige Zwecke zu verfolgen hat als die Erzielung wissenschaftlicher und technischer Kenntnisse und Fertigkeiten, deren Vorhandensein durch eine Prüfung ermittelt werden kann. Aus diesen Anstalten gehen nicht nur sämmtliche Staatsdiener und Kirchenbeamte, sondern auch die durch ihre künftige sociale Stellung das öffentliche Leben überhaupt mitbestimmenden Persönlichkeiten hervor. Das Interesse des Staates und des öffentlichen Lebens ist in hohem Maße bei den Grundanschauungen und Richtungen betheiligt, die in ethischer, kirchlicher, politischer und patriotischer Beziehung die Anstalten verfolgen, in welchen der höher stehende Theil der Nation seine Bildung erhält. Nach Art. 22 könnten sofort Schulen überall eingerichtet werden, welche wohl im Stande wären, ihr Publicum zu finden und ihren Zöglingen diejenigen Kenntnisse beizubringen, die in den betreffenden Staatsprüfungen verlangt und ermittelt werden können. Es könnte aber auch in diesen Anstalten der nicht durch Prüfungen und Revisionen zu ermittelnde Grund zu einer Gesinnung und Lebensrichtung gelegt werden, welche dem preußischen Staate und dem öffentlichen Leben in ihm stets fern gehalten werden müssen. Noch bedenklicher gestaltet sich aber die Frage hinsichtlich der Volksschule und ihrer Wirksamkeit. Wenn auch nach den Bestimmungen des Art. 22 das Eindringen untüchtiger und unsittlicher Personen in die Unterrichtsertheilung und Erziehungsthätigkeit verhütet werden könnte, so muß doch erwogen werden, daß den öffentlichen Schulen im Ganzen eine Concurrenz würde bereitet werden, welche unter Umständen deren Existenz geradezu in Frage stellen kann. Neben und außer den Staats- und Gemeindeschulen könnte ein System von Privatschulen eingerichtet werden, welche in kirchlicher oder politischer Beziehung Zwecke der Jugenderziehung verfolgten, die mit dem Princip und den Interessen des Staates und der anerkannten Kirchen nicht vereinbar wären. Wo der Staat das Unterrichtsbedürfniß nach den von ihm gebilligten Grundsätzen durch die öffentlichen Schulen befriedigt erachtet, kann er die Zerstörung desselben nicht Privat- oder Partei-Interessen preisgeben" (Gesetzgebung 225 f.). In dieser interessanten Auslassung sind ziemlich offen die Gründe angegeben, weßhalb der Staat das Monopol des Unterrichts beansprucht und die Concurrenz der Privatschulen niederzuhalten sucht. Der Staat (d. h. das jeweilige Ministerium) will durch die Staatsschule seine politische und kirchliche Richtung dem aufwachsenden Geschlecht aufzwingen und sich bei dieser künstlichen Fabrikation officieller Gesinnungstüchtigkeit durch niemand stören lassen. Bekanntlich kam unter v. Bethmann-Hollweg ebenso wenig wie unter v. Ladenberg ein Unterrichtsgesetz zu Stande. Der Minister v. Mühler erklärte unter Bezugnahme auf eine Instruction vom Jahre 1839, daß die Concessionen zur Errichtung von Privatschulen „jederzeit widerruflich" seien, und daß „gegen einen Privatschulvorsteher, bei dessen Concessionirung die politische Integrität gefordert wird, von dem Widerruf Gebrauch gemacht werden kann und muß, sobald diese Voraussetzung wegfällt" (der betreffende Erzieher besorgte nämlich die Redaction „eines regierungsfeindlichen politischen Blattes"). Der bezügliche Erlaß ist am 23. October 1863 ergangen (Schneider-Bremen III, 141 f.). Minister Falk hat durch Erlaß vom 26. November 1877 entschieden, „daß auch Geistliche ihre Befähigung zur Leitung von Privatschulen durch die für öffentliche Lehrer vorgeschriebene Prüfung nachweisen müssen, sofern sie nicht ausnahmsweise davon dispensirt werden" (Schneider-Bremen III, 129). Mit Berufung auf eine Anregung des Ministers Falk hat die Regierung zu Düsseldorf am 10. September 1874 die Circularverfügung erlassen, „daß Privatschulen nur da, wo sie einem wirklichen Bedürfnisse entsprechen, also nur an solchen Orten gestattet sind, wo für den Unterricht der schulpflichtigen Jugend nicht ausreichend gesorgt ist. Deßhalb müssen insbesondere diejenigen Privatschulen in Wegfall kommen, an welchen Mitglieder geistlicher Genossenschaften thätig sind, und welche den bestehenden öffentlichen Volksschulen die schulpflichtigen Kinder entziehen, dadurch aber die Entwicklung und Fortbildung der Volksschulen beeinträchtigen. Wir bestimmen deßhalb, daß, wo und insoweit die Volksschulen zur Aufnahme schon im Stande sind, die diesen Privatschulen bisher zugehörigen schulpflichtigen Kinder den bestehenden öffentlichen Volksschulen zugewiesen werden, den Concessionsinhabern aber untersagt werde, schulpflichtige Kinder ferner in ihre Privatschulen aufzunehmen" (Siegfried, Actenstücke betr. den preuß.

Culturkampf, Freiburg 1882, 309). — Hinsichtlich des religiösen Unterrichts setzt der v. Bethmann-Hollweg'sche Entwurf (§ 16) fest: „In der Volksschule ist der Religionsunterricht nach dem Lehrbegriffe der evangelischen oder [der] katholischen Kirche und zwar von dem Lehrer der Schule zu ertheilen." In den Motiven begründet der Minister den zweiten Theil dieser Bestimmung mit der Behauptung: „Die Kirche hat nach der Verfassungsurkunde nicht das Recht, den religiösen Unterricht zu besorgen oder zu ertheilen, sondern diesen Unterricht als einen integrirenden Theil der Volksschule zu leiten." Damit würde also die Unterrichtsfreiheit der Kirche auf ihrem ureigensten Gebiete, dem des religiösen Unterrichts, vernichtet. Es ist nun allerdings richtig, daß in der octroyirten Verfassung vom 5. December 1848 (Art. 16) gesagt war: „Den religiösen Unterricht in den Volksschulen besorgen und überwachen die betreffenden Religionsgesellschaften", und daß in der revidirten Verfassung „leiten" statt „besorgen und überwachen" gesetzt wurde. Da aber das Recht der Leitung zweifellos umfassender ist als dasjenige der Ueberwachung, so wollte die revidirte Verfassung offenbar das Recht der Kirche nicht beschränken, sondern erweitern. Wenn trotzdem das „besorgen" entfernt wurde, so geschah es entweder deßhalb, weil man Anstand nahm, der Kirche in der Verfassung die Pflicht, in den staatlichen Volksschulen den religiösen Unterricht zu besorgen, aufzulegen, wie es im Allgem. Landrecht Thl. 2, Tit. 12, § 49 geschehen war (Schneider-Bremen I, 123 u. III, 684), oder weil man von der Annahme ausging, daß im Rechte der Leitung das Recht der Ertheilung oder Besorgung eingeschlossen sei. In der That hat Minister v. Ladenberg, welcher bei Revision der Verfassung mitwirkte, in seinen von Rönne (Staatsrecht I, 2, Leipzig 1870, 709, Anm.) als authentisch bezeichneten „Erläuterungen" in Uebereinstimmung mit dem Commissionsbericht der ersten Kammer ausdrücklich erklärt, das Wort „leiten" sei an die Stelle der Worte „besorgen und überwachen" gesetzt, weil die „Leitung" alles in sich schließe, was in dieser Beziehung von den Religionsgesellschaften gewünscht werden könne, insofern dieselben dadurch für befugt erachtet würden, unter Umständen die Leitung auch auf eigenes Besorgen auszudehnen (Siegfried 312 u. 365). Wer das Recht der Leitung hat, der muß auch das Recht haben, mitzuhelfen und Musterlectionen zu geben, sonst wäre nur ein äußerliches Ueberwachen, aber keine eingreifende Leitung möglich. Die Behauptung v. Bethmann-Hollwegs, daß die Verfassung der Kirche das Recht auf Ertheilung des religiösen Unterrichts entzogen habe, ist nach allen Seiten hin unhaltbar. Trotzdem hat auch der v. Mühler'sche Schulgesetzentwurf vom Jahre 1869 (§ 22) diesen falschen Standpunkt festgehalten, dabei aber dadurch eine Vermittlung der Gegensätze angestrebt, daß er die locale und die Kreis-Schulinspection in der Regel in die Hände der Geistlichen legen wollte, denen auch die Leitung des religiösen Unterrichts von der Kirche anvertraut ist (Schneider-Bremen III, 774 u. 783 f.).

In der Aera Falk konnte von einer solchen Vermittlung der Ansprüche des Staates und der Kirche auf die Schule keine Rede mehr sein. Nachdem der „Culturkampf" entbrannt war, wurde die heilige, der Kirche so theure Stätte der Jugendbildung zum vorzüglichsten Schauplatz dieses unseligen Kampfes erniedrigt. Der Absolutismus der Staatsregie des Unterrichts wurde auf die Spitze getrieben, indem der Staat das bescheidene Mitleitungsrecht, welches der Kirche verblieben war, vernichtete und die Ertheilung des religiösen Unterrichts ausschließlich für sich und seine Organe in Anspruch nahm. Das Gesetz vom 11. März 1872, betreffend die Beaufsichtigung des Unterrichts- und Erziehungswesens, lautet: „Unter Aufhebung aller in einzelnen Landestheilen entgegenstehenden Bestimmungen steht die Aufsicht über alle öffentlichen und Privat-Unterrichts- und Erziehungsanstalten dem Staate zu. Demgemäß handeln alle mit dieser Aufsicht betrauten Behörden und Beamten im Auftrage des Staates (§ 1). Die Ernennung der Local- und Kreis-Schulinspectoren und die Abgrenzung ihrer Aufsichtsbezirke gebührt dem Staate allein. Der vom Staate den Inspectoren der Volksschule ertheilte Auftrag ist, sofern sie dieß Amt als Neben- oder Ehrenamt verwalten, jederzeit widerruflich. Alle entgegenstehenden Bestimmungen sind aufgehoben (§ 2). Unberührt durch dieses Gesetz bleibt die den Gemeinden und deren Organen zustehende Theilnahme an der Schulaufsicht sowie der Art. 24 der Verfassung vom 31. Januar 1850 (§ 3). Der Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medicinalangelegenheiten wird mit der Ausführung dieses Gesetzes beauftragt (§ 4)." Am Tage nach Veröffentlichung des Gesetzes, am 13. März 1872, erging ein Erlaß Falks an die Kgl. Regierungen, worin gesagt war: „Das Gesetz, betr. die Beaufsichtigung des Unterrichts- und Erziehungswesens, ändert das bisherige Verhältniß, nach welchem die Schulaufsicht zumeist als ein Ausfluß kirchlicher Aemter mit denselben verbunden war, principiell.... Ich erwarte möglichst schleunigen Bericht darüber, welche von den Schulinspectoren des dortigen Bezirks das Vertrauen der Kgl. Regierung nicht besitzen.... Außer dem Mangel der treuen Hingebung an die Interessen des Staates und eine denselben entsprechende Erziehung der Jugend bezeichne ich als besondern Grund zum Widerruf des ertheilten Auftrags die Vernachlässigung des deutschen Sprachunterrichts in den Volksschulen der polnischen, namentlich der polnisch-katholischen Gegenden des Bezirks, welche mehr oder weniger immer dem Schulinspector wird zur Last gelegt werden müssen" (Schneider-Bremen I, 34 f.). Am 15. Juni 1872 (also noch vor Erlaß des Reichsgesetzes vom 4. Juli 1872, den Orden der Gesell-

schaft Jesu betr.) sah Minister Falk sich veranlaßt, „im Allgemeinen zu bestimmen, daß die Mitglieder einer geistlichen Congregation oder eines geistlichen Ordens in Zukunft als Lehrer oder Lehrerinnen an öffentlichen Volksschulen nicht mehr zuzulassen und zu bestätigen sind. Die Kgl. Regierung hat auf eine baldige Lösung der von einzelnen Gemeinden mit Ordensmitgliedern bereits abgeschlossenen Verträge Bedacht zu nehmen" (Schneider-Bremen I, 605). Diesem eigenmächtigen Vorgehen der Verwaltung folgte dann am 31. Mai 1875 das preußische Gesetz, betr. die geistlichen Orden und ordensähnlichen Congregationen der katholischen Kirche. Am 9. Januar 1873 gab Minister Falk über die Ausführung des Gesetzes vom 11. März 1872 aus Anlaß der Vorstellungen eines Erzbischofs folgende Entscheidung: „Die dem Staate zustehende Aufsicht über die Elementarschulen umfaßt sämmtliche Lehrgegenstände derselben, zu denen auch der religiöse Unterricht gehört, als ein Ganzes. Mit der Enthebung des Schulinspectors von seinem Amte verliert derselbe daher auch die Aufsicht über den Religionsunterricht. Allerdings gewährt der vom Erzbischof angezogene Art. 24 den Religionsgesellschaften — nicht aber den Ortsgeistlichen — die Leitung des religiösen Unterrichts; die mit dieser Leitung betrauten Personen sind aber der Aufsicht des vom Staate bestellten Schulinspectors unterworfen, gleichviel ob derselbe ein Geistlicher oder ein Laie ist" (Schneider-Bremen I, 127). Einen weitern Eingriff in das Recht der Kirche machte die Staatsregierung durch das Gesetz vom 11. Mai 1873, welches „die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen" von Staats wegen regelte und unter Anderem (§ 7) bestimmte: „Während des vorgeschriebenen Universitätsstudiums dürfen die Studirenden einem kirchlichen Seminar nicht angehören." Man fand es aber doch für nöthig, vor Erlaß dieses Gesetzes die Artt. 15 u. 18 der Verfassung durch Gesetz vom 5. April 1873 dahin abzuändern, daß zu der Erklärung der Selbständigkeit der Kirche in ihren Angelegenheiten beigefügt wurde: „sie bleibt aber den Staatsgesetzen und der gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates unterworfen". So war denn die Omnipotenz des Staates gegenüber der Kirche auch in die Verfassung hineingetragen und der Willkür der Staatsregierung nach allen Seiten hin der Weg geebnet. Die Regierung zu Oppeln erklärte durch Circularverfügung vom 1. October 1873: „Mit der Unterrichtsführung durch das Organ der staatlichen Schulaufsichtsbehörde überkommt der Lehrer das Recht und die Pflicht, Unterricht auch in der Religion zu ertheilen. Es bedarf hiernach nicht der förmlichen Ablegung des confessionellen Glaubensbekenntnisses vor der Uebernahme des Religionsunterrichts. Der weltliche Local-Schulinspector ist im Auftrage des Staates die Aufsicht über den gesammten Unterricht, also auch über den Religionsunterricht . . ., insbesondere auch in Rücksicht der Sprache, in welcher derselbe zu ertheilen ist" (Schneider-Bremen I, 110). Als ein vom Bischof angestellter Geistlicher „wegen unbefugter Ertheilung des Religionsunterrichts in M." verurtheilt worden war, verwarf das Obertribunal am 12. October 1874 den Recurs gegen dieses Urtheil, indem dasselbe ausführte, „daß der Staat die vollständige Herrschaft über die Schule einschließlich des Religionsunterrichts für sich in Anspruch genommen und dabei der Geistlichkeit als solcher nur eine Mitwirkung für seine Zwecke eingeräumt" habe, und „daß der von der Geistlichkeit ertheilte Religionsunterricht in der Volksschule sich als Ausfluß eines staatlichen Auftrags und damit eines öffentlichen Amtes darstelle". Die Berufung auf Art. 24 der Verfassung wies der oberste Gerichtshof mit der Behauptung ab, dieser Artikel sei bis zum Erlaß eines allgemeinen Unterrichtsgesetzes „suspendirt" und habe „daher einstweilen nur die Bedeutung einer Richtschnur für den Gesetzgeber, gestatte aber keine Schlußfolgerungen für die noch zu Recht bestehende ältere Gesetzgebung" (Schneider-Bremen I, 123). Die Schulverwaltung konnte in dieser Entscheidung des Obertribunals eine Aufmunterung zu schärferem Vorgehen erblicken. Mit Erlaß an den Oberpräsidenten in N. vom 24. December 1874 billigte Minister Falk ausdrücklich den oben angeführten Erlaß der Regierung zu Oppeln vom 1. October 1873 und erklärte, kein Geistlicher habe dem Staate gegenüber ein unbedingtes Recht auf Leitung des Religionsunterrichts in der Volksschule, vielmehr seien die Geistlichen „von der Schule fernzuhalten, wenn die politische und kirchenpolitische Haltung derselben zu den Zwecken des Staates, die derselbe mit der Erziehung der Jugend durch die Schule verfolgt, in Widerspruch tritt, diese Zwecke also gefährdet erscheinen" (Schneider-Bremen I, 126). Im Erlaß vom 14. November 1874 ermuntert Falk den Oberpräsidenten v. N., „die Zuziehung solcher von den Bischöfen bezw. den Ordinariaten designirten Commissarien (zur Lehrerinnen-Prüfung) abzulehnen, deren Persönlichkeit erweislich zu der Mitwirkung bei der in Rede stehenden Prüfung nicht geeignet ist" (Schneider-Bremen I, 131). Am 15. Februar 1875 erklärte die Regierung zu Oppeln: „Die Lehrer können der Pflicht, den [schulplanmäßigen] Religionsunterricht zu ertheilen, nicht dadurch enthoben werden, daß die als Leiter des Religionsunterrichts designirten Geistlichen erklären, sie übernähmen selbst das Amt als Religionslehrer an der Elementarschule" (Schneider-Bremen I, 111). Durch Verfügung vom 11. December 1874 hatte Minister Falk die Beseitigung der Biblischen Geschichte von Schumacher angeordnet, weil dieses Buch „als pädagogisch und didaktisch unbrauchbar befunden" sei. Auf die gegen diese einseitige Maßregel eingelegte Beschwerde des betreffenden Bischofs vom 14. Januar 1875 erwiderte der Minister am 24. Februar 1875: „Die Prüfung (eines solchen Reli-

gionslehrbuches) sowie die Wahrung des Schulinteresses in dieser Beziehung ist ein ausschließliches Recht der Unterrichtsverwaltung ..., und so wenig dieses staatliche Recht aufgegeben werden darf, oder die getroffene Maßnahme auch nur von Ew. ... Zustimmung abhängig zu machen war, ohne die Grenzen der Zuständigkeit der kirchlichen und weltlichen Behörde zu ignoriren oder zu verwischen, ebenso wenig sehe ich mich aus dem nämlichen Grunde in der Lage, die an dem Schumacher'schen Lehrbuche erkannten Mängel Ew. ꝛc. zur Prüfung und eventuellen Beseitigung im Wege der Revision desselben zum Zwecke seiner fernern Beibehaltung mitzutheilen" (Schneider-Bremen I, 129 f.). Das Beispiel des Ministers wirkte ansteckend auf die untergeordneten Behörden. Die Regierung von Münster verordnete am 1. April 1875: „Nachdem wir in Erfahrung gebracht, daß seitens des hiesigen bischöflichen Generalvicariats ‚in Anbetracht der vielfachen Noth der Gegenwart und insbesondere der andauernden Bedrängniß der Kirche und ihres Oberhauptes' angeordnet worden, daß bis auf Weiteres nach allen Messen jeder Celebrant das Gebet ‚Unter deinen Schutz ꝛc.' mit den beiden nachfolgenden Orationen gemeinsam mit den anwesenden Gläubigen verrichten soll, können wir es im Interesse der Schuldisciplin nicht länger dulden, daß, wie bisher gebräuchlich, die Schulkinder gemeinsam unter Führung der Lehrer resp. Lehrerinnen den Gottesdienst besuchen, und untersagen demnach bis zur Aufhebung der erwähnten Anordnung des bischöflichen Generalvicariats allen Lehrern und Lehrerinnen bei strengster disciplinarischer Ahndung, ihre Schüler oder Schülerinnen zum Gottesdienste zu führen" (Schneider-Bremen I, 135). Die Regierung zu Oppeln verfügte am 29. Juni 1875: „Der katholische Beichtunterricht (Unterricht zur Vorbereitung auf die erste heilige Communion), welcher nicht, wie der Religionsunterricht in der Volksschule, zugleich den Zwecken des Staates dient, ist kirchlicher Religionsunterricht. Die Ertheilung desselben ist daher eine lediglich den gesetzmäßig angestellten Geistlichen zustehende geistliche Amtshandlung, unterliegt also nicht, wie der lehrplanmäßige Schul-Religionsunterricht, der staatlichen Schulaufsicht. ... Die Genehmigung zur Benutzung der Schullocalien für diese Zwecke ist jedoch denjenigen Geistlichen zu versagen, welche uns durch ihr Verhalten Anlaß gegeben haben oder geben, sie von der Leitung des Religionsunterrichts in der Schule auszuschließen" (Schneider-Bremen I, 132 f.). Am 24. Juli 1875 richtete der Minister Falk an die Provinzial-Schulcollegien den Auftrag, „den Directoren und Lehrern (höherer Lehranstalten) jede Mittheilung über das Stattfinden von öffentlichen Processionen an Lehrer und Schüler sowie die Betheiligung der Anstalten als solcher an ihnen und das Einnehmen bestimmter Stellen in denselben zu untersagen. Die Sorge für die religiöse Gewöhnung der Söhne muß den Eltern anheimgestellt werden" (Schneider-Bremen I, 134). In der „Allgemeinen Verfügung" vom 18. Februar 1876, den schulplanmäßigen Religionsunterricht betr., faßte Falk seine bereits angeführten Erlasse vom 9. Januar 1873 und vom 24. December 1874 mit den gleichfalls schon citirten Erlassen der Regierung in Oppeln vom 1. October 1873 und 29. Juni 1875 zu einem System der Bevormundung der Kirche und der Usurpation des Religionsunterrichts für den Staat zusammen. Mit Art. 24 der Verfassung findet sich das Ministerium mit der Erklärung ab, „daß derselbe erst der nähern Bestimmung seines Inhaltes durch das nach Art. 26 zu erlassende Unterrichtsgesetz bedarf, daß indeß nichts im Wege steht, die darin enthaltene allgemeine Norm insoweit zur Anwendung zu bringen, als dieß die bestehenden Gesetze und die staatlichen Interessen gestatten". Wie diese „Norm" beachtet wird, zeigen die Bestimmungen der in Rede stehenden Allgemeinen Verfügung: „Ueber Differenzen zwischen dem Geistlichen und dem Lehrer in Betreff des Religionsunterrichts entscheidet die Schulaufsichtsbehörde. ... Der Geistliche darf die Leitung des Religionsunterrichts nur ausüben, so lange er durch sein Verhalten nicht diejenigen Zwecke gefährdet, welche der Staat mit der Erziehung der Jugend durch die Volksschule verfolgt. ... Eine Einwirkung auf den sachlichen Inhalt der Religionslehre steht der staatlichen Schul-Aufsichtsbehörde nur insoweit zu, als die Religionslehre nichts enthalten darf, was den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten zuwiderläuft" (Schneider-Bremen I, 109 f.). Mit vollem Rechte haben die Pfarrer der Diöcesen Münster und Paderborn in ihrer Eingabe vom 16./18. October 1876 dem Minister geantwortet: „Die katholische Kirche muß als Grundbedingung für ihre Existenz das Recht in Anspruch nehmen, in ihren Glaubens- und Sittenlehren gemäß der von ihr behaupteten göttlichen Sendung jeden zu unterrichten, welcher selbst oder durch seine Eltern diesen Unterricht begehrt. ... Ew. Exc. wollen staatlichen Organen die Befugniß beilegen, zu ermessen, ob der Inhalt der katholischen Religionslehre den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten zuwiderläuft. Damit übertragen Ew. Exc. die Berechtigung, festzustellen, was von der Religion gelehrt werden soll, was nicht, von den kirchlichen auf staatliche Organe, welchen obendrein in den meisten Fällen die katholische Religionslehre völlig fremd ist. Die Durchführung solcher Ansprüche würde für die römisch-katholische Kirche demnach die Freiheit des Religionsunterrichts aufheben. ... Ew. Exc. behaupten: ‚die Ertheilung des Religionsunterrichtes als eines obligatorischen Lehrgegenstandes der Schule falle dem Lehrer zu, weil keine gesetzliche Bestimmung vorhanden sei, daß der Geistliche selbständig Religionsunterricht in der Schule ertheilen solle oder dürfe'. Ew. Exc. mögen uns nicht verargen, wenn wir die hier ver-

nicht Begründung als schlechthin verfehlt bezeichnen. Der von Ew. Exc. betonte Mangel an gesetzlichen Bestimmungen erklärt sich aus dem sehr einfachen Grunde, daß es solcher Bestimmungen überall nicht bedurfte, weil das Recht der Geistlichen, den Religionsunterricht zu ertheilen, als eine selbstverständliche, mit der zugelassenen Existenz auch staatlich garantirte Befugniß in voller Uebung war und von niemand bestritten wurde" (Siegfried 327 f.). Im September und October 1877 liefen zahlreiche Beschwerden aus der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz beim Unterrichtsminister Falk ein, in welchen unter Anderem gesagt wird: „In den Diöcesen Paderborn und Münster sind sämmtliche römisch-katholische Geistliche aus der Kreis-Schulinspection entfernt. Selbst die Localinspection ist regelmäßig allen Pfarrern genommen, welche der betreffenden Bezirksregierung irgendwie mißliebig waren. Bei der Abgrenzung der Inspectionsbezirke bleibt die confessionelle Scheidung der Schule außer Acht. Ein mit kirchlichen Strafen belegter Priester behält die Leitung eines Lehrerseminars. Einem verheirateten Priester blieb die Bearbeitung der katholischen Schulangelegenheiten bei einer benachbarten Bezirksregierung übertragen. Staatliche Aufsichtsbehörden haben den Versuch gemacht, Lehrbücher, welche für den Unterricht in der Glaubens- und Sittenlehre wie in der biblischen Geschichte von den Bischöfen vorgeschrieben waren, zu beseitigen. Die Kgl. Staatsregierung hat ferner die sofortige Beseitigung der in unseren katholischen Volksschulen seither gebrauchten Lesebücher angeordnet, weil dieselben in den kirchengeschichtlichen Lesestücken angeblich andere Confessionsangehörige verletzen sollten. Dagegen sind im Gebrauche der evangelischen Volksschulen auch solche Lesebücher belassen, welche die Lehre und das Leben der katholischen Kirche mit den ungerechtesten Anklagen verunglimpfen" (Schneider-Bremen I, 113 f.). Mit Erlaß vom 11. December 1874 und vom 5. Mai 1876 hatte Minister Falk in der That daran erinnert, daß die Einführung neuer Lesebücher seiner Genehmigung bedürfe, und eine ganze Anzahl Lesebücher bezeichnet, welche „baldmöglichst" abgeschafft werden sollten, während die Einführung einer Anzahl anderer Lesebücher in den verschiedenen Provinzen ohne Weiteres als zulässig bezeichnet wird (Schneider-Bremen III, 462 f.). Am 18. October 1876 erhob Dechant Kappen in Münster mit zwei anderen hervorragenden Geistlichen beim Minister Beschwerde darüber, daß in den von ihm (im eben angeführten Erlaß) zur Einführung in evangelischen Schulen bezeichneten Lesebüchern Aufsätze religiös-geschichtlichen Inhaltes enthalten seien, welche „die Katholiken auf das Tiefste zu verletzen geeignet" seien (Siegfried 329 f.). Hierauf erwiderte der Minister am 9. November 1876: „Ich darf zu der Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt der Provinzialbehörden das volle Vertrauen hegen, daß meinen Anordnungen (hinsichtlich der Beseitigung verletzender Stellen) Folge geleistet wird, und finde mich zu einer weitern Verfügung in der Sache deßhalb nicht veranlaßt. Am wenigsten kann ich einen solchen Anlaß aus den Anführungen Ihrer Eingabe entnehmen, wonach ohne Angabe eines bestimmten Buches, ohne Bezeichnung der Ausgabe und der Seitenzahl, von Lesebüchern, welche Sie lediglich mit den elf Namen ihrer Herausgeber erwähnen, behauptet wird, es seien darin neun von Ihnen als die Katholiken verletzend bezeichnete Sätze ausgesprochen. . . . Schon jetzt freilich will ich Ihnen nicht vorenthalten, wie ich in einem für evangelische Schulen bestimmten Lesebuch einen Satz, wie den, ‚daß Luthers Reformationswerk Heil und Segen über Deutschland gebracht habe', für vollberechtigt erachte und eine von Ihnen auch darin gefundene tadelnswerthe Verletzung anderer Glaubensgenossen unter allen Umständen nicht erkenne" (Schneider-Bremen III, 465 f.). In einer weitern Eingabe vom 29. November 1876 Namens des Clerus der Diöcesen Münster und Paderborn haben Dechant Kappen und Domcapitular Klein dem Minister mit genauer Angabe des betreffenden Buches, der neuesten Auflage und der Seitenzahl nachgewiesen, daß in den von ihm zugelassenen bezw. bezeichneten Lesebüchern für evangelische Schulen unter Anderem folgende Stellen vorkommen: „daß die ganze verderbliche Macht des Papstthums über unserem theuern Vaterlande geruht und schweres Unheil über Deutschlands Fürsten und Völker gebracht habe. . . . Das Papstthum sei das Resultat stolzen Strebens von Seiten des römischen Bischofs. . . . Es sei in der Kirche allgemein die falsche Meinung entstanden, daß man sich Befreiung von Sündenstrafen um Geld erkaufen könne. . . . Der Papst nannte sich Statthalter Christi auf Erden; als solcher habe er Macht, den Leuten ihre Sünden zu vergeben, wenn sie Geld zahlen" (Siegfried 332 f.). Eine Antwort des Ministers auf diese Eingabe ist nicht bekannt geworden. Als Bischof Krementz „als der gesetzliche Vertreter und Vorgesetzte der Diöcese Ermland" wiederholte Beschwerden (am 3. December 1876, 18. Februar und 31. October 1877) behufs Wahrung der religiösen Interessen in der Schule an Minister Falk gerichtet hatte, erwiderte dieser am 18. December 1877: „Ew. ꝛc. sind in Bezug auf das Schulwesen keineswegs als Vorgesetzter oder legitimirter Vertreter der dortigen Diöcese zu erachten. Denn die Leitung des gesammten Schulwesens steht dem Staate, nicht aber den Religionsgesellschaften oder deren Organen zu, und zur Vertretung der einzelnen Schulen und der Interessen derselben sind vornehmlich die Schulvorstände berufen. . . . Darnach wollen Ew. . . . gefälligst ermessen, daß ich nicht verpflichtet bin, auf die von Ihnen vorgetragenen Beschwerden bezüglich des Schulwesens der Diöcese Ermland im Allgemeinen einen speciell eingehenden Bescheid zu ertheilen"

(Schneider-Bremen I, 118). Die Staatsregie des Unterrichts greift sonach die gottgebene Verfassung der Kirche an und verwehrt den Oberhirten der Gläubigen selbst das Recht der Beschwerde.

Bei den Berathungen über das Schulaufsichtsgesetz hat Fürst Bismarck geltend gemacht, daß die geistlichen Inspectoren in den theilweise von Polen bewohnten Gegenden „die deutsche Sprache nicht zu ihrem gesetzlichen Rechte kommen lassen, sondern dahin wirken, daß die deutsche Sprache vernachlässigt und nicht gelehrt werde" (Stenographische Berichte des Abgeordnetenhauses 1871 bis 1872, 701). Man wird es deßhalb wohl verstehen, weßhalb die Regierung in Oppeln am 20. September 1872 folgende Verfügung erlassen hat: „Die deutsche Sprachbildung in solchen Schulen, in welchen die Schuljugend ausschließlich oder vorwiegend eine andere als die deutsche Sprache redet, hat nicht dasjenige Maß fördernder Pflege erfahren, welches für ausreichend erachtet werden könnte, um diese Jugend zur erfolgreichen Theilnahme an den Segnungen der deutschen Bildung zu befähigen. Es ist deßhalb und aus höheren staatlichen Rücksichten erforderlich, durch anderweite Maßnahmen Fürsorge für eine erfolgreichere Pflege der deutschen Sprachbildung der nicht deutsch redenden Schuljugend zu treffen. Wir verordnen daher zur Nachachtung und Ausführung in sämmtlichen öffentlichen und privaten Elementarschulen: 1. Der Religionsunterricht wird auf der Unterstufe (1. u. 2. Schuljahr) in der Muttersprache ertheilt. Für den religiösen Memorirstoff wird die deutsche Sprache von Anfang an zu Hilfe genommen. Auf der Mittelstufe vollzieht sich dieser Unterricht in der deutschen Sprache, wobei die Muttersprache zu Hilfe genommen werden darf, jedoch nur insoweit, als dieß zur Vermittlung des Verständnisses nothwendig ist. 2. Das Lesen und Schreiben wird von der Unterstufe an ausschließlich in der deutschen Sprache gelernt und geübt. 3. Auch der Anschauungsunterricht wird von Anfang an zur planmäßigen Einführung in die deutsche Sprache benutzt. 4. Dem Gesang wird der Text in deutscher Sprache untergelegt. 5. Der Unterricht im Rechnen, in der Vaterlands- und Naturkunde wird mit ausschließlicher Anwendung der deutschen Sprache ertheilt. Alle entgegenstehenden Bestimmungen werden aufgehoben, und es wird ausdrücklich angeordnet, daß die deutsche Sprache fortan nicht sowohl nur Unterrichtsgegenstand als vielmehr obligatorisches Unterrichtsmittel in allen Unterrichtsgegenständen sein soll. Nur der Religionsunterricht auf der Unterstufe hat sich in Schulen mit nicht deutsch redender Jugend in der Muttersprache der Kinder zu vollziehen, mit der Maßgabe, daß der Memorirstoff den Kindern, soweit thunlich, in deutscher Sprache einzuprägen ist" (Schneider-Bremen III, 480 f.). Man muß diese Verordnung wiederholt durchlesen, um an ein solches Maß von Unnatur, Gewaltthätigkeit und pädagogischem Unverstand, wie diese Verordnung auf Seiten der Staatsregie bekundet, glauben zu können. In dem Begleiterlaß von demselben Datum schärft die Regierung aber noch besonders ein, daß nur deutsche Lehrmittel, „also deutsche Wand- und Handfibeln, deutsche Lesebücher, deutsche biblische Historienbücher" gebraucht werden dürfen — für die „ausschließlich oder vorwiegend nicht deutsch redende Jugend". Weiter heißt es: „In vielen Fällen wird eine Entscheidung darüber erforderlich werden können, ob eine Schule als rein deutsche anzusehen und infolge dessen auch der Religionsunterricht auf der Unterstufe ausschließlich in deutscher Sprache zu ertheilen ist, selbst wenn eine Anzahl nicht deutsch redender Kinder dieser Schule angehören. Diese Fälle sind einzeln und unter Nachweis der Sprachverhältnisse zu unserer Entscheidung zu bringen. Doch setzen wir schon gegenwärtig fest, daß Schulen, in welchen 25 Procent der Schulkinder der deutschen Nationalität angehören, in der Regel als rein deutsche anzusehen und zu behandeln sind. Wir wollen deßhalb den Anträgen (der Kreisschulinspectoren) auf Erklärung einzelner Schulen als rein deutsche binnen sechs Wochen entgegensehen. Wo die gesammten Verhältnisse es erfordern oder gestatten, werden wir auch solche Schulen für rein deutsche zu erklären in der Lage sein, selbst wenn der oben genannte Procentsatz nicht ganz erreicht sein sollte. Schulen, welche schon jetzt rein deutsch sind oder künftig von uns dafür erklärt werden, behalten ihren rein deutschen Charakter, selbst wenn die Procentsätze nochmals eine Veränderung erfahren sollten" (Schneider-Bremen III, 481 f.). Die Staatsregie kann also selbst das Unmögliche leisten: sie kann den Theil zum Ganzen machen. Wenn neben 60 litauischen oder polnischen Kindern 20 oder auch nur 15 deutsche Kinder sind, so ist die ganze Schule durch Machtspruch der Schulverwaltung eine „rein deutsche", und die polnischen Kinder müssen schon im ersten Schuljahre den Religionsunterricht in der ihnen noch fremden deutschen Sprache empfangen. Schließlich werden die Kreis- und Local-Schulinspectoren zur Erklärung darüber aufgefordert, ob sie „rückhaltslos und gewissenhaft" bereit seien, den [angeführten] staatlichen Anforderungen „im ganzen Umfange zu entsprechen". Diejenigen Inspectoren, welche gewissenhaft genug waren, um sich nicht als Werkzeuge einer unsittlichen und grausamen Germanisirungssucht brauchen zu lassen, wurden nicht nur von der Schulinspection, sondern auch von der Leitung und Ertheilung des schulplanmäßigen Religionsunterrichts ausgeschlossen.

Ueberhaupt sind, wie Geh. Rath Stauder als Commissar der Regierung bei den Verhandlungen des preußischen Abgeordnetenhauses am 23. und 24. Januar 1878 angegeben hat, bis dahin 2468 Geistliche von der Ertheilung des schulplanmäßigen Religionsunterrichts und 1806 Geistliche von der Leitung des vom Lehrer ertheilten Religionsunterrichts ausgeschlossen worden. Minister

v. Puttkamer gestattete vielen der Ausgeschlossenen wieder den Eintritt in die Schule, aber der unerträgliche Zustand, daß die Ausübung des seelsorgerlichen Berufes an der schulpflichtigen Jugend vom Belieben des Ministers abhängt, ist noch nicht geändert. Die Staatsregie hat auch dafür gesorgt, daß ihre Machtvollkommenheit nicht durch die Gemeinden beengt werde. Den kirchlichen Gemeinden hat das Schulaufsichtsgesetz vom 11. März 1872 jeden Einfluß auf die Schule entzogen. Minister Falk vereinigte kleinere Confessionsschulen einfach zu gemischten Schulen, ohne die betreffenden Confessionsgemeinden auch nur zu fragen. Einen der zahlreichen Fälle dieser Art theilt Schneider-Bremen (I, 37) mit: Der Minister fordert mit Erlaß vom 5. Mai 1873 die Regierung auf, die Vereinigung der beiden Confessionsschulen zu N. „nicht hinauszuschieben", die Inspection der vereinigten Schule „in der Hand des bisherigen Inspectors der evangelischen Schule" zu belassen und „die Versetzung des katholischen Lehrers herbeizuführen", wenn die persönlichen Verhältnisse desselben „der erwähnten Behandlung in irgend einer Hinsicht entgegenstehen sollten". Aber auch die politischen (bürgerlichen) Gemeinden haben einen äußerst geringen Einfluß auf das Schulwesen. Sie dürfen die „äußeren Verhältnisse leiten", stehen aber auch darin unter der Vormundschaft des Inspectors, des Landraths und der Regierung. In Landgemeinden besteht der Schulvorstand aus dem Pfarrer, dem Ortsvorsteher und zwei bis vier von der Gemeinde gewählten Mitgliedern. Der Landrath hat die Wahl zu bestätigen oder zu verwerfen; hat er in demselben Falle eine Wahl zweimal verworfen, „so verliert die Gemeinde für diesen Fall das Wahlrecht und erfolgt die Besetzung der erledigten Stelle im Schulvorstand unmittelbar durch den Landrath. Der Schulvorstand hat für die Handhabung der äußern Ordnung im Schulwesen und für genaue Befolgung der dahin einschlagenden Verordnungen zu sorgen ꝛc." (§ 31 u. 32 der Schulordnung für die Provinz Preußen bei Schneider-Bremen III, 685 f., wo auch das Ausnahmegesetz vom 15. Juli 1886, betr. die Anstellung und das Dienstverhältniß der Lehrer in Posen und Westpreußen, abgedruckt ist, welches die Gemeinden in Schulsachen ganz entmündigt und die Lehrer der Discretion der Behörden überliefert). In einem Falle, wo ein Schulvorstand in Hannover vom Kgl. Consistorium die Mittheilung des Lehr- und Lectionsplans der betreffenden Schule begehrte, entschied der angerufene Minister Falk mit Erlaß vom 9. Februar 1878: „Es liegt kein Grund vor, die officielle Mittheilung des Planes zu versagen; dabei ist aber dem Schulvorstand bestimmt zu eröffnen, daß ihm eine Einwirkung auf die inneren Schulangelegenheiten nicht zustehe" (Schneider-Bremen I, 98). In Städten mit mehr als 3500 Einwohnern tritt an die Stelle des Schulvorstandes die Schuldeputation. Dieses Institut beruht auf der Ministerialverfügung (Instruction) vom 26. Juni 1811. Die Magistratsmitglieder der Schuldeputation werden nach der Entscheidung Falks vom 18. Mai 1875 vom Bürgermeister ernannt und unterliegen der Bestätigung der staatlichen Schulaufsichtsbehörde (Schneider-Bremen I, 70 u. 73). „Die Stadt-Schuldeputationen sind, was die äußere Verwaltung des Schulwesens anlangt, Beirath und Organ der städtischen Behörden, auf dem Gebiete der Schulaufsicht aber dazu berufen, die staatlichen Schulaufsichtsbeamten in der Führung ihres Amtes zu unterstützen, keineswegs jedoch, die Thätigkeit derselben auszuschließen" (Erlaß des Ministers von Goßler vom 28. December 1883; Schneider-Bremen I, 76). In § 8 der Instruction vom 26. Juni 1811 wird vorgeschrieben: „Die mit Sachverständigen zu besetzenden Stellen (der Schuldeputation) dürfen zwar nicht ausschließlich Geistlichen, sondern können auch anderen würdigen und einsichtsvollen Männern übertragen, müssen jedoch so viel wie möglich mit Geistlichen besetzt werden" (Schneider-Bremen I, 84). Als auf Grund dieser Bestimmung die Kgl. Regierung zu N. die Einführung des Predigers N. als technischen Mitglieds der Schuldeputation zu N. verlangte, desavouirte der angerufene Minister Falk durch Entscheidung vom 4. Juli 1873 die Regierung, indem er behauptete: „Die angezogene Bestimmung ist nicht dahin aufzufassen, daß in jedem Falle auch ein Geistlicher als technisches Mitglied in die Schuldeputation gewählt und bestätigt werden muß, sondern die Worte ‚wenn möglich' sollen andeuten, daß die schätzenswerthe Mitwirkung der Geistlichen in allen Fällen anzustreben ist, in welchen dieselbe den obwaltenden Umständen nach als dem Interesse des Schulwesens förderlich erscheint" (Schneider-Bremen I, 75). Der Minister übersieht dabei das „müssen", macht aus „so viel wie möglich" ein „wenn möglich" und kommt so zu einer Entscheidung, welche dem Sinne und Wortlaute der als Gesetz geltenden Bestimmung offenbare Gewalt anthut. Sein zweiter Amtsnachfolger v. Goßler hat in Gemeinschaft mit dem Minister des Innern in der „Regelung der Schulaufsicht in den Städten der Provinz Westfalen" vom 20. Juni 1882 unter Nr. 5 verfügt: „Zu den mit sachverständigen Mitgliedern zu besetzenden Stellen (der Schuldeputation) ist die drei- resp. zweifache Zahl in Vorschlag zu bringen, unter welchen sich je ein Geistlicher der betheiligten Kirchengemeinden befinden muß" (Schneider-Bremen I, 81). Minister v. Bosse fühlt sich durch die Instruction vom 26. Juni 1811 weniger beengt; er will nach seinen Erlassen vom 1. Juli 1889, 25. Juli 1892 und 25. Juli 1894 aus schultechnischen Gründen die Schulsysteme in Städten und in Ortschaften mit städtischen Verhältnissen zu fest gegliederten Schulkörpern unter Leitung von Rectoren zusammenfassen und, weil damit für die besondere (geistliche)

Localinspection kein Raum mehr vorhanden ist, „dem bis dahin die Aufsicht führenden Ortsgeistlichen in jedem Falle einen Platz in der Schuldeputation (Schulvorstand) sichern" (Köln. Volkszeitung 1899, Nr. 99). Das ist wieder viel weniger, als der Erlaß v. Goßlers vom 20. Juni 1882 in Aussicht stellte, und ziemlich hoffnungslos für die katholischen Geistlichen, welchen bisher die Localinspection entzogen war. Wenn man die verschiedenen Auslegungen derselben gesetzlichen Bestimmungen seitens der verschiedenen Minister verfolgt und die mancherlei Experimente der Schulverwaltung beobachtet, und wenn man erfährt, daß z. B. in der Kölner Schuldeputation seit Jahrzehnten kein Geistlicher Aufnahme gefunden hat, so fragt man sich umsonst, was Rechtens sei im preußischen Schulwesen, und empfängt den Eindruck, daß nichts mehr stabil ist als die Willkür des Unterrichtsministers und die Allmacht der bureaukratischen Staatsregie. Man hat aus der Verfassung den Art. 23 herausgehoben und die dort dem Staate zugewiesene „Aufsicht" zur absoluten Alleinherrschaft ausgebildet und so mittels des einen Artikels die anderen auf das Schulwesen bezüglichen Artikel sozusagen vernichtet. So ist nach hundertjähriger Entwicklung das preußische Schulwesen weniger frei als zur Zeit des persönlichen Absolutismus; letzterer war gegen die Kirche und die Schulgemeinden rücksichtsvoller als die moderne Schulgesetzgebung, bei welcher bureaukratische Herrschsucht und religiös-politischer Radicalismus zusammengewirkt haben, um die Freiheit der Familie, der Gemeinde und der Kirche zu erdrücken und die ganze Jugend des Volkes an die herzlose Staatsregie auszuliefern. Aus Haß gegen die Kirche haben die Liberalen und die sogen. Freisinnigen dazu angespornt und mitgeholfen, das unveräußerliche Recht der christlichen Familie zu confisciren, den organischen Verband der Schule mit der Kirche gewaltsam zu zerreißen und die Staatsallmacht auf einem Gebiete auszubilden, wo sie am gefährlichsten ist und den größten Schaden anrichten kann. Von wahrer Freiheit kann da keine Rede mehr sein, wo das ganze öffentliche Erziehungswesen centralisirt und schablonisirt und dem Minister des Unterrichts die Gewalt gegeben ist, den Geist der Jugendbildung nach dem Belieben der jeweiligen Staatsraison zu dictiren. „Ueber den Geist und die Leitung des Unterrichtswesens entscheidet stets der Minister", sagt Falk in seinem bekannten Schreiben an die „Deutsche Revue" (Deutschmann, Die Schulära Falk, Frankfurt 1884, 473). Unterrichtsfreiheit kann es bei diesem System nicht geben, denn auch die wenigen Privatanstalten müssen sich der officiellen Schablone anbequemen. Der Lehrerstand ist nur von der Kirche emancipirt und kann nach Herzenslust gegen Romanismus und Orthodoxie Opposition machen, aber in seiner Thätigkeit als Lehrer und Erzieher hat er sich genau an die vorgeschriebenen Reglements, Lehrpläne und Methoden zu halten. An allen oberen Stellen und erst recht an der obersten Stelle des Schulregiments dictiren die Juristen; die Fachmänner der Lehr- und Erziehungskunst kommen erst in zweiter und dritter Reihe und nur so weit zu Wort, als die juristischen und politischen Vordermänner es zuzulassen für gut finden. Den Gemeinden ist die Freiheit gegeben, den größten Theil der Schullasten zu tragen und die Dictate der Behörden auszuführen bezw. deren Ausführung zu überwachen. Die Kirche Gottes hat nur die „Freiheit", als Magd des Staates und auf Wohlverhalten hin in seiner Schule und in seinem Namen religiösen Unterricht durch ihre Diener zu ertheilen. Wird aber der Geistliche mißfällig, so wird ihm die Thüre zur öffentlichen Schule verschlossen, denn der Schulherr Staat braucht die Organe der Kirche nicht einmal zur Ertheilung des Religionsunterrichts: er läßt die Lehre der Kirche durch seine Organe und in seinem Namen der Jugend beibringen. Mit dieser Usurpation ist die Staatsregie auf der Stufe der Absurdität angekommen: der confessionslose Staat macht sich zum obersten confessionellen Religionslehrer. Das ist einfach die Negation der Kirche und der christlichen Gesellschaftsordnung und das Grab der Religions- und Gewissensfreiheit.

Das Resultat der staatlichen Administration der Bildung ist im Verhältniß zum gemachten Aufwand ein klägliches. Durch die großartigen Erfolge der Militärorganisation verleitet, glaubte man auch durch analoge staatliche Verwaltung des Bildungswesens, durch Kasernirung der Geister und Gewissen, gleiche Erfolge erzielen und eine geistige Einigung des Volkes herbeiführen zu können. Trotzdem ist die Zerklüftung in religiöse, politische und sociale Parteien größer als je zuvor. Die Charaktere werden immer seltener, die Vergehen und Verbrechen nehmen überhand, der ideale Sinn des Volkes stirbt ab, Genußsucht und Unzufriedenheit schwellen an und ergreifen die Massen, und der Oberschulmeister Staat muß durch Vermehrung der Zucht- und der Irrenhäuser selbst den Bankerott des culturstaatlichen Erziehungssystems illustriren. „Das sind eben natürliche Folgen aus der Unnatürlichkeit des ganzen Verhältnisses. Die weltliche Macht, wenn sie auf die Dauer mehr thun will als schützen, wenn sie den Culturboden zugleich auch selbst bearbeiten und bestellen will, kann gar nicht anders, als denselben aussaugen und verderben" (Stoy, Encyklopädie ꝛc. der Pädagogik, 2. Aufl., Leipzig 1878, 199). Die Erziehung der Unmündigen beruht auf einem so zarten, herzlichen, rein individuellen Verhältniß und verlangt vom Erzieher so viel Liebe, Tact und Geduld und vom Zögling so viel Glauben, Vertrauen und Pietät, daß nicht einzusehen ist, was der Staat, dem jene Factoren fremd sind, mit diesem Werke zu thun habe. Es liegt nicht in seiner Natur und seinem Berufe, Erzieher der Unmündigen zu sein, sonst müßte

jeder Staat zu jeder Zeit sein eigenes, von ihm eingerichtetes und geleitetes Schulwesen gehabt haben, was bekanntlich nicht der Fall war. Die Kinder gehören ihren Eltern und nicht dem Staate, und die Eltern haben wie die ernste Pflicht so auch das unveräußerliche Recht der Erziehung ihrer Kinder. Pestalozzi (Sämmtliche Werke, herausg. von Seyffarth, XII, Brandenburg 1871, 152 f.) schreibt: „Das Wort: ‚Das Kind gehört dem Staate und nicht den Eltern', sagt nichts weniger als: Der Mensch muß die Ansprüche seiner collectiven Existenz als die höchste ob ihm waltende und ihn allein beherrschende Gewalt anerkennen. Er muß seine Individualität und ihr heiliges Recht der collectiven Existenz unseres Geschlechtes aufopfern, wenn und wo und wie diese es begehrt. Das Wort sagt nichts weniger als: Der Mensch gehört der Welt, er gehört nicht mehr Gott und nicht mehr sich selbst, er gehört jedem Gewaltsrecht der Behörden. . . . Buonaparte hat die Entnatürlichung des gesellschaftlichen Zustandes und der Souveränität auf das Aeußerste getrieben, indem er das Kind im Mutterleib als Staatsgut behandelte und es zu aller Schlechtheit des Menschendienstes erniedrigte, ehe es die Mutter in der Wohnstube zur heiligen Höhe des Gottesdienstes und durch diese zur Göttlichkeit des Menschendienstes erheben konnte." Wenn der Staat, d. i. die politische Macht, den Eltern ihre Kinder wegnimmt, um sie in seinen Schulen für seine Zwecke zu erziehen ohne Rücksicht auf die heiligsten Ueberzeugungen der Eltern, so handelt er gewaltthätig und zerstört die Familie, die Grundform der Gesellschaft. Die Erziehung der Jugend durch den Staat beruht auf einem durch und durch socialistischen Princip; daraus erklärt es sich auch, weßhalb gerade die Socialdemokraten so begeisterte Anhänger und Vertheidiger der Staatsregie des Unterrichts und des staatlichen Schulmonopols sind. Der Staat kann wohl indirect durch seine Gesetze und Einrichtungen einen erziehlichen Einfluß auf das Volk ausüben, aber die directe Erziehung der Unmündigen liegt außer dem Bereiche seines Berufes und seiner Macht. Erzwingt er auch Gehorsam, äußere Zucht und Ordnung, so kann er doch nicht Gewissenhaftigkeit erzeugen, die Herzen veredeln, die Menschen von Innen heraus bilden und emporheben. Die hierzu nothwendigen Imponderabilien hat Gott nicht dem Staate, sondern der Kirche und durch diese der Familie anvertraut. Die Staatsregie „erzieht" den jungen Menschen auch nicht für seine ihm von Gott gegebene Bestimmung, sondern für die außer ihm liegenden Zwecke des Staates, wie sie der zeitige Unterrichtsminister auffaßt. Die Staatserziehung steht ganz und gar im Dienste des Zeitgeistes, darum ist sie außer Stande, die Uebel der Zeit zu heilen und durch ihre Schulen das Volk zu bessern. Auf die Unwahrhaftigkeit der staatlichen Scholarchie, welche auf der Unterstufe ihres Schulwesens positiven Glauben lehrt, auf der Mittelstufe den religiösen Indifferentismus fördert, auf der Oberstufe aber durch Universitätsprofessoren jegliche Art vollendeten Unglaubens, selbst nackten Atheismus vortragen und die Fundamente der Ordnung untergraben läßt, sei nur vorübergehend hingewiesen. Die weitere Ausführung der hier skizzirten Gedanken ist in den „Canisius-Broschüren" Nr. 1—3, Freiburg 1880 und 1881, niedergelegt. Den dort citirten Aussprüchen gegen die Staatsregie des Unterrichts von W. v. Humboldt, Schleiermacher, Herbart, Dahlmann, Mager, Thiersch, Stoy, Zell und Dörpfeld soll hier noch eine treffende Stelle aus Schmids „Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens" VIII, 214 f. angeschlossen werden: „Der Staat kann als Institution keine Gesinnung erzeugen, und darum kann er nicht innerlich erziehen. Wie klar ist die Stellung des Staates in der Verwaltung der Post, des Militärwesens, der Steuern, der Finanzen! Wie unklar muß uns dagegen eine Staatsverwaltung der Kirchen und der Schulen vorkommen! Wie unmöglich eine staatliche Anweisung, Angefochtene zu trösten, einen Knaben vom Lügen abzubringen oder das Griechische möglichst geistbildend zu lehren! Es ist gewiß, daß der Staat an allen diesen Dingen Interesse hat, aber er hat nach seinem Begriffe keinen Beruf, dieß, was ihn interessirt, selbst zu produciren und zu leiten. Seine Einrichtungen müssen dem Entstehen solcher Thätigkeiten nicht nur keine Hindernisse bereiten, er muß sie vielmehr pflegen und schützen, aber muß sich bescheiden, da nicht positiv leiten zu wollen, wo er keinen Beruf hat und kein Verständniß. . . . In einem großen Staate geht die Verwaltungsthätigkeit ihren festen Weg nach politischen Zielen. Da wird das Mißtrauen stets wach, daß die Lehrer und Geistlichen, wenn sie Staatsdiener sind, nicht nach ihrem wirklichen Werthe taxirt werden, sondern nach ihrer „correcten" politischen Gesinnung, die schon ein Polizeidiener und Wahlvorsteher zu erkennen vermag. Das liegt nicht in der zufälligen Schlechtigkeit der Staatsbeamten, sondern im Gange der Dinge. . . . Die Interessen des Staates sind allgemeine, und die von ihm gegebenen Anweisungen sind allgemein; wo individuelle Wechselwirkung allein zum Ziele führt, da steht man nicht mehr auf staatlichem Gebiete. Da kann zwar noch von Aufsicht des Staates die Rede sein, aber nicht von Action und Leitung desselben."

Die einseitige Ausgestaltung der das Erziehungswesen betreffenden Verfassungsartikel hat zur centralisirenden und monopolisirenden Staatsregie geführt, welche vom politischen, socialen, religiösen und pädagogischen Standpunkte aus als verwerflich und verderblich erscheint. Glücklicherweise bietet die Verfassung selbst die Heilmittel dar, um dem wachsenden Verderben Einhalt zu gebieten. Es ist endlich an der Zeit, die seit 50 Jahren in den Artt. 20 und 22 verheißene Unterrichtsfreiheit zur Thatsache werden zu lassen.

Sie ist neben einem staatlich geleiteten Schulwesen ein unabweisliches Postulat der Religions- und Gewissensfreiheit. Kaum hatte der Terrorismus Robespierre's und Dantons in Frankreich den Grundsatz der absoluten Staatsregie des Erziehungswesens aufgestellt, als sich die Forderung der Unterrichtsfreiheit mit aller Energie geltend machte. Daunou erklärte 1794 in seinem Bericht an den Convent (vom 27. Vendémiaire): „Robespierre hat das Geheimniß entdeckt, der Erziehung das Siegel seiner stupiden Tyrannei aufzudrücken durch die barbarische Verfügung, welche das Kind den Armen seines Vaters entriß, aus der Wohlthat der Erziehung ein Servitut machte und die Eltern mit Gefängniß, mit dem Tode bedrohte, welche die süßeste Pflicht der Natur, das heiligste Amt der Vaterschaft selbst zu erfüllen gewillt und im Stande waren... Was uns [die Unterrichtscommission] betrifft, so haben wir uns gesagt: Freiheit der häuslichen Erziehung, Freiheit der nichtstaatlichen Erziehungsanstalten (des établissements particuliers d'éducation), und wir haben hinzugefügt: Freiheit der Unterrichtsmethoden" (Rouvier 45). Selbst Napoleon I. konnte dieses Princip der Unterrichtsfreiheit nicht beseitigen, er reizte es durch seine centralisirte und gebundene Université nur zu um so kräftigerer Bethätigung. „Neben dem System der Université", schreibt Stein 52, „ist selbst für die gelehrte Bildung fast gleichzeitig ein ganz freies Bildungswesen entstanden; für die wirthschaftliche Bildung aber, welche in das obige System überhaupt nicht aufgenommen war, hat ein solches entstehen müssen, um überhaupt auf diesem Gebiete etwas zu leisten. So zeigt sich denn in Frankreich die eigenthümliche Erscheinung, daß neben und ohne die Regierung ein großes, mit dem System der Université parallel laufendes Bildungswesen entstanden ist, das alle drei Gebiete umfaßt, in manchen Gebieten mehr leistet als jene und den Ersatz für die Mängel bietet, unter denen dieselbe leidet." Eine kräftigere Empfehlung der Unterrichtsfreiheit läßt sich kaum denken. Aber eigenthümlich muthet es an, wenn Stein (a. a. O.) die Entwicklung eines freien Bildungswesens in Frankreich also erklärt: „Das napoleonische Bildungswesen auch des gegenwärtigen Frankreich ist von dem deutschen tief verschieden. Eben deßhalb hat dasselbe schon von Anfang an dem französischen Volke, das denn doch immer von germanischen Elementen gesättigt ist, nicht genügen können, und da an jenem System nichts zu ändern war, so hat sich das Bedürfniß nach einer freien geistigen Bildung selbständig neben demselben als Education libre Bahn gebrochen." Darnach darf man hoffen, daß das germanische Element auch in Deutschland selbst die edle Frucht der Unterrichtsfreiheit zur Reife bringen und die Fesseln des Monopols und der Staatsregie bald abschütteln werde. Als am 15. März 1850 die französische Kammer das Gesetz über die Freiheit des mittlern Unterrichts angenommen hatte, schrieb Lacordaire (s. Bleibtreu, Pater Lacordaire's Leben u. Wirken, Freiburg 1873, 197): „Dieses Gesetz hat der härtesten Unterdrückung der Gewissen ein Ende gemacht, hat einen gesetzmäßigen Wettkampf begründet zwischen denen, die sich dem erhabenen Werke der Erziehung und des Unterrichts widmen, und hat allen, die einen aufrichtigen Glauben haben, das Mittel an die Hand gegeben, diesen rein und unverfälscht den Nachkommen zu überliefern. Der Glaube ist das tiefste und mittheilsamste unter den Gefühlen des Menschen. Ihn in sein Inneres zurückdrängen, seine Kinder des Erbrechts darauf berauben, ihn zwingen, sie einem frühzeitigen Unglauben zu überantworten — ist das nicht eine Marterpein gegen die Natur, die alle Marterpeinen übertrifft, welche die Tyrannen gegen ihre Schlachtopfer erfunden haben? Wenn man nun bedenkt, daß diese Marter in einem katholischen Lande katholischen Familien auferlegt wurde, so kann man nur staunen über die unerklärliche Geduld eines großen Volkes und zugleich die Hand Gottes bewundern, welche drei Dynastien nach einander stürzen ließ, um endlich Herrn Thiers dahin zu bringen, daß er diese Freiheit vertheidigte, die er uns ehedem verweigert hatte mit den Worten: ‚Wer die Erziehung hat, hat die Herrschaft.' Ja, wer die Erziehung hat, hat die Herrschaft; aber wenn das Monopol nicht mehr besteht, wenn die Concurrenz Allen eröffnet ist, Gläubigen und Ungläubigen, dann hat in ihr die Herrschaft der Würdigste, der Aufopferndste." Bei Berathung des Gesetzes über die Freiheit des höhern (oder Universitäts-) Unterrichts am 4. und 5. December 1874 sagte Bischof Dupanloup u. A.: „Wir wollen, soviel in unseren Kräften steht, dazu beitragen, daß die geistigen Kräfte Frankreichs durch Wetteifer und Concurrenz gehoben werden. Wir haben den festen Glauben, daß, wenn wir in Eintracht zusammen arbeiten, wir uns gegenseitig heben, aufklären und verbessern werden. Die Familienväter werden unter uns wählen, und Frankreich wird dabei gewinnen... Es ist nicht das Budget, welches einem Cuvier, einem Champollion, einem Burnouf Nachfolger geben wird. Dieß kann es nicht. Man muß diese Professoren von einer andern Kraft als dem Budget verlangen; man muß sie verlangen von der Hingebung, von der Liebe zur Wissenschaft, von der Begeisterung; man muß sie verlangen von der Freiheit, der Concurrenz und dem Wetteifer... Die Freiheit wird dem Unterrichte selbst mehr Leben geben, wird ihm neue Gesichtskreise eröffnen, wird ihn neue Methoden erfinden lassen, zu neuen Fortschritten und unerwarteten Hilfsquellen führen und ihm eine Originalität und eine Fruchtbarkeit verleihen, welche nur der Freiheit angehören... Weisen Sie nicht länger die edle und uralte Allianz zwischen der Religion und den Wissenschaften, zwischen dem Glauben und dem Genie zurück, eine Allianz, welche im letzten Jahrhundert

durchbrochen wurde und doch so nothwendig und so fruchtbar ist" (Die Freiheit des höhern Unterrichts in Frankreich. Zwei Reden von Dupanloup, übers. von Sickinger, Neuburg a. D. 1875, 9. 27. 35 f.). Challemel-Lacour gab bei diesen Verhandlungen das glänzende Zeugniß ab: „Es ist kein Zweifel, daß auf den katholischen Universitäten die Wissenschaft strenge betrieben wird, daß die Medicin, das Recht, die Humaniora, Mathematik und Naturwissenschaften mit seltener Ueberlegenheit gelehrt werden. Der Clerus im Allgemeinen und der katholische Clerus im Besondern besitzt eine Unterrichtsgabe, welche jedermann bewundert ꝛc." Er fügte aber hinzu, daß er gegen das Gesetz stimmen werde, weil es nur der katholischen Sache Nutzen bringen werde, und erhob die bei den Liberalen aller Länder üblichen Anklagen gegen den Clerus und die Katholiken, daß sie Feinde des Staates, ja des Vaterlandes seien, den Frieden störten und beim Auslande Vorurtheile gegen Frankreich erweckten. Darauf erwiderte Dupanloup u. A. (a. a. O. 40. 54): „Ich kann nicht begreifen, daß man uns sagen mag: ‚Wir wollen keine Concurrenz mit euch, wir haben Angst vor euch; die Freiheit jagt uns Furcht ein; wir sind Freisinnige, welche die Freiheit fürchten.' ... Und was bedeutet die Anschuldigung, daß wir Spaltung im Lande verbreiten, seine moralische Einheit verwirren? Wie, wenn gegenwärtig die Lehren des Materialismus und des Atheismus so hoch ihr Haupt erheben, sollte es da nicht gestattet sein, Widerstand zu leisten? Sie freilich wünschen keinen Widerstand, für Sie ist Widerstand so viel wie Spaltung. Wohlan, ich erkläre Ihnen, wir werden und können die Atheisten und Materialisten nicht sprechen lassen, ohne ihnen zu antworten; wir wollen es nicht und werden es niemals wollen." — In Deutschland ist die Forderung der Unterrichtsfreiheit im J. 1848 beim Frankfurter Parlament erhoben und durch § 154 der Reichsverfassung in der Art gewährt worden, daß die Gründung einer Unterrichts- und Erziehungsanstalt jedem Deutschen zustehen soll, der seine Befähigung der Staatsgewalt nachweist. Stiftspropst v. Döllinger, welcher Mitglied des Frankfurter Parlaments war, berichtet darüber (s. Archiv für kathol. Kirchenrecht XXI [1869], 256 ff.): „Es hat sich unser Aller dort die Ueberzeugung bemächtigt, daß wir unbedingte Unterrichtsfreiheit fordern müssen, das Recht, Schulen zu gründen und lehren zu dürfen, ohne vorher ein Staatsexamen ablegen zu müssen. ... Die Kirche wird in ihrem Rechte sein, wenn sie unbedingte Lehrfreiheit für sich in Anspruch nimmt. Was ein grundsätzlich religionsfreier (confessionsloser) Staat für ein Recht haben soll, allen Unterricht zu überwachen, sehe ich nicht ein. Ein göttliches Recht hat er nicht, allen Unterricht zu ertheilen, auch ein positives nicht; er hat ja dieses Recht früher nicht gehabt. Auch die Musterstaaten England und Amerika haben es nicht. ... Früher war das Schulwesen nicht Monopol des Staates, es ist dieses erst eine moderne Usurpation des Staates; früher war die Schule Anstalt der Kirche. Ich finde durchaus kein Bedenken, daß die Bischöfe volle Unterrichtsfreiheit in Anspruch nehmen. ... Die Kirche fordert das Recht der Erziehung und damit auch das Recht des freien Unterrichts. Die Erziehung ist nach christlicher Lehre das Principale und der Unterricht das Accessorium. ... Das Prüfungsrecht in den Händen des Staates wird unvermeidlich zu einem tyrannischen Rechte. Die schlimmen Lehrer wird man weder abhalten können noch wollen; katholische, gut gesinnte Lehrer werden chicanirt und zurückgewiesen; geistliche Corporationen werden nicht zugelassen, während die Ungläubigen selbst in den Staatsanstalten lehren können, was sie wollen. ... Die Kirche ist jetzt in eine solche Stellung gekommen, daß sie von zwei Uebeln das eine, die allgemeine Unterrichtsfreiheit, als das geringere Uebel wählen muß. Das Prüfungsrecht [des Staates] gibt ein Staatsmonopol, und dieses ist ein ungerechtes, inconsequentes. Wir gehen dann einem Zustande der Tyrannei und Parteiherrschaft entgegen." Als die Wogen der Revolution sich verlaufen hatten und die „conservativen" deutschen Regierungen wieder einigen Anschluß der staatlichen Schulen an die Kirche beförderten, verstummte leider der Ruf nach Unterrichtsfreiheit. Um so lauter erhob sich derselbe aber wieder nach dem Ausbruche des „Culturkampfes", welcher die in der Staatsregie des Unterrichts liegenden Gefahren auch den blödesten Augen offenbar machte. Die unter dem Vorsitze des Freiherrn von Landsberg am 19. October 1875 zu Münster abgehaltene große Katholikenversammlung reclamirte die Ertheilung und Leitung des Religionsunterrichtes für die Kirche, forderte die Erhaltung des confessionellen Charakters der Schule und erklärte in der dritten Resolution, „daß, wenn die genannten Forderungen nicht erfüllt werden, die Katholiken Alles aufbieten müssen, um gegenüber dem dann unerträglich werdenden Staatsschulmonopol die allgemeine Unterrichtsfreiheit zu erstreiten" (Deutschmann 395). Bischof W. E. v. Ketteler rief im Schlußworte seiner Schrift „Die Gefahren der neuen Schulgesetzgebung", Mainz 1876, 65 allen christlichen Eltern zu: „Wir müssen uns die Freiheit erringen und erkämpfen, freie Schulen, von der untersten bis zur höchsten Schule, auf deutschem Boden zu gründen." Auch die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands haben seit 1875 öfters das Verlangen nach der Unterrichtsfreiheit ausgesprochen. So beschloß die 23. Generalversammlung zu Freiburg i. Br. im September 1875, bei welcher zum ersten Male eine besondere „Section für die Schule" thätig war: „Die Generalversammlung empfiehlt die Erstrebung der Unterrichtsfreiheit, d. h. die Existenz und freie Wahl der Unterrichtsanstalten der Corporationen, Vereine und Privaten, mit allen gesetzlichen Mit-

teln. Sie empfiehlt die Errichtung katholischer Privatschulen, insbesondere katholischer Präparanden-, Lehrerbildungs-Anstalten und Realschulen, und wünscht zu diesem Behufe die möglichst vollkommene schulkundliche Ausbildung des Clerus." Je mehr der Unglaube und der kirchenfeindliche Geist in den Lehrkörpern der Hochschulen, der Gymnasien und Realschulen herrschen und die Gebildeten von Christus und seiner Kirche abwendig machen, durch die Literatur und Presse das Lesepublikum und besonders den Volksschullehrerstand anstecken, desto kräftiger müssen die Hirten und alle treuen Glieder der Kirche für diese ihre geistige Mutter, für die kirchlichen Vereine, Stiftungen, Corporationen und Congregationen die von Gott gegebene Freiheit reclamiren, Schulanstalten jeder Art zu gründen und zu leiten, um die katholische Jugend vor dem Gifte des Unglaubens zu bewahren und eine ideal gesinnte, tugendhafte Generation heranzuziehen. Gute Katholiken werden stets die treuesten Bürger des Staates und die zuverlässigsten Stützen der socialen Ordnung sein. Es ist deßhalb eine unselige Verblendung, wenn die Staatsmänner die erziehliche und sittigende Kraft der Kirche binden und einengen und der Erzieherin der Völker die Gründung von Bildungsanstalten verwehren. Nur hingedeutet sei auch auf die schreiende Inconsequenz, wenn der moderne Staat die Freiheit der Presse, dieses einflußreichen Bildungsmittels, hochhält, die Freiheit des Unterrichts aber denjenigen verwehrt, die Christus selbst zu Lehrern und Hirten, d. i. zu Erziehern der Getauften, bestellt hat. „Der Widerspruch", sagt Dechamps (a. a. O. [ob. Sp. 375], 17), „ist offenbar und verletzend. Er läßt sich nur durch die That sache erklären, daß die Liberalen und die Freidenker von der Unterrichtsfreiheit nicht mit demselben Erfolge Gebrauch machen können, den sie durch die Preßfreiheit erreichen. Die Unterrichtsfreiheit, sagt man, ist die Freiheit der Katholiken und des Clerus. Man will wohl die Freiheit, von der man selbst Vortheil zieht; von der Freiheit aber, welche Anderen Nutzen bringt, will man wenig oder gar nichts wissen." Der heilige Stuhl hat die Bestrebungen für Erlangung der Unterrichtsfreiheit gebilligt und als „weise und zeitgemäß" anerkannt. Nachdem nämlich Bischof Dupanloup vor der französischen Kammer so erfolgreich für die Freigebung des höhern Unterrichts eingetreten war, erließ Papst Pius IX. am 19. Juli 1875 an denselben ein Breve, worin er sich in folgender Weise über die Frage der Unterrichtsfreiheit aussprach: „Es ist freilich den ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit und der gesunden Vernunft zuwider, das Wahre und das Falsche auf Eine Linie zu stellen und dem einen wie dem andern dieselben Rechte zuzuerkennen. Aber die Verderbtheit unserer Zeit hat es nichtsdestoweniger zu Stande gebracht, daß das Recht, welches seiner Natur nach nur der Wahrheit gebührt, dem Irrthum zugetheilt wurde, dergestalt, daß diesem die sehr mit Unrecht durch den Ehrentitel Freiheit bezeichnete Befugniß geworden ist, seinen falschen Theorien nach seinem Gefallen durch den Unterricht der Jugend allmälig zwar, aber auf allen Punkten zugleich, Eingang zu verschaffen. Darum zollen Wir dir, ehrw. Bruder, Unsere Anerkennung für dein ebenso weises wie zeitgemäßes Vorgehen, wodurch du aus dem Gifte selbst, welches die bürgerliche Gesellschaft eingesogen hat und in ihrem Busen trägt, das entsprechende Gegenmittel zu bereiten gesucht hast. Wenn die Gesetze in der That dem ersten Besten gestatten, die Träume seines kranken Geistes vorzubringen und sie sogar als Dogmen der Wissenschaft auszugeben und zu vertheidigen, so ist sicherlich kein vernünftiger Grund vorhanden, der Wahrheit dieselbe Freiheit vorzuenthalten, und kein Mensch, er sei Freund der Lüge oder Freund der Wahrheit, er müßte denn den Verstand verloren haben, kann einem Rechte von so in die Augen springender Klarheit seine Anerkennung versagen. Die unwiderstehliche Gewalt dieses Beweises erhält noch ein wichtigeres Argument durch deinen Hinweis auf die Unmöglichkeit, in welche sich zum großen Schaden der Wissenschaft viele ausgezeichnete Geister versetzt sahen, ihre Gedanken vorzutragen und verständlich zu machen; sodann durch die zweifache Erfahrung, daß das Niveau des Wissens und der höheren Studien durch die dem Vortrage der Wahrheit angelegten Fesseln gesunken, und daß die Schamlosigkeit derjenigen gleichzeitig gestiegen ist, welche die Verbreitung der nicht bloß für die Religion, sondern auch für die ganze menschliche Gesellschaft verderblichen Grundsätze auf die öffentlichen Lehrstühle ausgedehnt haben. Wenn nun aber diese Zügellosigkeit der falschen Lehren, mittels derer die Völker den Irrthum als tägliches Brod genießen, ein nicht genug zu beklagendes Uebel ist, so kann man sagen, daß dieses Uebel ein tödtliches wird, wenn es bis in die Erziehung der reifern und unreifern Jugend dringt. Denn dann wird die Wurzel der Gesellschaft verdorben, und sie kann nur ungesunde Früchte mehr geben, so zwar, daß diese unglückliche Gesellschaft, so schon krank und in traurigster Weise gesunken, sich vor die unausbleibliche Auflösung gestellt sieht. Das sind die Erwägungen, zu deren strenger und beredter Vertretung Wir dir Glück wünschen ꝛc."

Wie weit der Staat um seiner selbst willen den Vortrag religionsfeindlicher und grundstürzender Lehren von seinen Lehrstühlen fern zu halten verpflichtet ist, soll hier nicht näher untersucht werden. Aber zwei dießbezügliche Aussprüche akatholischer Philosophen dürften zu weiterem Nachdenken anregen. H. Ahrens, Professor der Philosophie in Leipzig, schreibt (Die Abwege in der neuern deutschen Geistesentwicklung und die nothwendige Reform des Unterrichtswesens, Prag 1873, 53 f.): „Ohne innige Ueberzeugung von der Wahrheit der drei Principien Gott, Freiheit, Unsterblichkeit würde die gesellschaftliche Ordnung

in ihrem Bestande bedroht und schwer erschüttert werden. Welche Freiheit man auch sonst der philosophischen Bewegung, auch bei ihren größten Abirrungen, gestatten möge, so wird man doch in dem Unterrichtswesen vor Allem darauf bedacht sein müssen, keiner Lehre einen Eingang in dasselbe zu gestatten, welche jene drei innig verbundenen Principien antastet." In der „Philosophie der Freiheit", Gütersloh 1877, 169 heißt es: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei, sagt die Verfassung unseres Staates, und diese Freiheit wird denn genugsam im Sinne der Willkür gehandhabt. Dieser Willkür sollte der Staat wehren! Ohne die Denkfreiheit oder die Geschmacksfreiheit beschränken zu wollen, oder, da beide etwas Inwendiges sind, auch nur zu können, sollte der Staat doch um der Ordnung, Wohlfahrt und Freiheit der Besseren seiner Angehörigen willen die sitten- und religionslose Willkür in Lehre und Darstellung überall zu beschneiden so das Recht wie die ernsteste Pflicht haben." — Wo Schulzwang besteht, ist die Unterrichtsfreiheit ein Postulat der Gewissensfreiheit. Wo bleibt für gläubige Eltern die Religions- und Gewissensfreiheit, wenn sie genöthigt werden, ihre Kinder Schulen zu übergeben, in denen ein antikatholischer Geist waltet, und mit schwerem Herzen zuzusehen, wie ihre Söhne und Töchter in den staatlichen Anstalten um das hohe Gut des Glaubens gebracht und ihnen selbst entfremdet werden? Solche Fälle sind in Deutschland nicht selten, da an vielen Gymnasien, Realschulen und Universitäten die Mehrzahl der Lehrer und Professoren kirchenfeindlich gesinnt und manche vom Fanatismus des Unglaubens erfüllt sind. Es erinnert an die julianische Verfolgung, wenn den Gläubigen der Zugang zu den Studien nur um den Preis der Gefährdung oder des vollen Verlustes ihres Glaubens ermöglicht wird. Ueberdieß bezeugt die Geschichte der Pädagogik, daß die Lehr- und Erziehungskunst gerade den freien Schulen die größten Fortschritte und mächtigsten Anregungen zu verdanken hat. Die Unterrichtsfreiheit hat die großen Pädagogen J. B. de la Salle (s. d. Art. Schulbrüder), A. H. Francke und Pestalozzi (s. d. Artt.) hervorgebracht. Diese Männer haben an freien, von ihnen selbst gegründeten Anstalten gewirkt; wären sie unter der Staatsregie gestanden, so wäre ihr pädagogisches Genie durch die Schablonen und Ordonnanzen der Schulbureaukratie erdrückt worden. — Wie das Gewissen der einzelnen Gläubigen, so ruft auch das Interesse der christlichen Cultur und Gesellschaftsordnung nach der Unterrichtsfreiheit. In Frankreich hat die von Freimaurern und Atheisten gehandhabte Staatsregie Gott und die Religion aus den öffentlichen Schulen und den Lehr- und Lesebüchern verbannt. Was würde aus diesem Lande werden, wenn nicht neben den gottlosen Staatsschulen eine entsprechende Anzahl freier, christlicher Schulen bestände? Nach der „Köln. Volkszeitung" 1899, Nr. 158 zählten im J. 1898 die staatlichen Lyceen und Collegien Frankreichs 84 839, die freien höheren Schulen 97 382 Schüler. Seit 1865 haben sich die staatlichen Lyceen ꝛc. nur um 9 vermehrt, obwohl ihr Budget von 11 auf 30 Millionen gestiegen ist, während die Zahl der freien Anstalten um 134 (von 278 auf 412) angewachsen ist. Dieser herrliche Erfolg der Unterrichtsfreiheit läßt hoffen, daß Frankreich, welches so großartige Opfer für christliche Erziehung der Jugend bringt, in der Zukunft wieder der christlichen Cultur gehören wird. — Die vollkommenste Unterrichtsfreiheit herrscht in England. Dieses Land der Selbstverwaltung kennt keine Staatsregie des Unterrichts und kein System staatlicher Bildungsanstalten. In neuerer Zeit errichtet zwar der Staat, wo es nothwendig ist, Volksschulen; aber er läßt volle Freiheit in Auswahl der Schulen und Heranbildung der Lehrer und unterstützt die freien Schulen gemäß ihren Leistungen. Das Berufsbildungswesen dagegen (Gymnasien, Fachschulen, Akademien, Hochschulen) ist ganz und gar dem Einfluß der Staatsverwaltung entzogen und ruht auf gesellschaftlichem Boden. „Dieses gesellschaftliche Berufsbildungswesen", schreibt Stein (a. a. O. 321 f.), „geht nicht auf den Erwerb gewisser, öffentlich als nothwendig für den Beruf erkannter Kenntnisse und Fähigkeiten, sondern vielmehr auf die Entwicklung des Elementes der gesellschaftlichen Geltung der Individuen, deren Charakter. Es hat keine gesetzliche Lehr- und Studienordnung, keine obligaten Bildungsfächer, wie es [bei uns] die staatliche Verwaltung vorschreibt; denn da die letztere die Bildungsanstalten nicht selbst herstellt, so hat sie auch kein Recht, zu befehlen, wie sie eingerichtet sein sollen. Die gesellschaftliche Berufsbildung hat keine formell vorgeschriebene Gleichartigkeit der Lehranstalten, denn jede Lehranstalt ist entweder eine historisch gebildete Corporation mit eigenem Recht oder ein ganz freies Unternehmen. Sie hat keine Abgangs- und Uebergangsprüfungen mit öffentlichen Commissionen und Zeugnissen, sondern jede Bildungsanstalt richtet es ein, wie sie will... Die Colleges wie die Universities haben sich als Alumnate erhalten, unterscheiden sich aber von den französischen Pensionnats wesentlich dadurch, daß sie nicht Staatsinstitute mit amtlicher Leitung sind, sondern als Selbstverwaltungskörper dastehen, welche sich ihre eigenen Häupter und Organe wählen. Zugleich tragen diese Körper den Charakter von socialen Stiftungen an sich, indem eine Menge von Freistellen auch den Nichtbemittelten die wissenschaftliche Laufbahn möglich macht, und diese Freistellen werden nicht wie die französischen Bourses von der Regierung, sondern nach den Vorschriften der Stiftungsurkunden vergeben. Erst allmählich ward der Grundsatz geltend, daß auch Externe zum Unterricht zugelassen werden dürfen, und jetzt bilden diese wenigstens in den Colleges den größten Theil der Schüler, ohne den ständigen

und stiftungsmäßigen Charakter der Körperschaften selber zu ändern." Wenn man sich den Staatsbegriff, welcher von den deutschen Lehrern des Staatsrechts und der Staatswissenschaft vorgetragen wird, vergegenwärtigt und an die umfassenden Rechte und Pflichten denkt, welche der Staatsregie hinsichtlich des Unterrichtswesens zugeschoben werden, so müßte man zu dem Schlusse kommen, England sei kein wohlgeordneter Staat, und Bildung und Wissenschaft müßten dort auf niedriger Stufe stehen, weil der Staat sich jeder Einmischung in den Bildungsgang gerade der maßgebenden Klassen der Bevölkerung enthält. Und doch urtheilt Stein (a. a. O. 323. 330) über den Bildungsstand Englands: „Dank der Oeffentlichkeit des gesammten geistigen Lebens in England und dank der vollen Freiheit und Thätigkeit der Selbstverwaltung und Volksvertretung ist der Erfolg des Bildungswesens Englands ein so großer, daß die englische Literatur in allen Gebieten des Wissens der deutschen vollkommen ebenbürtig ist, während die Gelehrten Männer und nicht bloß Professoren sein müssen. Daher kommt die geistige Kraft dieses hochbegabten Volkes, und da liegt der Punkt, auf welchem die Beziehung auf Deutschlands Bildungswesen fast von selbst gegeben ist... Nicht daß der Staat sich so ernstlich des Bildungswesens annimmt, ist das Bedenkliche [in der deutschen Bildung], sondern daß er sich noch zu sehr zum Vormund macht und noch zu wenig Anlaß bietet, das öffentliche Leben über das entscheiden zu lassen, was zuletzt doch nicht für die Gelehrsamkeit, sondern für das Volksleben selbst gelernt wird... Die englische Verfassung zwingt den Mann, der geachtet sein will, sich einen starken Charakter zu gewinnen und in Lebensformen und öffentlichem Auftreten ein ‚Gentleman' zu sein. Und aus dieser Quelle [allein?] entspringt bei allem Mangel [?] der wissenschaftlichen Anstalten die hohe wissenschaftliche Bildung Englands, die es unbedingt neben jedes Volk der Erde stellt." Man kann es dem deutschen Professor zu gute halten, wenn er den hohen Bildungsstand Englands mehr auf die Verfassung und die öffentlichen Einrichtungen als auf die freien Bildungsanstalten des Inselreiches zurückzuführen sucht; nur durfte er nicht unterlassen, den innigen causalen Zusammenhang der freien englischen Verfassung mit dem dortigen freien Bildungsgange nachzuweisen. Um so interessanter ist, was Stein über den Erfolg der staatlich geregelten Erziehung für den Staat im Vergleiche mit dem englischen Bildungsgange zu urtheilen sich genöthigt sieht (a. a. O. 322): „Es läßt sich nicht läugnen, daß Stoff und Ordnung des zu Lernenden in Deutschland so vortrefflich und so reichhaltig geordnet und geboten werden, daß die Kenntnisse, welche der junge Mann zu erwerben gezwungen wird, ihm die freie Selbstthätigkeit des eigenen Denkens, das lebendige und starke Gefühl der geistigen, eigenen Verantwortlichkeit fast ersetzen können. Unser Berufsbildungswesen macht den Charakter durch die Kenntnisse überflüssig. Und die weitere Folge davon, das Gefühl, daß dem wirklich so ist, äußert sich naturgemäß darin, daß man beständig dahin trachtet, das Maß und die Ordnung dieser Kenntnisse noch zu vermehren, so daß in der That der Fortschritt in der Bildung die starke Entwicklung des Charakters immer mehr überflüssig erscheinen, die Kraft des selbstthätigen Denkens neben der des Gedächtnisses und der Fassungsgabe für Fremdes immer mehr in den Hintergrund treten läßt. Zwar hat Deutschland in neuester Zeit das Gegengewicht gegen diese Richtung in der Idee der Lehr- und Lernfreiheit gefunden; aber sie ist weder zum vollen Durchbruche gekommen, noch ist man sich recht einig über das Wesen derselben." Ein schärferes Verdict über die deutsche Staatsregie des Unterrichts kann eigentlich kaum gefällt werden.

Obwohl die Erlangung der Unterrichtsfreiheit für die Kirche von der größten principiellen Wichtigkeit ist, so darf man sich doch nicht verhehlen, daß eine Ausnutzung derselben seitens der deutschen Katholiken in großem Maßstabe kaum zu erwarten ist. Vor Allem müßte eine freie katholische Universität gegründet werden, deren Aufgabe wäre, die Wissenschaft nach allen Seiten hin zu pflegen und mit dem Glauben zu versöhnen. Die an den staatlichen Universitäten gelehrte und vom Staate reichlich dotirte Wissenschaft steht zumeist im Dienste des Rationalismus und Naturalismus und hat, wenn auch vielleicht wider Willen, den Socialdemokraten die Waffen geliefert, womit sie die Fundamente der christlichen Gesellschaftsordnung untergraben. Die katholische Wissenschaft verlangt kein Privileg, aber man verwehre ihr nicht, ihre eigenen Lehrstühle zu errichten und mit gleichen Waffen in den großen Geisteskampf einzutreten. Sodann thäten katholische Gymnasien und Realschulen noth, die freilich auch wieder finanzielle Opfer erfordern würden, zu welchen der verarmten Kirche in Deutschland die Mittel fehlen. Man darf sich sonach keinen Täuschungen hingeben: wenn auch die erziehenden Orden und Congregationen und die kirchentreuen Katholiken zu den größten Opfern für Errichtung katholischer Gymnasien ꝛc. bereit sind, so wird es doch schwer sein, neben je einem Dutzend staatlicher, simultaner Anstalten Eine freie katholische Anstalt zu unterhalten. Es genügt deßhalb nicht, daß das Princip der Staatsregie durch die Unterrichtsfreiheit durchbrochen wird; es muß vielmehr mit diesem Princip selbst vollständig gebrochen werden, indem der Staat darauf verzichtet, das Schulwesen als oberster Erzieher leiten zu wollen, und sich mit der ihm zukommenden Oberaufsicht begnügt. Auf dem seitherigen Wege der Staatsregie treibt das öffentliche Schulwesen mit innerer Nothwendigkeit immer mehr der Verweltlichung und Entchristlichung entgegen und arbeitet den zerstörenden Elementen in die Hände. Es ist

darum die höchste Zeit, daß der organische Verband der Kirche mit der Schule wieder hergestellt und der idealen, erziehlichen Macht der Kirche ein wirksamer Einfluß auf die Schulen jeder Art und Stufe eingeräumt werde. Dann erst wird der Culturkampf zum Wohle des Vaterlandes beendigt sein. Die Religion ist und bleibt das tiefste Element der Bildung, und der Staat wird nur dann ein wahrer Culturstaat sein, wenn er die Kirche ihre veredelnden Kräfte, besonders auf dem ihr von Gott zugewiesenen Gebiete der Erziehung der Jugend, frei entfalten läßt. [Knecht.]

Unterscheidungsjahre, s. Alter I, 633.

Unterscheidungslehren, s. Symbolik.

Untersuchungsprozeß, s. Prozeßverfahren.

Unwissenheit nach dem in der Theologie üblichen Sinne ist das Fehlen einer nothwendigen Kenntniß bei jemandem, welcher diese Kenntniß haben könnte (Ignorantia est carentia scientiae quam quis habere posset). Das Wissen oder Unterrichtetsein ist nicht für Alle in gleichem Grade nothwendig; der Grad der erforderlichen Kenntnisse richtet sich nach der äußern Stellung des Subjects und nach den an dasselbe gestellten Anforderungen. Aber es gibt Verpflichtungen, deren Kenntniß für Alle nothwendig ist. Omnes communiter scire tenentur ea, quae sunt fidei et universalis juris praecepta, singuli autem, quae ad eorum statum vel officium spectant (S. Thom. Summa th. 1, 2, q. 76, art. 2). Zunächst ist der Grad der Kenntniß oder Unkenntniß beim Einzelnen zu beachten für die Beurtheilung des sittlichen Handelns. Hierbei unterscheidet man 1. Unkenntniß und Unwissenheit (ignorantia negativa und ignorantia privativa). Bei der erstern fehlt das betreffende Wissen, ohne daß die Pflicht da wäre, dieses Wissen zu besitzen; bei der zweiten fehlt ein Wissen, welches zu besitzen eine Pflicht ist. Manche nennen die ignorantia privativa auch positiva, doch verstehen Andere unter ignorantia positiva das Urtheil, daß das Wahre falsch sei, und umgekehrt (ignorantia contrarietatis). In diesem Sinne zeigt sich bei Häretikern eine ignorantia positiva hinsichtlich katholischer Dogmen. 2. Unbekanntschaft mit dem Gesetz oder dem Sachverhalt (ignorantia juris und ignorantia facti). Die erstere ist das Nichtkennen einer gegebenen Vorschrift, die zweite ist das Nichtwissen eines concreten Sachverhaltes. Eine ignorantia juris ist z. B. das Nichtkennen der kirchlichen Bestimmung, daß an den Quatembertagen gefastet werden soll; eine ignorantia facti ist das Nichtwissen, daß an diese oder jene Zeit die Quatembertage sind. 3. Ueberwindliche und unüberwindliche Unwissenheit (ignorantia vincibilis und ignorantia invincibilis). Die erstere ist ein Nichtwissen, welches unter Anwendung des pflichtmäßigen Eifers (adhibita debita diligentia) beseitigt werden konnte oder kann, und welches, wiewohl man die Pflicht der Beseitigung erkannte, doch nicht beseitigt worden ist. In dieser Definition sind besonders die Worte „pflichtmäßiger Eifer" und „Erkennen der Pflicht der Beseitigung" zu beachten. An sich oder objectiv genommen ist nämlich die Unwissenheit manchmal überwindbar, vincibilis, häufig sogar sehr leicht überwindbar, ohne daß sich dieß auch mit Bezug auf den unwissenden Menschen oder subjectiv genommen sagen ließe; aber die ignorantia vincibilis im theologischen Sinne ist immer eine subjective, so daß die ebengenannten Momente in die Definition hineinzuziehen sind. Hieraus ergibt sich auch schon, daß die ignorantia vincibilis im theologischen Sinne des Wortes als schuldhaft erscheint, weßhalb sie auch als ignorantia culpabilis, als schuldbare Unwissenheit bezeichnet wird. Anders ist es mit der ignorantia invincibilis, der unvermeidlichen Unwissenheit. Diese ist eine Unwissenheit, welche in jemandem vorhanden ist, ohne daß er irgendwie eine Pflicht erkännte, sie zu beseitigen, oder welche, falls jemand eine Pflicht erkannte, sie zu beseitigen, trotz Aufwenden der pflichtmäßigen Mühe von ihm nicht beseitigt werden konnte. Eine solche Unwissenheit spricht bei unrichtigem Handeln von jeglicher Schuld frei und wird mit Recht auch ignorantia inculpabilis genannt.

Bei der überwindlichen Unwissenheit unterscheidet man wieder die einfach überwindliche (ignorantia vincibilis simpliciter talis oder ignorantia simpliciter culpabilis) von der groben oder plumpen (ignorantia crassa sive supina) und der gesuchten oder gewollten (ignorantia affectata). Die erste ist da vorhanden, wo zwar irgend welche, aber doch keineswegs die genügende Bemühung aufgewendet worden ist, um die betreffende Kenntniß zu gewinnen; die zweite da, wo jemand entweder gar nicht oder nur äußerst oberflächlich sich bemüht hat, die betreffende Unwissenheit zu beseitigen; die dritte aber da, wo jemand geflissentlich alle Mittel zur Erkenntniß von sich abweist, um eine Entschuldigung für seine Sünde zu haben oder vom Sündigen nicht zurückgehalten zu werden. — Da die infolge der überwindlichen Unwissenheit hervortretenden Verstöße zwar nach dem oben Gesagten verschuldet sind, aber nicht von dem betreffenden Subject an sich angestrebt werden, sondern nur als eine vorauszusehende Folge sich aus seinem sündhaften Mangel an Aufklärung ergeben, so sind sie, um mit der Schule zu reden, nur ein voluntarium in causa sive indirectum; da nun das voluntarium in causa stets ein geringeres Maß von Verantwortlichkeit hat, als das voluntarium in se, so ergibt sich die Wahrheit der zwei Sätze: Ignorantia vincibilis non tollit voluntarium, sed minuit, und Ignorantia excusat, si non a toto, saltem a tanto. Hiervon ist auch selbst die gesuchte Unwissenheit dann nicht ausgeschlossen, wenn der betreffende Mensch so disponirt ist, daß er das Gesetz nicht übertreten

Localinspection kein Raum mehr vorhanden ist, „dem bis dahin die Aufsicht führenden Ortsgeistlichen in jedem Falle einen Platz in der Schuldeputation (Schulvorstand) sichern“ (Köln. Volkszeitung 1899, Nr. 99). Das ist wieder viel weniger, als der Erlaß v. Goßlers vom 20. Juni 1882 in Aussicht stellte, und ziemlich hoffnungslos für die katholischen Geistlichen, welchen bisher die Localinspection entzogen war. Wenn man die verschiedenen Auslegungen derselben gesetzlichen Bestimmungen seitens der verschiedenen Minister verfolgt und die mancherlei Experimente der Schulverwaltung beobachtet, und wenn man erfährt, daß z. B. in der Kölner Schuldeputation seit Jahrzehnten kein Geistlicher Aufnahme gefunden hat, so fragt man sich umsonst, was Rechtens sei im preußischen Schulwesen, und empfängt den Eindruck, daß nichts mehr stabil ist als die Willkür des Unterrichtsministers und die Allmacht der bureaukratischen Staatsregie. Man hat aus der Verfassung den Art. 23 herausgehoben und die dort dem Staate zugewiesene „Aufsicht“ zur absoluten Alleinherrschaft ausgebildet und so mittels des einen Artikels die anderen auf das Schulwesen bezüglichen Artikel sozusagen vernichtet. So ist nach hundertjähriger Entwicklung das preußische Schulwesen weniger frei als zur Zeit des persönlichen Absolutismus; letzterer war gegen die Kirche und die Schulgemeinden rücksichtsvoller als die moderne Schulgesetzgebung, bei welcher bureaukratische Herrschsucht und religiös-politischer Radicalismus zusammengewirkt haben, um die Freiheit der Familie, der Gemeinde und der Kirche zu erdrücken und die ganze Jugend des Volkes an die herzlose Staatsregie auszuliefern. Aus Haß gegen die Kirche haben die Liberalen und die sogen. Freisinnigen dazu angespornt und mitgeholfen, das unveräußerliche Recht der christlichen Familie zu confisciren, den organischen Verband der Schule mit der Kirche gewaltsam zu zerreißen und die Staatsallmacht auf einem Gebiete auszubilden, wo sie am gefährlichsten ist und den größten Schaden anrichten kann. Von wahrer Freiheit kann da keine Rede mehr sein, wo das ganze öffentliche Erziehungswesen centralisirt und schablonisirt und dem Minister des Unterrichts die Gewalt gegeben ist, den Geist der Jugendbildung nach dem Belieben der jeweiligen Staatsraison zu dictiren. „Ueber den Geist und die Leitung des Unterrichtswesens entscheidet stets der Minister“, sagt Falk in seinem bekannten Schreiben an die „Deutsche Revue“ (Deutschmann, Die Schulära Falk, Frankfurt 1884, 473). Unterrichtsfreiheit kann es bei diesem System nicht geben, denn auch die wenigen Privatanstalten müssen sich der officiellen Schablone anbequemen. Der Lehrerstand ist nur von der Kirche emancipirt und kann nach Herzenslust gegen Romanismus und Orthodoxie Opposition machen, aber in seiner Thätigkeit als Lehrer und Erzieher hat er sich genau an die vorgeschriebenen Reglements, Lehrpläne und Methoden zu halten. An allen oberen Stellen und erst recht an der obersten Stelle des Schulregiments dictiren die Juristen; die Fachmänner der Lehr- und Erziehungskunst kommen erst in zweiter und dritter Reihe und nur so weit zu Wort, als die juristischen und politischen Vordermänner es zuzulassen für gut finden. Den Gemeinden ist die Freiheit gegeben, den größten Theil der Schullasten zu tragen und die Dictate der Behörden auszuführen bezw. deren Ausführung zu überwachen. Die Kirche Gottes hat nur die „Freiheit“, als Magd des Staates und auf Wohlverhalten hin in seiner Schule und in seinem Namen religiösen Unterricht durch ihre Diener zu ertheilen. Wird aber der Geistliche mißfällig, so wird ihm die Thüre zur öffentlichen Schule verschlossen, denn der Schulherr Staat braucht die Organe der Kirche nicht einmal zur Ertheilung des Religionsunterrichts: er läßt die Lehre der Kirche durch seine Organe und in seinem Namen der Jugend beibringen. Mit dieser Usurpation ist die Staatsregie auf der Stufe der Absurdität angekommen: der confessionslose Staat macht sich zum obersten confessionellen Religionslehrer. Das ist einfach die Negation der Kirche und der christlichen Gesellschaftsordnung und das Grab der Religions- und Gewissensfreiheit.

Das Resultat der staatlichen Administration der Bildung ist im Verhältniß zum gemachten Aufwand ein klägliches. Durch die großartigen Erfolge der Militärorganisation verleitet, glaubte man auch durch analoge staatliche Verwaltung des Bildungswesens, durch Kasernirung der Geister und Gewissen, gleiche Erfolge erzielen und eine geistige Einigung des Volkes herbeiführen zu können. Trotzdem ist die Zerklüftung in religiöse, politische und sociale Parteien größer als je zuvor. Die Charaktere werden immer seltener, die Vergehen und Verbrechen nehmen überhand, der ideale Sinn des Volkes stirbt ab, Genußsucht und Unzufriedenheit schwellen an und ergreifen die Massen, und der Oberschulmeister Staat muß durch Vermehrung der Zucht- und der Irrenhäuser selbst den Bankerott des culturstaatlichen Erziehungssystems illustriren. „Das sind eben natürliche Folgen aus der Unnatürlichkeit des ganzen Verhältnisses. Die weltliche Macht, wenn sie auf die Dauer mehr thun will als schützen, wenn sie den Culturboden zugleich auch selbst bearbeiten und bestellen will, kann gar nicht anders, als denselben aussaugen und verderben“ (Stoy, Encyklopädie ꝛc. der Pädagogik, 2. Aufl., Leipzig 1878, 199). Die Erziehung der Unmündigen beruht auf einem so zarten, herzlichen, rein individuellen Verhältniß und verlangt vom Erzieher so viel Liebe, Tact und Geduld und vom Zögling so viel Glauben, Vertrauen und Pietät, daß nicht einzusehen ist, was der Staat, dem jene Factoren fremd sind, mit diesem Werke zu thun habe. Es liegt nicht in seiner Natur und seinem Berufe, Erzieher der Unmündigen zu sein, sonst müßte

jeder Staat zu jeder Zeit sein eigenes, von ihm eingerichtetes und geleitetes Schulwesen gehabt haben, was bekanntlich nicht der Fall war. Die Kinder gehören ihren Eltern und nicht dem Staate, und die Eltern haben wie die ernste Pflicht so auch das unveräußerliche Recht der Erziehung ihrer Kinder. Pestalozzi (Sämmtliche Werke, herausg. von Seyffarth, XII, Brandenburg 1871, 152 f.) schreibt: „Das Wort: ‚Das Kind gehört dem Staate und nicht den Eltern', sagt nichts weniger als: Der Mensch muß die Ansprüche seiner collectiven Existenz als die höchste ob ihm waltende und ihn allein beherrschende Gewalt anerkennen. Er muß seine Individualität und ihr heiliges Recht der collectiven Existenz unseres Geschlechtes aufopfern, wenn und wo und wie diese es begehrt. Das Wort sagt nichts weniger als: Der Mensch gehört der Welt, er gehört nicht mehr Gott und nicht mehr sich selbst, er gehört jedem Gewaltsrecht der Behörden. . . . Buonaparte hat die Entnatürlichung des gesellschaftlichen Zustandes und der Souveränität auf das Aeußerste getrieben, indem er das Kind im Mutterleib als Staatsgut behandelte und es zu aller Schlechtheit des Menschendienstes erniedrigte, ehe es die Mutter in der Wohnstube zur heiligen Höhe des Gottesdienstes und durch diese zur Göttlichkeit des Menschendienstes erheben konnte." Wenn der Staat, d. i. die politische Macht, den Eltern ihre Kinder wegnimmt, um sie in seinen Schulen für seine Zwecke zu erziehen ohne Rücksicht auf die heiligsten Ueberzeugungen der Eltern, so handelt er gewaltthätig und zerstört die Familie, die Grundform der Gesellschaft. Die Erziehung der Jugend durch den Staat beruht auf einem durch und durch socialistischen Princip; daraus erklärt es sich auch, weßhalb gerade die Socialdemokraten so begeisterte Anhänger und Vertheidiger der Staatsregie des Unterrichts und des staatlichen Schulmonopols sind. Der Staat kann wohl indirect durch seine Gesetze und Einrichtungen einen erziehlichen Einfluß auf das Volk ausüben, aber die directe Erziehung der Unmündigen liegt außer dem Bereiche seines Berufes und seiner Macht. Erzwingt er auch Gehorsam, äußere Zucht und Ordnung, so kann er doch nicht Gewissenhaftigkeit erzeugen, die Herzen veredeln, die Menschen von Innen heraus bilden und emporheben. Die hierzu nothwendigen Imponderabilien hat Gott nicht dem Staate, sondern der Kirche und durch diese der Familie anvertraut. Die Staatsregie „erzieht" den jungen Menschen auch nicht für seine ihm von Gott gegebene Bestimmung, sondern für die außer ihm liegenden Zwecke des Staates, wie sie der jeweilige Unterrichtsminister auffaßt. Die Staatserziehung steht ganz und gar im Dienste des Zeitgeistes, darum ist sie außer Stande, die Uebel der Zeit zu heilen und durch ihre Schulen das Volk zu bessern. Auf die Unwahrhaftigkeit der staatlichen Scholarchie, welche auf der Unterstufe ihres Schulwesens positiven Glauben lehrt, auf der Mittelstufe den religiösen Indifferentismus fördert, auf der Oberstufe aber durch Universitätsprofessoren jegliche Art vollendeten Unglaubens, selbst nackten Atheismus vortragen und die Fundamente der Ordnung untergraben läßt, sei nur vorübergehend hingewiesen. Die weitere Ausführung der hier skizzirten Gedanken ist in den „Canisius-Broschüren" Nr. 1—3, Freiburg 1880 und 1881, niedergelegt. Den dort citirten Aussprüchen gegen die Staatsregie des Unterrichts von W. v. Humboldt, Schleiermacher, Herbart, Dahlmann, Mager, Thiersch, Stoy, Zell und Dörpfeld soll hier noch eine treffende Stelle aus Schmids „Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens" VIII, 214 f. angeschlossen werden: „Der Staat kann als Institution keine Gesinnung erzeugen, und darum kann er nicht innerlich erziehen. Wie klar ist die Stellung des Staates in der Verwaltung der Post, des Militärwesens, der Steuern, der Finanzen! Wie unklar muß uns dagegen eine Staatsverwaltung der Kirchen und der Schulen vorkommen! Wie unmöglich eine staatliche Anweisung, Angefochtene zu trösten, einen Knaben vom Lügen abzubringen oder das Griechische möglichst geistbildend zu lehren! Es ist gewiß, daß der Staat an allen diesen Dingen Interesse hat, aber er hat nach seinem Begriffe keinen Beruf, dieß, was ihn interessirt, selbst zu produciren und zu leiten. Seine Einrichtungen müssen dem Entstehen solcher Thätigkeiten nicht nur keine Hindernisse bereiten, er muß sie vielmehr pflegen und schützen, aber muß sich bescheiden, da nicht positiv leiten zu wollen, wo er keinen Beruf hat und kein Verständniß. . . . In einem großen Staate geht die Verwaltungsthätigkeit ihren festen Weg nach politischen Zielen. Da wird das Mißtrauen stets wach, daß die Lehrer und Geistlichen, wenn sie Staatsdiener sind, nicht nach ihrem wirklichen Werthe taxirt werden, sondern nach ihrer „correcten" politischen Gesinnung, die schon ein Polizeidiener und Wahlvorsteher zu erkennen vermag. Das liegt nicht in der zufälligen Schlechtigkeit der Staatsbeamten, sondern im Gange der Dinge. . . . Die Interessen des Staates sind allgemeine, und die von ihm gegebenen Anweisungen sind allgemein; wo individuelle Wechselwirkung allein zum Ziele führt, da steht man nicht mehr auf staatlichem Gebiete. Da kann zwar noch von Aufsicht des Staates die Rede sein, aber nicht von Action und Leitung desselben."

Die einseitige Ausgestaltung der das Erziehungswesen betreffenden Verfassungsartikel hat zur centralisirenden und monopolisirenden Staatsregie geführt, welche vom politischen, socialen, religiösen und pädagogischen Standpunkte aus als verwerflich und verderblich erscheint. Glücklicherweise bietet die Verfassung selbst die Heilmittel dar, um dem wachsenden Verderben Einhalt zu gebieten. Es ist endlich an der Zeit, die seit 50 Jahren in den Artt. 20 und 22 verheißene Unterrichtsfreiheit zur Thatsache werden zu lassen.

Sie ist neben einem staatlich geleiteten Schulwesen ein unabweisliches Postulat der Religions- und Gewissensfreiheit. Kaum hatte der Terrorismus Robespierre's und Dantons in Frankreich den Grundsatz der absoluten Staatsregie des Erziehungswesens aufgestellt, als sich die Forderung der Unterrichtsfreiheit mit aller Energie geltend machte. Daunou erklärte 1794 in seinem Bericht an den Convent (vom 27. Vendémiaire): „Robespierre hat das Geheimniß entdeckt, der Erziehung das Siegel seiner stupiden Tyrannei aufzudrücken durch die barbarische Verfügung, welche das Kind den Armen seines Vaters entriß, aus der Wohlthat der Erziehung ein Servitut machte und die Eltern mit Gefängniß, mit dem Tode bedrohte, welche die süßeste Pflicht der Natur, das heiligste Amt der Vaterschaft selbst zu erfüllen gewillt und im Stande waren... Was uns [die Unterrichtscommission] betrifft, so haben wir uns gesagt: Freiheit der häuslichen Erziehung, Freiheit der nichtstaatlichen Erziehungsanstalten (des établissements particuliers d'éducation), und wir haben hinzugefügt: Freiheit der Unterrichtsmethoden" (Rouvier 45). Selbst Napoleon I. konnte dieses Princip der Unterrichtsfreiheit nicht beseitigen, er reizte es durch seine centralisirte und gebundene Université nur zu um so kräftigerer Bethätigung. „Neben dem System der Université", schreibt Stein 52, „ist selbst für die gelehrte Bildung fast gleichzeitig ein ganz freies Bildungswesen entstanden; für die wirthschaftliche Bildung aber, welche in das obige System überhaupt nicht aufgenommen war, hat ein solches entstehen müssen, um überhaupt auf diesem Gebiete etwas zu leisten. So zeigt sich denn in Frankreich die eigenthümliche Erscheinung, daß neben und ohne die Regierung ein großes, mit dem System der Université parallel laufendes Bildungswesen entstanden ist, das alle drei Gebiete umfaßt, in manchen Gebieten mehr leistet als jene und den Ersatz für die Mängel bietet, unter denen dieselbe leidet." Eine kräftigere Empfehlung der Unterrichtsfreiheit läßt sich kaum denken. Aber eigenthümlich muthet es an, wenn Stein (a. a. O.) die Entwicklung eines freien Bildungswesens in Frankreich also erklärt: „Das napoleonische Bildungswesen auch des gegenwärtigen Frankreich ist von dem deutschen tief verschieden. Eben deßhalb hat dasselbe schon von Anfang an dem französischen Volke, das denn doch immer von germanischen Elementen gesättigt ist, nicht genügen können, und da an jenem System nichts zu ändern war, so hat sich das Bedürfniß nach einer freien geistigen Bildung selbständig neben demselben als Éducation libre Bahn gebrochen." Darnach darf man hoffen, daß das germanische Element auch in Deutschland selbst die edle Frucht der Unterrichtsfreiheit zur Reife bringen und die Fesseln des Monopols und der Staatsregie bald abschütteln werde. Als am 15. März 1850 die französische Kammer das Gesetz über die Freiheit des mittlern Unterrichts angenommen hatte, schrieb Lacordaire (s. Bleibtreu, Pater Lacordaire's Leben u. Wirken, Freiburg 1873, 197): „Dieses Gesetz hat der härtesten Unterdrückung der Gewissen ein Ende gemacht, hat einen gesetzmäßigen Wettkampf begründet zwischen denen, die sich dem erhabenen Werke der Erziehung und des Unterrichts widmen, und hat allen, die einen aufrichtigen Glauben haben, das Mittel an die Hand gegeben, diesen rein und unverfälscht den Nachkommen zu überliefern. Der Glaube ist das tiefste und mittheilsamste unter den Gefühlen des Menschen. Ihn in sein Inneres zurückdrängen, seine Kinder des Erbrechts darauf berauben, ihn zwingen, sie einem frühzeitigen Unglauben zu überantworten — ist das nicht eine Marterpein gegen die Natur, die alle Marterpeinen übertrifft, welche die Tyrannen gegen ihre Schlachtopfer erfunden haben? Wenn man nun bedenkt, daß diese Marter in einem katholischen Lande katholischen Familien auferlegt wurde, so kann man nur staunen über die unerklärliche Geduld eines großen Volkes und zugleich die Hand Gottes bewundern, welche drei Dynastien nach einander stürzen ließ, um endlich Herrn Thiers dahin zu bringen, daß er diese Freiheit vertheidigte, die er uns ehedem verweigert hatte mit den Worten: ‚Wer die Erziehung hat, hat die Herrschaft.' Ja, wer die Erziehung hat, hat die Herrschaft; aber wenn das Monopol nicht mehr besteht, wenn die Concurrenz Allen eröffnet ist, Gläubigen und Ungläubigen, dann hat in ihr die Herrschaft der Würdigste, der Aufopferndste." Bei Berathung des Gesetzes über die Freiheit des höhern (oder Universitäts-) Unterrichts am 4. und 5. December 1874 sagte Bischof Dupanloup u. A.: „Wir wollen, soviel in unseren Kräften steht, dazu beitragen, daß die geistigen Kräfte Frankreichs durch Wetteifer und Concurrenz gehoben werden. Wir haben den festen Glauben, daß, wenn wir in Eintracht zusammen arbeiten, wir uns gegenseitig heben, aufklären und verbessern werden. Die Familienväter werden unter uns wählen, und Frankreich wird dabei gewinnen... Es ist nicht das Budget, welches einem Cuvier, einem Champollion, einem Burnouf Nachfolger geben wird. Dieß kann es nicht. Man muß diese Professoren von einer andern Kraft als dem Budget verlangen; man muß sie verlangen von der Hingebung, von der Liebe zur Wissenschaft, von der Begeisterung; man muß sie verlangen von der Freiheit, der Concurrenz und dem Wetteifer... Die Freiheit wird dem Unterrichte selbst mehr Leben geben, wird ihm neue Gesichtskreise eröffnen, wird ihn neue Methoden erfinden lassen, zu neuen Fortschritten und unerwarteten Hilfsquellen führen und ihm eine Originalität und eine Fruchtbarkeit verleihen, welche nur der Freiheit angehören... Weisen Sie nicht länger die edle und uralte Allianz zwischen der Religion und den Wissenschaften, zwischen dem Glauben und dem Genie zurück, eine Allianz, welche im letzten Jahrhundert

durchbrochen wurde und doch so nothwendig und so fruchtbar ist" (Die Freiheit des höhern Unterrichts in Frankreich. Zwei Reden von Dupanloup, übers. von Sickinger, Neuburg a. D. 1875, 9. 27. 35 f.). Challemel-Lacour gab bei diesen Verhandlungen das glänzende Zeugniß ab: „Es ist kein Zweifel, daß auf den katholischen Universitäten die Wissenschaft strenge betrieben wird, daß die Medicin, das Recht, die Humaniora, Mathematik und Naturwissenschaften mit seltener Ueberlegenheit gelehrt werden. Der Clerus im Allgemeinen und der katholische Clerus im Besondern besitzt eine Unterrichtsgabe, welche jedermann bewundert ꝛc." Er fügte aber hinzu, daß er gegen das Gesetz stimmen werde, weil es nur der katholischen Sache Nutzen bringen werde, und erhob die bei den Liberalen aller Länder üblichen Anklagen gegen den Clerus und die Katholiken, daß sie Feinde des Staates, ja des Vaterlandes seien, den Frieden störten und beim Auslande Vorurtheile gegen Frankreich erweckten. Darauf erwiderte Dupanloup u. A. (a. a. O. 40. 54): „Ich kann nicht begreifen, daß man uns sagen mag: ‚Wir wollen keine Concurrenz mit euch, wir haben Angst vor euch; die Freiheit jagt uns Furcht ein; wir sind Freisinnige, welche die Freiheit fürchten.' ... Und was bedeutet die Anschuldigung, daß wir Spaltung im Lande verbreiten, seine moralische Einheit verwirren? Wie, wenn gegenwärtig die Lehren des Materialismus und des Atheismus so hoch ihr Haupt erheben, sollte es da nicht gestattet sein, Widerstand zu leisten? Sie freilich wünschen keinen Widerstand, für Sie ist Widerstand so viel wie Spaltung. Wohlan, ich erkläre Ihnen, wir werden und können die Atheisten und Materialisten nicht sprechen lassen, ohne ihnen zu antworten; wir wollen es nicht und werden es niemals wollen." — In Deutschland ist die Forderung der Unterrichtsfreiheit im J. 1848 beim Frankfurter Parlament erhoben und durch § 154 der Reichsverfassung in der Art gewährt worden, daß die Gründung einer Unterrichts- und Erziehungsanstalt jedem Deutschen zustehen soll, der seine Befähigung der Staatsgewalt nachweist. Stiftspropst v. Döllinger, welcher Mitglied des Frankfurter Parlaments war, berichtet darüber (s. Archiv für kathol. Kirchenrecht XXI [1869], 256 ff.): „Es hat sich unser Aller dort die Ueberzeugung bemächtigt, daß wir unbedingte Unterrichtsfreiheit fordern müssen, das Recht, Schulen zu gründen und lehren zu dürfen, ohne vorher ein Staatsexamen ablegen zu müssen... Die Kirche wird in ihrem Rechte sein, wenn sie unbedingte Lehrfreiheit für sich in Anspruch nimmt. Was ein grundsätzlich religionsfreier (confessionsloser) Staat für ein Recht haben soll, allen Unterricht zu überwachen, sehe ich nicht ein. Ein göttliches Recht hat er nicht, allen Unterricht zu ertheilen, auch ein positives nicht; er hat ja dieses Recht früher nicht gehabt. Auch die Musterstaaten England und Amerika haben es nicht... Früher war das Schulwesen nicht Monopol des Staates, es ist dieses erst eine moderne Usurpation des Staates; früher war die Schule Anstalt der Kirche. Ich finde durchaus kein Bedenken, daß die Bischöfe volle Unterrichtsfreiheit in Anspruch nehmen... Die Kirche fordert das Recht der Erziehung und damit auch das Recht des freien Unterrichts. Die Erziehung ist nach christlicher Lehre das Principale und der Unterricht das Accessorium... Das Prüfungsrecht in den Händen des Staates wird unvermeidlich zu einem tyrannischen Rechte. Die schlimmen Lehrer wird man weder abhalten können noch wollen; katholische, gut gesinnte Lehrer werden chicanirt und zurückgewiesen; geistliche Corporationen werden nicht zugelassen, während die Ungläubigen selbst in den Staatsanstalten lehren können, was sie wollen... Die Kirche ist jetzt in eine solche Stellung gekommen, daß sie von zwei Uebeln das eine, die allgemeine Unterrichtsfreiheit, als das geringere Uebel wählen muß. Das Prüfungsrecht [des Staates] gibt ein Staatsmonopol, und dieses ist ein ungerechtes, inconsequentes. Wir gehen dann einem Zustande der Tyrannei und Parteiherrschaft entgegen." Als die Wogen der Revolution sich verlaufen hatten und die „conservativen" deutschen Regierungen wieder einigen Anschluß der staatlichen Schulen an die Kirche beförderten, verstummte leider der Ruf nach Unterrichtsfreiheit. Um so lauter erhob sich derselbe aber wieder nach dem Ausbruche des „Culturkampfes", welcher die in der Staatsregie des Unterrichts liegenden Gefahren auch den blödesten Augen offenbar machte. Die unter dem Vorsitze des Freiherrn von Landsberg am 19. October 1875 zu Münster abgehaltene große Katholikenversammlung reclamirte die Ertheilung und Leitung des Religionsunterrichtes für die Kirche, forderte die Erhaltung des confessionellen Charakters der Schule und erklärte in der dritten Resolution, „daß, wenn die genannten Forderungen nicht erfüllt werden, die Katholiken Alles aufbieten müssen, um gegenüber dem dann unerträglich werdenden Staatsschulmonopol die allgemeine Unterrichtsfreiheit zu erstreiten" (Deutschmann 395). Bischof W. E. v. Ketteler rief im Schlußworte seiner Schrift „Die Gefahren der neuen Schulgesetzgebung", Mainz 1876, 65 allen christlichen Eltern zu: „Wir müssen uns die Freiheit erringen und erkämpfen, freie Schulen, von der untersten bis zur höchsten Schule, auf deutschem Boden zu gründen." Auch die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands haben seit 1875 öfters das Verlangen nach der Unterrichtsfreiheit ausgesprochen. So beschloß die 23. Generalversammlung zu Freiburg i. Br. im September 1875, bei welcher zum ersten Male eine besondere „Section für die Schule" thätig war: „Die Generalversammlung empfiehlt die Erstrebung der Unterrichtsfreiheit, d. h. die Existenz und freie Wahl der Unterrichtsanstalten der Corporationen, Vereine und Privaten, mit allen gesetzlichen Mit-

teln. Sie empfiehlt die Errichtung katholischer Privatschulen, insbesondere katholischer Präparanden-, Lehrerbildungs-Anstalten und Realschulen, und wünscht zu diesem Behufe die möglichst vollkommene schulkundliche Ausbildung des Clerus." Je mehr der Unglaube und der kirchenfeindliche Geist in den Lehrkörpern der Hochschulen, der Gymnasien und Realschulen herrschen und die Gebildeten von Christus und seiner Kirche abwendig machen, durch die Literatur und Presse das Lesepublikum und besonders den Volksschullehrerstand anstecken, desto kräftiger müssen die Hirten und alle treuen Glieder der Kirche für diese ihre geistige Mutter, für die kirchlichen Vereine, Stiftungen, Corporationen und Congregationen die von Gott gegebene Freiheit reclamiren, Schulanstalten jeder Art zu gründen und zu leiten, um die katholische Jugend vor dem Gifte des Unglaubens zu bewahren und eine ideal gesinnte, tugendhafte Generation heranzuziehen. Gute Katholiken werden stets die treuesten Bürger des Staates und die zuverlässigsten Stützen der socialen Ordnung sein. Es ist deßhalb eine unselige Verblendung, wenn die Staatsmänner die erziehliche und sittigende Kraft der Kirche binden und einengen und der Erzieherin der Völker die Gründung von Bildungsanstalten verwehren. Nur hingedeutet sei auch auf die schreiende Inconsequenz, wenn der moderne Staat die Freiheit der Presse, dieses einflußreichen Bildungsmittels, hochhält, die Freiheit des Unterrichts aber denjenigen verwehrt, die Christus selbst zu Lehrern und Hirten, d. i. zu Erziehern der Getauften, bestellt hat. „Der Widerspruch", sagt Dechamps (a. a. O. [ob. Sp. 375], 17), „ist offenbar und verletzend. Er läßt sich nur durch die That sache erklären, daß die Liberalen und die Freidenker von der Unterrichtsfreiheit nicht mit demselben Erfolge Gebrauch machen können, den sie durch die Preßfreiheit erreichen. Die Unterrichtsfreiheit, sagt man, ist die Freiheit der Katholiken und des Clerus. Man will wohl die Freiheit, von der man selbst Vortheil zieht; von der Freiheit aber, welche Anderen Nutzen bringt, will man wenig oder gar nichts wissen." Der heilige Stuhl hat die Bestrebungen für Erlangung der Unterrichtsfreiheit gebilligt und als „weise und zeitgemäß" anerkannt. Nachdem nämlich Bischof Dupanloup vor der französischen Kammer so erfolgreich für die Freigebung des höhern Unterrichts eingetreten war, erließ Papst Pius IX. am 19. Juli 1875 an denselben ein Breve, worin er sich in folgender Weise über die Frage der Unterrichtsfreiheit aussprach: „Es ist freilich den ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit und der gesunden Vernunft zuwider, das Wahre und das Falsche auf Eine Linie zu stellen und dem einen wie dem andern dieselben Rechte zuzuerkennen. Aber die Verderbtheit unserer Zeit hat es nichtsdestoweniger zu Stande gebracht, daß das Recht, welches seiner Natur nach nur der Wahrheit gebührt, dem Irrthum zugetheilt wurde, dergestalt, daß diesem die sehr mit Unrecht durch den Ehrentitel Freiheit bezeichnete Befugniß geworden ist, seinen falschen Theorien nach seinem Gefallen durch den Unterricht der Jugend allmälig zwar, aber auf allen Punkten zugleich, Eingang zu verschaffen. Darum zollen Wir dir, ehrw. Bruder, Unsere Anerkennung für dein ebenso weises wie zeitgemäßes Vorgehen, wodurch du aus dem Gifte selbst, welches die bürgerliche Gesellschaft eingesogen hat und in ihrem Busen trägt, das entsprechende Gegenmittel zu bereiten gesucht hast. Wenn die Gesetze in der That dem ersten Besten gestatten, die Träume seines kranken Geistes vorzubringen und sie sogar als Dogmen der Wissenschaft auszugeben und zu vertheidigen, so ist sicherlich kein vernünftiger Grund vorhanden, der Wahrheit dieselbe Freiheit vorzuenthalten, und kein Mensch, er sei Freund der Lüge oder Freund der Wahrheit, er müßte denn den Verstand verloren haben, kann einem Rechte von so in die Augen springender Klarheit seine Anerkennung versagen. Die unwiderstehliche Gewalt dieses Beweises erhält noch ein wichtigeres Argument durch deinen Hinweis auf die Unmöglichkeit, in welche sich zum großen Schaden der Wissenschaft viele ausgezeichnete Geister versetzt sahen, ihre Gedanken vorzutragen und verständlich zu machen; sodann durch die zweifache Erfahrung, daß das Niveau des Wissens und der höheren Studien durch die dem Vortrage der Wahrheit angelegten Fesseln gesunken, und daß die Schamlosigkeit derjenigen gleichzeitig gestiegen ist, welche die Verbreitung der nicht bloß für die Religion, sondern auch für die ganze menschliche Gesellschaft verderblichen Grundsätze auf die öffentlichen Lehrstühle ausgedehnt haben. Wenn nun aber diese Zügellosigkeit der falschen Lehren, mittels derer die Völker den Irrthum als tägliches Brod genießen, ein nicht genug zu beklagendes Uebel ist, so kann man sagen, daß dieses Uebel ein tödtliches wird, wenn es bis in die Erziehung der reifern und unreifern Jugend dringt. Denn dann wird die Wurzel der Gesellschaft verdorben, und sie kann nur ungesunde Früchte mehr geben, so zwar, daß diese unglückliche Gesellschaft, so schon krank und in traurigster Weise gesunken, sich vor die unausbleibliche Auflösung gestellt sieht. Das sind die Erwägungen, zu deren strenger und beredter Vertretung Wir dir Glück wünschen ꝛc."

Wie weit der Staat um seiner selbst willen den Vortrag religionsfeindlicher und grundstürzender Lehren von seinen Lehrstühlen fern zu halten verpflichtet ist, soll hier nicht näher untersucht werden. Aber zwei dießbezügliche Aussprüche akatholischer Philosophen dürften zu weiterem Nachdenken anregen. H. Ahrens, Professor der Philosophie in Leipzig, schreibt (Die Abwege in der neuern deutschen Geistesentwicklung und die nothwendige Reform des Unterrichtswesens, Prag 1873, 53 f.): „Ohne innige Ueberzeugung von der Wahrheit der drei Principien Gott, Freiheit, Unsterblichkeit würde die gesellschaftliche Ordnung

in ihrem Bestande bedroht und schwer erschüttert werden. Welche Freiheit man auch sonst der philosophischen Bewegung, auch bei ihren größten Abirrungen, gestatten möge, so wird man doch in dem Unterrichtswesen vor Allem darauf bedacht sein müssen, keiner Lehre einen Eingang in dasselbe zu gestatten, welche jene drei innig verbundenen Principien antastet." In der „Philosophie der Freiheit", Gütersloh 1877, 169 heißt es: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei, sagt die Verfassung unseres Staates, und diese Freiheit wird denn genugsam im Sinne der Willkür gehandhabt. Dieser Willkür sollte der Staat wehren! Ohne die Denkfreiheit oder die Geschmacksfreiheit beschränken zu wollen, oder, da beide etwas Inwendiges sind, auch nur zu können, sollte der Staat doch um der Ordnung, Wohlfahrt und Freiheit der Besseren seiner Angehörigen willen die sitten- und religionslose Willkür in Lehre und Darstellung überall zu beschneiden so das Recht wie die ernsteste Pflicht haben." — Wo Schulzwang besteht, ist die Unterrichtsfreiheit ein Postulat der Gewissensfreiheit. Wo bleibt für gläubige Eltern die Religions- und Gewissensfreiheit, wenn sie genöthigt werden, ihre Kinder Schulen zu übergeben, in denen ein antikatholischer Geist waltet, und mit schwerem Herzen zuzusehen, wie ihre Söhne und Töchter in den staatlichen Anstalten um das hohe Gut des Glaubens gebracht und ihnen selbst entfremdet werden? Solche Fälle sind in Deutschland nicht selten, da an vielen Gymnasien, Realschulen und Universitäten die Mehrzahl der Lehrer und Professoren kirchenfeindlich gesinnt und manche vom Fanatismus des Unglaubens erfüllt sind. Es erinnert an die julianische Verfolgung, wenn den Gläubigen der Zugang zu den Studien nur um den Preis der Gefährdung oder des vollen Verlustes ihres Glaubens ermöglicht wird. Ueberdieß bezeugt die Geschichte der Pädagogik, daß die Lehr- und Erziehungskunst gerade den freien Schulen die größten Fortschritte und mächtigsten Anregungen zu verdanken hat. Die Unterrichtsfreiheit hat die großen Pädagogen J. B. de la Salle (s. d. Art. Schulbrüder), A. H. Francke und Pestalozzi (s. d. Artt.) hervorgebracht. Diese Männer haben an freien, von ihnen selbst gegründeten Anstalten gewirkt; wären sie unter der Staatsregie gestanden, so wäre ihr pädagogisches Genie durch die Schablonen und Ordonnanzen der Schulbureaukratie erdrückt worden. — Wie das Gewissen der einzelnen Gläubigen, so ruft auch das Interesse der christlichen Cultur und Gesellschaftsordnung nach der Unterrichtsfreiheit. In Frankreich hat die von Freimaurern und Atheisten gehandhabte Staatsregie Gott und die Religion aus den öffentlichen Schulen und den Lehr- und Lesebüchern verbannt. Was würde aus diesem Lande werden, wenn nicht neben den gottlosen Staatsschulen eine entsprechende Anzahl freier, christlicher Schulen bestände? Nach der „Köln. Volkszeitung" 1899, Nr. 158 zählten im J. 1898 die staatlichen Lyceen und Collegien Frankreichs 84 839, die freien höheren Schulen 97 382 Schüler. Seit 1865 haben sich die staatlichen Lyceen ꝛc. nur um 9 vermehrt, obwohl ihr Budget von 11 auf 30 Millionen gestiegen ist, während die Zahl der freien Anstalten um 134 (von 278 auf 412) angewachsen ist. Dieser herrliche Erfolg der Unterrichtsfreiheit läßt hoffen, daß Frankreich, welches so großartige Opfer für christliche Erziehung der Jugend bringt, in der Zukunft wieder der christlichen Cultur gehören wird. — Die vollkommenste Unterrichtsfreiheit herrscht in England. Dieses Land der Selbstverwaltung kennt keine Staatsregie des Unterrichts und kein System staatlicher Bildungsanstalten. In neuerer Zeit errichtet zwar der Staat, wo es nothwendig ist, Volksschulen; aber er läßt volle Freiheit in Auswahl der Schulen und Heranbildung der Lehrer und unterstützt die freien Schulen gemäß ihren Leistungen. Das Berufsbildungswesen dagegen (Gymnasien, Fachschulen, Akademien, Hochschulen) ist ganz und gar dem Einfluß der Staatsverwaltung entzogen und ruht auf gesellschaftlichem Boden. „Dieses gesellschaftliche Berufsbildungswesen", schreibt Stein (a. a. O. 321 f.), „geht nicht auf den Erwerb gewisser, öffentlich als nothwendig für den Beruf erkannter Kenntnisse und Fähigkeiten, sondern vielmehr auf die Entwicklung des Elementes der gesellschaftlichen Geltung der Individuen, deren Charakter. Es hat keine gesetzliche Lehr- und Studienordnung, keine obligaten Bildungsfächer, wie es [bei uns] die staatliche Verwaltung vorschreibt; denn da die letztere die Bildungsanstalten nicht selbst herstellt, so hat sie auch kein Recht, zu befehlen, wie sie eingerichtet sein sollen. Die gesellschaftliche Berufsbildung hat keine formell vorgeschriebene Gleichartigkeit der Lehranstalten, denn jede Lehranstalt ist entweder eine historisch gebildete Corporation mit eigenem Recht oder ein ganz freies Unternehmen. Sie hat keine Abgangs- und Uebergangsprüfungen mit öffentlichen Commissionen und Zeugnissen, sondern jede Bildungsanstalt richtet es ein, wie sie will... Die Colleges wie die Universities haben sich als Alumnate erhalten, unterscheiden sich aber von den französischen Pensionnats wesentlich dadurch, daß sie nicht Staatsinstitute mit amtlicher Leitung sind, sondern als Selbstverwaltungskörper dastehen, welche sich ihre eigenen Häupter und Organe wählen. Zugleich tragen diese Körper den Charakter von socialen Stiftungen an sich, indem eine Menge von Freistellen auch den Nichtbemittelten die wissenschaftliche Laufbahn möglich macht, und diese Freistellen werden nicht wie die französischen Bourses von der Regierung, sondern nach den Vorschriften der Stiftungsurkunden vergeben. Erst allmählich ward der Grundsatz geltend, daß auch Externe zum Unterricht zugelassen werden dürfen, und jetzt bilden diese wenigstens in den Colleges den größten Theil der Schüler, ohne den ständigen

und stiftungsmäßigen Charakter der Körperschaften selber zu ändern.“ Wenn man sich den Staatsbegriff, welcher von den deutschen Lehrern des Staatsrechts und der Staatswissenschaft vorgetragen wird, vergegenwärtigt und an die umfassenden Rechte und Pflichten denkt, welche der Staatsregie hinsichtlich des Unterrichtswesens zugeschoben werden, so müßte man zu dem Schlusse kommen, England sei kein wohlgeordneter Staat, und Bildung und Wissenschaft müßten dort auf niedriger Stufe stehen, weil der Staat sich jeder Einmischung in den Bildungsgang gerade der maßgebenden Klassen der Bevölkerung enthält. Und doch urtheilt Stein (a. a. O. 323. 330) über den Bildungsstand Englands: „Dank der Oeffentlichkeit des gesammten geistigen Lebens in England und dank der vollen Freiheit und Thätigkeit der Selbstverwaltung und Volksvertretung ist der Erfolg des Bildungswesens Englands ein so großer, daß die englische Literatur in allen Gebieten des Wissens der deutschen vollkommen ebenbürtig ist, während die Gelehrten Männer und nicht bloß Professoren sein müssen. Daher kommt die geistige Kraft dieses hochbegabten Volkes, und da liegt der Punkt, auf welchem die Beziehung auf Deutschlands Bildungswesen fast von selbst gegeben ist... Nicht daß der Staat sich so ernstlich des Bildungswesens annimmt, ist das Bedenkliche [in der deutschen Bildung], sondern daß er sich noch zu sehr zum Vormund macht und noch zu wenig Anlaß bietet, das öffentliche Leben über das entscheiden zu lassen, was zuletzt doch nicht für die Gelehrsamkeit, sondern für das Volksleben selbst gelernt wird... Die englische Verfassung zwingt den Mann, der geachtet sein will, sich einen starken Charakter zu gewinnen und in Lebensformen und öffentlichem Auftreten ein ‚Gentleman‘ zu sein. Und aus dieser Quelle [allein?] entspringt bei allem Mangel [?] der wissenschaftlichen Anstalten die hohe wissenschaftliche Bildung Englands, die es unbedingt neben jedes Volk der Erde stellt.“ Man kann es dem deutschen Professor zu gute halten, wenn er den hohen Bildungsstand Englands mehr auf die Verfassung und die öffentlichen Einrichtungen als auf die freien Bildungsanstalten des Inselreiches zurückzuführen sucht; nur durfte er nicht unterlassen, den innigen causalen Zusammenhang der freien englischen Verfassung mit dem dortigen freien Bildungsgange nachzuweisen. Um so interessanter ist, was Stein über den Erfolg der staatlich geregelten Erziehung für den Staat im Vergleiche mit dem englischen Bildungsgange zu urtheilen sich genöthigt sieht (a. a. O. 322): „Es läßt sich nicht läugnen, daß Stoff und Ordnung des zu Lernenden in Deutschland so vortrefflich und so reichhaltig geordnet und geboten werden, daß die Kenntnisse, welche der junge Mann zu erwerben gezwungen wird, ihm die freie Selbstthätigkeit des eigenen Denkens, das lebendige und starke Gefühl der geistigen, eigenen Verantwortlichkeit fast ersetzen können. Unser Berufsbildungswesen macht den Charakter durch die Kenntnisse überflüssig. Und die weitere Folge davon, das Gefühl, daß dem wirklich so ist, äußert sich naturgemäß darin, daß man beständig dahin trachtet, das Maß und die Ordnung dieser Kenntnisse noch zu vermehren, so daß in der That der Fortschritt in der Bildung die starke Entwicklung des Charakters immer mehr überflüssig erscheinen, die Kraft des selbstthätigen Denkens neben der des Gedächtnisses und der Fassungsgabe für Fremdes immer mehr in den Hintergrund treten läßt. Zwar hat Deutschland in neuester Zeit das Gegengewicht gegen diese Richtung in der Idee der Lehr- und Lernfreiheit gefunden; aber sie ist weder zum vollen Durchbruche gekommen, noch ist man sich recht einig über das Wesen derselben.“ Ein schärferes Verdict über die deutsche Staatsregie des Unterrichts kann eigentlich kaum gefällt werden.

Obwohl die Erlangung der Unterrichtsfreiheit für die Kirche von der größten principiellen Wichtigkeit ist, so darf man sich doch nicht verhehlen, daß eine Ausnutzung derselben seitens der deutschen Katholiken in großem Maßstabe kaum zu erwarten ist. Vor Allem müßte eine freie katholische Universität gegründet werden, deren Aufgabe wäre, die Wissenschaft nach allen Seiten hin zu pflegen und mit dem Glauben zu versöhnen. Die an den staatlichen Universitäten gelehrte und vom Staate reichlich dotirte Wissenschaft steht zumeist im Dienste des Rationalismus und Naturalismus und hat, wenn auch vielleicht wider Willen, den Socialdemokraten die Waffen geliefert, womit sie die Fundamente der christlichen Gesellschaftsordnung untergraben. Die katholische Wissenschaft verlangt kein Privileg, aber man verwehre ihr nicht, ihre eigenen Lehrstühle zu errichten und mit gleichen Waffen in den großen Geisteskampf einzutreten. Sodann thäten katholische Gymnasien und Realschulen noth, die freilich auch wieder finanzielle Opfer erfordern würden, zu welchen der verarmten Kirche in Deutschland die Mittel fehlen. Man darf sich sonach keinen Täuschungen hingeben: wenn auch die erziehenden Orden und Congregationen und die kirchentreuen Katholiken zu den größten Opfern für Errichtung katholischer Gymnasien ꝛc. bereit sind, so wird es doch schwer sein, neben je einem Dutzend staatlicher, simultaner Anstalten Eine freie katholische Anstalt zu unterhalten. Es genügt deßhalb nicht, daß das Princip der Staatsregie durch die Unterrichtsfreiheit durchbrochen wird; es muß vielmehr mit diesem Princip selbst vollständig gebrochen werden, indem der Staat darauf verzichtet, das Schulwesen als oberster Erzieher leiten zu wollen, und sich mit der ihm zukommenden Oberaufsicht begnügt. Auf dem seitherigen Wege der Staatsregie treibt das öffentliche Schulwesen mit innerer Nothwendigkeit immer mehr der Verweltlichung und Entchristlichung entgegen und arbeitet den zerstörenden Elementen in die Hände. Es ist

darum die höchste Zeit, daß der organische Verband der Kirche mit der Schule wieder hergestellt und der idealen, erziehlichen Macht der Kirche ein wirksamer Einfluß auf die Schulen jeder Art und Stufe eingeräumt werde. Dann erst wird der Culturkampf zum Wohle des Vaterlandes beendigt sein. Die Religion ist und bleibt das tiefste Element der Bildung, und der Staat wird nur dann ein wahrer Culturstaat sein, wenn er die Kirche ihre veredelnden Kräfte, besonders auf dem ihr von Gott zugewiesenen Gebiete der Erziehung der Jugend, frei entfalten läßt. [Knecht.]

Unterscheidungsjahre, s. Alter I, 633.

Unterscheidungslehren, s. Symbolik.

Untersuchungsprozeß, s. Prozeßverfahren.

Unwissenheit nach dem in der Theologie üblichen Sinne ist das Fehlen einer nothwendigen Kenntniß bei jemandem, welcher diese Kenntniß haben könnte (Ignorantia est carentia scientiae quam quis habere posset). Das Wissen oder Unterrichtetsein ist nicht für Alle in gleichem Grade nothwendig; der Grad der erforderlichen Kenntnisse richtet sich nach der äußern Stellung des Subjects und nach den an dasselbe gestellten Anforderungen. Aber es gibt Verpflichtungen, deren Kenntniß für Alle nothwendig ist. Omnes communiter scire tenentur ea, quae sunt fidei et universalis juris praecepta, singuli autem, quae ad eorum statum vel officium spectant (S. Thom. Summa th. 1, 2, q. 76, art. 2). Zunächst ist der Grad der Kenntniß oder Unkenntniß beim Einzelnen zu beachten für die Beurtheilung des sittlichen Handelns. Hierbei unterscheidet man 1. Unkenntniß und Unwissenheit (ignorantia negativa und ignorantia privativa). Bei der erstern fehlt das betreffende Wissen, ohne daß die Pflicht da wäre, dieses Wissen zu besitzen; bei der zweiten fehlt ein Wissen, welches zu besitzen eine Pflicht ist. Manche nennen die ignorantia privativa auch positiva, doch verstehen Andere unter ignorantia positiva das Urtheil, daß das Wahre falsch sei, und umgekehrt (ignorantia contrarietatis). In diesem Sinne zeigt sich bei Häretikern eine ignorantia positiva hinsichtlich katholischer Dogmen. 2. Unbekanntschaft mit dem Gesetz oder dem Sachverhalt (ignorantia juris und ignorantia facti). Die erstere ist das Nichtkennen einer gegebenen Vorschrift, die zweite ist das Nichtwissen eines concreten Sachverhaltes. Eine ignorantia juris ist z. B. das Nichtkennen der kirchlichen Bestimmung, daß an den Quatembertagen gefastet werden soll; eine ignorantia facti ist das Nichtwissen, daß an diese oder jene Zeit die Quatembertage sind. 3. Ueberwindliche und unüberwindliche Unwissenheit (ignorantia vincibilis und ignorantia invincibilis). Die erstere ist ein Nichtwissen, welches unter Anwendung des pflichtmäßigen Eifers (adhibita debita diligentia) beseitigt werden konnte oder kann, und welches, wiewohl man die Pflicht der Beseitigung erkannte, doch nicht beseitigt worden ist. In dieser Definition sind besonders die Worte „pflichtmäßiger Eifer" und „Erkennen der Pflicht der Beseitigung" zu beachten. An sich oder objectiv genommen ist nämlich die Unwissenheit manchmal überwindbar, vincibilis, häufig sogar sehr leicht überwindbar, ohne daß sich dieß auch mit Bezug auf den unwissenden Menschen oder subjectiv genommen sagen ließe; aber die ignorantia vincibilis im theologischen Sinne ist immer eine subjective, so daß die ebengenannten Momente in die Definition hineinzuziehen sind. Hieraus ergibt sich auch schon, daß die ignorantia vincibilis im theologischen Sinne des Wortes als schuldhaft erscheint, weßhalb sie auch als ignorantia culpabilis, als schuldbare Unwissenheit bezeichnet wird. Anders ist es mit der ignorantia invincibilis, der unvermeidlichen Unwissenheit. Diese ist eine Unwissenheit, welche in jemandem vorhanden ist, ohne daß er irgendwie eine Pflicht erkännte, sie zu beseitigen, oder welche, falls jemand eine Pflicht erkannte, sie zu beseitigen, trotz Aufwenden der pflichtmäßigen Mühe von ihm nicht beseitigt werden konnte. Eine solche Unwissenheit spricht bei unrichtigem Handeln von jeglicher Schuld frei und wird mit Recht auch ignorantia inculpabilis genannt.

Bei der überwindlichen Unwissenheit unterscheidet man wieder die einfach überwindliche (ignorantia vincibilis simpliciter talis oder ignorantia simpliciter culpabilis) von der groben oder plumpen (ignorantia crassa sive supina) und der gesuchten oder gewollten (ignorantia affectata). Die erste ist da vorhanden, wo zwar irgend welche, aber doch keineswegs die genügende Bemühung aufgewendet worden ist, um die betreffende Kenntniß zu gewinnen; die zweite da, wo jemand entweder gar nicht oder nur äußerst oberflächlich sich bemüht hat, die betreffende Unwissenheit zu beseitigen; die dritte aber da, wo jemand geflissentlich alle Mittel zur Erkenntniß von sich abweist, um eine Entschuldigung für seine Sünde zu haben oder vom Sündigen nicht zurückgehalten zu werden. — Da die infolge der überwindlichen Unwissenheit hervortretenden Verstöße zwar nach dem oben Gesagten verschuldet sind, aber nicht von dem betreffenden Subject an sich angestrebt werden, sondern nur als eine vorauszusehende Folge sich aus seinem sündhaften Mangel an Aufklärung ergeben, so sind sie, um mit der Schule zu reden, nur ein voluntarium in causa sive indirectum; da nun das voluntarium in causa stets ein geringeres Maß von Verantwortlichkeit hat, als das voluntarium in se, so ergibt sich die Wahrheit der zwei Sätze: Ignorantia vincibilis non tollit voluntarium, sed minuit, und Ignorantia excusat, si non a toto, saltem a tanto. Hiervon ist auch selbst die gesuchte Unwissenheit dann nicht ausgeschlossen, wenn der betreffende Mensch so disponirt ist, daß er das Gesetz nicht übertreten

hätte, wenn er es sicher gekannt hätte, nicht aber, wenn er die Unkenntniß unterhält, um einen Vorwand zu haben. Zwar kann man nicht sagen, daß die aus der ignorantia vincibilis hervorgehenden Sünden stets läßliche Sünden seien; aber von Todsünde kann nur dann die Rede sein, wenn das Bemühen um Aufklärung als eine sub gravi bindende Pflicht erkannt, aber dennoch unterlassen worden ist. Die aus der Unwissenheit hervorgehenden Uebertretungen sind also läßliche Sünden oder Todsünden, je nachdem die Unwissenheit selbst läßliche Sünde oder Todsünde ist.

Die obengenannte Eintheilung der vermeidlichen Unwissenheit spielt eine besondere Rolle bei der Lehre von den kirchlichen Censuren. Diese ziehen sich nur diejenigen zu, welche davon wußten, daß mit ihrer That eine Censur verknüpft war. Es bewahrt vor der Censur die ignorantia vincibilis simpliciter talis, nach zulässiger Ansicht sogar dann, wenn dieselbe graviter culpabilis war. Im Allgemeinen schützt vor Eintreten der Censur nicht die grobe Unwissenheit (ignorantia crassa), wohl indeß, wenn das betreffende Strafgesetz ausdrücklich nur diejenigen treffen will, welche geradezu mit Verwegenheit und Vermessenheit die betreffende That vollziehen (praesumentes vel temere peccantes). Wenn aber ein Strafgesetz ausdrücklich auch noch die Kenntniß zum Eintreten der Censur fordert, entschuldigt nach haltbarer Meinung sogar die ignorantia affectata. Zum Eintreten der Censur ist nicht nöthig, daß man gerade ein genaues Wissen von der Natur der betreffenden Censur und von ihren Wirkungen habe; es genügt zu wissen, daß die Kirche die betreffende Sünde unter einer besondern Strafe verboten habe. — Abgesehen von den kirchlichen Censuren gilt aber, daß jeder, der ein Gesetz sündhafterweise übertreten hat, ohne zu wissen, daß eine Strafe darauf gesetzt ist, darum von der Strafe nicht entbunden ist, denn jeder hat das Bewußtsein, daß die Uebertretung eines Gesetzes der Natur der Sache nach zu bestrafen ist. Eine Pflicht zur Uebernahme der Strafe läge indessen nicht vor, wenn die Strafe ganz unverhältnißmäßig groß wäre, so daß diese exorbitante Maßregel nicht einmal in confuso vorhergesehen werden könnte. Im Allgemeinen gilt zwar ferner, daß jeder, der ein Gesetz ohne seine Schuld nicht gekannt hat, in foro interno auch von aller Strafe frei ist, weil die Strafe eben nur wegen einer Schuld auferlegt wird. Indeß hat man bei schuldlosem Nichtkennen des Gesetzes in foro externo der vom Richter verhängten Strafe sich zu unterziehen; zum Wohle der Communität kann ja das weltliche Gesetz schon die bloße sogen. culpa juridica bestrafen. Auch bei denjenigen irritirenden Gesetzen, welche die Kirche bloß des bonum commune wegen und nicht zur Strafe von Vergehen erlassen hat, verhindert Unwissenheit (auch selbst ignorantia plane inculpabilis) nicht die Wirkungen dieser Gesetze. So kommt z. B. eine gültige Ehe zwischen zwei nahen Blutsverwandten nicht zu Stande, auch wenn diese bei dem vermeintlichen Eheabschluß nichts von der irritirenden Bestimmung hinsichtlich der Ehen zwischen Blutsverwandten wußten. Wohl aber schützt bei denjenigen irritirenden Gesetzen, welche die Kirche zur Bestrafung von Vergehen erlassen hat, schuldlose Unwissenheit vor dem Eintritt der Wirkungen dieser Gesetze.

Unter den Gegenständen, betreffs deren gefragt werden kann, ob das Nichtwissen derselben ignorantia vincibilis oder invincibilis darstellt, ist noch besonders auf den Inhalt des Naturgesetzes hinzuweisen. Das Naturgesetz umfaßt 1. principia oder praecepta primaria. Dieses sind die alleroberſten natürlichen Sittengesetze, z. B. daß das Böse zu meiden ist, und daß dem Nächsten aus reinem Frevelmuth kein Uebel zugefügt werden darf. Hinsichtlich dieser kann es nun keine ignorantia invincibilis geben, weil dieselben sofort jedem Menschen, welcher überhaupt zum Gebrauch der Vernunft gekommen ist, klar sind. 2. Praecepta secundaria. Dieses sind diejenigen Sittengesetze, welche sich als nächstliegende, unmittelbare Folgerungen aus den praecepta primaria ergeben. Als solche stellen sich die zehn Gebote in ihrer allgemeinen Fassung und in ihrer oberſten Detaillirung dar (mit Ausnahme des dritten Gebotes, welches ein positiv göttliches Gebot ist). Bezüglich dieser praecepta secundaria kann es wenigstens zeitweilig, besonders bei Menschen, welche geistig sehr zurückgeblieben sind, eine ignorantia invincibilis geben. So kann jemand, besonders in der Jugend, längere Zeit hindurch betreffs der einen oder andern Sünde gegen die Keuschheit in ignorantia invincibili sein. 3. Praecepta remota. Dieses sind die entfernteren Folgerungen aus den praecepta primaria. Betreffs dieser kann es der Natur der Sache nach viel eher eine ignorantia invincibilis geben; hinsichtlich der alleräußerſten Folgerungen aus den praecepta primaria gelangen manchmal selbst die gewiegteſten Theologen nicht zur Klarheit. Daß es überhaupt eine ignorantia invincibilis hinsichtlich des Naturgesetzes geben kann, muß vom kirchlichen Standpunkte aus durchaus festgehalten werden, da der apostolische Stuhl 1685 den Satz verworfen hat: Nullam admittimus ignorantiam invincibilem juris naturalis in ullo homine, dum hic et nunc contra jus naturae agit. Die Erbsünde hat ja den Geist des Menschen außerordentlich getrübt. Da aber der Einzelne für diese Trübung persönlich nicht verantwortlich erklärt werden kann, hat der apostolische Stuhl 1690 den grausigen Satz, der die Anschauung der Reformatoren, des Bajus und des Jansenius ausdrückt, verworfen: Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.

Bezüglich des Nichtkennens derjenigen Wahrheiten, welche fide explicita geglaubt werden müssen, s. d. Art. Glaube n. XI, 1 u. 2. Bezüglich der Eintheilung der Sünden in Sünden der Unwissenheit, der Schwachheit und der Bosheit s. d. Art. Sünde 3. e. (Vgl. S. Gregor. Magn. Moral. 25, c. 11, n. 28—30; S. Thom. Summ. theol. 1, 2, q. 6, a. 8; q. 76, a. 2. 3. 4; q. 94, a. 6; q. 100, a. 1; De malo q. 3, a. 8; S. Bonav. In 2 Sent. dist. 22, a. 2, q. 3; Suarez, Comment. in 1, 2 D. Thom. tract. 2, disp. 4; Reuter, Theol. mor. I, tract. 1, n. 22—24; Theol. Wirceburgens. tract. de act. humanis c. 1, a. 1 [in der neuen Pariser Ausgabe tom. III]). [Kirschkamp.]

Unzurechnungsfähigkeit, s. Zurechnung.

Upsala, ehemalige Metropole der schwedischen Kirchenprovinz, erhielt ihren Namen von einem sehr alten, aber unbedeutenden Orte, welcher etwa 4 km von der jetzigen Stadt entfernt lag und heute Gamla-Upsala (Alt-Upsala) heißt. Dort war in der Heidenzeit ein Hauptsitz des Götzencultes mit Tempel und heiligem Hain. Im 12. Jahrhundert wurde der Ort Sitz des schwedischen Metropoliten, blieb dieß aber nur etwa ein Jahrhundert, und mit der Verlegung des Erzstuhles nach dem benachbarten bedeutendern Aros an der Fyrisa ging zugleich der alte Name auf dieses über. Seit der „Reformation" ist Upsala Sitz eines lutherischen „Erzbischofs", der als primus inter pares unter den schwedischen „Bischöfen" den ersten Rang einnimmt. In weltlicher Beziehung ist Upsala, welches jetzt über 21 000 Einwohner hat, Hauptstadt der Provinz Upland, zugleich Sitz einer Universität mit großer Bibliothek u. s. w. (s. u.). — I. Bis zur Errichtung des Erzbisthums Upsala (1164) unterstanden die Bischöfe im nördlichen Schweden (s. d. Art.) den Erzbischöfen von Bremen-Hamburg (s. d. Artt.) und hatten wahrscheinlich ihren Sitz in Sigtuna oder Birka. Ein Verzeichniß, welches vermuthlich von einem Geistlichen in Upsala um die Mitte des 13. Jahrhunderts angefertigt wurde (Incerti scriptoris Sueci breve chronicon de archiep. Upsal., ed. J. Schefferi, Upsal. 1673), nennt fünf Bischöfe von Upsala, nämlich Severinus (vielleicht identisch mit einem anderweitig bekannten Sigward), Nicolaus, Sweno, Heinrich (der unter König Erich dem Heiligen die kirchlichen Verhältnisse und den Gottesdienst in Upsala ordnete, an dem Kreuzzuge Erichs gegen die Finnen theilnahm und in Finnland am 19. Januar 1157 den Martertod litt) und den nicht weiter bekannten Kopman (1157—1162). Nach Gams, Series epp. 339, wäre die Reihenfolge: Adalward, Tubias (seit 1068), Nicolaus Ulphonis (gest. 1129), Sweno Kolsson (1130—1140), Siwardus (1141), Heinrich (1152—1157), Kopman (1157—1162). — Zu Anfang des 12. Jahrhunderts wurde Lund zu einem Erzbisthum erhoben, doch ohne daß Bremen-Hamburg seine Ansprüche auf die skandinavischen Bisthümer aufgegeben hätte (s. d. Art. Lund VIII, 296). Als um die Mitte des 12. Jahrhunderts der Cardinalbischof von Albano, Nicolaus Breakspear, der spätere Papst Hadrian IV. (s. d. Art.), in der Eigenschaft eines päpstlichen Legaten zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse nach Skandinavien kam und in Norwegen eine eigene Kirchenprovinz unter Drontheim (s. d. Art.) als Metropole errichtete, war ein Gleiches in Schweden noch nicht möglich, weil man sich über den Sitz des Erzbischofs nicht einigen konnte. Doch hinterließ der Legat das Pallium für den zukünftigen schwedischen Metropoliten bei dem Erzbischof von Lund. Alexander III. errichtete sodann durch Bulle vom 5. August 1164 die schwedische Kirchenprovinz aus dem Erzstifte Upsala und den Suffraganbisthümern Skara, Linköping, Strengnäs und Westerås (episcopatus Arosiensis). Bald kam Wexiö hinzu, welches Anfangs bei dem näher gelegenen Lund geblieben zu sein scheint, später Åbo mit Finnland (s. d. Art.). Das Erzstift Upsala umfaßte den bedeutenden Ländercomplex zwischen dem Mälarsee im Süden, dem bottnischen Busen im Osten, Norwegen im Norden, Norwegen, Dalarne und Westmanland im Westen. Auf den wichtigen Ort Stockholm an der Südgrenze machte frühzeitig (1288) das Bisthum Strengnäs Anspruch; doch wurde tota parochia Stockholmensis dem Erzstifte zuerkannt. Von dem Erzbischof in Lund, als dem Primas von Dänemark und Schweden und päpstlichen Legaten im Norden, sollten die Erzbischöfe sich weihen lassen absque ulla contradictione et (ei) tamquam proprio primati oboedientiam et reverentiam exhibere (Diplomatarium Suecanum I, 71; vgl. Neuman, Historia primatus Lundensis, Hafniae 1799); diese Bestimmung gab bis in die späteste Zeit zu Streitigkeiten Anlaß.

II. Die Geschichte des Erzbisthums Upsala von 1164 bis zur „Reformation" läßt sich in zwei, etwa durch das Jahr 1400 geschiedene Perioden zerlegen; ihre Berechtigung hat diese Eintheilung in dem Verhältniß der Hierarchie zu den politischen Machthabern (s. u.). a. Erster Erzbischof von Upsala wurde 1. Stephan, ein Cistercienser aus dem Kloster Alvastra. Da dieser sich Papst Alexander III. in Sens vorstellte als von dem Könige, dem Jarl und den Bischöfen für den Erzstuhl ausersehen (Dipl. Suec. I, 72), erhielt er der genannten Bestimmung entsprechend von Eskil (s. d. Art.), dem Erzbischof von Lund, der sich auch dort aufhielt, die Consecration und aus den Händen des Papstes das Pallium. Stephan war zugegen bei der Canonisation des Herzogs Knud Lavard von Schleswig (gest. 1131) und der Erhebung von dessen Gebeinen in Ringsted auf Seeland; er selbst nahm gemäß Auftrag Alexanders III. die Wittwe Helena von Skövde (s. d. Art. V, 1739) unter die Zahl der Heiligen auf. Sein Nachfolger 2. Johannes

Rundby (1185 bis 12. Juli 1187) wurde bei einem Einfalle der Esthen erschlagen. Auf S. Peter (1188 bis 18. September 1197) und 4. Olof (Olaus) mit dem Zunamen Lambatunga (1197 bis 11. November 1200) folgte eine längere Sedisvacanz. Dann wurde der Kaplan König Swerkers postulirt, nämlich 5. Valerius (25. October 1207 bis 6. April 1219), ein gelehrter und tugendhafter Mann, der jedoch als spurius irregulär war. Innocenz III. ermächtigte aber mit Rücksicht auf die Wahl der Geistlichkeit, die Zustimmung des Königs und den Wunsch der Bevölkerung den Erzbischof von Lund, wenn er nach genauer Prüfung der Verhältnisse es für zuträglich erachte, den Erwählten von der Irregularität zu dispensiren. Nach ihm wurde 6. Olof II. mit dem Zunamen Basatomer (10. Februar 1224 bis 19. März 1234), regis dilectus cognatus, Bischof von Strengnäs, von Clerus und Volk postulirt. Honorius III. wies den Erzbischof von Lund und den Bischof von Skara an, den Postulirten auf den erzbischöflichen Stuhl zu transferiren, ecclesia Upsaliensi capitulum non habente (Dipl. Suec. I, 237). Unter 7. Jarler O. Praed. (17. December 1235—1255) wurde, während früher ein capitulum monachorum am Upsalenser Dome bestand, dort ein collegium canonicorum saecularium, Propst, Archidiacon und zwei Capitulare, eingesetzt. Die Zahl der Canoniker ward 1276 auf 12 vermehrt, und 1470 zählte das Capitel 20 Mitglieder; ein weiterer Zuwachs läßt sich nicht nachweisen. Als der Dom in Alt-Upsala niederbrannte, bewilligten zwei päpstliche Schreiben einen Ablaß von 40 Tagen für Beiträge zu seinem Wiederaufbau. Im J. 1247 erschien als päpstlicher Legat der Cardinalbischof Wilhelm von Sabina, der unter Anderem den Auftrag hatte, Domcapitel überall da einzurichten, wo solche sich noch nicht vorfanden. Innocenz IV. erkannte dann durch Schreiben vom 7. December 1250 (Dipl. Suec. I, 348) den schwedischen Capiteln, die nach Anordnung des Legaten Wilhelm wenigstens aus einem Prälaten und fünf Capitularen bestehen sollten, das ausschließliche Recht der Bischofswahl zu; denn seit Langem, fügt er bei, institui vel destitui potius per saecularis potestatis potentiam, regis sc. et baronum, necnon et ad clamorem tumultuantis populi. Der Legat Wilhelm präsidirte 1248 einem Provinzialconcil in Skenninge bei Linköping. Dort wurden die Bischöfe angewiesen, innerhalb Jahresfrist sich die Decretalen Gregors IX. zu verschaffen. Das Cölibatsgesetz wurde eingeschärft, kein Geistlicher dürfe sich fernerhin verheiraten. Da der Legat das Reich Schweden mirabiliter et miserabiliter conturbatum fand . . . eo, quod fere omnes sacerdotes erant presbyterorum filii patrum vestigiis inhaerentes contrahendo solemniter matrimonia vel publice concubinas habendo in sacris ordinibus constituti curam quoque habentes animarum nulla sedis apostolicae dispensatione obtenta, so wurde unter Androhung der Excommunication anbefohlen, Frauen und Concubinen in Jahresfrist zu entlassen; nur mit den 50 Jahre alten Geistlichen und Frauen, welche dem Bischofe vollkommene Enthaltsamkeit gelobten und das Versprechen gäben, nie unter demselben Dache schlafen zu wollen, könne der Bischof ein Nachsehen haben (poterit episcopus sustinere; Dipl. Suec. I, 330 sq.). Altersschwäche und Lähmung nöthigten den eifrigen Seelenhirten schließlich, den Hirtenstab niederzulegen. Sein Nachfolger 8. Laurentius O. S. Fr. (1257 bis 3. März 1267) forderte streng die Beobachtung der Cölibatsgesetze. Der nach seinem Tode vom Capitel postulirte Bischof von Strengnäs wurde vom Papste nicht bestätigt; letzterer ernannte durch Provision den Lunder Dompropst 9. Sasse (Sacherus oder Gacerus) am 24. September 1267, und als derselbe ablehnte, den Archidiacon von Upsala, 10. Folke (Fulco [Johannes]; 17. August 1274 bis 5. März 1277), von Birger Jarl dilectus noster cognatus genannt. Ein päpstlicher Legat überbrachte das für Folke bestimmte Pallium dem Bischofe von Westerås, der auch Auftrag erhielt, unbeschadet der Rechte des Lunder Stuhles dem Ernannten die Weihe zu ertheilen. Folke verlegte, wie bereits oben angedeutet, mit Genehmigung Papst Alexanders IV., des Königs und des Gesammtepiscopates, den Dom und die erzbischöfliche Residenz von Upsala, „einem kleinen und unansehnlichen Orte, wo nicht einmal an den hohen Festtagen sich Leute fanden, denen der Erzbischof das Wort Gottes verkünden könnte", nach einem nicht unbedeutenden Flecken mit Namen Aros, Oestra Aros an der Fyriss, mit Beibehaltung des altehrwürdigen Namens. Derselbe Erzbischof übertrug auch die Gebeine des Nationalheiligen, Erichs, nach Neu-Upsala und vermehrte, wie oben erwähnt, die Zahl der Domherren. 11. Jacob Israelsson (Jacobus Erlandi; 5. April 1278 bis October 1281) ließ sich weihen vom Lunder Erzbischof. Mit der Uebermittlung des Palliums wurden aber vom Papste die Bischöfe von Linköping und Roskilde beauftragt; der Erzbischof von Lund behauptete zwar, es sei kraft eines apostolischen Indultes alter Brauch, daß Lund das Pallium ertheile; der electus Upsaliensis wandte jedoch dagegen ein, seit undenklichen Zeiten sei das Gegentheil Brauch. Die nächsten drei Erzbischöfe waren nur electi, welche nie das Pallium erhielten. 12. Johannes Odulfsson (Joannes Adolfi) O. Praed. (29. December 1281), Archidiacon von Upsala, gab seinen Hirtenstab bald den Händen Martins IV. zurück. Unter 13. Magnus Bosson (1285 bis 1. Juni 1289) gingen zwei Domherren, der eine von Lund, der andere von Upsala, nach Rom; der erstere sollte das Recht seines Auftraggebers, den Erzbischof von Upsala mit dem Pallium zu bekleiden, wahren, der zweite sollte es bestreiten. Der Papst beauftragte Lund, und für den Fall, daß dieß ver-

hindert sei, die Bischöfe von Roskilde und Odense mit der Uebermittlung des Palliums an Magnus. Letzterer empfing die Weihe vom Erzbischof von Lund, aber nicht das Pallium, man weiß nicht, aus welchem Grunde; so verblieb er electus consecratus bis zu seinem Tode. 14. Johannes O. Praed. (8. Juli 1290 bis 8. September 1291), vorher Bischof von Åbo, starb in Frankreich auf der Reise zum Papste, von dem er sich das Pallium erbitten wollte. 15. Nils Allesson (Nicolaus Alonis; 17. August 1295 bis 4. Februar 1305, vorher Domdechant) befand sich bei der Curie, als er durch Scrutinium gewählt wurde. Eine Klage auf Ungültigkeit der Wahl wurde vor den Lunder Erzbischof gebracht, welcher den Domprobst excommunicirte und die übrigen Capitularen suspendirte. Das Capitel wandte sich aber an den Papst und bekam Recht. Nils erhielt in Rom Weihe und Pallium, doch unbeschadet der Rechte der Lunder Kirche, quae asserit, se habere jus primatiae in ecclesiam Upsaliensem (Dipl. Suec. II, 191). Der Erzbischof war unermüdlich im Visitiren seines ausgedehnten Sprengels bis in dessen entlegenste Theile. Während bis dahin „noch kein Streit zwischen Krone und Mitra" entstanden war, wie der Protestant Dr. H. Reuterdahl (Swenska Kyrkans historia II, 2, Lund 1838—1866, 387) sagt, drohte unter Nils ein Conflict mit der weltlichen Macht, welche Geld von der Geistlichkeit zu erpressen suchte. Doch wurde dessen Ausbruch verhindert; wie, ist unbekannt. Bei Nils' Tode war ein vollständig friedliches Verhältniß wiederhergestellt; König Birger stellte 1304 sogar der gesammten Geistlichkeit des Reiches einen Schutz- und Freiheitsbrief aus (Dipl. Suec. II, 407). Es folgte der Bischof von Westerås 16. Nils Kettilsson Hvid (Nicolaus Kaetilli; 22. April 1308 bis 30. Mai [nach Eubel, Hier. cath., Monast. 1898, 536] bezw. 1. Juni 1314 [nach der Inschrift auf seinem noch erhaltenen Grabstein]). Bei den Zwistigkeiten zwischen König Birger und dessen Brüdern, den Herzogen Erich und Waldemar, stand der Erzbischof auf Seiten des Königs, seine Suffragane von Skara und Linköping auf Seiten der Herzoge. Später verglichen sich die Brüder mit einander und der Erzbischof mit den Herzogen. Von ihm wurde ein gewisser Botolf von Oestby, der Christi reale Präsenz im heiligsten Sacramente längnete, für einen Häretiker erklärt und judicio curiae saecularis legitime puniendus überlassen. Ferner sorgte der Erzbischof für Entrichtung des Peterspfennigs, verschaffte dem erzbischöflichen Stuhl den sogen. Olofspfennig von Nerike und ordnete durch Synodalstatut an, daß, wenn jemand den jährlichen Zehnten nicht zahlte, ihm die österliche Communion und eventuell das kirchliche Begräbniß verweigert werden solle. 17. Olof Björnsson (Olavus Biörnsson; 2. September 1314 bis 13. März 1332) beschäftigte sich nach der Flucht König Birgers an der Wahl des dreijährigen Magnus Smek und stand an der Spitze der vormundschaftlichen Regentschaft. Er wahrte die Rechte und mehrte die Einkünfte der Kirche, war unermüdlich im Visitiren seines Sprengels und unterhandelte mit Lund super quibusdam juribus primatiae vel quasi, in quorum possessione se fuisse dicit ecclesia Lundensis. 18. Peter Philipsson (Petrus Philippi; 3. October 1332 bis August 1341), vorher Dominicaner-Provinzial, wurde in Rom geweiht und war ein eifriger Kirchenfürst; daß er sich an der Staatsleitung betheiligt habe, wird nicht berichtet. Unter 19. Heming (Hemmingus Laurentii; 15. November 1342 bis 15. Mai 1351) wurde Schweden von einer Hungersnoth und dem schwarzen Tode heimgesucht. Der nächste Erzbischof 20. Peter (Petrus Tyrgilli; 17. November 1351 bis 18. October 1366), vorher Bischof von Linköping, ein frommer und demüthiger Mann, kam durch päpstliche Provision auf den Erzstuhl und wurde mit päpstlicher Erlaubniß von zweien seiner Suffragane mit dem Pallium bekleidet. Ihm folgte der Dompropst von Upsala 21. Birger Gregersson (Birgerus Gregorii; 23. Juli 1367 bis 10. März 1383), den der Papst selbst consecrirte. Er war ein gewiegter Theologe und Canonist, fromm und eifrig. Papst Urban V. beauftragte ihn, in Wadstena (s. d. Art.) ein Doppelkloster nach der regula Sancti Salvatoris für 60 Nonnen unter einer Abtissin und für 13 Priester, 4 Diaconen und 8 Laienbrüder unter einem Prior zu errichten (vgl. d. Art. Birgittenorden). Ferner verfaßte er ein uns nicht erhaltenes Leben der hl. Birgitta (s. d. Art.) und gab auf Synoden in Telge und Upsala strenge Verordnungen gegen Wucher und Unzucht der Geistlichen. Daß er sich in hervorragender Weise an der Politik betheiligt, ist nicht bekannt. 22. Heinrich (Henricus Caroli; 10. Juni 1384 bis 20. März 1408), vorher Gefährte der hl. Birgitta in Rom, zuletzt Domherr in Upsala, verbot die Anhäufung von Präbenden, that auf Veranlassung der Königin Margaretha Schritte zur Bekehrung der Lappen (s. d. Art. VII, 1430), krönte mit dem Erzbischof von Lund 1397 in Calmar den Adoptivsohn Margarethens, Erik, als Unionskönig und vermachte sein ganzes bedeutendes Vermögen dem Dome in Upsala. — In diesem Zeitabschnitte dienten zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse der Zehnte von allem Bodenertrag, der Ertrag vom Grundeigenthum der verschiedenen Kirchen, Geldbußen für gewisse Verbrechen, Stolgebühren, Opfer an den hohen Festtagen und Vermächtnisse. „Könige, Fürsten, höhere und niedere Personen geistlichen und weltlichen Standes schenkten der Kirche und namentlich Upsala größere oder geringere Vermächtnisse... Die Geistlichen selbst, die adeligen und reichen Erzbischöfe, Pröpste, Archidiaconen u. A. waren gewöhnlich die Freigebigsten. Man spricht oft von dem Gewinne, den diese von ihrem Kirchendienst

hatten; man sollte auch davon sprechen, wie große Opfer sie in frommem Eifer für die Kirche brachten" (Reuterdahl II, 2, 413). Andererseits hatten die Geistlichen und Kirchen unter den Erpressungen der weltlichen Machthaber zu leiden. Auch die Päpste legten Abgaben auf als subsidium terrae sanctae und denarius S. Petri. Nach Ausweis erhaltener Rechnungen mochte die Erzdiöcese jährlich etwa 100—300 schwedische Mark als Peterspfennig aufbringen. „Große Summen flossen dem päpstlichen Hofe zu; aber viel (von dem für diesen eingesammelten Gelde) verblieb auch im Lande, theils bei den Sammlern, theils bei den weltlichen Herren und bei den Königen selbst, besonders bei Magnus Eriksson und Albrecht... Bei den Bischöfen war im Allgemeinen das kirchliche Interesse größer als das private; sie wahrten ihre bedeutenden Rechte, doch nicht als ihre eigenen und noch weniger als die ihrer Familien, vielmehr als die der heiligen Mutter, der christlichen Kirche" (Reuterdahl II, 2, 612. 625). Die Bischöfe versammelten sich öfter, bald als Berather der Krone, bald als Kirchenfürsten, zu Provinzialsynoden. Solche wurden gehalten zu Telge 1279, wo auch König Magnus Birgersson zugegen war; ebendaselbst 1341; zu Upsala 1368; zu Telge 1380. — Zwischen Clerus und Laien bestand das beste Einvernehmen, nur selten zeigen sich Spuren von Zwistigkeiten, und diese waren nur local und vorübergehend. Durch Schenkungen von Grund und Boden an die Kirche kamen viele Bauern in Abhängigkeit vom Clerus. „Das bedeutete für sie gewiß keine Verschlechterung ihrer Lage. Die weltlichen Herren dürften strenger gewesen sein als die geistlichen. In Schweden, scheint es, war ebenso wie anderswo unter dem Krummstab gut wohnen" (Reuterdahl II, 2, 652). „Eine tiefer gehende Scheidung zwischen dem Clerus und den anderen Gesellschaftsklassen ist nicht zu bemerken. Eher müssen wir sagen, daß der Clerus Frieden hielt, soweit Stellung und Pflicht ihm das erlaubten, und den Frieden in den anderen Kreisen der Bevölkerung pflegte." „Das Verhältniß der Reichsregierung zur Hierarchie war verschieden unter den verschiedenen Herrschern" (ebd. 654), gut und friedlich unter Birger Jarl, seinem Sohne Waldemar (1250—1275) und Magnus Birgersson (1275—1290). Letzterem bewilligten die Bischöfe aus kirchlichen Mitteln Gelder, welche er zur Deckung von Kriegskosten und anderer Reichsnoth begehrte. Ueber die Stellung der Bischöfe bei den Zwistigkeiten zwischen König Birger (1290—1319) und seinen Brüdern war schon oben die Rede. Einige Bischöfe drohten dem Könige mit dem Banne, wogegen derselbe beim Papste protestirte, und es blieb bei der Drohung. Magnus Smeks Regierung (1319—1363) war für Kirche und Staat unheilvoll. Die hl. Birgitta erhob ihre warnende Stimme, der Papst drohte mit Bann und Interdict, doch scheint die Drohung nicht ausgeführt worden zu sein. Unter Albrecht von Mecklenburg (1363—1389) wurden die Erpressungen noch ärger. Ausländer wurden gegen den Willen der Capitel in diese und auf Bischofsstühle befördert. „Daß aber die Bischöfe und die übrige hohe Geistlichkeit (im Streite zwischen Albrecht und Margarethe) Partei genommen und sich an der beklagenswerthen politischen Spaltung betheiligt hätten, davon weiß die Geschichte nichts. Wohl aber wissen wir, daß manche von ihnen ihre kirchlichen Pflichten erfüllten, soweit die Umstände und ihre eigene Kraft ihnen dieß ermöglichten" (ebd. 663). Im folgenden Zeitraume griff aber die Hierarchie tiefer ein in die politischen Händel. Und damit „war sie in ihrem guten Recht. Der Staat anerkannte die Bischöfe als Reichsräthe, hatte also Recht, von ihrer Einsicht, Klugheit, Kraft und Bedeutung Rath, Leitung und Hilfe zu verlangen. Die Bischöfe würden ihre Pflicht versäumt und ihr Recht preisgegeben haben, hätten sie diesem Verlangen nicht nach Kräften entsprochen" (Reuterdahl III, 2, 180).

b. Nach Erzbischof Heinrichs Tode (1408) wählte das Capitel seinen Propst Andreas Johansson. Aber König Erich setzte durch, daß sein Kanzler 23. Johannes Gerkesson (J. Jerichini oder Gerechini; 28. Juni 1410 bis 1422), ein Däne, vom Papste zum Erzbischof, Andreas zum Bischof von Strengnäs ernannt wurde. Als in einer nicht weiter bekannten Sache Berufung von einem Entscheide Johannes' an den Erzbischof von Lund als den Primas Schwedens erhoben wurde, legten der Erzbischof und sein Capitel Verwahrung ein; denn sie könnten nicht einsehen, daß der Lunder Erzstuhl irgend welche Hoheit über den Upsalenser haben sollte. Johannes war, weil Ausländer und dem Erzstift aufgedrungen, nicht gut gelitten und stand in üblem Rufe. Das Capitel klagte beim König; es kam zu einem ärgerlichen Auftritt in den Straßen Stockholms. Der Erzbischof entkam nach Rom, der Papst beauftragte den Erzbischof von Riga mit Untersuchung der Sache, und Johannes wurde abgesetzt. Später erscheint er auf dem bischöflichen Stuhle von Skalholt auf Island (s. d. Art. VI, 1015), wo er von gereizten Bauern ertränkt wurde. 24. Jöns Hakansson (Joannes Haquini) O. S. Birg. monasterii de Wasseno (23. März 1422 bis 9. Februar 1432), vorher Domherr in Linköping und Beichtvater des Königs, wurde mit zwei anderen Candidaten vom Capitel dem Könige vorgeschlagen und von diesem designirt. Er wird geschildert als fromm, anspruchslos, sed morosus in factis suis. Das Capitel mahnte ihn zu kräftigerem Auftreten dem Könige gegenüber. Er schärfte den Domherren die Residenzpflicht ein, unternahm bedeutende, kostspielige Bauten am Dom, und als der Clerus dem Könige Erich ein subsidium caritativum erlegte, forderte und erwirkte er die Erklärung des Königs, daß die Abgabe als freiwillig, nicht als pflichtschuldig an-

gesehen sei. Ein plötzlicher Tod überraschte ihn auf einer Visitationsreise. Es folgte der Dompropst 25. Olof Larsson (Olavus Laurentii; 1435 bis 25. Juni 1438), ein gewiegter Canonist und beredter, kluger Mann. Als das Capitel dem Könige die vollzogene Wahl anzeigte, äußerte dieser sein Mißfallen: bei Erledigung eines Stuhles pflegten die Ehrenmänner in den Capiteln der Krone zwei oder drei Persönlichkeiten vorzuschlagen, aus welchen diese dann einen auswähle; zudem habe der Erwählte sich nicht ihm alsbald vorgestellt, sich vielmehr auf Umwegen durch Livland, Preußen und Deutschland nach Rom begeben. In Rom erhielt der Erwählte sogleich Bestätigung und Weihe. Der König aber, welcher Bischof Arnold von Bergen auf den Erzstuhl befördert sehen wollte, erhob Einspruch beim Papste und dann beim Basler Concil: der Erzbischof von Upsala sei der vornehmste Mann im Reichsrath und in Abwesenheit des Königs Reichsverweser; zu seiner Wahl bedürfe es der Zustimmung des Königs. In Olofs Interesse bezeugten Upsala's Capitel, Clerus, Bürgermeister und Rath, daß die dortigen Bischofswahlen immer vollkommen frei gewesen seien, und daß, den einzigen Johannes Gerechini ausgenommen, niemand, der nicht vom Capitel gewählt worden, den erzbischöflichen Stuhl inne gehabt habe. Der König ließ gleichwohl seinen Schützling Arnold mit Gewalt von der erzbischöflichen Wohnung Besitz ergreifen und die Verwaltung der Diöcese antreten; doch starb der Intrusus bald darauf. Jetzt versuchte der König einen gewissen Thorlak dem Capitel aufzudrängen. Dieser begegnete allseitigem Widerstand und mußte sich von Upsala zurückziehen, wo Olof, der sich unterdessen in Rom und in Deutschland aufgehalten hatte, wieder eintraf und allgemein als Erzbischof anerkannt wurde. Auch der König, den später die politischen Wirren ganz in Anspruch nahmen, soll sich mit ihm ausgesöhnt haben. Olof weihte den neuen Dom 1435 ein. „Als der erste Mann im Reichsrathe scheint er sich eingehend mit bürgerlichen Angelegenheiten befaßt zu haben" (Reuterdahl III, 2, 19). 26. Nils Ragwaldsson (Nicolaus Ragvaldi; gest. 17. Februar 1448), der sich als Bischof von Wexiö auf dem Basler Concil hervorgethan hatte, wurde vom Upsalenser Capitel postulirt und vom Concil confirmirt; letzteres ließ unter dem 1. October 1438 in dieser Angelegenheit drei noch erhaltene Schreiben abgehen, an das Capitel, den Reichsrath und die schwedischen Bischöfe. Nils griff ein in die inneren Reichswirren, betheiligte sich an der Opposition gegen König Erich und der Wahl Christofers von Bayern, den er 1441 krönte, und wurde nebst drei Anderen zum Reichsverweser ernannt. Aber auch der kirchlichen Angelegenheiten nahm er sich eifrig an, ermahnte den Clerus zur Wachsamkeit und Arbeitsamkeit für die Sache der Kirche, bedrohte deren Widersacher mit dem Banne, drang auf Gehorsam gegen alle kirchlichen Anordnungen, ließ ein Compendium statutorum provincialium Upsaliensis provinciae anfertigen, wahrte die Rechte seines Stuhles gegen die Ansprüche Lunds und gewann das strategisch wichtige Schloß Almar-Stäke „dem Dom in Upsala zu ewigem Besitz". Auf die Klage des mächtigen Karl Knutson über Mißbräuche, die sich in alle schwedischen Klöster eingeschlichen hätten, ließ Papst Nicolaus V. den Erzbischof von Upsala anweisen, alle Klöster, exemte wie nicht exemte, zu visitiren und nöthigenfalls an Haupt und Gliedern zu reformiren. Indessen war Nils bei Ausfertigung des Auftrages bereits gestorben, und die folgenden politischen Unruhen verhinderten eine Visitation. 27. Jöns Bengtsson (Joannes Benedicti; 15. April 1448 bis 15. December 1467), vorher Dompropst in Upsala, ein Sprößling aus dem reichen und mächtigen Hause der Oxenstjerna, wurde einstimmig vom Capitel gewählt. Er ließ sich zuerst vom Basler Concil bestätigen, dann am 30. Juni von seinen Suffraganen weihen, nachdem diese Tags zuvor den unterdessen zum König erwählten Karl Knutson, einen Gegner der Oxenstjerna, gekrönt hatten, und krönte selbst am 1. Juli die Königin. Erst am 1. April 1449 wurde er von Nicolaus V. bestätigt. Nach einigen Jahren äußern Einvernehmens kam es zu einem allgemeinen Aufstande gegen den hochfahrenden, grausamen, verhaßten König Karl. Der Erzbischof legte sein Pallium auf den Hochaltar seiner Cathedrale mit der Erklärung, wenn er es wieder anlege, würden große Veränderungen vor sich gegangen sein. Karl mußte fliehen; Christian von Oldenburg, König von Dänemark und Norwegen, wurde auch zum König von Schweden erwählt und als solcher von Jöns gekrönt. In dem nun folgenden Streite der Parteien wurden abwechselnd Christian und Karl vertrieben und zurückgerufen. Im Vordergrunde standen als Reichsverweser der Bischof von Linköping, Kettil Karlsson, ein Neffe des Erzbischofs, und letzterer selbst. Nach dem Tode beider (1465 bezw. 1467) beugten sich die übrigen Bischöfe, welche weniger in den Parteikampf verwickelt gewesen waren, der antidänischen Strömung folgend, vor König Karl. „Ein Leben so voll politischer Streitigkeiten und Unruhe wie das Jöns Bengtssons ließ nicht viel Raum für die Art Thätigkeit, welche seinem kirchlichen Amte entsprach" (Reuterdahl III, 2, 32). Doch finden wir ihn auf Visitationsreisen in seinem Erzstift. Mit den anderen Mitgliedern des Reichsrathes ordnete er eine tägliche Messe an in Anbetracht „des großen Elendes, in welchem Schweden sich befunden, und des großen Blutvergießens, das dort stattgefunden hatte". Seit ein päpstliches Schreiben aus dem Jahre 1457 ihn, absichtlich oder aus Versehen, als primas Sueciae bezeichnet hatte, legte er sich beständig diesen Titel bei; selbstverständlich aber hörte Lund nicht auf, denselben Titel weiter zu führen. Die nach dem Falle Constantinopels aufgekommene „Türkensteuer"

wurde auch im Erzstifte erhoben; doch sollte ein Viertel derselben für die eigenen Bedürfnisse des Stiftes verwandt werden. Der nach Jöns Bengtssons Tode postulirte Thord (Tordo), Dechant in Linköping, ein Verwandter König Karls, erhielt nicht die päpstliche Confirmation. Vielmehr wurde durch päpstliche Provision auf den Erzstuhl erhoben 28. Jacob Ulfsson (Jacobus Ulphonis; 1469—1514), vorher Archidiacon in Wexiö und Domherr in Upsala, damals gerade in Rom befindlich, wo er auch am 15. April 1470 in ecclesia hospitalis S. Birgittae geweiht wurde. Er war fromm und freigebig, nach allen Richtungen unermüdlich thätig, als Kirchenfürst, Reichsrath und Förderer von Kunst und Wissenschaft, das Haupt der allmälig wachsenden Friedenspartei, welche den König von Dänemark und Norwegen auch in Schweden anerkannt, Schwedens Wohl aber durch Abmachungen gesichert sehen wollte, über deren Beobachtung der schwedische Reichsrath zu wachen hätte. In seiner langen Regierung erlebte er den tiefstgehenden Wechsel aller Verhältnisse, nicht ohne selbst Einfluß auf dieselben zu üben. Er sah noch den letzten Reichsverweser, Sten Sture den Jüngern, fallen und den letzten Unionskönig, Christian II. (s. d. Art.), vertrieben. Ebenso umfassend wie seine politische Thätigkeit war seine kirchliche. Für die Rechte und Interessen der Kirche trat er mit Kraft und Geschick ein, sorgte für standesmäßiges Auskommen emeritirter Geistlicher, für die Würde des Gottesdienstes, für die religiöse Belehrung des Volkes, für die Klöster, namentlich Wadstena, Spitäler und Heiliggeisthäuser. Er visitirte fleißig sein Stift, auch dessen entlegenste Theile, selbst zur Winterszeit, hielt Synoden und ließ ältere Synodalbeschlüsse sammeln. Weiter verordnete er, daß ein Canoniker, der nicht fünf Jahre an einer Universität theologische und canonistische Vorlesungen gehört hätte, wenigstens drei Jahre lang solche fleißig hören und einschlägige Bücher studiren solle. Auch suchte er die eben aufgekommene Buchdruckerkunst in Schweden einzuführen und wandte sich an Druckereien des Auslandes, um die für den Kirchendienst nothwendigen Bücher zu erhalten. Malereien und Kunstschnitzereien aus jener Zeit bekunden das Interesse der obersten Kirchenleitung für die Kunst. Unter ihm und dank seinen Bemühungen wurde die Universität Upsala errichtet. Schon das Provinzialconcil in Söderköping 1441 hatte den Wunsch ausgesprochen, es möchte ein studium generale begründet werden. Die Unruhe der Zeiten machte einstweilen dessen Erfüllung unmöglich. Später begab sich der Upsalenser Domherr Ragvaldus Ingemundi im Auftrage der Kirche und des Reichsrathes nach Rom, die Sache zu betreiben. Sixtus IV. bewilligte durch Bulle vom 27. Februar 1477 die Errichtung eines studium generale in Upsala nach dem Muster und mit den Rechten der Universität Bologna unter dem Erzbischof von Upsala als Kanzler. Durch Schreiben vom 2. Juli 1477 kündigten der Erzbischof und seine Suffragane, der Reichsverweser Sten Sture I. und 23 weltliche Reichsräthe die Errichtung der Universität dem Lande an. Am 7. October, dem Feste der hl. Birgitta, sollten die Vorlesungen ihren Anfang nehmen. Lehrer waren Upsalenser Domherren; allen voran der Domdechant Ericus Olai, „der Vater der schwedischen Geschichtschreibung". Das größte Verdienst um die Stiftung hatte Erzbischof Ulfsson. Mit seinem Rücktritt vom erzbischöflichen Stuhle begann der Verfall seiner Schöpfung. Einen neuen Aufschwung der Universität brachte erst die Zeit Gustavs II. Adolf, der nicht nur einen namhaften Theil seines Privatbesitzes zur bessern Dotirung der Anstalt verwendete, sondern auch die in Polen und Deutschland erbeuteten Büchereien deren Bibliothek überwies. Letztere zählt zu den bedeutendsten des Continents und birgt bekanntlich in ihrem sogen. Codex argenteus (s. d. Art. Ulfila) einen Schatz von geradezu einzigem Werthe. Unter den Professoren, welche im Laufe der Jahrhunderte in Upsala wirkten, finden sich Namen von bestem Klang; einer derselben, der Botaniker Linné, hat Weltruf erworben. Zu den Attributen der Hochschule, für welche erst vor Kurzem ein prächtiger Neubau errichtet wurde, gehören insbesondere auch ein vorzüglicher botanischer Garten, das Gustavianum mit seinen zoologischen Sammlungen, sowie die Sternwarte. — Das Testament des Erzbischofs Ulfsson, in welchem er sich bezeichnet als mira Dei patientia inutilis et solo nomine archiepiscopus Upsaliensis, bedachte den Clerus aller Grade, Klöster, Arme und seine Dienerschaft. Altersschwach resignirte er und übergab seinen Hirtenstab dem auf sein Betreiben am 3. October 1514 gewählten und vom Papste am 25. Mai 1515 bestätigten Upsalenser Archidiacon 29. Gustav Trolle (1515—1535), um sich in die Karthause Mariefred bei Gripsholm zurückzuziehen. Trolle gerieth bald nach seiner Heimkehr aus Rom, wo er geweiht worden war, in Streit mit dem Reichsverweser (durch wessen Schuld, ist ungewiß) und wurde in seiner Feste Almare-Stäke belagert. Der resignirte Erzbischof bot seine Vermittlung an, aber umsonst. Stäke wurde genommen und dem Boden gleich gemacht, Gustav Trolle gefangen und mit Zustimmung eines Reichstages gezwungen, auf das Erzbisthum zu verzichten. Im Bewußtsein, damit die Rechte der Kirche schwer verletzt zu haben, setzten die vier Bischöfe von Linköping, Strengnäs, Westerås und Åbo und eine Anzahl weltlicher Mitglieder jenes Reichstages am 23. November 1517 ein Actenstück auf, das allerdings im Original nicht mehr existirt, in welchem sie sich verschworen zu gegenseitiger Hilfeleistung gegen „Schädigung, Bann, Bannsache oder irgend welche Belästigung von Seiten des römischen Hofes", und die weltlichen Herren zu gewaltsamer Abwehr aller etwaigen Angriffe auf

die Bischöfe und Prälaten. Gustav Trolle hatte sich klagend nach Rom gewandt. Der Lunder Erzbischof wurde zunächst mit Untersuchung der Sache betraut; bald aber erschien im Norden der päpstliche Legat Arcimboldi (s. d. Art.) nicht bloß als Ablaßprediger, sondern auch als Friedensvermittler zwischen dem schwedischen Reichsverweser Herrn Sten II. und dem Dänenkönige Christian II., dessen Sache nunmehr selbstverständlich Trolle's Sache war und bis an's Ende blieb. Der päpstliche Legat nun soll mit Sten verabredet haben, daß Trolle von Neuem auf das Erzbisthum verzichte; Arcimboldi wolle den Papst bestimmen, ihn selbst an Trolle's Stelle zu setzen, dann werde er die Einkünfte des Stiftes gegen eine jährliche Provision von 500, später von 700 Ducaten dem Reichsverweser überlassen. Hierzu bemerkt der Däne C. Paludan-Müller, selbst Protestant und keineswegs frei von Vorurtheilen gegen die katholische Kirche: „Sowohl ältere als jüngere Geschichtschreiber glauben an Arcimboldi's Verrath gegen den König [Christian] — Christians Gegner nicht weniger als die, welche wohlwollend gegen ihn gestimmt sind: die letzteren natürlich, weil sie die Handlungen des Königs gern im günstigsten Lichte sehen wollen, und die älteren aus Unwillen gegen den Papismus und besonders gegen den Ablaßhandel. Denn seit dem Siege der Reformation in unserem Lande ist unsere Geschichte von der siegenden Partei nach deren protestantischen Anschauungen und deren Urtheil über die Gegner dargestellt worden. Es hat an der nöthigen Geistesfreiheit gefehlt, um Personen und Verhältnisse in einer geschichtlichen Beleuchtung aufzufassen, die namentlich in dieser Frage dahin bringen muß, die Sache des Ablaßcommissars von seiner Person zu trennen. Wir haben keinen Grund, zu zweifeln, daß Arcimboldi den Auftrag des Papstes in gutem Glauben ausgeführt hat; über seine Verhältnisse liegt nicht genug vor, um ihn zu einem niedrigen und ehrlosen Charakter zu stempeln" (De förste Konger af den oldenborgske Slaegt, Kjöbenh. 1874, 338). Arcimboldi mußte vor dem Dänenkönig weichen, und die Sache des Erzbischofs Trolle kam vor den Papst. Das Endergebniß war, daß eine Bannbulle gegen Sten Sture und seine Mitschuldigen ausgefertigt und den Bischöfen von Lund und Roskilde der Auftrag gegeben wurde, dieselbe zu veröffentlichen, wenn der Reichsverweser sich nicht unterwerfe; über Schweden sei alsdann das Interdict verhängt, und wenn nöthig, solle der weltliche Arm zu Hilfe genommen werden. Unterdessen rückte Christian II. mit zwei Heerhaufen in Schweden ein. Sture wurde sogleich im ersten Treffen tödtlich verwundet, und der Dänenkönig ward nach der Einnahme Stockholms von Erzbischof Gustav Trolle unter Assistenz der Bischöfe von Strengnäs und Skara als Schwedens Erbkönig am 4. November 1520 gekrönt. Am 7. November, als der Erzbischof in einer Versammlung der zur Krönungsfeierlichkeit erschienenen Großen mit einer Klage und Forderung vor den König trat, zeigte die Wittwe Sten Sture's das oben erwähnte Actenstück vom 23. November 1517 vor. Einige der Anwesenden wurden sofort arrestirt, alle die Nacht über im Schlosse zurückgehalten. Am Morgen des 8. November wurden die nicht arrestirten Geistlichen, darunter der Erzbischof und der Bischof von Westerås, gefragt, ob die, welche gegen die heilige Kirche und den Papst sich verschworen hätten, offenbarer „Ketzerei" schuldig seien. Sie bejahten die Frage, ohne zu wissen, was man damit bezwecke. Gegen 1 Uhr Nachmittags begann „das Stockholmer Blutbad". Die Bischöfe von Strengnäs und Skara und viele — nach Aussage des Profosses 80 — weltliche Herren wurden noch an demselben Tage hingerichtet, ohne daß man den Unglücklichen auch nur zu beichten gestattet hätte. Mehrere Tage wurde das Morden auf dem Markte zu Stockholm fortgesetzt; dann folgten Hinrichtungen in Finnland und den anderen Provinzen. Der gleichzeitige Geschichtschreiber Olaus Petri gibt die Gesammtzahl auf 600 an. Von entscheidender Wichtigkeit wäre es, den Inhalt der Klage und Forderung Trolle's in der Versammlung vom 7. November zu kennen. Hierüber gibt es zwei zeitgenössische Versionen: die eine läßt ihn seine Gegner der Ketzerei anklagen; die andere sagt, er habe nur über erlittenen Schaden geklagt und Schadenersatz gefordert. Die scharfsinnigen Untersuchungen des oben genannten Geschichtsforschers Paludan-Müller machen es aus guten Gründen wahrscheinlich, daß die letzte Version die richtige ist, daß die Verschwörung und das Actenstück vom 23. November 1517 dem Könige bis dahin vollständig unbekannt waren, und daß dann Dietrich Schlaghäk, der mit Arcimboldi nach dem Norden gekommen und dann aus dessen Dienst in den des Königs übergetreten war, als Christians II. böser Dämon ihm den Gedanken beibrachte, er könne die Verschwörung als „Ketzerei" auslegen, die Verschworenen als „Ketzer" hinrichten lassen und durch Einziehung ihrer Güter seiner drückenden Geldnoth abhelfen. An Stelle der beiden hingerichteten Bischöfe bestellte der König eigenmächtig den Bischof von Odense Jens Beldenak zum Administrator von Strengnäs und Schlaghäk zum Bischof von Skara, dann zum Erzbischof von Lund, wo Schlaghäk am 25. November 1521 einzog. Doch schon zwei Monate später (am 24. Januar 1522) mußte letzterer auf dem Altmarkte zu Kopenhagen den Scheiterhaufen besteigen — weßhalb, das hat der König nie zu verstehen gegeben; Paludan-Müller vermuthet, deßwegen, weil der päpstliche Nuntius Franz de Potentia und sein Secretär Johannes Weeze dem Könige die Augen geöffnet hatten über das Blutbad und Schlaghäks falsche Auslegung der kirchenrechtlichen Bestimmungen über „Ketzerei". Schweden erhob sich bald gegen Christian II. und die Dänenherrschaft.

Erzbischof Trolle aber hielt fest an der verlorenen Sache Christians, bis er in der Schlacht am Oernebjerg auf Fünen in die Gefangenschaft der Feinde Christians gerieth und bald darauf, im Juni 1535, starb. — Gustav Erikson Wasa, der sich an die Spitze der Erhebung gestellt hatte und 1523 zum Könige von Schweden ausgerufen wurde, begünstigte in jeglicher Weise die Einführung des Lutherthums, das seinen beredtesten Wortführer in Olof Petersson (Olaus Petri; s. d. Art. Schweden X, 2056) fand. Doch empfing König Gustav den päpstlichen Nuntius, Johannes Store (latinisirt Magnus Gothus), einen geborenen Schweden, in ehrenvoller Weise und ließ ihn theilnehmen an dem Reichstage in Strengnäs. Ein in ehrerbietigen Ausdrücken abgefaßtes Schreiben des Reichstages an den Papst erwartet für die Zukunft Bischöfe aus dem eigenen Volke, die Friede und Eintracht unter ihren Landsleuten besser pflegen würden, als der aufrührerische Erzbischof Gustav Trolle das gethan habe, und empfiehlt der besondern Pflege Sr. Heiligkeit die wankende Kirche von Upsala, a cujus bono regimine tota fere Aquilonarium regnorum ecclesia dependet (Theiner, Schweden und seine Stellung zum hl. Stuhl, Augsburg 1839, II, Urkundenbuch 8). Das Upsalenser Capitel wählte den Nuntius zum Erzbischof, in der Voraussetzung, daß der Stuhl erledigt sei. Dem Könige war diese Wahl genehm. Das Capitel von Westerås bestimmte er, mit Annullirung einer frühern Wahl den Luther gewogenen Petrus Magni, Vorsteher des Birgittenstiftes in Rom, zu wählen. In den anderen Diöcesen, wo der bischöfliche Stuhl erledigt war, fand eine freie Wahl statt, und die dringend nothwendige canonische Wiederbesetzung aller vacanten Stühle schien in die Wege geleitet, als ein angeblich päpstliches Schreiben eintraf, das die Rehabilitirung Trolle's verlangte. Der Nuntius, der diese für unmöglich hielt und später äußerte: (Religio christiana) nunquam in tantam calamitatem, me vivo, concidisset, si pallium et archiepiscopalem consecrationem pariter obtinuissem, quando meis humeris totius ecclesiae Suecanae administratio imponebatur (Theiner II, Urkundenb. 23), glaubte erklären zu können, das Schreiben sei gefälscht oder doch dem Willen des Papstes nicht entsprechend. Der König aber schrieb an das Cardinalscollegium, für den Fall, daß diese Auffassung des Nuntius unrichtig sei: Nos per liberam et regiam nostram auctoritatem ita de ecclesiis et christiana religione in terris nostris disponemus, secundum quod Deo et omnibus christianis principibus placere credamus (Theiner II, Urkundenb. 13). Der Nuntius setzte ein geistliches Gericht ein, welches den König Christian II. der Ermordung der Bischöfe schuldig und Erzbischof Trolle als mitschuldig seiner Würde und seines Amtes verlustig erklärte. Gustav Wasa aber schritt auf dem betretenen Wege zur Unterdrückung der alten Kirche voran. Als der Reichstag zu Westerås 1527 das reiche Kirchengut dem Könige und der Krone zugesprochen hatte, wurden Klöster aufgehoben und zerstört und ihre Bewohner aufgefordert, sich zu verehelichen, in quo tamen tentamine (schreibt der unten zu nennende Bruder des Nuntius Olaus Magnus), majorem constantiam in sexu fragili, monialium scilicet, videram partimque a fide dignis servari perceperam, quam in professis religiosis aut sacerdotibus ordinatis, qui ad omnem venti motum nulla facta resistentia post saeculum et carnis desideria abeuntes turpiter defecerunt (Theiner I, 235). Im Januar 1528 ließ Gustav durch Petrus Magni, der auf die Kunde von seiner (erzwungenen) Wahl zum Bischof von Westerås nach Schweden geeilt war, die Bischöfe von Strengnäs, Skara und Åbo ordiniren und gleich darauf, am 12. Januar, sich selbst in Upsala krönen. Der treu katholische Bischof von Linköping, Hans Brask, floh nach Danzig, um von da aus besser als unter dem Drucke Gustavs für das Wohl seiner Diöcesanen sorgen zu können. Dort fand er den zum Administrator der Erzdiöcese Upsala ernannten Nuntius, welchen Gustav, um ihn zu entfernen, mit einer Sendung nach Polen betraut hatte. Aufgefordert vom Könige, nach Stockholm zu kommen, erwiderte der Administrator, er werde nimmer in sein Vaterland zurückkehren, wenn dort nicht die wahre Religion wiederhergestellt würde. Für dieses Unternehmen, in welchem er seine fernere Lebensaufgabe sah, suchte er von Danzig aus katholische Fürsten zu interessiren, so König Ferdinand und die Könige von Polen und von Ungarn; doch ohne weitern Erfolg. Eine Synode in Oerebro am 1. Februar 1529, bestehend aus den Bischöfen und mehreren vom Könige eigens ausgewählten Geistlichen der verschiedenen Diöcesen, unter dem Vorsitze des Predigers und königlichen Kanzlers Lorenz Andersson, ebnete dem Lutherthum die Wege noch mehr, als es bis da schon geschehen, durch reformatorische Verordnungen über Gottesdienst und Gesang, Predigt und Unterricht, Beschränkung der Festtage und der religiösen Gebräuche, die durch den Druck sogleich allgemein verbreitet wurden. Gleichzeitig mit diesen Synodalverordnungen erschienen eine Agende (Manuale Sveticum) und eine neue Liturgie (Ordo missae Sveticae), von dem oben genannten Prediger Olof Petersson verfaßt, welche Manches vom Hergebrachten beibehielten, aber umdeuteten, beispielsweise die Spendung der heiligen Oelung wohl gestatteten, sie aber ihres sacramentalen Charakters entkleideten und die Messe, die in der schwedischen Sprache gehalten werden sollte, als eine Abendmahlsfeier ohne Opfercharakter darstellten. Im J. 1531 machte der König Lorenz Petersson (Laurentius Petri), den Bruder des Reformators Olof Petersson, zum Erzbischof von Upsala und ließ ihn weihen durch Petrus Magni

von Westerås. Dagegen wurde der Nuntius und Administrator Jo. Johannes Magnus, der in Danzig geblieben war, am 6. Juni 1533 von Papst Clemens VII. als Erzbischof von Upsala bestätigt und am 28. Juli desselben Jahres in Rom geweiht und dann, zugleich in der Eigenschaft eines Legaten, wiederum nach Schweden gesandt. Von Danzig aus richtete er warnende und ermunternde Schreiben an König Gustav und die dem Katholicismus treu gebliebenen Schweden, wie auch an die dänischen Bischöfe. Von da aus machte er sich im J. 1537 mit Hans Brask auf den Weg zu dem nach Mantua ausgeschriebenen Concil (s. d. Art. Trient, Concil von XI, 2042); sein Begleiter starb auf der Reise im Kloster Landen. Johannes verfaßte in Venedig, da die Eröffnung des Concils sich verzögerte, die Historia metropolitanae ecclesiae Upsalensis a Joanne Magno Gotho, Sedis Apostolicae Legato et ejusdem ecclesiae Archiepiscopo collecta, welche sein Bruder und Nachfolger 1560 zu Rom herausgab. Johannes Magnus starb zu Rom in großer Armut den 22. März 1544. Es folgte ihm durch päpstliche Ernennung sein Bruder Jo. Olaus Magnus Gothus (16. October 1544 bis 1. August 1558), der nach dieser seiner Erhebung nicht mehr nach Schweden kam, dagegen auf dem Trienter Concil sich hervorthat und zu Rom starb. Beide Brüder fanden ihre Ruhestätte in der Peterskirche. — Auf dem Reichstage zu Westerås im Januar 1544, wo die schwedische Krone für erblich in Gustavs Mannsstamme erklärt wurde, legte der König den Eid ab, der reinen evangelischen Lehre stets treu bleiben und keine andere im Reiche dulden zu wollen; der letzte Rest katholischer Gebräuche sollte abgeschafft werden. Eine bessere Zeit schien unter Gustav Wasa's zweitem Sohne und zweitem Nachfolger, Johannes III., dem Gemahl der polnischen Prinzessin Katharina, für die katholische Kirche anzubrechen, indem dieser König auf den Gedanken verfiel, Schweden nach und nach dem Katholicismus wieder zuzuführen, wie sein Vater es allmälig denselben entfremdet habe. Er brachte die Liturgie der katholischen Meßfeier wieder näher, gestattete katholischen Geistlichen, selbst Jesuiten, Eintritt ins Land. Den Jesuiten Laurits Nielssen, besser bekannt unter dem volksthümlichen Namen „Klosterlasse", einen geborenen Norweger, machte er zum Lehrer an einem Stockholmer Predigerseminar und veranlaßte die Stockholmer Predigerschaft, die theologischen Vorlesungen des Jesuiten zu hören (s. A. Perger, Jesuiterpateren Laurits Nielssen, saakaldt „Klosterlasse", Kristiania 1896). Sodann knüpfte er Unterhandlungen mit dem heiligen Stuhle an, empfing Possevin (s. d. Art.) als kaiserlichen und päpstlichen Nuntius, legte das tridentinische Glaubensbekenntniß ab, bestätigte Possevin am 6. Mai 1578 und umarmte ihn mit den Worten: Amplector te et ecclesiam catholicam in aeternum (Theiner II, Urkundenb. 264). Aber bei der Unentschiedenheit Johannes' III. war diese Conversion nicht von Dauer. Laurits Nielssen wurde auf etwa ein Jahr vom Könige beurlaubt und verließ Schweden mit Possevin am 10. August 1580 nach fünfthalbjährigem Aufenthalte daselbst, um nie mehr dahin zurückzukehren. Des Königs treu katholischer Sohn Sigismund, König von Polen, wurde von seinem Oheime, Gustav Wasa's jüngstem Sohne Karl, mit Waffengewalt vertrieben. Da der Sieger 1604 als Karl IX. den schwedischen Thron bestieg, war auch der endgültige Sieg des Lutherthums entschieden. Dieses war 1593 consolidirt worden durch die Synode von Upsala, welche die drei ökumenischen Glaubensbekenntnisse und die Augsburgische Confession für die symbolischen Schriften der schwedischen Kirche erklärte. Die Eintheilung des Landes in Stifter und die Titel „Bischöfe" und „Erzbischof von Upsala" sind bis auf den heutigen Tag beibehalten. Doch ist der Erzbischof nur primus inter pares und der geborene Wortführer seiner Collegen; er hat das Ehrenvorrecht, die Bischöfe zu ordiniren. Man hat der schwedischen Staatskirche die successio apostolica zuerkennen wollen, weil Petrus Magni, Bischof von Westerås, der, wie oben bemerkt, den ersten lutherischen Erzbischof von Upsala ordinirte, als rechtmäßig geweihter Bischof von Rom nach Schweden gekommen sei. So meinte noch 1880 der Engländer A. Nicholson (Apostolical Succession in the Church of Sweden, London 1880); ihm gegenüber machte aber der damalige katholische Missionspfarrer in Stockholm, A. Bernhard, in zwei Schriften (Om den apostoliska successionen inom den svensk-lutherska kyrkan, Stockholm 1881, und Afgöranda intyg om Petrus Magni, att han aldrig varid vigd biskop, Stockholm 1884) geltend, erstens habe Petrus Magni nach Ausweis unanfechtbarer Daten Rom so früh verlassen, daß er unmöglich die bischöfliche Weihe dort noch habe empfangen können, und wäre dieß auch der Fall, so habe ihm zweitens doch bei der von ihm vollzogenen Ordination des Erzbischofs Laurentius Petri laut seinem eigenen Protest die Intention, das Weihesacrament zu spenden, gefehlt.

Provinzialsynoden fanden seit dem 13. Jahrhundert statt: im J. 1248 zu Skenninge (s. ob. Sp. 419); im J. 1396 zu Arboga, besucht von allen Bischöfen außer dem von Åbo; es ergingen Verordnungen betreffs Festtage und Bußübungen; die Bestimmungen des Concils von Skenninge sollten jährlich auf der Diöcesansynode verlesen werden; die Großen werden vor Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche gewarnt (vgl. Hefele, Conciliengesch. VI, 2. Aufl., 976); sodann am 17. September 1412 wieder zu Arboga, besucht von fünf Bischöfen: das Fest Mariä Heimsuchung ist allgemein zu feiern; abergläubische Gebräuche sind zu verbieten; ferner 1417 ebendaselbst, besucht von fünf Bi-

schöfen: frühere Bestimmungen wurden erneuert, neue gegeben „zur Reformirung von Clerus und Volk"; und am 8. Januar 1423 ebendaselbst, wieder besucht von fünf Bischöfen: der König solle ersucht werden, kirchlicherseits bezeichnete Männer mit Verbesserung gewisser Theile des Gesetzbuches, der sogen. Kyrkiobalker, zu beauftragen, damit Streitigkeiten zwischen Clerus und Laien vermieden würden. Die Synode vom Jahre 1436 zu Söderköping verfügte die Einführung des St. Annafestes; die Pfingstsynode 1441 zu Söderköping, an der sechs Bischöfe theilnahmen, verordnete, daß von dem Nachlaß eines Priesters, der ohne Testament stirbt, ein Drittel seinen Erben zufallen solle; der Erzbischof solle die Errichtung eines studium, wenigstens eines particulare, vorbereiten; Pater, Ave und Credo sollten in schwedischer Sprache an den Sonn- und Feiertagen öffentlich vorgebetet werden; ältere Synodalverordnungen seien zu sammeln und von der nächsten Synode zu prüfen. Auf der Synode vom 13. Januar 1474 zu Arboga gaben fünf Bischöfe strenge Vorschriften über Kleidung und Lebenswandel der Geistlichen, über die Verpflichtung der Domherren zum Chordienst und die Vorbereitung zum geistlichen Stande; Gewaltthätigkeit gegen den vereidigten Reichsverweser solle ebenso geahndet werden wie Gewaltthätigkeit gegen den gekrönten König; bei jeder Cathedrale solle ein Siechenhaus errichtet werden.

Von den Ordensniederlassungen, an welchen Schweden (die Kirchenprovinz von Upsala) reich war, seien genannt 1. die Cistercienserabteien Wigby oder Wiby, später verschmolzen mit Juleta oder Saba, Warnhem, Alvastra, Nydala, Gudsberga oder mons Dei und auf Gotland Gutwalla oder Roma, und die Cistercienserinnenklöster Sigtuna, das reiche und hochangesehene Sko (Skog), Wärsfruberga, Riseberga, Gudhem, Wreta, Askaby, Byarum und auf Gotland Solberga; — 2. Dominicanerconvente in Sigtuna, Sko, Stockholm, Upsala (?), Skara, Lödöse, Westerås, Strengnäs, Oerebro, Skenninge, Wisby, Calmar und in der Diöcese Åbo in Åbo und Wiborg, Dominicanerinnenconvente in Skenninge und Calmar; — 3. die Franciscanerklöster, deren Bewohner eine eigene Custodie der Dänemark und Schweden umfassenden provincia Daciae bildeten, in Stockholm, Wisby, Upsala, Enköping, Linköping, Söderköping, Jönköping, Skara, Lödöse, Krokek, Nyköping, Arboga, Wexiö (?), Åland (?), in der Diöcese Åbo in Raumo und Wiborg, ein Clarissenkloster in Stockholm; — 4. die Johanniterkommende in Eskilstuna; — 5. die Deutschrittercommende in Årstad bei Stockholm; — 6. die Birgittenklöster in Wadstena (s. d. Art.) und in Nadendal (Finnland); — 7. die Karthause Mariefred (Pax Mariae); — 8. die Heiliggeistspitäler in verschiedenen Städten, wie Stockholm, Enköping und Söderköping. (Vgl. noch außer der oben und im Art. Schweden citirten Literatur Celse, Bullarium Sueo-Gothicum, Holmiae 1782; Reuterdahl, Statuta synodalia, Lund 1841; C. F. Allen, De tre nordiske rigers historie 1497—1536, Kjöbenhavn 1870, 4 bind; V. Hedquist, Den kristna kärleks verksamheten i Sverige under medeltiden, Strengnäs 1893; K. V. Lundquist, Bidrag till kännedomen om de svenska domkapitlen under medeltiden, jamförda med motsvarande institutioner i utlandet, Stockholm 1897. Zur Universität von Upsala vgl. man Annerstedt, Upsala universitets historia, Upsala 1877; Den samme, Ups. universitetsbiblioteks historia, ebd. 1894.) [A. Perger S. J.]

Ur, im A. T. erwähnt als Wohnort Thare's und Geburtsort Abrahams (s. d. Art.), kommt in der Bibel (Gen. 11, 28. 31; 15, 7. 2 Esdr. 9, 7) stets mit erläuterndem Zusatze als „Ur der Chaldäer" (אור בשדים; Ur Chaldaeorum [nur 2 Esdr. 9, 7 ignis Chaldaeorum]) vor (über die Chaldäer vgl. d. betr. Art.). Wenngleich Einige den Namen „Ur" als „Stadt" der Chaldäer erklären (Eupolemus, bei Euseb. Praep. evangel. 9, 17; vgl. Records of the Past V, 105), so hat doch die Interpretation „Licht", „Leuchte" der Chaldäer (wie das hebräische אור) noch immer die größere Wahrscheinlichkeit, zumal sie auch durch die talmudische Tradition von „Abraham im Feuerofen" und die Vulgata-Uebersetzung von 2 Esdr. 9, 7 empfohlen zu werden scheint. Ein anderer Name für Ur ist Camarina (Euseb. l. c.), wohl mit Bezug auf den dort herrschenden Cult des Mondgottes Sin. Die Ausgrabungen Taylors (s. Journ. of the Royal Asiat. Soc. XV, Lond. 1855, 260 ff.) haben bewiesen, daß Ur weder ein Landstrich (LXX χώρα τῶν Χαλδαίων), noch mit dem Ur in Gordyene (Ammian. Marc. 25, 8, 7), noch mit Orfa (Assemani, Bibl. Orient. I, 470) identisch ist. Taylor fand das alte „Ur der Chaldäer" ungefähr 10 km westlich vom Euphrat, gegenüber der Mündung des Schat-el-Hijeh, in den fast unzugänglichen Ruinen von Mugeir, der „Asphaltstadt". Neben der großen, sorgfältig angelegten Nekropole (s. Kaulen, Assyrien und Babylonien, 5. Aufl., Freiburg 1899, 98) verdient hier besonders der Tempel des Sin erwähnt zu werden, der in seinem Unterbau auf Urgur (Urbagas) und in den beiden Etagen auf Dungi (s. d. Art. Babylon I, 1805) zurückgeht; 2000 Jahre später hat ihn Naboned restaurirt. Die Bauurkunde des letztern ist durch die Erwähnung seines ältesten Sohnes Bilscharuzzur für die Exegese (Dan. 5, 1) von großer Wichtigkeit. — In der Geschichte tritt Ur zuerst auf als selbständiger Herrschersitz, dessen Fürsten (Urgur und sein Sohn Dungi) über die anderen Städte eine Hegemonie besaßen; sie führen daher auch nicht den gewöhnlichen Titel patesi (Hohenpriester der Gottheit), sondern šarru (König), ja nennen sich „König von Sumir und Akkad",

d. h. von ganz Babylonien. Zur Zeit Dungi's wurde Ur von Kudur-Nachunti (s. d. Art. Aelam I, 271) erobert und kam so unter älamitische Herrschaft. In diese Periode fällt wahrscheinlich der Aufenthalt Abrahams in Ur. Freilich hatte Ur damals keinen eigenen König mehr; die Aelamiten setzten dort einen „Pfleger" (zânin) ein. Ein solcher war auch des auf einem Ziegel von Mugeir genannten Kudur-Mabuk (s. d. Art. Chodorlahomor) Sohn Iri-Aku (Fr. Lenormant, Choix de textes cunéiformes inédits 3. fasc., Paris 1875, 164, nr. 70), welcher durch den König Hammurabi von Akkad besiegt wurde. Mit diesem Ereignisse trat in Ur wieder ein Wechsel der Herrschaft ein, indem es dem großen Reiche einverleibt wurde, welches die Könige von Akkad (Agade) gegründet hatten. Seitdem hörte es auf, eine selbständige Rolle zu spielen. (Vgl. noch G. Rawlinson, The five great Monarchies of the ancient Eastern World I, 2nd ed., Lond. 1871, 15 ff.; G. Smith, Early History of Babylonia, in den Records of the Past III, London s. a. [1874]; H. Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, 353.) [Ferd. Schmitz.]

Urach, Konrad von, s. Konrad von Urach.

Urban I.—VIII., Päpste. — **Urban I.** (222 [223] bis 230), der hl., war der Nachfolger des hl. Callistus (s. d. Art. Calixtus I.) und hatte den Stuhl Petri acht Jahre inne. Während seiner Amtsthätigkeit war die Kirche von äußeren Feinden wenig beunruhigt, da Alexander Severus (s. d. Art.) die früheren Verfolgungsdecrete nicht ausführen ließ; dagegen dauerte das Schisma des Subordinatianers und Rigoristen Hippolytus (s. d. Art.) fort, da Urban I. an dem Standpunkte seines Vorgängers festhielt. Der Liber Pontificalis erzählt, Urban habe zu Rom die heiligen Gefäße aus Silber anfertigen lassen, eine Angabe, welche an sich nichts Unwahrscheinliches enthält (s. d. Art. Kelch VII, 354); wenn freilich zu diesen Gefäßen auch 25 Patenen (s. d. Art.) gerechnet werden, so deutet diese Zahl auf eine weit spätere Zeit (5. Jahrhundert) hin, wo es in Rom 25 Titelkirchen gab (Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I, 146 f.). Offenbar falsch sind die weiteren Mittheilungen des Papstbuches, Urban habe zur Zeit Diocletians (temporibus Diocletiani) als Confessor Ruhm erlangt, habe Viele im christlichen Glauben unterwiesen und getauft, unter diesen Valerian, den Bräutigam der hl. Cäcilia (s. d. Art.); auch habe er in der Verfolgung Viele auf den Martertod vorbereitet; und zuletzt, Tiburtius (der Bruder Valerians) habe Urban im Coemeterium Praetextati bestattet. Diese Angaben beruhen zum Theil auf der um 400 entstandenen, schon höchst sagenhaften Passio S. Caeciliae. Wahrscheinlich wurde Papst Urban I. wie andere römische Bischöfe des 3. Jahrhunderts im Coemeterium Callisti beigesetzt, wo man auch einen Grabstein mit der Aufschrift OYPBANOC E[πισκοπος?] aufgefunden hat. Als Todestag gibt das Papstbuch den 19. Mai an, jüngere Quellen haben den 25. Mai; letzteres Datum ist in die liturgischen Bücher der Kirche übergegangen, welche Urbans Andenken am 25. Mai feiert. Daß er den Martertod erlitten, besagen nur späte, unglaubwürdige Berichte, namentlich die nicht vor dem 9. Jahrhundert entstandenen apocryphen Martyreracten Urbans. Pseudoisidor hat unter Urbans Namen eine Decretale angefertigt, welche über die Verwaltung der kirchlichen Güter durch die Bischöfe handelt; im römischen Brevier (25. Mai, 9. Lection) wird aus derselben der von Pseudoisidor älteren Quellen entnommene Satz citirt: Die Opfergaben der Gläubigen dürfen zu keinem andern Zwecke verwendet werden als für die Kirche und für christliche Brüder oder Dürftige. (Vgl. Liber Pontif. I, ed. Duchesne, p. XLVI sq. XCIII sq. 143 sq.; Liber Pontif., ed. Mommsen, in den Mon. Germ. hist. Gest. Pontif. Rom. I [1891], 22 sq.) [Zeck.]

Urban II. (1088—1099), vorher Otto geheißen, stammte aus der Diöcese Reims, war Archidiacon in Auxerre und trat dann in's Kloster zu Clugny, wo er das Amt des Priors bekleidete. Gregor VII. berief ihn nach Rom und erhob ihn zum Bischof von Ostia. In den Jahren 1084 und 1085 war Otto Legat in Deutschland. Bei seinem Tode empfahl Gregor VII. ihn neben Desiderius von Monte Cassino zu seinem Nachfolger. Desiderius ward zuerst gewählt (s. d. Art. Victor III.); nach seinem bald erfolgten Tode wurde dann Otto am 12. Mai 1088 zu Terracina in Gegenwart von Abgesandten der deutschen Gegner Heinrichs IV. (s. d. Art. V, 1664) zum Papste erhoben. Gleich am Tage nach seiner Wahl erklärte der neue Papst, der sich Urban II. nannte, in einem Schreiben an die päpstlich Gesinnten in Deutschland, daß er vollständig in die Fußstapfen Gregors treten werde. Die äußere Lage Urbans II. war überaus peinlich. Zwar verließ Heinrichs Gegenpapst Wibert von Ravenna (s. d. Art.) nach Urbans Wahl Rom, doch konnte letzterer noch nicht wagen, die Stadt zu betreten; erst vom 1. November an erschien er dort, mußte aber von Almosen leben. Anscheinend auf einer Synode ernannte er am 18. April 1089 neben dem alternden Altmann von Passau (s. d. Art.) den Bischof Gebhard von Konstanz (s. d. Art. VII, 973) zu seinem Legaten in Deutschland. Kurz darauf hielt auch der wieder in Rom erschienene Wibert eine Synode in der Peterskirche, wo die Excommunication Heinrichs IV. und die Aufhebung des Unterthaneneides für uncanonisch und ungesetzlich, und Urban II. für excommunicirt erklärt wurde. Wie traurig die Lage des Papstes in Rom war, geht hervor aus einem Schreiben an den Clerus von Velletri vom 8. Juli 1089, in welchem er die Absicht kundgibt, ultra montes (nach Frankreich?) zu gehen. Doch

begab er sich, wohl um sich die Hilfe der Normannen zu sichern, nach Unteritalien und belehnte auf einer großen Synode zu Melfi am 10. September den Herzog Roger, nachdem derselbe den Vasalleneid geleistet hatte, mit dem Herzogthum. Auch vermittelte der Papst die Ehe der Gräfin Mathilde (s. d. Art. VIII, 1019 ff.) mit dem 17jährigen Herzog Welf von Bayern. Eine Folge dieser Ehe war vielleicht die gegen Ende des Jahres 1089 erfolgte Vertreibung Wiberts aus Rom, so daß Urban II. dort Weihnachten feiern konnte. Heinrich IV. selbst war dem Frieden mit Urban II. nicht abgeneigt; aber die wibertistischen Bischöfe in Deutschland, die mit ihrem Papste zu fallen fürchteten, widersprachen, so daß Heinrich IV. den Gedanken aufgab und im Frühjahr 1090 zum dritten Male nach Italien zog. Urban II. mußte im Sommer wieder nach Unteritalien fliehen. Auf einer Synode zu Benevent am 28. März 1091 erneuerte er den Bann gegen Wibert, der sich in der Engelsburg festgesetzt hatte, und gegen dessen Anhänger. Am 11. März 1093 hielt er eine Synode zu Troja (nordöstlich von Benevent). Gegen Ende November 1093, nachdem Heinrichs IV. Sohn Konrad sich der päpstlichen Partei angeschlossen hatte und zum Könige der Lombarden gekrönt worden war, kehrte Urban II. nach Rom zurück, mußte sich aber, da die Wibertisten die Engelsburg besetzt hielten, im Hause des Johannes Frangipani verborgen halten. Erst nachdem Abt Gottfried von Vendôme (s. d. Art.) die vom Wibertisten Ferruccio (dessen Obhut der Lateranpalast anvertraut war) geforderte Summe beschafft hatte, konnte der Papst den Lateran beziehen (Ostern 1094). Im Spätsommer verließ er Rom wieder und hielt einen Triumphzug durch Tuscien, während Heinrich IV., trotzdem er durch den Uebertritt der beiden Welfen zu ihm neue Hilfe erhalten hatte, unthätig in den östlichen Gegenden Oberitaliens weilen mußte. Auf einer glänzenden Synode zu Piacenza (1.—7. März 1095) wurde der Bann gegen Wibert und seine Anhänger mit aller Schärfe erneuert, den kaiserlichen Bischöfen aber durch Einschränkung des Begriffes der Simonie der Uebertritt erleichtert. Die Zweckmäßigkeit dieser Politik Urbans trat in den nächsten Jahren in dem Uebertritte zahlreicher deutscher Bischöfe zu Tage; ihn vollzogen Benno von Meißen, Richer von Verdun, Eginhard von Würzburg, Otto von Straßburg, Ruthard von Mainz, Hermann von Augsburg. Zu Piacenza erschienen auch Gesandte des byzantinischen Kaisers Alexius, welche dringend um Hilfe gegen die Ungläubigen baten; es gelang dem Papste, Viele zu bewegen, daß sie eidlich dem Kaiser Hilfe versprachen. In Cremona leistete am 15. April 1095 König Konrad den Treue-Eid. Urban II. reiste zu Schiffe weiter nach Frankreich. Auf der aus Frankreich, Italien, Spanien und Burgund ungemein zahlreich besuchten Synode zu Clermont (18.—20. November 1095; s. d. Art. III, 536 f.) bestätigte der Papst die Beschlüsse von Piacenza, verhängte über König Philipp von Frankreich (s. d. Art. IV, 1734), der 1092 seine Gemahlin Bertha verstoßen hatte und mit Bertrada unerlaubten Umgang pflog, den Bann und rief die Versammlung mit zündenden Worten zur Befreiung des heiligen Landes auf. Dadurch wurde die Synode von Clermont die Mutter der Kreuzzüge (s. d. Art. VII, 1144). Urban II. hielt noch weitere Synoden zu Limoges, Tours und Nimes, wo König Philipp gelobte, Bertrada zu entlassen, kehrte im Herbst 1096 nach Italien zurück und wurde von der Gräfin Mathilde nach Rom geleitet. Die Römer leisteten ihm den Treue-Eid; nur die Engelsburg blieb im Besitz der Wibertisten. Am 3. Januar 1097 hielt der Papst eine Synode im Lateran. Heinrich IV. mußte als Besiegter ruhmlos Italien verlassen, Wibert blieb auf Ravenna beschränkt. Um ein Zerwürfniß mit Roger beizulegen und Benevent dem päpstlichen Stuhle zu retten, zog Urban II. im Sommer 1098 nach Salerno, ertheilte hier am 5. Juli wichtige kirchliche Vorrechte für die Herrscher Siciliens (s. d. Art. Monarchia Sicula) und hielt im October eine Synode zu Bari, auf welcher der hl. Anselm von Canterbury (s. d. Art. I, 889) gegen die anwesenden Griechen die kirchliche Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes vertheidigte. Während der Abwesenheit Urbans II. waren die Wibertisten in Rom zwar überaus rührig, doch mußten sie am 10. August 1098 auch die Engelsburg räumen, so daß der Papst Weihnachten wieder ruhig in Rom feiern konnte, wenn auch die immer noch zahlreichen Gegner nicht völlig unterworfen waren. In der dritten Woche nach Ostern 1099 hielt er nochmals eine Synode im Lateran, wo die Gesetze gegen Simonie, Concubinat der Geistlichen und gegen die Laien-Investitur erneuert wurden. Urban II. starb plötzlich am 29. Juli 1099, ohne von der 14 Tage vorher erfolgten Einnahme Jerusalems durch die Kreuzfahrer Kunde erhalten zu haben. Der Gegenpapst stand mit einem Heere vor Rom, aber seine Absicht, sich der Stadt zu bemächtigen, scheiterte an der Einmüthigkeit und Tapferkeit der päpstlichen Partei. Aus der Regierungszeit Urbans II. ist noch zu erwähnen, daß er Toledo (s. d. Art.) als Sitz des Primas für ganz Spanien bestätigte und auf der Synode zu Bari dem Könige von Dänemark die Befreiung der Kirche seines Landes von der Metropolitangewalt Hamburgs (s. d. Art. Lund) versprach. Auch bestätigte er den Orden der Antoniter (s. d. Art. Antoniusorden I, 998). Einen Abdruck der Briefe Urbans II. bietet Migne, PP. lat. CLI, 283 sqq.; zwei unechte auch die Mon. Germ. hist. Epist. III, 105—106. (Vgl. Vita Urbani II. papae a Petro Pisano conscripta, bei Watterich, Pontif. Rom. vitae I, Lipsiae 1862, 571—574; Jaffé, Regesta pont. Rom., 2. ed. I, 657—701; II, 702; Migne l. c. 9 sqq.; Stern, Zur Biographie des

Papstes Urban II., Berlin 1883; Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 193—259; Langen, Gesch. der römischen Kirche von Nicolaus I. bis Innocenz III., Bonn 1892, 167—214; Gigalski, Die Stellung des Papstes Urban II. zu den Sacramentshandlungen der Simonisten, Schismatiker und Häretiker, in d. Tübinger Theol. Quartalschrift 1897, 217 ff.)

Urban III. (1185—1187) war der Nachfolger Lucius' III. (s. d. Art.) und wurde noch an dessen Todestage (25. November 1185) einmüthig gewählt. Er hieß vorher Humbert, war Erzbischof von Mailand, welches Bisthum er auch als Papst beibehielt, und stammte aus der Familie der Crivelli, welche von Friedrich I. (s. d. Art.) viel gelitten hatte und diesen deßhalb gründlich haßte. Von seinem Vorgänger übernahm Urban III. drei Differenzpunkte mit Friedrich I.: die Krönung von dessen Sohn Heinrich, die Frage der mathildischen Güter und die Trierer Bischofswahl. Am 27. Januar 1186 vermählte Friedrich zu Mailand seinen Sohn mit Constanze, der Erbin von Sicilien, wobei derselbe durch den Patriarchen von Aquileja zum König der Lombardei gekrönt wurde. Urban III. suspendirte den Patriarchen sammt den anwesenden Bischöfen, weil derselbe in die Rechte des Erzbischofs von Mailand eingegriffen habe. Die hierdurch entstehende Spannung wurde noch gesteigert, als der Papst die alten Ansprüche auf das mathildische Erbe (s. d. Art. Mathilde VIII, 1022) und eine Reihe von Klagen wegen Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche wider den Kaiser erhob. Ueber das Erstere schien ein Ausgleich durch die Bischöfe von Münster und Asti zu Stande zu kommen, und Urban III. soll versprochen haben, den dem Kaiser feindlichen Volkmar nicht zum Bischof von Trier zu weihen. Wider Erwarten und trotz Abmahnung einiger Cardinäle geschah Letzteres doch am 1. Juni 1186, worauf Heinrich den Kirchenstaat verwüstete, und Friedrich I. selbst den Papst in Verona einschloß. Auf die Nachricht, daß sich in Deutschland eine mächtige Partei mit Philipp von Köln an der Spitze gegen ihn gebildet habe, eilte der Kaiser Anfang 1187 dorthin zurück und legte die Streitigkeit mit dem Papste einem Reichstage zu Gelnhausen vor, während Urban III. den Erzbischof Wichmann von Magdeburg um Vermittlung anrief. Die in Gelnhausen versammelten Bischöfe richteten ein zum Frieden mahnendes Schreiben an den Papst. Dieser drohte mit der Excommunication Friedrichs; da ihn aber die Veroneser aus Furcht vor der Rache des Kaisers baten, den Bann nicht in ihrer Stadt auszusprechen, wollte er sich nach Ferrara begeben, starb jedoch am 20. October 1187, ehe er die Stadt erreicht hatte. Die Kunde von der Eroberung Jerusalems durch Saladin soll ihm das Herz gebrochen haben. (Vgl. Jaffé II, 492—528. 729; Scheffer-Boichorst, Friedrichs I. letzter Streit mit der Curie, Berlin 1866; W. Meyer, Zum Streite Kaiser Friedrichs I. mit Papst Urban III., in d. Forschungen zur deutschen Geschichte XIX [1879], 61 ff.; Hefele V, 729—733.)

Urban IV. (1261—1264) hieß vorher Jacob Pantaleon und war der Sohn eines Schuhflickers aus Troyes. Durch Talent, Fleiß und reinen Lebenswandel arbeitete er sich empor. Als Archidiacon von Lüttich und päpstlicher Kaplan wurde er 1247 von Innocenz IV. (s. d. Art.) nach Polen, Preußen und Pommern geschickt, wobei er am 10. October eine Synode zu Breslau hielt und im November einen Frieden zwischen dem Deutschorden und dem Herzog Swantopolk von Pommern vermittelte. Im J. 1251 erhielt er als Archidiacon von Laon eine Sendung nach Deutschland, um den Anhang des Königs Wilhelm zu mehren; auf dieser Reise wurde er von trierischen Rittern gefangen genommen und beraubt. Der erwähnte Papst Innocenz IV. ernannte ihn auch am 18. December 1253 zum Bischofe von Verdun, und Alexander IV. erhob ihn 1255 zum Patriarchen von Jerusalem. Am 29. August 1261 wurde er dann in Viterbo, während er gerade wegen eines Streites mit den Hospitalitern an der Curie weilte, nach dreimonatlicher Sedisvacanz zum Papste gewählt und am 4. September gekrönt. Bis gegen Ende Juli 1262 blieb er in Viterbo und siedelte dann nach Orvieto über, wo er sich bis gegen Ende seines Pontificates aufhielt. Manfred, der natürliche Sohn Friedrichs II. (s. d. Art.), stand damals auf der Höhe seiner Macht; während der Erledigung des päpstlichen Stuhles waren Manfreds Saracenen in das Herzogthum Spoleto eingedrungen. Doch suchte er mit dem neuen Papste auf guten Fuß zu kommen und bot im Januar 1262 eine große Geldsumme und jährlichen Tribut für seine Anerkennung als König. Auf den Gründonnerstag (6. April) des genannten Jahres zur Verantwortung vorgeladen, erklärte er, persönlich mit dem Papste unterhandeln zu wollen, wofür ihm Urban IV. freies Geleit zusicherte; doch ist die Zusammenkunft nicht erfolgt. Vergeblich mahnte Urban IV. den König Jacob von Aragonien, seinen Sohn Peter nicht mit Manfreds Tochter zu verheiraten. Inzwischen hatte sich Urban IV. bemüht, den sicilischen Königsthron zu vergeben. Da der von Alexander IV. mit Sicilien für seinen Sohn Edmund belehnte König Heinrich III. von England nicht im Stande war, den übernommenen Verpflichtungen nachzukommen, knüpfte der Papst im Frühjahre 1262 wieder mit Karl von Anjou an; nach längeren Verhandlungen kam endlich am 15. August 1264 ein entsprechender Vertrag zu Stande. Im Kirchenstaate raffte Urban IV. alle Kräfte zur Wiedergewinnung des Verlorenen zusammen, doch ohne dauernden Erfolg. Manfred machte weitere Fortschritte, so daß der Papst selbst einmal in Orvieto bedroht war. Am 13. August 1264 wandte Urban IV. sich an den jungen Konradin in Deutschland mit der Bitte, dafür zu sorgen,

daß die deutschen Söldner Manfreds nach Deutschland zurückkehrten. Der Brief eröffnet eine gewisse Aussicht auf Urbans Pläne; anscheinend strebte er dahin, falls mit Karl von Anjou keine Einigung erfolgen würde, Konradin gegen Manfred auszuspielen. Da ein Krieg des ghibellinischen Siena gegen Orvieto drohte, verließ Urban IV. am 9. September die Stadt, wie ein Schriftsteller sagt, um nach Frankreich zu gehen. Doch ereilte ihn am 2. October zu Perugia der Tod; Rom hat er als Papst nicht betreten. In der deutschen Thronangelegenheit stellte sich Urban IV. auf den Boden strengster Neutralität. Als ihn die beiden Gewählten, Richard von Cornwallis und Alfons von Castilien, um die Kaiserkrone angingen, lehnte er eine Entscheidung vorläufig ab, da er niemandes Rechte verletzen dürfe, und die Beiden auf eine richterliche Untersuchung nicht eingehen wollten. Als nun von beiden Seiten Gesandtschaften ankamen, welche die Rechte ihrer Herren vertheidigten und von Neuem um die Kaiserkrone baten, beschloß er, beiden den Titel eines „Erwählten römischen Königs" zu geben und, freilich höchst ungern, in eine eigentliche Untersuchung der Wahl einzutreten. Er lud daher am 27. August 1263 beide Prätendenten für den kommenden 2. Mai vor, setzte dann aber einen neuen Termin auf den 30. November 1265 an, den er nicht mehr erlebte. Mit Ludwig dem Heiligen (s. d. Art. VIII, 239 ff.) stand Urban IV. in regem Briefwechsel und wandte sich auch 1263 mit hinreißenden Worten an ihn um Hilfe für das heilige Land. In den Wirren zwischen Heinrich III. von England und den Großen des Landes trat er auf die Seite des Königs. Falsch unterrichtet war er, als er in den Streitigkeiten zwischen dem Erzbischof Jacob Erlandsön von Lund (s. d. Art. VIII, 298) und dem dänischen König bezw. der Regentin Margaretha sich gegen den Erzbischof erklärte. Von rein kirchlichen Anordnungen Urbans IV. ist zu erwähnen, daß er 1264 das Frohnleichnamsfest (s. d. Art. IV, 2062) für die ganze Kirche vorschrieb, und daß er an der Regel der Clarissen einige Aenderungen vornahm (s. d. Art. Clara III, 408). — In dem Pontificate Urbans IV. liegt der Keim zu einem doppelten Verhängniß für den päpstlichen Stuhl. Einmal hat die Uebertragung Siciliens an Karl von Anjou, die allerdings erst unter seinem Nachfolger Clemens IV. (s. d. Art. III, 460) perfect wurde, dem Papstthum in der Folge viele Ungelegenheiten bereitet. Sodann begann unter Urban IV. durch die Ernennung mehrerer französischen Cardinäle (s. Eubel, Hierarchia catholica, Monasterii 1898, 8) das Uebergewicht der Franzosen an der Curie, das später zur Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon (s. d. Art.) führte und an dem unheilvollen großen Schisma (s. d. Art. X, 1794 ff.) Hauptschuld war. (Vgl. Potthast, Regesta pont. Rom. II, 1474—1541; Les registres d'Urbain IV, publiés par L. Dorez et J. Guiraud, Paris 1892; Ficker u. Winkelmann, Die Regesten des Kaiserreichs von 1198—1272, Innsbruck 1892, 1441—1465. 1553 f.; Rohrbachers Universalgesch. der kathol. Kirche XIX, bearb. von Wurm, Münster 1898, 180—187. 223—224. 281. 283. 331—334. 355—357. 371. 377 [dort auch die weitere Lit.]; Siewert, Das Vorleben Papst Urbans IV., in der Römischen Quartalschrift 1898, 127—161.)

Urban V. (1362—1370), der sel., ist der vierte der zu Avignon gewählten Päpste, der Nachfolger Innocenz' VI. (s. d. Art.). Da die Cardinäle im Conclave sich auf einen aus ihrer Mitte nicht einigen konnten, beschlossen sie, einen nicht zu ihrem Collegium Gehörigen zu wählen, und die Wahl fiel am 28. September 1362 auf Wilhelm Grimoard, Abt von St. Victor zu Marseille. Derselbe war der Sohn des Ritters Wilhelm Grimoard von Beauvoir, ein Verwandter des von ihm später canonisirten Elzear von Sabran und in der Nähe der Stadt Mende geboren. Nachdem er zu Montpellier und Paris Theologie und Rechtswissenschaft studirt hatte, trat er in das Benedictinerpriorat Chiriac ein, empfing hier die heiligen Weihen, lehrte in Montpellier und Avignon canonisches Recht mit großem Erfolg und war dann Generalvicar in den Diöcesen Clermont und Uzès. Clemens VI. machte ihn zum Abte von St. Germain in Auxerre, und Innocenz VI. versetzte ihn nach St. Victor. Schon Clemens VI. hatte ihn 1352 nach Italien gesandt, wo er mit den Visconti von Mailand einen Vertrag über die Souveränität in Bologna abschloß. Auch Innocenz VI. schickte ihn 1361 als Legaten nach Italien. Beim Tode des letztern befand er sich gerade zum dritten Male in Italien auf der Reise nach Neapel. In Corneto traf ihn der Bote der Cardinäle, der ihm seine Wahl mittheilte. Er kehrte sofort zurück, sandte am 28. October 1362 von Marseille aus die Erklärung über die Annahme der Wahl nach Avignon und wurde dort am 6. November gekrönt. Er stand damals im 53. Lebensjahre (über Urbans V. Wahl s. Souchon, Die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI., Braunschweig 1888, 66 ff.). Fast allenthalben im Abendlande herrschte Friede, nur in Oberitalien tobte der Kampf zwischen dem päpstlichen Legaten Cardinal Albornoz (s. d. Art.) und Bernabo Visconti von Mailand um Bologna. Trotz der Fürsprache des französischen Königs Johann, der selbst nach Avignon kam, erließ Urban V. am 3. März 1363 die strengsten Decrete gegen Visconti. Letzterer erlitt am 6. April eine schwere Niederlage bei Solara, erhielt aber durch die Vermittlung der Könige von Frankreich und Cypern, nachdem Albornoz auf die Forderung des Besiegten hin der Legation von Bologna entsetzt war, im März 1364 einen vortheilhaften Frieden. Bei Urban V. war nämlich inzwischen die Angelegenheit Bologna's gegen die des Orients zurückgetreten. Auf den Bericht des Königs

Peter I. von Cypern und des Carmeliten Peter Thomas, die im Februar 1363 nach Avignon gekommen waren, ergriff der Papst mit Begeisterung die Idee eines Kreuzzuges, die auch in Frankreich Anklang fand. Zur Einleitung segelten König Peter und Peter Thomas als päpstlicher Legat mit einem kleinen Heere nach dem Orient und eroberten auch am 4. October 1365 Alexandrien; da jedoch trotz der Bemühungen des Papstes die Hilfe aus dem Abendlande ausblieb, mußte die Eroberung wieder aufgegeben werden. — Im Mai 1365 kam Kaiser Karl IV. nach Avignon und ermunterte den Papst zur Rückkehr nach Italien. Da inzwischen auch Albornoz den Kirchenstaat wieder vollständig unter die Oberhoheit des Papstes gebracht und gute Erfolge gegen die Italien unsicher machenden Söldnerscharen errungen hatte, konnte Urban V. daran denken, die Absicht, die er schon seit Beginn seines Pontificates gehegt hatte, auszuführen. Trotz des Widerspruchs der französischen Cardinäle trat er am 30. April 1367 die Reise an, landete am 4. Juni bei Corneto, von Albornoz empfangen, bezog am 9. Juni die Burg zu Viterbo und hielt am 16. October seinen Einzug in Rom. Leider war unterdessen Albornoz (am 23. August) gestorben, und alsbald begannen wieder Unruhen und Parteigetriebe. Im Frühjahre 1368 zog Karl IV. nach Italien, traf mit Urban V. in Viterbo zusammen und ging mit nach Rom, wo am 1. November seine Gemahlin als Kaiserin gekrönt wurde; doch ließ er bei seinem Abzuge den Papst in seiner unsichern Lage zurück. Im folgenden Jahre kam auch der griechische Kaiser Johannes Paläologus nach Rom und schwur dem Schisma ab. Vergebens bemühte sich der Papst, ihm Hilfe zu verschaffen. Durch die Söldnerbanden, die Eroberung Perugia's und die neuen Feindseligkeiten Visconti's wurde der Zustand Italiens immer trostloser; die Hilfe Ludwigs von Ungarn lehnte Urban V. gleichwohl ab. Unter diesen Umständen hatte das Drängen der französischen Cardinäle, deren Zahl nach der am 22. September 1368 stattgefundenen Promotion 19 unter 25 betrug (vgl. Eubel, Hierarchia catholica 19 sq.), Erfolg, und im Mai 1370 erklärte Urban V. seinen Entschluß, nach Avignon zurückzukehren, damit seine Vermittlung zwischen Frankreich und England nothwendig sei. Trotz der Bitten der Römer und des Abrathens der hl. Birgitta (s. d. Art.), die für den Fall der Rückkehr den baldigen Tod des Papstes voraussagte, führte er den Entschluß aus, schiffte sich am 5. September in Corneto ein, landete am 16. in Marseille und hielt am 24. seinen Einzug in Avignon. Hier erkrankte er bald, leitete aber noch mit größter Anstrengung die Geschäfte, bis er am 19. December 1370 im Ruf der Heiligkeit starb. Gegen die sittliche Verderbniß des Clerus ging Urban V. mit Energie und Geschick und auch nicht ohne Erfolg vor; er schritt gegen die sittenlosen und simonistischen Geistlichen und Mönche ein, erneuerte die Verordnungen über die Abhaltung von Provinzialsynoden und beseitigte mehrere Mißbräuche an der Curie, die er zu einem Muster des christlichen Lebens machen wollte. Er bestätigte ferner den Orden der Jesuaten (s. d. Art.), unterstützte zahlreiche arme Studenten und gründete zu Montpellier ein Collegium für Studirende der Medicin. Von Urban V. stammt auch das erste Exemplar der Bulla in Coena Domini (s. d. Art. II, 1475). Von Peter von Aragonien erlangte er die Leistung des Lehenseides für Sardinien und Corsica; von Eduard III. von England forderte er zwar 1365 die Zahlung des seit 33 Jahren nicht mehr entrichteten Zinses, that aber auf die Weigerung des Parlamentes nichts, um seine Forderung durchzusetzen. Urban V. war ein heiligmäßiger Mann, ausgezeichnet durch Mildthätigkeit. Schon bald nach seinem Tode begann das Volk ihn als Heiligen zu verehren. Die Canonisation unterblieb wegen des bald folgenden Schismas; doch bestätigte Pius IX. 1870 die ihm erwiesene Verehrung eines Seligen mit Festfeier auf den 19. December. (Vgl. die Vitae Urbani von verschiedenen Auctoren bei Baluzius, Vitae paparum Avenionensium I, 363—424, und Muratori, Scriptt. rer. Ital. III, 2, 610—642; Christophe, Gesch. des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, übersetzt von Ritter, II, Paderborn 1853, 251—300; Magnan, Histoire d'Urbain V, 2e éd., Paris 1863; Hefele V, 708—712; Pastor, Gesch. der Päpste I, 2. Aufl., Freib. 1891, 81—94; Werunsky, Gesch. Kaiser Karls IV. und seiner Zeit III, Innsbruck 1892, 266 ff. 322 ff.; Wurm, Cardinal Albornoz, Paderborn 1892, 179—227; Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. und Gregor XI. von Avignon nach Rom, Paderborn 1898.)

Urban VI. (1378—1389), vorher Bartholomäus Prignano, stammte aus Neapel. Er war schon früh nach Avignon gekommen und hatte dort durch seine Tüchtigkeit Ansehen und einflußreiche Gönner erworben. Am 21. März 1364 erhielt er das Erzbisthum Acerenza im Königreich Neapel; Gregor XI. (s. d. Art.) versetzte ihn am 14. April 1377 nach Bari und übertrug ihm, weil der Cardinal-Vicekanzler Peter von Pampelona in Avignon zurückblieb, die Leitung der päpstlichen Kanzlei. Nach Gregors Tode nahm man ihn für die päpstliche Würde in Aussicht. Dazu empfahl ihn seine Geschäftserfahrung und musterhafte Verwaltung des Kanzleramtes, sowie der Umstand, daß er aus Neapel stammte, dessen Herrscherin, die Königin Johanna, sich der Kirche sehr anhänglich zeigte. Am 8. April 1378 wurde er gewählt und am 18. April in Gegenwart sämmtlicher 16 in Italien weilenden Cardinäle gekrönt (s. d. Art. Schisma X, 1794). Vom besten Willen beseelt, den bedauernswerthen Zustand der Kirche zu bessern, begann Urban VI. das Reformwerk da, wo die Besserung am nothwendigsten war: in den

höchsten kirchlichen Kreisen. Aber er kannte keine Mäßigung und ging zu schnell vor; seine Herbe und Schroffheit verkehrte dabei selbst seine bestgemeinten Pläne und Schritte in's Unrecht und verbitterte die Gemüther, und bald kam es zu ernsten Auftritten im Consistorium. Vergebens mahnte ihn die hl. Katharina von Siena (s. d. Art.) zur Nachgiebigkeit. So sahen sich die Cardinäle, namentlich die französischen, in ihren Erwartungen getäuscht und hielten Urban VI. in Bälde für unfähig zur Verwaltung seines Amtes; ja es fehlte nicht an Stimmen, welche meinten, die so plötzliche Erhebung zur päpstlichen Würde habe ihm den Kopf verdreht. Von Mitte Mai 1378 an verließen ihn die nichtitalienischen Cardinäle und begannen, nachdem sie sich des Beistandes Frankreichs versichert hatten, von Anagni aus feindlich gegen ihn aufzutreten und sogar Söldner anzuwerben. Am 26. Juli verließen drei der italienischen Cardinäle ebenfalls den Papst. Daraufhin nahm Urban VI. am 18. September eine große Cardinalscreation vor, eine der größten, welche die Geschichte kennt. Es wurden 28 Cardinäle ernannt, von denen jedoch 4 die Würde nicht annahmen; unter den Creirten waren 19 Italiener und 2 Franzosen (Eubel, Hierarchia catholica 22). Drei Tage später wählten die abtrünnigen Cardinäle zu Fondi den Cardinal Robert von Genf (s. d. Art.) zum Gegenpapste (vgl. d. Art. Schisma X, 1795). Damit begann das große abendländische Schisma. Ein nach allen Seiten hin gerechtes Urtheil über das Maß der Schuld, welches Urban VI. oder die Cardinäle trifft, ist nicht leicht zu fällen. Aber man darf sagen, daß Urban VI. nicht allein für das beklagenswerthe Ereigniß verantwortlich gemacht werden kann, ja daß nicht einmal die Hauptschuld ihn trifft. Eine Reform war dringend nöthig; daß der Papst die Grenzen der Klugheit dabei überschritt, war ein schwerer, aber durch die Größe des Verderbens immerhin erklärlicher Fehler. Das Ganze war eine Nachwirkung des Avignon'schen Exils, in welchem das Papstthum in den einseitigen Interessenkreis Frankreichs gekommen war, aus dem Urban VI. es zu befreien suchte. Die Hauptschuld tragen die Cardinäle, welche Ankläger, Zeugen und Richter zugleich sein wollten. — Als Urban die Erhebung des Gegenpapstes erfuhr, weinte er bitterlich, bekannte, mancherlei gefehlt zu haben, und berief die hl. Katharina von Siena nach Rom. Mit der Bannbulle über den Gegenpapst und seine nächsten Anhänger wartete er, in der Hoffnung auf gütliche Beilegung der Spaltung, bis zum 29. November 1378 und lud auch die italienischen Cardinäle zur Rückkehr ein, was diese indessen ablehnten. Die Obedienz Urbans VI. war übrigens die größere. In Italien machte er den von seinem Vorgänger überkommenen Kriegen ein Ende, und die in seinem Solde stehende Compagnie vom hl. Georg errang am 29. April 1379 bei Marino einen Sieg über die bretonischen Söldner Roberts, infolge dessen er auch in den Besitz der Engelsburg gelangte. Eine Empörung der Römer bald nachher wußte er durch seine Entschiedenheit beizulegen. Da Johanna von Neapel zum Gegenpapste hielt, entsetzte sie Urban VI. am 21. April 1380 des Reiches und übertrug es an Karl von Durazzo, einen Vetter Ludwigs von Ungarn. Karl kam am 14. November nach Rom, wurde am 1. Juni 1381 zum Könige von Apulien gekrönt und setzte sich auch schnell in den Besitz des Reiches, während der Gegenpapst Neapel dem von Johanna adoptirten französischen Prinzen Ludwig von Anjou gab; Königin Johanna, welche in die Gefangenschaft Karls gerathen, war auf dessen Veranlassung am 22. Mai 1382 ermordet worden. Da Urban VI. mit der lässigen Kriegsführung Karls in dem Kampfe gegen Ludwig nicht einverstanden war, Karl auch zögerte, die eingegangenen Verpflichtungen, namentlich gegen Urbans Neffen Franz Prignano, einen ausschweifenden und lasterhaften Menschen, welcher die Herzogthümer Capua und Amalfi erhalten sollte, zu erfüllen, begab sich der Papst im Juli 1383 trotz der Warnungen der Cardinäle nach Unteritalien. Karl empfing ihn am 30. October zu Aversa, ließ aber in der Nacht die Stadtthore schließen, den Papst gefangen nehmen und drei Tage später nach Neapel bringen. Durch Vermittlung der Cardinäle kam ein Vergleich zu Stande, so daß Urban VI. die Freiheit wieder erhielt. Im Juni 1384 zog er nach dem kleinen Nocera, wo der Aufenthalt infolge der Maßregeln der Königin Margaretha von Neapel (Karls Gemahlin) sehr drückend wurde. Nachdem Ludwig I. von Anjou am 21. September einer Seuche zum Opfer gefallen war, wurde die Spannung zwischen Karl und Urban immer größer; die Mahnung der Curialen, entweder mit Karl ein festes Bündniß zu schließen oder das Reich zu verlassen, lehnte Urban VI. ab. Am 14. December ernannte er wieder 14 Cardinäle, von welchen aber nur die Neapolitaner, denen Dietrich von Niem (s. d. Art.) sehr schlechte Zeugnisse ausstellt, die Würde annahmen (Eubel 23). Bei den alten Cardinälen war unterdessen infolge des ungestümen Eifers und strengen Regimentes Urbans VI. eine heftige Erbitterung ausgebrochen, und es hatte sich eine Verschwörung gebildet, die Absetzung oder wenigstens Gefangennahme des Papstes bezweckte. Davon unterrichtet, ließ dieser am 11. Januar 1385, zwei Tage vor dem zur Ausführung des Planes bestimmten Tage, am Schluß des Consistoriums sechs Cardinäle und den Bischof von Aquila gefangen nehmen und einkerkern und ihre Güter mit Beschlag belegen. Als sie bei den angestellten Verhören nicht gestanden, wurden sie gefoltert und schließlich ihrer Würde entsetzt. Da Urban glaubte, daß auch das Königspaar in die Verschwörung der Cardinäle verwickelt sei, sprach er am 15. Januar 1385 den Bann über dasselbe aus. Infolge

dessen wurde er in Nocera belagert. Fast fünf Monate vertheidigte er das Castell mit unerschüttertem Muthe, erst am 6. Juli wurde er durch Raimund Orsini von Nola und Thomas von San Severino entsetzt. Ueber Salerno und Benevent zog er nach Barletta, wo ihn die von Genua gesandten Schiffe erwarteten; die gefangenen Cardinäle nahm er mit sich, den Bischof von Aquila ließ er auf dem Zuge hinrichten, als er fliehen wollte. Am 19. August 1385 bestieg er in Barletta das Schiff und landete am 23. September in Genua. Von den Cardinälen erhielt nur Adam Aston die Freiheit, die übrigen wurden trotz der Bemühungen des Dogen hingerichtet. Ueber ihre Schuld gibt Dietrich von Niem keine genaue Auskunft, gesteht aber zu, daß eine Verschwörung bestanden habe, die auf Bestellung von Curatoren abgezielt habe; nach dem sonst gut unterrichteten und auch durchweg genauern Gobelinus Persona (s. d. Art.) hätten die Verhafteten ihre verbrecherischen Absichten eingestanden. Indessen, wenn auch das Recht Urbans VI., den aufrührerischen Cardinälen den Prozeß zu machen, nicht zu bestreiten ist, so war doch sein Auftreten barbarisch und unklug. Nach Abzug des Papstes aus Nocera erließen fünf Cardinäle, Pileus von Ravenna an der Spitze, ein Manifest an den römischen Clerus, in welchem sie sich unter Aufzählung der Frevelthaten Urbans VI. von ihm lossagten und aufforderten, ihm nicht mehr zu gehorchen. Mit Cardinal Tarlati ging Pileus zum Gegenpapst über. — Karl von Durazzo wurde am 24. Februar 1386 in Ungarn erdrosselt, und nun gedachte Urban VI. wieder nach Unteritalien zu ziehen. Am 16. December verließ er Genua und kam am 24. December 1386 in Lucca an; jeden Annäherungsversuch der Königin Margaretha wies er zurück. Nach Lucca kamen auch Gesandte deutscher Fürsten mit dem Vorschlage, Urban VI. möge mit dem Gegenpapste, welcher ein allgemeines Concil vorgeschlagen hatte, wegen Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in Verbindung treten. Obwohl aber Urban früher selbst denselben Vorschlag gemacht hatte, wies er die Gesandten schroff ab. König Wenzel forderte er zur Romfahrt auf und erließ am 29. August 1387 nochmals eine Kreuzzugsbulle wider den Gegenpapst. Am 23. September 1387 brach er von Lucca nach Perugia auf. Von hier aus wollte er nach Neapel, welches inzwischen durch Otto von Braunschweig für Ludwig II., den Sohn Ludwigs I. von Anjou, erobert worden war. Man kann Urban VI. in diesem Vorhaben nicht ganz Unrecht geben; denn von Neapels Schicksal hing nun einmal das Wohl und Wehe des römischen Papstthums ab. Nachdem er Söldner geworben, verließ er am 8. August 1388 Perugia. Da ihm jedoch zur Bezahlung der Söldner Geld fehlte, verließen sie ihn bald. Dazu kam, daß er sich durch einen Sturz beschädigt hatte, und so gab er schließlich den Bitten der Römer nach, kehrte bei Ferentino um und zog nach Rom. Das gute Einvernehmen mit den Bürgern dauerte jedoch nicht lange. Als sich Urban VI. das Capitol unterworfen hatte und einen Senator einsetzen wollte, stürmte das Volk mit den Waffen zum Vatican. Da sprach er Bann und Interdict über Rom aus, worauf sich die Stadt nach einigen Tagen unterwarf. In Rom wandte sich Urban VI. auch wieder mehr kirchlichen Dingen zu. Am 11. April 1389 bestimmte er, daß fortan alle 33 Jahre ein Jubiläum (s. d. Art.) gefeiert werden solle, und zwar sofort im folgenden Jahre. Das Fest Mariä Heimsuchung gedachte er für die ganze Kirche einzuführen; jedoch erfolgte die Publication der betreffenden Anordnung erst durch Bonifatius IX. (s. d. Art. Marienfeste VIII, 811). Ferner bestimmte er, daß am Frohnleichnamsfeste auch in den mit dem Interdict belegten Kirchen feierlicher Gottesdienst gehalten werden solle, und verlieh denen, welche den Priester mit dem heiligen Sacramente zu einem Kranken begleiteten, einen Ablaß von 100 Tagen. Schon am 15. October 1389 starb er, wie Viele glaubten, von den Römern vergiftet. Härte und Trotz, unbeugsame Starrheit und Mangel an Klugheit sind seine Fehler; dagegen hielt er sich, wie auch Dietrich von Niem hervorhebt, frei von Simonie und Erpressungen und war gerechtigkeitsliebend. Seine Liebe zu seinem lasterhaften Neffen soll jedoch an den Wirrnissen in Unteritalien viel Schuld tragen. In ruhigen Zeiten wäre Urban VI. wohl ein guter Papst gewesen, den schwierigen Zeiten nach dem Avignoner Exil war er nicht gewachsen. (Vgl. Theoderici de Nyem De scismate LL. III, rec. G. Erler, Lipsiae 1890 [wo in den Anm. zahlreiche andere Quellenbelege angeführt sind]; Gobelinus Persona, Cosmodromium 6, 74 ad 81, bei Meibom, Rer. Germ. I, 293—312; Raynald. Annales ad a. 1378—1389; Lindner, Papst Urban VI., in d. Zeitschr. für Kirchengesch. III [1879], 409—428. 525—546; Christophe, Gesch. des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, übers. von Ritter III, Paderborn 1854, 1 ff.; Hefele VI, 727—807; Erler, Dietrich von Niem, Leipzig 1888; Pastor, Gesch. der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 101 ff.; Sauerland, Actenstücke zur Gesch. des Papstes Urban VI., im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XIV [1893], 820—832; Souchon, Die Papstwahlen in der Zeit des großen Schismas I, Braunschweig 1898, 1 ff.)

Urban VII. (1590), vorher Johannes Castagna, stammte aus Genua, hatte am Concil von Trient in der letzten Periode theilgenommen und war dann lange Jahre Nuntius in Spanien, bis er nach dem Tode Sixtus' V. (s. d. Art.) am 15. September 1590 zum Papst gewählt wurde. Er starb aber schon nach zwölf Tagen, noch vor seiner Krönung. (Vgl. Arrigho, Vita Urbani VII., Bononiae 1614; Ciaconius, Vitae et res gestae pontificum rom. IV, 3. ed.,

Romae 1677, 201 sqq.; Ranke, Geſch. der röm. Päpſte II, 217 ff.)

Urban VIII. (1623—1644) war als Maffeo Barberini 1568 zu Florenz geboren, ſtudirte in Rom und Piſa und trat dann in die römiſche Prälatur ein. Nachdem er zweimal Nuntius bei Heinrich IV. von Frankreich geweſen, wurde er 1606 Cardinal. Als Nachfolger Gregors XV. (ſ. d. Art.) wurde er am 6. Auguſt 1623 gewählt. Auf innerkirchlichem Gebiete enthält ſein langes Pontificat eine Reihe wichtiger Begebenheiten. Unter ſeiner perſönlichen Mitwirkung wurde das römiſche Brevier (ſ. d. Art. II, 1263) verbeſſert und 1643 für die ganze Kirche vorgeſchrieben; leider ließ der Papſt, der hochclaſſiſch gebildet war und noch als Papſt ſeine Gedichte herausgab, die Hymnen in claſſiſche Versmaße umdichten. Der Propaganda erweiterte er ihre Befugniſſe und gründete das Collegium Urbanum, welches er ihr ſpäter überwies (ſ. d. Art. Collegien III, 616). Der Bulla in Coena Domini (ſ. d. Art.) gab er im Weſentlichen ihre definitive Geſtalt; ferner erließ er Beſtimmungen über die Heiligſprechung (ſ. d. Art. Beatification), nahm 1642 eine Reduction der Feſte vor und gab Verordnungen über die Feier in choro (ſ. d. Art. Feſte IV, 1395). Den Cardinälen, den drei geiſtlichen Kurfürſten und dem Großmeiſter der Johanniter verlieh er den Titel Eminenz (ſ. d. Art.). Urban VIII. canoniſirte bezw. beatificirte Eliſabeth von Portugal, Cajetan von Thiene, Franz Xaver und Joſaphat von Polozk (ſ. d. betreff. Artt.). Die von Petrus Fourier (ſ. d. Art.) reformirten Auguſtiner-Chorherren ſtellte er 1628 unter einen eigenen General, autoriſirte Vincentius von Paul (ſ. d. Art.) zur Abfaſſung einer Regel und unterdrückte das Inſtitut der Jeſuitinnen (ſ. d. Art.). Den Augustinus des Janſenius verbot er 1642 durch die Bulle In eminenti (ſ. d. Art. Janſenius VI, 1222). In Urbans VIII. Regierung fällt auch der Prozeß des Galilei (ſ. d. Art.), deſſen Entdeckungen er als Cardinal in begeiſterten Verſen geprieſen hatte. — Innerhalb und außerhalb Roms ließ Urban VIII. eine Reihe prächtiger Bauten aufführen. Als 1631 das Haus della Rovere ausſtarb, vereinigte er das Herzogthum Urbino wieder mit dem Kirchenſtaat und gab dem letztern dadurch ſeine ſpätere Ausdehnung. Mit dem Herzog Odoardo Farneſe von Parma gerieth er 1641 wegen Caſtro in einen Krieg, wobei die Herzoge von Toscana und Modena ſowie Venedig auf der Seite des Gegners ſtanden. Nach mehreren Unglücksfällen des päpſtlichen Heeres wurde unter franzöſiſcher Vermittlung am 31. März 1644 ein für den Papſt ungünſtiger Friede geſchloſſen. In den Wirren des dreißigjährigen Krieges und im mantuaniſchen Erbfolgekriege ſuchte ſich Urban VIII. als Padre commune der Chriſtenheit, wie er betonte, neutral zu halten und im letztern eifrig für den Frieden zu wirken. Er war nicht ſo franzöſiſch geſinnt, wie Cardinal Richelieu (ſ. d. Art.) meinte, aber auch nicht ſo habsburgiſch, wie man am Kaiſerhofe glaubte, empfing aber Mißtrauen von beiden Seiten. Jedoch begleitete der Papſt alle Erfolge der kaiſerlichen Heere mit wohlwollender Freude und unterſtützte den Kaiſer mit Geldmitteln, welche dieſem freilich nicht genügten. Die Behauptung freundlicher Hinneigung zu Guſtav Adolf (ſ. d. Art.) muß als Unwahrheit gelten. Den Beitritt zu dem öſterreichiſch-ſpaniſchen Bündniß im J. 1632 lehnte der Papſt ab, weil er dadurch leicht in Feindſeligkeiten mit Frankreich hätte kommen können und den Krieg mit Recht nicht für einen religiöſen anſah, wie er auch 1628 die franzöſiſchen Unternehmungen gegen La Rochelle (ſ. d. Art. Hugenotten VI, 367) nicht als Religionskrieg anerkennen wollte und directe Beiträge dazu verweigerte. Den Frieden in Deutſchland wünſchte er, jedoch nicht unter Bedingungen, welche der katholiſchen Sache bleibenden Nachtheil bereiteten. Mit Spanien kam Urban VIII. in einen erregten Streit wegen der dortigen Nuntiatur. Als ſich 1640 Portugal (ſ. d. Art.) unter Johannes IV. von Spanien losriß, verweigerte er dem Könige die Nomination für die Bisthümer, da hierin indirect die Anerkennung Johannes' ausgeſprochen geweſen wäre. Urban VIII. ſtarb am 29. Juli 1644. Sehr wurde über ihn geklagt wegen der Bevorzugung ſeiner Verwandten (vgl. d. Art. Nepotismus IX, 139); ſein Nachfolger Innocenz X. (ſ. d. Art.) ließ gegen ſie einen Prozeß einleiten, der aber durch Vermittlung des franzöſiſchen Hofes niedergeſchlagen wurde. (Vgl. Reumont, Geſch. der Stadt Rom III, 2, Berlin 1870, 611—622; Derſ., Beiträge zur italieniſchen Geſchichte V, Berlin 1857, 117—171; Hergenröther, Katholiſche Kirche und chriſtlicher Staat, Freiburg 1872, 712 ff.; Ranke, Geſchichte der römiſchen Päpſte III, 423 ff.; Gregorovius, Urban VIII. im Widerſtreit zu Spanien und dem Kaiſer, Stuttgart 1879 [dazu Pieper, in den Hiſt.-pol. Blättern XCIV, 1884, 471—492; Falk, ebd. CXX, 1897, 238—240]; Ehſes, Papſt Urban VIII. und Guſtav Adolf, im Hiſt. Jahrbuch d. Görres-Geſellſchaft XI [1895], 336—341; Klopp, Der dreißigjährige Krieg III, 1, Paderborn 1895, 159; III, 2 [1896], 659—674; Nuntiaturberichte aus Deutſchland, 1628—1635, bearbeitet von Kiewning, Berlin 1895 ff. [bisher 2 Bde.].) [Wurm.]

Urbaniſtinnen, ſ. Clara III, 408.

Urbi et Orbi, die übliche Phraſe, welche beſagen will, daß eine kirchliche Amtshandlung „für die Stadt Rom und den Erdkreis", d. h. für die geſammte Kirche beſtimmt iſt. Insbeſondere ſpricht man von einer Urbi et Orbi geſchehenen Promulgation (ſ. d. Art.) eines Geſetzes. Urbi et Orbi, sc. benedictio, heißt ferner der Segen „über die Stadt und den Erdkreis", welchen der Papſt vor der Occupation Roms an gewiſſen Tagen und bei gewiſſen Anläſſen ſehr feierlich ſpendete, und

mit welchem ein vollkommener Ablaß verbunden war. Derselbe wurde ertheilt von den Loggien aus, welche sich in der Mitte über dem Eingang in die Patriarchalkirchen S. Pietro im Vatican, S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore erheben. Der Papst begab sich dahin gewöhnlich nach Beendigung der heiligen Messe oder anderer daran sich anschließenden Functionen mit großem Gefolge. Feststehende Tage dafür waren der Gründonnerstag, der Ostersonntag und das Fest der hl. Petrus und Paulus (vom St. Petersdom aus), das Fest Christi Himmelfahrt (von der Lateranskirche aus) und das Fest Mariä Himmelfahrt (von S. Maria Maggiore aus). Der am letztgenannten Tage übliche Segen wurde oft auf den Pfingsttag verlegt. Sonst fand dieser Segen noch statt bei der Krönung des Papstes in St. Peter, am Tage seiner Thronbesteigung in der Lateranskirche, sowie im Jubeljahre, bei den wichtigsten Feierlichkeiten, und zwar hierbei in Hauptkirchen, welche der Papst beliebig auswählte, um dem Verlangen der frommen Pilger Genüge zu leisten. Die Bezeichnung Urbi et Orbi für diesen Segen ist übrigens keineswegs officiell, auch das Pontificale kennt dieselbe nicht. Das Annuario Pontificio hatte bis zum Jahre 1870 gleich Eingangs, wo die Funzioni Pontificie e Cardinalizie stets verzeichnet waren, was in La Gerarchia nicht mehr der Fall ist, an den oben genannten Festtagen nur die einfache Rubrik: Dopo la Messa il Sommo Pontefice da al popolo dalla gran loggia la solenne Benedizione con la Plenaria Indulgenza. Gleichwohl ist diese Bezeichnung Urbi et Orbi in Rom und Italien wie in allen katholischen Ländern bekannt und gebräuchlich. Anhangsweise möge noch bemerkt werden, daß, wie die St. Peterskirche Urbis et Orbis ecclesiarum speculum et decus, so die Kirche St. Johann im Lateran Omnium Urbis et Orbis ecclesiarum mater et caput genannt wird. [Neher.]

Urbino, Stadt und Metropole in Mittelitalien, auf zwei Hügeln zwischen dem Metauro und Foglia gelegen, ist das alte Urbinum Picenum mit dem Beinamen Hortense in Umbrien. Den Langobarden entriß im J. 754 resp. 756 Pipin die Stadt, um sie dem römischen Stuhle zu schenken. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts kam Urbino unter die Grafen von Montefeltro, die von Sixtus IV. im Jahre 1474 zu Herzogen unter päpstlicher Lehenshoheit ernannt wurden. Bei dem Tode des letzten aus diesem Geschlechte, Guido Baldo, folgte dessen Neffe und Adoptivsohn, Franz Maria della Rovere, Herr von Sinigaglia, der Neffe Papst Julius' II. Nach dem Erlöschen der Familie Rovere zog Urban VIII. 1631 Urbino als erledigtes Lehen ein, und es blieb von da an mit Pesaro päpstliche Delegation, die zuletzt auf 79½ Quadratmeilen 200000 Einwohner zählte. Im Jahre 1860 wurde Urbino mit dem Königreich Italien vereinigt und ist jetzt Kreishauptstadt in der Provinz Pesaro-Urbino mit über 5000 (bezw., wenn man die ganze Gemeinde in Betracht zieht, mit etwa 18000) Einwohnern. Außer dem neuen, der Himmelfahrt Mariä und dem hl. Crescentius als dem Stadtpatron geweihten Dome hat es mehrere andere bemerkenswerthe Kirchen und ehemalige Klöster, eine freie Universität (seit 1589) mit zwei Facultäten, aber geringer Frequenz, ein erzbischöfliches Seminar, ein Lyceum, ein Gymnasium, eine technische Schule und mehrere Wohlthätigkeitsanstalten. Von hervorragenden Männern, die aus Urbino stammten, seien Clemens XI. und der Maler Raphael genannt. — Ein Bischofssitz soll Urbino schon um 300 gewesen sein; indeß beruht diese Meinung auf der ganz willkürlichen Annahme, daß der Bischof Evandrus ab Ursino, welcher 313 an der römischen Synode unter Papst Melchiades theilnahm (Mansi II, 437), Bischof von Urbino gewesen sei. Mit Sicherheit erscheint es erst im 6. Jahrhundert als Bisthum; an Leontius, Bischof von Urbino, richtete Gregor der Große ein Schreiben (Epist. 3, 24). Um 680 unterschrieb sich Exhilaratus als Ep. Metaurensis, weil nach der Zerstörung des alten Urbinum Metaurense (das heutige Urbania, das aber erst im 13. Jahrhundert erbaut wurde und den Namen Urbania im 17. Jahrhundert nach seinem Wohlthäter Urban VIII. erhielt) dieß Gebiet seinem Bisthum zugetheilt worden war. Aus dem 8. Jahrhundert ist auch nur ein Bischofsname, Tenaurinus (um 769), bekannt. Von Maurianus (826) an ist dann die aufgezeichnete Reihe der Bischöfe ununterbrochen. Der elfte Bischof war der selige Mainardus seit 1051, der 1059 dem unter Papst Nicolaus II. abgehaltenen Concil zu Rom beiwohnte und neun Jahre später den Leib des heiligen Martyrers Crescentius nach Urbino brachte. Der Todestag des seligen Mainardus wird nicht angegeben, wohl aber, daß sein Leichnam am 1. Juni 1499 erhoben und im Hauptaltar der Cathedrale beigesetzt wurde. Der erste Cardinal auf dem bischöflichen Stuhle von Urbino war Johannes Baptist Mellini (1468 bis 1478); diese Würde erhielten auch: Gabriel Gabrielli (1505—1511); Dionys Loreri (1540 bis 1542); Gregor Cortesi (1543—1548) und Julius della Rovere (1548—1551), der resignirte und 1578 starb. Unter Bischof Felix Tiranni (1551—1578) erhob Pius IV. im J. 1563 Urbino, das bisher unmittelbar unter dem heiligen Stuhle gestanden hatte, zum Rang einer Metropolitankirche mit den noch heute ihr unterstehenden Suffraganbisthümern San Angelo in Vado und Urbania, Cagli-Pergola, Fossombrone, Pesaro, Sinigaglia, Montefeltro-Pennabilli. Von den Erzbischöfen waren Cardinäle: Anton Santa-Croce (seit 1636, resignirt 1639 und gest. 1641); Jacob de Angelis (seit 1660, resignirt 1665); Anton San Vitali (1709

bis 1714); Erzbischof Spiridion Berioli (1787 bis 1819), welcher 1801 die restaurirte Cathedrale consecrirte. Die letzten Erzbischöfe waren: Ignaz Ranaldi (1819—1827); Johannes Chrysostomus Dondini (1827—1832); Johannes Nicolaus Tanara (1832—1845), der 1853 als Titularpatriarch von Antiochien starb; Alexander Angeloni (1846—1881), unter dem 1859 eine Provinzialsynode gehalten wurde (vgl. Collect. Lac. VI, 1 sqq.); Anton Maria Pettinari O. Min. Obs. (1881—1885), seit 1863 Bischof von Nocera; Karl Borgognoni (seit 1886), der 1889 nach Modena transferirt wurde. Der gegenwärtige Erzbischof ist Nicodarius Vampa, geb. 1839, präconisirt 1889. Die 31 770 Diöcesanen sind in 98 Pfarreien und diese in 12 Vic. foran. eingetheilt; der Priester gibt es (nach Werner, Orbis terr. cath., Friburg. 1890, 22) 139. (Vgl. Ughelli, Italia sacra II, 2. ed., Venet. 1717, 779—808; Moroni, Dizion. LXXXVI, 73 sgg.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia III, 165 sino 233; Gams, Ser. Epp. 735 sq.) [Neher.]

Urgeschichte heißt derjenige Theil der Menschengeschichte, welcher sich mit dem Dasein und den Leistungen des Menschen von seinem ersten Auftreten auf der Erde an bis zu den Anfängen der wirklichen Geschichte beschäftigt. Einige Gelehrte (Serres und Hamy) haben ihr auch den Namen „Paläontologie des Menschen" gegeben. Diese Bezeichnung ist insoweit berechtigt, als die Geologie die wichtigste Hilfswissenschaft und gleichsam die Grundlage der Urgeschichte bildet. Denn bei der Beurtheilung der Ueberreste, welche die vorgeschichtlichen Menschen hinterlassen haben, kommen in erster Linie die Erdschichten in Betracht, in denen die verschiedenen Gegenstände ruhen; die Menschengeschichte geht nach Ratzel gleichsam in die Erdgeschichte über, nimmt deren Methode an und lehnt sich an ihre Hilfsmittel und Schlüsse an. Die Urgeschichte gewinnt als Naturwissenschaft die Ergebnisse der Geologie und verwerthet sie als Geschichte: sie ist einerseits ein Zweig der Geologie und andererseits ein Stück Geschichtsforschung. Die Geologie muß Aufschluß geben über die alten Schwemmgebilde, die Höhlen, Seen und Torfmoore, die Lagerstätten der Ueberreste; die einen kommen mehr für die ältere, die anderen mehr für die jüngere Periode der Urgeschichte in Betracht. Auch kann nur die Geologie zeigen, ob ein Boden noch unberührt oder schon durchwühlt ist, und ob verschiedene Perioden ihre Spuren darin zurückgelassen haben. Eine andere Hilfswissenschaft der Urgeschichte ist die Paläontologie der Thiere und Pflanzen, die den früheren Zeitaltern angehört haben, und mit denen zusammen sich Spuren des Menschen finden. Aeußerst wichtig nämlich für die Beurtheilung des Zustandes der Menschheit sind die Knochen der Thiere, welche der Mensch als Jäger erlegt oder als Hirt und Ackerbauer gezüchtet hat, der Nutzen, den er aus ihnen gezogen, und besonders die Art und Weise, wie er die Knochen zu Werkzeugen verarbeitet hat. Die Pflanzen hinwiederum geben Auskunft über seine Nahrung und Kleidung. Eine fernere Stütze für die Urgeschichte bildet die Archäologie, welche bei Entstehung der Urgeschichte schon den Boden für dieselbe vorbereitet hatte. Das von ihr aufgehäufte Material war für die rasche Verwerthung und richtige Beurtheilung der vorgeschichtlichen Funde von außerordentlichem Werthe. Gewisse Gegenstände, welche in den Bereich der Urgeschichte gehören, waren den Archäologen schon früher ganz bekannt, und ihre Sammlungen enthielten eine Menge urgeschichtlicher Dinge. Unentbehrlich vor Allem ist bei der Urgeschichte die Anthropologie, welche die menschlichen Körperreste studirt und zumal aus der Gestalt der Schädel die Veranlagung des Einzelmenschen sowie besonders den Zusammenhang früherer Rassen mit den heutigen herauszufinden sich bestrebt. Ebenso wenig wie sie ist die Ethnologie zu entbehren. Sie vergleicht die Arbeitswerkzeuge, die Haushaltungsgegenstände, die Waffen, Schmucksachen, Cultusobjecte der urgeschichtlichen Menschen mit denen der heutigen Naturvölker und stellt dabei Untersuchungen über die Beziehungen der verschiedenen Stämme und Rassen an. Die Betrachtung der Grabkammern, Tempel, Wohnungen und anderer Baudenkmäler leitet in die geschichtliche Zeit hinüber. Auch die Sprachforschung endlich kommt, wenn auch nicht in so zahlreichen Fällen, der Urgeschichte zu Hilfe.

Die Urgeschichte ist eine verhältnißmäßig junge Wissenschaft, deren Namen man vor 50 Jahren kaum kannte. Verschiedene Umstände riefen sie in's Leben. Von dänischen Forschern waren die Muschelhaufen ihres Vaterlandes (die später sogen. Kjökkenmöddinger = Küchenabfallhaufen) in eingehender Weise untersucht worden, und das, was man früher für angeschwemmte Strandbänke hielt, förderte nicht allein Muscheln zu Tage, welche offenbar Menschen zur Nahrung gedient hatten, sondern auch seltsam geformte Werkzeuge aus Stein, Knochen von Thieren, die zum Theil künstlich gespalten waren, Reste ehemaliger Feuer, rußgeschwärzte Herdsteine u. s. w. Die Muschelu lagen in gewaltigen Hügeln da. In Frankreich, in diluvialen Kiesen des Sommethales bei Abbeville, entdeckte Boucher de Crèvecoeur de Perthes (geb. 1788, gest. 1868) mitten unter den Resten ausgestorbener Elephanten und Nashorne und in bedeutender Tiefe eigenthümliche Werkzeuge aus Stein, welche offenbar das Erzeugniß menschlicher Thätigkeit waren. Er nannte die Ablagerungen „die Archive des vorgeschichtlichen Menschen". Seine Ueberzeugung, daß es sich um Erzeugnisse der Menschenhand handle, wurde von den Engländern, besonders dem Geologen Lyell, bestätigt. Entdeckungen ähnlicher Art machte Schmerling in Belgien. Im Winter 1853 bis 1854 war der Wasserstand der Schweizer-

jenen so tief gesunken, wie es vordem kaum jemals der Fall gewesen war, und der Seegrund lag in weiten Strecken frei. Da stieß man bei dem Nachgraben auf Hirschgeweihe und zahlreiche Pfähle, auf alterthümliche Geräthschaften und Werkzeuge mannigfaltiger Art. Hier mußten offenbar Wohnungen eines alten unbekannten Volkes gestanden haben. Die Thiergeschlechter, deren Knochen man in den Anschwemmungen sowie in den Höhlen fand, sind theils ausgestorben, wie Höhlenlöwe, Höhlenbär, Höhlenhyäne, Mammuth, Knochennashorn, theils haben sie sich heute andere Wohnsitze ausgesucht. So lebten damals in Mitteleuropa Renthier, Moschusochse, Vielfraß, Eisluchs, Elen und Auerochs, und in den Ebenen finden sich die Ueberbleibsel von Thieren, welche jetzt in den Alpen hausen, wie Steinbock, Gemse, Murmelthier, Schneehuhn und andere. Diese Thatsachen lieferten den Beweis, daß der Mensch mit diesen Thieren zugleich in Europa existirte und demnach der Eisdiluviumzeit, überhaupt der quartären Epoche angehöre. Damit hörte der Widerstand der Gelehrten gegen die Theorie des urgeschichtlichen Menschen auf: die Thatsachen waren zu mächtig.

Nicht ganz mit Recht bringt man das Wort „Geschichte" in die Bezeichnung der neuen Wissenschaft. Denn die Untersuchung der genannten Reste menschlicher Arbeit gewährt nur einen Einblick in das Leben und Treiben der Menschen vor jeder Geschichte, und meist handelt es sich nur um Einzelne, weniger um Völker; denn nur hier und da ist es möglich, auf die Eigenthümlichkeiten ganzer Stämme und Rassen zu schließen. Die Natur der vorgeschichtlichen Ueberreste ist schon angedeutet. Zunächst sind es Waffen, deren sich der Mensch in dem Kampfe um das Dasein bediente, nicht bloß um sich gegen alle Feinde, zumal wilde Thiere, zu vertheidigen, sondern auch, um letztere zu seiner Nahrung zu erlegen. Dann kommen Kleidungsstücke, die theils aus Thierfellen theils aus Pflanzen angefertigt sind, Wohnungen mit ihrem Zubehör, theils Höhlen theils selbstgebaute. Eine bedeutende Rolle unter den Funden bilden die Gräber oder Grabdenkmäler, die sich fast ausnahmslos überall finden und den Glauben an ein anderes Leben bestätigen. Mit der allmäligen Gesittung wird die Urgeschichte zur Culturgeschichte und geht allmälig in die wirkliche Geschichte über. Von letzterer ist sie wesentlich verschieden, indem sie keine Gegenwart, sondern nur eine Vergangenheit kennt. Sie hat zwei festbestimmte Grenzen, eine obere und eine untere. Die obere Grenze ist bestimmt durch das erste Auftreten des Menschen auf der Erde, die untere ist je durch den Beginn der geschichtlichen Zeit gekennzeichnet. Jene ist, wie diese, in den verschiedenen Ländern verschieden, und der Anfang der wirklichen Geschichte ist oft so unklar, daß sie und die Urgeschichte in einander greifen. Während am Mittelmeere sich wichtige Ereignisse der römischen und griechischen Geschichte abspielten, hatte der Norden noch keine Spur von Geschichte; es ist sogar fraglich, ob sich daselbst fertige Völker vorfanden. Bei dem einen Volke entwickelt sich die Cultur regelmäßig, indem eine Stufe die andere ablöst, bei dem andern geht es mehr sprungweise. Ein Volk bezwingt ein anderes und läßt sich von der höhern Cultur der Unterworfenen bezwingen, ein anderes fällt durch die Niederlage in die Barbarei des Siegers zurück.

Wenn man also verschiedene Perioden der Urgeschichte unterscheidet, so sind dieselben nicht strenge von einander zu scheiden: manche Stämme lebten noch in der einen Periode, während diese bei anderen längst überwunden war. Man unterscheidet zuerst die *vormetallische Stufe*. Die Werkzeuge dienten den Menschen zur Erwerbung der Nahrung, zur Verfertigung der Kleidung, zur Einrichtung der Wohnung und zum Schutze gegen die Feinde; der Stoff derselben war Holz, Knochen, meist aber Stein. Von letzterem wurden alle vorhandenen Arten gebraucht: Feuerstein, Porphyr, Basalt, Jaspis, Diorit, Serpentin, Obsidian, Nephrit. Oft wurde der Stein aus weiter Ferne bezogen; so ist es z. B. in Bezug auf den Nephrit nicht sicher, ob er überhaupt in Europa vorkommt, während daselbst Gegenstände aus Nephrit häufig gefunden werden. Die Steinwerkzeuge wurden auf zweierlei Art hergestellt, entweder durch Schlagen mit einem Instrumente oder durch Schleifen. Die Zeit der geschlagenen Werkzeuge wird auch vielfach als die *paläolithische Epoche*, die *ältere Steinzeit* bezeichnet. Die damaligen Steingeräthe sind messerartige Splitter, kleine und größere Beile, Schaber und Meißel. Bezeichnend für diese Epoche ist vielfach der bei Absprengung von Steinsplittern zurückbleibende Steinkern (nucleus). In dieser Periode unterscheidet man wieder die Zeit der heute ausgestorbenen Thierarten, besonders des Mammuths und des Höhlenbären. Nach Broca ist das Jagdgeräth meist auf solche Thiere berechnet, die sich zur Wehre setzen, weniger auf solche, die fliehen. Die Hauptfundorte sind die Höhlen von Ham (Dinant), Spiennes und Lüttich in Belgien, Amiens und Abbeville in Frankreich, Horne in England, Dux in Mähren, Egisheim im Elsaß und andere. Hierauf kommt die Zeit des Renthiers und der nordischen Thiere. Nun sind die der frühern Zeit angehörenden Thiere seltener geworden, die Steinwaffen werden vollkommener, die Thierknochen werden zu den mannigfaltigsten Zwecken verarbeitet; man findet sogar an Geweihen Sculpturen, welche in buntem Wechsel Thierbilder oder Jagdscenen darstellen, daneben Scherben von Thongefäßen, welche grob mit der Hand geformt und an der Sonne getrocknet sind. Die Verzierungen sind durch den

Eindruck der Hände des Töpfers hervorgebracht. Die Hauptfundorte sind für diesen Zeitabschnitt die Höhlen und Grotten von Périgord, Veyrier bei Genf, Schussenried bei Ravensburg, Thayingen im Kanton Schaffhausen. Damals hat der Mensch nur im Süden leben können, bei der vollständigen Vergletscherung des Nordens war dort seines Bleibens nicht. Wahrscheinlich ist er dann später, dem Moschusochsen und dem Renthier folgend, über die polnischen und sibirischen Steppen nach dem Norden hingezogen. Vielfach ist er aber auch da, wo die Lebensbedingungen günstiger waren, wie in Südfrankreich, geblieben; dieß beweist das Studium der Schädelbildung. Da ist „ohne eine scharfe Scheidelinie die Culturepoche der diluvialen, ältern oder paläolithischen Zeit in die relativ hoch entwickelte Culturepoche der alluvialen, jüngern oder neolithischen Zeit übergegangen" (Ranke). Die zweite Periode, die der geschliffenen Steinwerkzeuge, ist die neolithische, die jüngere Steinzeit, die sich in hohem Maße von der diluvialen unterscheidet und in der Zähmung der Hausthiere sowie in der Erfindung des Ackerbaues gipfelt. Im Beginne dieser Zeit hat die Erde ungefähr ihr gegenwärtiges Relief gehabt. Die großen Thiere sind ausgestorben, andere fortgewandert; dafür erscheinen Hund, Rind, Schaf und Ziege. Der Nomade wird seßhaft, der Jäger Ackerbauer, die Werkzeuge und Waffen sind feiner und schöner gearbeitet, vielfach aus dem härtesten Gestein. Die Menschen erbauen großartige Steindenkmäler, Dolmen und Menhirs, Tempel oder Grabmäler. Sie kennen Netze, Ruder und Kahn und weben Kleider. Weizen, Gerste und Hirse, Mohn und Flachs werden angebaut, die Wohnungen sind Pfahlbauten in Seen und Torfmooren. Eine neue Rasse ist eingezogen, welche, das wissen wir nicht. Hauptfundstätten für diese Zeit sind die obenerwähnten Küchenabfälle im Norden, besonders in Dänemark, die Pfahlbauten in der Schweiz, zumal der Ostschweiz, die Megalithen (Hünengräber, Dolmen u. s. w.) in allen Ländern der alten und der neuen Welt. Die metallische Periode beginnt mit dem Gebrauch des Kupfers, das in Europa und Asien kurze Zeit geherrscht hat. Auf das Kupfer folgt die Bronze, eine Zusammensetzung aus 88% Kupfer und 12% Zinn. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß sie zur Zeit ganz unabhängig von den anderen Metallen aufgetreten ist. Das uralte Culturcentrum für die Bronze war Asien; von da gehen zwei Ausstrahlungen aus, die auf der einen Seite die nordeuropäisch-sibirische, auf der andern Seite die südeuropäische Bronzegruppe bilden. In Amerika findet sich dieselbe Legirung für die Bronze; sie mag dort wohl selbständig erfunden worden sein. Hervorragend durch ihre Bronze-Erzeugnisse waren die Schweiz, Ungarn, Skandinavien mit einem Theile Norddeutschlands. Schwächer vertreten war diese Cultur in Frankreich, Spanien und Italien, wo das Eisen schon früh auftrat. Bezeichnend für die Bronzezeit sind den früheren Steinbeilen nachgebildete Kelte (so genannt, weil man früher alle Bronzearbeiten den Kelten zuschrieb), nämlich axtförmige sogen. Hohlkelte und Beile sowie meißelförmige Schaftkelte (dänisch Paalstave), ferner die Fibulä (Sicherheitsnadeln), Ringe und Waffen aller Art. Die Bronzezeit dauert im Süden ungefähr bis 1000, in Skandinavien bis 400 v. Chr. Zwei Perioden sind zu unterscheiden: in der erstern ist das Eisen selten und die Bronze überwiegend, in der andern hat das Eisen die Bronze fast verdrängt. Nach dem Fundorte der urgeschichtlichen Gegenstände unterscheidet man in der metallischen Zeit eine Hallstatt- und eine La Tène-Epoche. Erstere, nach Hallstatt im Salzkammergut genannte Gruppe ist entschieden die ältere, eine Ausläuferin der Bronzezeit. Bei der nach La Tène, „der Untiefe" am Ende des Neuenburger Sees genannten Gruppe dagegen stehen wir schon in der voll entwickelten Eisenzeit, die von keiner der bekannten Bronzegruppen direct abstammt. Die Formen der Hallstatt-Cultur finden sich fast in ganz Europa (mit Ausnahme des Nordens) unter den theilweise geschichtlichen Völkern der Illyrier, Etrusker und älteren Kelten. Die Prunkgeräthe und Schmucksachen dieser Zeit treten gegen die Waffen und praktischen Geräthschaften der La Tène-Periode zurück. Die Cultur dieser letztern trägt einen hervorragend kriegerischen Charakter. Sie stammt aus Frankreich; ihre Träger sind Kelten, die sie auf ihren Eroberungszügen nach Süddeutschland, Oberitalien und Spanien verbreitet haben. Damit sind wir an dem Augenblick angekommen, wo die Urgeschichte wieder in die eigentliche Geschichte übergeht.

Eine Zeitlang wurde der Versuch gemacht, die Urgeschichte, wie andere Zweige der Naturwissenschaften, als Waffe gegen die übernatürliche Offenbarung zu benutzen. Besonders beutete die von Häckel herstammende Schule die Ergebnisse der bezüglichen Nachforschungen im materialistischen Sinne aus und behauptete von Zeit zu Zeit, endlich das Uebergangsglied zwischen dem Menschen und dem Thiere aus der tertiären Zeit gefunden zu haben. Nie aber fehlte es an einer kräftigen Zurückweisung solcher unbegründeten Behauptungen, und besonders erklärte sich Virchow zu wiederholten Malen auf anthropologischen Congressen gegen derartige Willkürlichkeiten. Die meisten Vertreter der Urgeschichte halten unbedingt an dem Grundsatze fest, nur die Ergebnisse der Forschungen festzustellen, ohne philosophische Schlüsse daraus zu ziehen und sich auf das Gebiet der Theologie zu begeben. Den heute bestehenden Standpunkt präcisirt Ranke (s. u. I, Einl.): „Man hat nur zu häufig, namentlich in populärwissenschaftlichen Werken, den augenblicklichen Standpunkt der naturwissenschaftlichen, ewig wechselnden Hypothese mit den ebenso schwankenden politisch-philosophischen Tagesmeinungen ver-

quickt; so mußte nothwendig in dem der exacten Naturforschung ferner stehenden Publicum die verhängnißvolle Meinung erweckt werden, als gäbe es naturwissenschaftliche Dogmen, welche den höchsten Idealen des Menschengeschlechts feindlich gegenüberstehen. Es wäre ein Lohn für die Mühen unserer besten Forscher, wenn es auf dem Gebiete der Anthropologie gelänge, diesem volksverderbenden Irrthume Schranken zu setzen." (Vgl. Lubbock, Prehistoric Times, London 1869, deutsch von Passow, Jena 1873—1874, 2 Bde.; Baer, Der vorgeschichtliche Mensch, herausgeg. von Hellwald, Leipzig 1874; Ratzel, Die Vorgeschichte der europäischen Menschen, München 1874; de Nadaillac, Les premiers hommes et les temps préhistoriques, Paris 1881, 2 vols.; Rauber, Urgeschichte des Menschen, Leipzig 1884, 2 Bde.; Joh. Ranke, Der Mensch, 2. Aufl., Leipzig 1894, 2 Bde. Von Zeitschriften seien genannt die Zeitschrift für Ethnologie, Organ der Berliner Gesellschaft für Ethnologie, Anthropologie und Urgeschichte, herausgeg. von Bastian, Virchow und Voß, und das Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Ethnologie, Anthropologie und Urgeschichte, red. von Ranke.) [Scheuffgen.]

Urias (אוּרִיָּה), im A. T. 1. einer der Officiere, welche als die stärksten Helden in Davids Heer gefeiert waren (2 Sam. 23, 39. 1 Par. 11, 41). Wie andere von diesen Officieren, so war auch er ein Ausländer und zwar ein Hethiter; sein Name jedoch und seine Denkweise (2 Sam. 11, 11) zeigen, daß er der israelitischen Religion anhing. Er war vermählt mit der schönen Bethsabee, der Tochter seines Waffengefährten Eliam (2 Sam. 11, 13; 23, 34). Aus der Parabel des Propheten Nathan, welche diesen Ehebund versinnbildet, dürfen wir schließen, daß er seiner Gemahlin mit besonderer Innigkeit zugethan, und daß dieß in Jerusalem bekannt war. Bei dem ersten Kriege Davids gegen die Ammoniter folgte er Joab zu der Belagerung von Rabbath Ammon und campirte mit ihm in offenem Felde (2 Sam. 11, 11). Da ward er von David nach Jerusalem beordert, angeblich um Bericht über den Verlauf der Belagerung zu bringen, in der That aber, um den inzwischen geschehenen Ehebruch des Königs mit Bethsabee durch sein Zusammensein mit derselben zu verdecken. Die Erfüllung dieser Absicht fand indeß ein unerwartetes Hinderniß an Urias' strengem Soldatengeiste, der den Charakter und die Disciplin von Davids Officieren in schönem Lichte zeigt. Am Morgen des dritten Tages sandte ihn David in's Lager zurück mit einem Brief an Joab, der den Befehl enthielt, Urias' Tod im Kampfe herbeizuführen; so kommt es, daß sein Name in der sprichwörtlichen Bezeichnung eines Uriasbriefes fortlebt. Joab folgte der Weisung des Königs, indem er eine Mauerstelle von Rabbath ausfuchte, wo die stärkste Macht der Belagerten vereinigt war, und dorthin, als an einen verlorenen Posten, Urias zum Wachtdienste wies. Ein Ausfall fand statt, und Urias fiel mit den Kriegern, welche er bei sich hatte. Wie Joab erwartet hatte, brach David bei der Meldung von dieser Schlappe in großen Zorn aus, bis der Bote nach Joabs Anweisung ruhig fortfuhr: „auch dein Knecht Urias der Hethiter ist gefallen"; da war plötzlich Davids Unwille geschwunden. Den weitern Verlauf dieser Geschichte s. im Art. David. Rührend ist, daß Urias starb, ohne von der Schuld seiner Gattin zu wissen; denkwürdig bleibt, daß durch diesen Mord Bethsabee Davids Gemahlin und Salomons Mutter wurde, so daß „die, welche Urias' Weib gewesen", in der Ahnentafel des Erlösers aufgeführt wird (Matth. 1, 6). — 2. der israelitische Hohepriester unter Achaz, auf dessen Geheiß er in Jerusalem einen Altar nach der Zeichnung und dem Modell eines in Damascus vorhandenen Altares anfertigte, vermuthlich um die Opfer für Achaz' glückliche Rückkehr nach Jerusalem, ungewiß ob rechtgläubig oder götzendienerisch, darzubringen (4 Kön. 16, 10 ff.). Dieser Urias war auch bei den zuverlässigen Zeugen, welche Isaias für die Erfüllung einer Real-Weissagung zuzog (Is. 8, 2). — 3. einer der mit Esdras aus Babylon zurückkehrenden Priester (1 Esdr. 8, 33. 2 Esdr. 3, 3. 21; 8, 4). — 4. ein Prophet aus Cariathiarim zur Zeit des Königs Joakim, der ihm wegen seiner unbequemen Weissagungen nach dem Leben trachtete und ihn, als er nach Aegypten floh, von dort holen und in Jerusalem hinrichten ließ (Jer. 26, 20—24). [Kaulen.]

Uriel (אוּרִיאֵל) bedeutet außer zweien Männern des A. T., welche wenig in die Geschichte eingetreten sind, in der spätern jüdischen Theologie einen Engel, der neben Michael, Gabriel und Raphael (s. d. Artt.) als einer der vornehmsten Engel genannt und in manchen Apocryphen als Verkünder göttlicher Geheimnisse und zukünftiger Ereignisse angeführt wird (vgl. die bei W. Lüken, Michael, Göttingen 1898, 170 s. v. angeführten Stellen). Nach dem ersten Targum von Jerusalem (Targum des Pseudojonathan) zu Deut. 34, 6 war er einer aus „den Fürsten der Weisheit", welche Moses begruben. In der apocryphen Esdras-Apocalypse tritt er als Bote Gottes auf, um Esdras geheime Dinge zu offenbaren (4 Esdr. 4, 1); im Buche Henoch ist es Uriel, der (auch unter den Namen Arasiel, Elior und Phanuel) dem Verfasser göttliche Aufschlüsse vermittelt. Der Umstand, daß das 4. Buch Esdras vor dem Concil von Trient oft für canonisch gehalten wurde, ist Ursache, daß in alten afrikanischen Liturgien der vermeintliche Erzengel Uriel angerufen wurde, und daß auch bei einzelnen Vätern, selbst noch beim hl. Bonaventura, die Verehrung desselben gebilligt erscheint, während auf einer römischen Synode von 745, die sich auf das Concil von Laodicea beruft, und auf einer Synode zu Aachen von 789 das Verbot ergangen ist, andere Engelnamen als Michael, Gabriel und Raphael vor-

zubringen. (Vgl. Moroni, Diz. XVII, 166 sgg.; Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 539. 666; Strack und Zöckler, Kurzgef. Komm. zu den heiligen Schriften A 9, München 1891, 427. 431. 445. 450; Weber, Jüdische Theol. auf Grund des Talmud und verwandter Schriften [2. Aufl. des „System der altsyn. paläst. Theologie"], Leipzig 1897, 169. 178.) [Kaulen.]

Urim und Thummim (אוּרִים und תֻּמִּים, LXX δήλωσις und ἀλήθεια; Vulg. doctrina und veritas) sind zwei Gegenstände, welche nach Ex. 28, 30 und Lev. 8, 8 in das Brustschild des Hohenpriesters (s. d. Art. Rationale, n. 1) gelegt wurden und zu dessen Amtskleidung gehörten. Ueber ihre Beschaffenheit gibt der biblische Text keine Auskunft. Muthmaßlich waren sie Symbole für die Thatsache der übernatürlichen Offenbarung, oder Täfelchen, worauf eine hervorragende Stelle des Gesetzes, etwa der Anfang des Decalogs, geschrieben war. Der Plural der genannten zwei Wörter ist als intensiver zu erklären, indem אוּרִים, „Licht", für „Offenbarung" (Is. 24, 15 Vulg.), תֻּמִּים, Vollkommenheit, für Wahrheit steht; ihre Verbindung, als ein Hendiadys gefaßt, bezeichnet die „vollkommene, rechtskräftige Offenbarung". Urim hat auch an anderen Stellen des Alten Testamentes die Bedeutung „Offenbarung", sei es, daß dieselbe dem Hohenpriester (Num. 27, 21) oder dem Laien (1 Sam. 14, 41 LXX, Vulg.; 28, 6) zu Theil wird. Außerordentliche Offenbarungen waren nicht selten (Richt. 20, 18. 23. 28. 1 Sam. 23, 2; 30, 8. 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23. 1 Par. 14, 10. 14); über die Art und Weise aber, wie Gott sie dem Bittenden zu Theil werden ließ, gibt die heilige Schrift keine bestimmte Auskunft. Beide Wörter verbunden als Appellative finden sich Deut. 33, 8. 1 Esdr. 2, 63 = 2 Esdr. 7, 65; vgl. 3 Esdr. 5, 40. In Anlehnung an diese letzteren Stellen schuf die jüdische Phantasie aus dem Ausdruck Urim und Thummim (Ex. 28, 30. Lev. 8, 8) ein Orakel, durch welches der Hohepriester in unmittelbarer Weise den Willen Gottes erfahren habe. Diese Anschauung hat ihre ersten nachweisbaren Spuren in der LXX, welche zunächst חֹשֶׁן (Brustschild des Hohenpriesters) mit λογεῖον (Orakel) übersetzt, ferner (wie auch die Peschittho) Urim und Thummim nicht in, sondern auf denselben legen läßt. Ihr folgt Flavius Josephus, der zwar Urim und Thummim in Verbindung mit dem Brustschilde nicht erwähnt, aber (Antt. 3, 8, 9) angibt, aus dem Leuchten der auf der obern Seite des Brustschildes angebrachten zwölf Edelsteine habe der Hohepriester den göttlichen Bescheid wahrgenommen. Philo hat auch keine klare Vorstellung von Urim und Thummim; erwähnt sei nur, daß er (De mon. 2, 5) die beiden Seiten des Brustschildes damit identificirt (vgl. Eccli. 45, 10 LXX). Es hat keinen Zweck, die mannigfachen Ansichten über Urim und Thummim zusammenzustellen, da aus allen nur hervorgeht, daß man sich bescheiden muß, Urim und Thummim in ihrer Verbindung mit dem Brustschilde nicht erklären zu können. Eine Zusammenstellung dieser Ansichten bieten Calmet zu Ex. 28, 30; Paul Scholz, Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel I, Regensburg 1868, 108 ff.; Dillmann zu Ex. 28, 30 (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch, 12. Lief., 2. Aufl., Leipzig 1880, 306 ff.). [Hoberg.]

Urkunden, s. Instrumentum.

Uroffenbarung nennt man denjenigen Theil der vorchristlichen Offenbarung, welcher dem Menschengeschlechte beim Beginne seiner Geschichte in seinen Stammvätern (Adam und Noe) übermittelt wurde. Dieselbe ist mit den in ihr enthaltenen Wahrheiten und historischen Thatsachen für die Erklärung des Ursprungs der Religion, für die Geschichte der geoffenbarten Religion und nicht minder für die Erklärung und geschichtliche Entwicklung der heidnischen Religionen in ihren Bekenntnissen, Erinnerungen und Ueberlieferungen von grundlegender Bedeutung. Da man an der Universalität der Sintflut (s. d. Art.) (hier der anthropologischen) festhalten und die Völkertafel (s. d. Art.) auf die ganze Menschheit deuten muß, so ist die Uroffenbarung durch jenen Zeitpunkt abgegrenzt, in welchem die Offenbarungsgeschichte (Gen. 11, 10) die Menschheit nicht mehr in ihrer Einheit und Gesammtheit umfaßt, sondern sich der Erzählung zuwendet, wie Gott mit dem Geschlechte Sems Ein Volk zum Träger der Offenbarung auserwählt, die anderen Völker aber ihre Wege gehen ließ (Apg. 14, 15). Noe ist der Hauptträger und Verkünder derselben in einer gottentfremdeten Zeit (2 Petr. 2, 5); von ihm geht sie auf seine Söhne, die Stammväter der Völker, über. Rein erhalten und weiterentwickelt wird sie in dem von Gott auserwählten Geschlechte, während bei den anderen Völkern der Abfall beginnt, welcher indeß die Spuren derselben nicht verwischen konnte. Inhaltlich umfaßt die Uroffenbarung sowohl diejenigen Wahrheiten, welche in dem genannten Zeitabschnitte dem religiösen Bewußtsein des Menschen übermittelt wurden (wobei sachlich unterschieden werden muß zwischen solchen Wahrheiten, welche auch natürlich erkennbar sind, und solchen, welche nur auf Grund göttlicher Offenbarung erkannt werden konnten), als auch die urgeschichtlichen Thatsachen, vorwiegend diejenigen, welche von universeller Bedeutung sind. In einem engern Sinne wird der Begriff der Uroffenbarung beschränkt auf die göttlichen Thaten und Offenbarungen, durch welche der (übernatürliche) Urzustand (s. d. Art. Stand der Natur und der Uebernatur) des Menschen begründet bezw. nach der Zerstörung desselben durch die Sünde dessen Wiedererneuerung durch den Erlöser verheißen wurde.

1. Da die Glaubenslehre von einer dem Menschen im Anfang zu Theil gewordenen Offenbarung den sonderbarsten Mißverständnissen und Miß-

deutungen in demselben Maße ausgesetzt ist, als man im Dienste naturalistisch-evolutionistischer Theorien die widerspruchsvollsten Ansichten über den Ursprung und die Entwicklung der Religion aufstellt, so ist zunächst die katholische Lehre nach ihren Hauptgesichtspunkten festzustellen und von falschen Auffassungen zu reinigen. Die katholische Lehre von der Uroffenbarung ist keineswegs zu verwechseln mit der Lehre der traditionalistischen Schule, welche die Möglichkeit jeder Gotteserkenntniß und Religion von der Offenbarung abhängig macht (s. d. Art. Traditionalismus und die Artt., auf welche dort verwiesen ist). Wer also wie Réville (Prolégomènes de l'histoire des relig., Paris 1881, 51 ss.) die katholische Lehre zu bekämpfen meint, indem er die Schwächen des von der Kirche verworfenen traditionalistischen Systems aufdeckt, beweist nur seine eigene Unkenntniß. Natürliche Beanlagung und Befähigung zur Religion und geoffenbarte Religion schließen sich keineswegs aus, sondern die letztere hat die erstere zur Voraussetzung. Ohne natürliche Anlage zur Religion, ohne eine Persönlichkeit, welche Geist und Gewissen hatte, wäre das Wort der Offenbarung nur ein leerer Schall gewesen, der an das Ohr eines Thieres schlug. Keineswegs lehrt also das katholische Dogma, daß die Religion überhaupt nur durch eine übernatürliche Dazwischenkunft Gottes entstehen konnte und keine natürliche Wurzel habe. Es war deßhalb ein sinnloser Satz, in welchen Schelling (Einleitung in die Philosophie der Mythologie [Sämmtliche Werke II, 1], Stuttgart u. Augsburg 1856, 141) seinen Einwand gegen die Uroffenbarung kleidete: Wenn Gott die erste Religion gestiftet hätte, so wäre der Mensch vorher religionslos und infolge dessen einer Offenbarung unfähig gewesen. Gleichwohl ist dieser Einwand, wenn auch in anderer Form, bis auf den heutigen Tag wiederholt worden. Denn auch was M. Müller (Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Straßburg 1880, 291 ff.) gegen die Annahme einer überweltlichen Offenbarung vorbringt, wurzelt einerseits in falschen Auffassungen von der Offenbarung und andererseits in einer Reihe von unbewiesenen und unannehmbaren Postulaten, welche trotz der hochgepriesenen exacten Methode nur aufgestellt werden, um eine „naturalistische" Erklärung der Religion geben zu können. In einer Parallele zwischen Ursprung der Sprache und Ursprung der Religion wird nämlich von einer himmlischen Grammatik und einem vom Himmel gefallenen Wörterbuch gesprochen, welche dem der Begriffsbildung unfähigen Menschen ebenso wenig gedient hätten wie eine geoffenbarte Religion. Man kann sich den ersten Menschen nur als sprach- und vernunftlos vorstellen, identificirt die Sprache mit der Vernunft oder sieht sie als die Schöpferin der Vernunft an, und beeinflußt durch eine falsche, rein mechanische Auffassung von der göttlichen Offenbarung, kann man sich Gott nur wie einen Schulmeister vorstellen, welcher, mit Grammatik und Wörterbuch ausgerüstet, sich vor den sprach- und vernunftlosen Menschen hinstellt, um ihm Unterricht in der Sprache und in der Religion zu ertheilen. Alsdann kritisirt man lebhaft die „eingeborene Sprache", die „eingeborene Vernunft" und die „eingeborene Religion", Begriffe, welche man der katholischen Theologie „mit ihrer mittelalterlichen Hinterlassenschaft" imputirt, obwohl sie nichts sind als freie Erfindungen der Kritiker (vgl. Chr. Pesch, Gott und Götter, Freiburg 1890, 48 ff. [49. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach", und Schanz, Religion und Entwickelungstheorie, im Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 1892, 269 ff.]). Demgegenüber ist nicht nur als Glaubenslehre, sondern auch als einleuchtende Vernunftwahrheit festzuhalten, daß Gott den ersten Menschen unmittelbar erschaffen hat, eine Wahrheit, welche darwinistische Naturforscher und darwinistisch angehauchte Vertreter der Religionswissenschaft vergebens umzustürzen suchen (s. d. Art. Darwinismus). Ebenso einleuchtend ist es, daß Gott den ersten Menschen nicht im Zustande hilfloser Kindheit, sondern in völliger körperlichen und geistigen Entwicklung als ein geistesmächtiges, der Sprache und der Religion fähiges Wesen erschuf. Auch läßt sich nur unter Läugnung des wahren Gottesbegriffes bestreiten, daß der erste Mensch einer göttlichen Erziehung und Belehrung unzugänglich war. Ja es erscheint vollständig entsprechend, daß Gott demselben das seiner Lage entsprechende Wissen zu Theil werden ließ. Somit wäre keineswegs eine vom Himmel gefallene Grammatik dem Menschen nothwendig gewesen, um die Sprache (s. d. Art.) zu schaffen, und ebenso wenig ein fertiges Religionssystem, um zur Religion zu gelangen; aber es mußte ein geisterfülltes, nicht ein thierisches Auge sein, welches in die Schöpfung schaute, um die Gedanken, welche in derselben niedergelegt sind, zu erkennen und im sprachlichen Laute zum Ausdruck zu bringen, und um dasjenige Wesen zu erkennen, welches sich in der Schöpfung zuerst geoffenbart und den menschlichen Geist nach seinem Ebenbilde erschaffen hat. Ebenso wenig wie das Leben wird man jemals die Sprache und die Religion durch eine Art von generatio aequivoca erklären. Uebrigens ist die Frage, wie der Mensch ohne besondere göttliche Offenbarung unter der Leitung der natürlichen göttlichen Providenz sich entwickelt haben würde, wie also theologisch gesprochen der status naturae purae verlaufen sein würde, nur eine abstracte Frage (s. Heinrich, Dogmat. Theol. VI, Mainz 1887, 619 ff.) und wesentlich verschieden von der Frage nach der Nothwendigkeit der Uroffenbarung im specifischen Sinne. Auch die Frage, wie weit sich das dem ersten Menschen mitgetheilte, seiner Lage entsprechende Wissen erstreckte (s. Chr. Pesch a. a. O. 52 ff. und Praelectiones dogmat. III, Friburg. 1895,

101 sqq.; daselbst auch die Abweisung übertriebener Ansichten), steht nicht in directer Beziehung zur Uroffenbarung, und noch viel weniger darf die Frage nach dem Ursprung der Sprache mit derselben verbunden werden. Ein rein auf natürliche Erkenntniß gegründetes Verhältniß zu Gott wäre natürliche Religion gewesen; eine solche war aber nie thatsächlich, Gott berief vielmehr den Menschen von Anfang an zu einem übernatürlichen, die Kräfte und Anforderungen der Naturordnung übersteigenden Endziele, zur unmittelbaren Anschauung Gottes und stattete denselben mit der heiligmachenden Gnade und den zugehörigen Gaben und Gnaden aus. Bei dieser übernatürlichen Ausstattung wurde die Natur und die natürliche Anlage zur Religion nicht erdrückt, beide bilden vielmehr deren Voraussetzung. In dem übernatürlichen Verhältniß zu Gott war das, was man (unter Abweisung des mit diesem Ausdrucke getriebenen Mißbrauchs) natürliche Religion (s. d. Art.) nennen kann, mitenthalten; das natürliche Endziel war mit dem übernatürlichen solidarisch verbunden (vgl. Scheeben, Dogmat. II, 425 ff.). Zur Erkenntniß dieses durch bloße Vernunft nicht erkennbaren Endzieles und der Mittel zur Erreichung desselben war die Uroffenbarung im specifischen Sinne absolut nothwendig, und dieses thatsächlich übernatürliche Verhältniß des Menschen zu Gott nennt man Urreligion (s. Heinrich VI, 488 ff.). Nach katholischer Lehre verdanken also die religiösen Ueberzeugungen der Menschheit einer doppelten Ursache ihr Dasein, der natürlichen Anlage einerseits und der übernatürlichen Dazwischenkunft Gottes andererseits. Das was M. Müller einmal (um die übernatürliche Offenbarung auszuschließen) die natürliche Grundlage aller Religion nennt, Vernunft und Gewissen, und das Wort der göttlichen Offenbarung durchdringen sich gegenseitig in dem von der katholischen Lehre gegebenen Begriffe der Uroffenbarung.

2. Fast alle Einwendungen gegen die Uroffenbarung beruhen, wenn wir absehen von den falschen Vorstellungen über die Uroffenbarung und die Offenbarung überhaupt, auf der Annahme, daß die Religion naturalistisch oder evolutionistisch zu erklären sei. Seitdem der Evolutionismus in die Welt gekommen ist mit seinem leidenschaftlichen Bedürfniß, die Welt nach seinen Ideen zu erklären, sucht man überall „Urzustände“ und „fortschreitende Entwicklung“. Diejenigen, welche sich rühmen, nur die Thatsachen reden zu lassen, werden nach dem Worte Virchows zu „Urstandsdichtern“. Da die These vom Dasein „religionsloser Völker“ vor der Forschung nicht Stand hielt, so erdichtete man für die prähistorische Zeit vernunftlose, sprachlose und religionslose Menschen und sah den Ursprung der Religion in der „Thierpsychologie“. In der Sucht zu systematisiren setzte man die Religionen der sogen. Naturvölker auf die unterste Scala und erklärte die Religionsvorstellungen der Wilden als die grundlegenden, aus welchen in fröhlicher Aufwärtsbewegung alle anderen Religionen, die christliche und zuletzt die „atheistische Religion“ des modernen Culturmenschen nicht ausgenommen, entstanden seien. Es ist unnöthig, auf die verschiedenen „Stammbäume“ der Religionen einzugehen (s. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik I, 2. Aufl., Münster 1895, 55 ff., und Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I, 2. Aufl., Freiburg 1897, 7 ff.). Wenn der Evolutionismus in seiner Anwendung auf den Menschen Geschichte und Vernunft vergewaltigt, so wird er geradezu zur Posse in seiner Anwendung auf das religiöse Bewußtsein der Menschheit, und alle seine Versuche, das religiöse Problem zu lösen, gleichen einem ἐκ νυκτὸς γεννᾶν, wie Aristoteles sich ausdrücken würde, einer Erklärung aus dem Dunkel der Nacht. Auch bei bahnbrechenden Forschern, welche die These vom Fetischismus als der ursprünglichen Religion weit von sich weisen, ist der naturalistische Gedanke maßgebend bei dem religionsphilosophischen Standpunkt und der hieraus folgenden Verwerthung des religionswissenschaftlichen Materials. Angeblich weil man „die Religion historisch zu erforschen sucht und frei sein will von jedem Vorurtheile“, rechnet M. Müller den Thatsachen zum Trotz mit der Möglichkeit, daß die Völker auf der Stufe der Beschränktheit hätten stehen bleiben und „ohne Religion, ohne Sprache, ja ohne Vernunft“ hätten sein können (Natürliche Religion, Leipzig 1890, 85; vgl. 136 ff.). Das Studium der Geschichte der Religionen wird verlangt; aber wie auch immer das Zeugniß dieser Geschichte lauten mag, von vorneherein steht fest: alle Religionen sind natürlich, weil der Mensch Alles sich im Schweiße seines Angesichts erarbeitet, selbst seine Vernunft. „Wir verlangen keine besondere Gabe, keine übernatürliche Offenbarung. Die einzige Gabe, die wir verlangen, ist unsere sinnliche Wahrnehmung, die einzige Offenbarung deren historische Entwicklung“ (Vorles. über den Ursprung der Relig. 36). Und doch, was verlangt man nicht, wenn man das die Sinne übersteigende Seelenleben mit den Anhängern des Sensualismus (s. d. Art.) als deren Steigerung darthun will, und wenn man die Religion dadurch erklärt, daß der Mensch den Druck des Unendlichen zu fühlen glaubt, das an die Grenzen der sinnlichen Erfahrung anstößt, ein Druck, der in den Sinneswahrnehmungen latent und keimartig empfunden wird, und den der Mensch in tausend Formen (den Mythen) sich zu deuten sucht?! Dabei soll der reine Begriff des Unendlichen das „allerspäteste Product eines langen historischen Prozesses intellectueller Entwicklung“ sein, während man die Zeit nicht genau bestimmen könne, „wann die Anzeichen des Unendlichen, die in den Sinnesvorstellungen latent sind, in der Mythologie oder der Religion, schließlich sogar auch in der Philosophie hervortraten“ (Natürliche Relig. 136 ff.) — wahrlich ein „Goldregen von

Worten", den derselbe Forscher bei Erklärung des Fetischismus so streng verwirft.

3. Da die Religion nicht nur bei allen Völkern, und zwar als centraler und constitutiver Factor des Völkerlebens vorhanden ist, so weit ihre Geschichte reicht, sondern älter ist als alle Geschichte, so kann die Frage nur lauten: Ist der Bericht der Offenbarungsurkunde über den Ursprung der religiösen Ueberzeugungen glaubwürdig? Welche Beweise gibt uns die vergleichende Religionswissenschaft an die Hand, um über die religiöse Entwicklung der Völker und rückschließend über den thatsächlichen Ursprung der Religion ein begründetes Urtheil fällen zu können? Wir setzen den Beweis voraus, daß der biblische Bericht von der Uroffenbarung nichts innerlich Unmögliches und Gottes Unwürdiges enthält (s. Ottiger, Theol. fundament. I, Frib. 1897, 342 sq.). Geschichtlich liegt zunächst vor ein ganz einzigartiger Zusammenhang zwischen der Uroffenbarung und der gesammten alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung. Die Uroffenbarung ist der Ausgangs- und Anfangspunkt desjenigen religiösen Verhältnisses zu Gott, welches in positiver, geradlinig fortschreitender, typologischer Vorbereitung im Christenthum als der absoluten Religion culminirt. Sie nimmt deßhalb theil an der Festigkeit der christlichen Religion überhaupt. Es ist aber ein gesichertes Ergebniß der Religionswissenschaft, daß die alttestamentliche und die christliche Religion nicht nach dem bloßen Gesetze natürlicher Entwicklung entstanden, sondern nur aus göttlicher Offenbarung im geschichtlichen Sinne zu erklären sind. Ohne Uroffenbarung ist aber das Alte Testament und der Entwicklungsgang bis zur christlichen Religion und diese selbst unbegreiflich (vgl. auch die Gründe für die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs in d. betreff. Art. IX, 1791 ff.).

Aber auch die Religionsgeschichte der heidnischen Völker ist ohne Annahme der Uroffenbarung unverständlich. Die Geschichte der Religionen bildet nach M. Müllers Eingeständniß eine Geschichte des langsamen Verfalles von ihrer ursprünglichen Reinheit. Je weiter man zurückgeht, je schärfer man die frühesten Keime der Religionen prüft, desto reineren Auffassungen der Gottheit begegnet man. Die Religionsgeschichte weiß somit dem Standpunkte der Bibel, daß der Ursprung des Heidenthums (s. d. Art.) in einem Abfall vom wahren Gott zu suchen sei, nicht nur keinerlei Argumente entgegenzustellen, sondern sie bestätigt ihrerseits, daß die majestätische Schilderung des Apostels im Römerbrief (1, 21 ff.) die bleibende Zusammenfassung aller Religionswissenschaft ist. Die Entwicklung des Heidenthums spiegelt sich wider im religiösen Mythus, und alle natürlichen und geschichtlichen Factoren, welche das Heidenthum in seiner Ausgestaltung bedingen, beeinflussen auch die Geschicke des Mythus, der keineswegs „das unfreiwillige Spiel kindischer Phantasie ist" (Renan), sondern „eine verständige Religion voraussetzt, wie der kranke Körper einen gesunden" (M. Müller; vgl. d. Art. Mythologie und „Katholik", 1882, II, 272 ff.). Hiermit hängt zusammen, daß die Religionswissenschaft den monotheistischen Untergrund der Religionen aufgeklärt hat und sich der Beantwortung der Frage, ob der naturalistische Polytheismus oder der Monotheismus an den Anfang zu setzen ist, nicht entziehen kann. (Nur um diese beiden Formen kann es sich handeln, nicht um Fetischismus oder die verschiedenen Formen des sog. Animismus, auch nicht, wenigstens nicht in letzter Beziehung, um die von M. Müller eingeschobene Form eines relativen Monotheismus oder Henotheismus; vgl. Gutberlet a. a. O.) Nun ist es aber keinem Zweifel unterworfen, daß selbst zahlreiche Naturvölker, die früher als Fetischdiener den Europäern vorgestellt wurden, an ein göttliches Wesen glauben, welches alle anderen Göttergestalten überragt, an einen höchsten guten Gott und Weltschöpfer, daß mithin der monotheistische Gedanke ihnen nicht fremd geblieben ist, und selbst evolutionsgläubige Gelehrte stehen der Ansicht, daß die Negerrasse vor ihrer Spaltung in Völker und Stämme im Besitze einer bessern Religion gewesen sei, nicht ablehnend gegenüber (vgl. W. Schneider, Die Religion der afrik. Naturvölker, Münster 1891). Was die sog. Culturvölker anlangt, so verweisen wir auf diejenige Entdeckung, welche M. Müller als eine der größten dieses Jahrhunderts feiert: die Einheit des Gottesnamens bei den indogermanischen Völkern. Der vedische Dyaus-pitar findet sich nach Etymologie und Bedeutung im griechischen Ζεὺς-πατήρ, im lateinischen Jupiter (Diespiter), im altgermanischen Tyr und Zio, got. Tius. Die indogermanischen Völker hatten also vor ihrer Trennung einen einzigen oder doch höchsten Gott. Nicht anders steht es bei den Medern und Persern und bei den Semiten. Auch die älteste Religion der Chinesen und der Aegypter weist hin auf ursprünglichen Monotheismus, und der spätere Polytheismus dieser Völker konnte die Spuren des ursprünglichen Monotheismus so wenig verwischen, als der bunte griechisch-römische Götterhimmel die monotheistische Tendenz verläugnen kann. Die allgemeine Religionswissenschaft führt damit in eine Vergangenheit zurück, welche vor der Völkertrennung lag. Erst mit dieser beginnt die Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen, der stetige langsame Verfall; aber selbst im entarteten Heidenthum finden sich manche Elemente einer ursprünglichen reinern Gotteserkenntniß (vgl. die Uebersicht über die Religionen bei Schanz, Apologie des Christenthums II, 2. Aufl., Freiburg 1897, 18 ff., und bei Gutberlet I, 82 ff., ferner die „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte", Münster 1890 ff. Die reiche Einzelliteratur ist in diesen Werken verzeichnet). Es sei noch kurz daran erinnert, daß die geschichtlichen Denkmale, welche uns über die Entwicklung

der Cultur unterrichten, zu gleichartigen Resultaten führen, und daß die Forschung nach dem Ursprung der Cultur immer mehr auf einen uralten Gemeinbesitz der Menschheit hinweist (vgl. Kaulen, Assyrien und Babylonien, 5. Aufl., Freiburg 1899, 260 ff.). Selbst der Gesammteindruck, den der Culturbesitz der Naturvölker macht, ist der, „daß dieser ärmliche Culturbesitz nur der Rest einer größern Summe von Besitzthümern sei, aus welcher alles nicht absolut Nothwendige nach und nach ausgefallen ist" (Ratzel, Völkerkunde I, 2. Aufl., Leipzig 1894, 46).

Auch der Umstand, daß die Religionen ihren Ursprung von einer Offenbarung ableiten und besonders die älteste Form derselben und die ältesten Ueberlieferungen einer Offenbarung verdanken wollen, weist auf die Uroffenbarung hin, wenn überhaupt für Erklärung der Grundthatsachen der Religion das religiöse Bewußtsein der Völker und die religiösen Ueberlieferungen und nicht vorgefaßte Theorien maßgebend sind. Ist doch gerade der Glaube an ein ursprüngliches Zeitalter des Glückes und der Unschuld eine der bestimmtesten und bedeutungsvollsten Traditionen vieler Völker. Jedenfalls ist es keine hinreichende Erklärung der eben berührten Thatsache, sondern nur ein Spielen mit Worten, wenn M. Müller (Natürl. Religion 49) bemerkt: „Der Anspruch, übernatürlichen Ursprungs zu sein, ist eine der natürlichsten Tendenzen der natürlichen Religion." Jedoch ist nicht so sehr die Thatsache, daß alle Religionen sich auf ursprüngliche Offenbarung berufen, zu betonen, als vielmehr der Umstand, daß diese Berufung auf einem großen Gebiet gemeinsamer religiöser Vorstellungen, welche in den Traditionen der Menschheit niedergelegt sind, als berechtigt erwiesen werden kann. Gewisse Grundideen und Grundthatsachen durchziehen alle heidnischen Religionen und stellen ein Gemeingut der Völker dar in den verschiedenen Schöpfungs- und Sintflutssagen, in den Berichten über das Paradies, über einen vollkommenen Zustand am Anfang und den Verlust des ursprünglichen Glücks u. s. w. Diese Verwandtschaft religiöser Grundideen umfaßt die entlegensten, geographisch, sprachlich und culturhistorisch weit abstehenden Völkerkreise, erstreckt sich demnach auf einen zu großen Bezirk, als daß an eine Entlehnung durch Culturverkehr auch nur im entferntesten gedacht werden könnte. Ebenso wenig kann der Grund für die Uebereinstimmung und Berührungspunkte in der geistigen Organisation des Menschen, in einem Naturmechanismus des Geistes gefunden werden, der gewisse Ideen mit psychologischer Nothwendigkeit hervorbringe; denn abgesehen von Anderem liegt diese Uebereinstimmung nicht bloß vor in bestimmten religiösen Grundideen und Wahrheiten, sondern auch in der Erzählung geschichtlicher Thatsachen, welche mit den Wahrheiten theoretischer Art eng verwachsen sind. Wenn auch in der Ausdeutung einzelner Analogien oft das rechte Maß überschritten worden ist, ein unläugbares Gemeingut der Völker liegt vor, welches nur als Erbgut begriffen und durch die Herkunft aus einer Urquelle, der Uroffenbarung, erklärt werden kann. (Vgl. noch H. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 2. Aufl., Münster 1869; E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung, Mainz 1878; O. Willmann, Gesch. des Idealismus I, Braunschweig 1894.) [Gerhard Esser.]

Ursacius von Singidunum, s. Arianismus I, 1284 ff.

Ursinus (Ursicinus), **Gegenpapst**, s. Damasus III, 1360.

Ursinus, Zacharias, reformirter Theologe, ist in der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts besonders durch seine Wirksamkeit in der Pfalz bekannt geworden, wo er im Auftrage des Kurfürsten zusammen mit Olevian (s. d. Art.) das Lutherthum durch den Calvinismus zu ersetzen suchte. Er stammte aus Breslau, war der Sohn des Diaconus Kaspar Beer (latinisirt Ursinus) und war am 18. Juli 1534 geboren. Von 1550 bis 1557 machte er seine höheren Studien in Wittenberg unter Melanchthon. Mit diesem reiste er auch 1557 zum Religionsgespräch nach Worms; daran schloß sich eine bis zum September des folgenden Jahres währende Rundreise, auf der er sich namentlich in Genf bei Calvin und in Paris aufhielt. Nach Breslau zurückgekehrt, wurde er Lehrer an der Elisabethenschule, machte sich aber bald verdächtig und mißliebig, weil er im Sacramentsstreit (vgl. d. Art. Protestantismus X, 486 ff.) die calvinische Ansicht mit Ueberzeugung vertrat. Im J. 1560 erhielt er in ehrenvoller Weise die verlangte Entlassung aus dem Amte und begab sich nach Zürich, wo er mit Petrus Martyr Vermigli (s. d. Art.) Freundschaft schloß. Letzterer ward zuerst vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz nach Heidelberg an die theologische Facultät berufen, lehnte aber ab und schlug Ursinus statt seiner vor. Dieser nahm die Berufung an und begann im Herbst 1561 seine Thätigkeit zu Heidelberg, zunächst im Collegium sapientiae, dessen Leitung ihm vollständig oblag, dann (seit 1562) auch als Professor der Dogmatik. Letztere Stelle gab er 1568 wieder ab, im Sapienzcolleg wirkte er bis 1576. Aus seiner Heidelberger Thätigkeit ist zunächst neben seinen Vorlesungen über Loci theologici seine Theilnahme an der Abfassung der pfälzischen Kirchenordnung und des Heidelberger Katechismus zu erwähnen (s. d. Art. Symbolische Bücher XI, 1064). In den literarischen Streitigkeiten, welche sich daran knüpften, zeigte sich Ursinus als schlagfertigen Kämpfer, namentlich gegen Jacob Andreä (s. d. Art.) auf dem Maulbronner Religionsgespräch (April 1564) und in verschiedenen Schriften. Später war er einer der Hauptgegner des Thomas Erastus (s. d. Art. Erastianismus) im Streit um die Einführung der Kirchenzucht in der Pfalz; er erklärte aber aus Ueberdruß an den

nahlosen Erörterungen im März 1570 in einem Briefe an Bullinger, daß er in der ganzen Controverse kein Wort mehr reden wolle. Nicht lange nachher erfolgte der Sturz des Adam Neuser und des Joh. Sylvanus (s. d. Artt.), zweier Hauptgegner der Kirchenzucht, und dieses Ereigniß gab dem Kurfürsten Anlaß, die strenge Handhabung der Kirchendisciplin anzubefehlen (Juli 1570). Das Gutachten, auf welches hin Sylvanus enthauptet wurde, war auch von Ursinus unterzeichnet; ebenso war er betheiligt an der Schrift, worin die Heidelberger Theologen gegen den Vorwurf ihrer Gegner sich vertheidigten, daß ihre Lehre zum Mohammedanismus führe. — Mit der Wiedereinführung des Lutherthums in der Pfalz (1576) war für die calvinischen Theologen das Ende ihrer Thätigkeit zu Heidelberg gekommen. Auch Ursinus erhielt nach Auflösung des Collegium sapientiae seine Entlassung (October 1577), fand aber bald einen neuen Wirkungskreis am Collegium illustre Casimirianum zu Neustadt a. d. Hardt, wo er noch bis zum 6. März 1583 lebte und lehrte. Als letzte größere Schrift erschien in dieser Zeit von ihm De libro Concordiae ... admonitio christiana, Neostad. 1581 (später erweitert und deutsch bearbeitet). Eine Sammlung lateinischer Schriften des Ursinus besorgte sein Schüler Joh. Jungnitz (Z. Ursini Tractationes theol., Neostad. 1584. 1589, 2 voll.), eine Gesammtausgabe seiner Werke Cyrinus Reuter (Z. Ursini Opera theol., Heidelberg. 1612 sqq., 3 voll.). (Vgl. Sudhoff, C. Olevian und Z. Ursinus [Leben und ausgew. Schriften der Väter und Begründer der ref. Kirche VIII], Elberfeld 1857; Gillet, Crato von Crafftheim u. seine Freunde I, Frankf. a. M. 1860, 87 ff.) [Schrödl.]

Ursperger Chronik heißt ein mittelalterliches Geschichtswerk in lateinischer Sprache, welches in den erzählten Begebenheiten bis zum Jahre 1229 reicht. Der Verfasser hat es zum größten Theil und meist in wortgetreuer Herübernahme aus Arbeiten Anderer zusammengestellt; benutzt sind besonders die Weltchronik des Abtes Ekkehard von Aura, einem Benedictinerkloster bei Kissingen, ferner die im Kloster Weingarten geschriebene Chronica Altorfensium oder Historia Welforum, endlich das jetzt nur noch durch die Ursperger Chronik bekannte und erhaltene Werk des Priesters Johannes von Cremona über Kaiser Friedrich I. Die Ursperger Chronik beginnt mit König Ninus dem Assyrer und reicht bis auf Kaiser Friedrich II. Bis zu den Zeiten Kaiser Heinrichs VI. ist sie wesentlich nur Zusammenstellung; was von König Philipp an bis zum Schlusse (1229) darin berichtet wird, ist als selbständige Arbeit eines Zeitgenossen anzusehen, und leicht begreiflich ist dieser letzte Theil des Werkes auch der geschichtlich weitaus wichtigste. Lange Zeit galt der Ursperger Propst Konrad aus dem edlen Geschlechte der Lichtenauer (gest. 1240) als der Zusammensteller bezw. Verfasser der ganzen Chronik, bis sich später die Ueberzeugung Bahn brach, daß Konrads Vorgänger, Propst Burchard, das Werk wenigstens bis zum Jahre 1226 verfaßt bezw. compilirt und Konrad dasselbe nur bis zum Jahre 1229 fortgesetzt habe. Erst in neuester Zeit wurde (durch Gronau [s. u.]) endgültig festgestellt, daß Propst Burchard der alleinige Auctor bezw. Compilator der ganzen Chronik ist. Damit ist ein alter Irrthum abgethan, der seit der Angabe des Kaspar Bruschius (Monast. Germaniae praecipuorum chronol., Ingolstad. 1551, 168) sich für lange allgemein festgesetzt hatte; nach dieser nannten nämlich sowohl die späteren Druckausgaben als auch die späteren Fachgelehrten Konrad von Lichtenau als Verfasser bezw. Compilator, während früher das Werk einfach als Chronicon abbatis Urspergensis bezeichnet wurde. Die Angabe des Bruschius betreffs Konrads von Lichtenau ist auf die gleichlautende Behauptung des Ursperger Chorherrn und Scholiarchen Johannes Weißung zurückzuführen, der in seiner (ungedruckt gebliebenen) Epitome rerum gestarum singulorum Praepositorum, Abbatum Urspergensis coenobii (1524) die Chronik dem Propste Konrad zuschrieb. Weißung nannte als seinen Gewährsmann, überhaupt als ersten Entdecker des Chronikverfassers, seinen Abt Thomas Mang (1523 bis 1569). Wenn man später nach Aufgabe der alleinigen Verfasserschaft Konrads noch an einer theilweisen glaubte festhalten zu müssen, so beruhte dieß auf einer irrigen Datirung des Todes Burchards; man nahm nämlich als dessen Todesjahr auf Grund der schwer controlirbaren Angabe von Bruschius (l. c. 149 u. 167) 1226 an, während das richtige Datum (nach Gronau) der 11. Januar 1230 ist. (Lindner [s. u.] spricht sich über das Todesjahr Burchards nicht so genau aus, stimmt aber bezüglich der Beendigung von der Ursperger Chronik mit Gronau im Wesentlichen überein.) Ueber Propst Burchard ist soviel bekannt, daß er (wohl noch vor 1180) in der schwäbischen Reichsstadt Biberach geboren war und, wie er selbst in der Chronik (ohne Beifügung seines Namens) sagt, 1202 von dem Konstanzer Bischof Diethelm die Priesterweihe empfing. Im J. 1205 trat er in das Prämonstratenser-Chorherrenstift Schussenried (lat. Sorethum, bei Biberach in Würtemberg) ein und wurde dort 1209, schon zwei Jahre nach seiner Profeß, zum Propste erwählt. Ebenfalls nach seiner eigenen Angabe wurde er 1215 als Propst in das Prämonstratenser-Chorherrenstift Ursperg (zwischen Augsburg und Ulm) berufen. Dieses Stiftes gedenkt er in seinem Werke nur in ein paar Bemerkungen; seine Chronik trägt daher den gebräuchlichen Namen nur mit Rücksicht auf den Abfassungsort bezw. auf die Zugehörigkeit Burchards zu Ursperg. Wie aus dem selbständig verfaßten Theile der Ursperger Chronik hervorgeht, verkehrte Burchard viel mit berühmten

Männern und suchte in Deutschland und in Italien, wo er sich schon 1198 oder 1199 als junger Mann im weltlichen Stande und später als Schussenrieder Propst entweder einmal längere Zeit (1211—1213) oder zweimal (1211 und 1213) aufhielt, zu erwerben oder abzuschreiben, was er erlangen konnte. Seine Fähigkeit zur Geschichtschreibung entsprach aber weniger seinem großen Eifer; seine Schreibart ist unschön, die Fügung des Werkes, aus welchem zuweilen sehr stark die staufische Gesinnung hervortritt, schwerfällig und ungeschickt. — Der erste vollständige Druck der Ursperger Chronik geschah 1515 auf Veranlassung Konrad Peutingers (s. d. Art.) durch den Augsburger Buchdrucker Joh. Miller unter Beihilfe des Humanisten Johannes Foeniseca (zu deutsch: Mader). Ein nur im Anfang geänderter Theil der Ursperger Chronik war schon zwischen 1470—1474 (ohne Angabe des Druckorts) unter dem Titel Hystoria Friderici Imperatoris Magni, huius nominis Primi, ducis Suevorum et parentele sue erschienen. Im J. 1537 wurde zu Straßburg auf Veranlassung Melanchthons durch den Drucker Crato Mylius eine neue, vom protestantischen Gelehrten Kaspar Hedio (s. d. Art.) verbesserte Ausgabe des Augsburger Druckes veranstaltet. Hedio fügte der Chronik noch eine übersichtliche Darstellung der Geschichte von 1230—1537 hinzu; diese Beigabe war nebst zwei eingeschobenen Briefen die Ursache, daß das Werk auf den Index kam (s. Reusch, Index I, 109). Weitere Ausgaben sind die von Straßburg 1540, Basel 1569 und Straßburg 1609. In den Mon. Germ. hist. steht der erste Theil (bis 1125) als Arbeit Ekkehards von Aura (s. ob.) Scriptt. VI, 33 sqq. 231 sqq.; das Uebrige Scriptt. XXIII, 337 sqq. Erwähnenswerth ist auch die sehr übersichtlich gehaltene (gekürzte) Schulausgabe des Chronicon (Hannover 1874). (Vgl. Abel, Die Ursperger Chronik, im Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde XI [1858], 76—115; v. Giesebrecht, Krit. Bemerkungen zur Ursperger Chronik, in d. Sitzungsberichten der Münchener Akad. der Wissensch., Phil.-histor. Klasse 1881, I, 201—239; Hartmann, Die Heimat des Chronisten Burchard von Ursperg, in den Württemberg. Vierteljahrsheften f. Landesgeschichte IV [1881], 256; G. Gronau, Die Ursperger Chronik und ihr Verfasser, Berlin 1890 [Inaug.-Dissert.]; Th. Lindner, Zum Chronicon Urspergense, im Neuen Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde XVI [1891], 117—134. Andere Abhandlungen sind angeführt bei Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 6. Aufl., Berlin 1894, 448—450; Potthast, Bibliotheca historica medii aevi I, 2. Aufl., Berlin 1896, 178. 296. 400 und 401. Als Berichtigung zu Abel, v. Giesebrecht und Gronau ist anzufügen, daß nicht Christmann zuerst die Ansicht veröffentlichte, Burchard sei der Verfasser der Hystoria Friderici; Gregor Lienhart, Abt des Prämonstratenser-Chorherrenstiftes Roggenburg bei Ulm, sprach dieselbe schon 19 Jahre vor dem Erscheinen der betreffenden Christmann'schen Abhandlung, im Spiritus literarius Norbertinus seu Sylloge etc., Augustae Vind. 1771, 111 sqq. und 357 sqq. aus.) [Danner O. Praem.]

Ursula, die hl., und ihre Gefährtinnen, heißt eine Schaar von Jungfrauen, welche bei Köln als Blutzeugen für den christlichen Glauben getödtet worden sind. Das Factum dieses Jungfrauenmartyriums ist unbestreitbar. Dagegen dürfte in keiner andern Heiligengeschichte des Abendlandes der historische Kern so verdunkelt, die legendarische Um- und Zudichtung so reich und mannigfaltig entwickelt sein, wie in der Geschichte St. Ursula's und ihrer Genossinnen. Eine ihrem Zeitalter nahestehende, auf guter Ueberlieferung beruhende Passio dieser Martyrinnen wurde bereits im karolingischen Zeitalter schmerzlich vermißt und hat wohl nie existirt. Die Stelle derselben mußte das ganze Mittelalter hindurch die durchaus legendarisch gehaltene Passio sanctarum virginum undecim milium ersetzen, die gewöhnlich nach den Anfangsworten mit Regnante Domino bezeichnet wird und dem 10. Jahrhundert angehört.

I. Legende der hl. Ursula. Ursula, die Tochter des christlichen britischen Königs Deonotus, wurde von dem Sohne eines benachbarten, ebenso mächtigen wie gewaltthätigen heidnischen Königs zur Gemahlin begehrt. Da sie Christus ewige Jungfräulichkeit gelobt hatte, so wurde sie über diesen Antrag sehr bestürzt; in nicht geringere Bestürzung gerieth ihr Vater, der im Falle eines abschlägigen Bescheides von dem Heidenfürsten das Schlimmste zu fürchten hatte. Ursula flehte zu Gott um Hilfe, und eine himmlische Erscheinung zeigte ihr einen Ausweg: sie willigte in die Ehe mit dem Prinzen ein, stellte jedoch die Bedingung, daß man ihr eine dreijährige Frist gewähre, während welcher ihr Bräutigam im christlichen Glauben unterrichtet und getauft werden solle; außerdem verlangte sie zehn Gefährtinnen von edelster Abkunft und für sich und jede von diesen 1000 auserlesene Jungfrauen nebst elf Dreiruderern. Der Bräutigam erklärte sich zur Annahme der Bedingungen bereit. Dreiruderer und Jungfrauen wurden durch die Bemühungen beider Fürsten aufgebracht; unter den Jungfrauen ragte hervor Pinnosa, eine Tochter des Herzogs Maximus, welche Ursula in besonderer Freundschaft zugethan war. Ursula suchte nun ihre Gefährtinnen für den Dienst des Herrn in steter Jungfräulichkeit zu begeistern und stellte mit ihnen Tag für Tag an der Küste nautische Uebungen an. Als die drei Jahre vorüber waren und der Hochzeitstag herannahte, ermahnte Ursula ihre Gefährtinnen zu noch inbrünstigerem Gebete um Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit. Da sie nun eines Tages wieder auf dem Meere ihre Uebungen anstellten, erhob sich plötzlich ein Wind und trieb die ganze

Flotte mit den 11 000 Jungfrauen in einem Tage und einer Nacht unversehrt an die gegenüberliegende batavische Küste in den Hafen von Tiel. Nach kurzer Rast gelangten die Jungfrauen, rheinaufwärts segelnd, nach Köln, wo sie gastliche Aufnahme fanden. Infolge göttlicher Weisung machten sie von dort aus eine Wallfahrt nach Rom, bis Basel zu Schiff, von da zu Fuß, besuchten die heiligen Stätten und bereiteten sich auf den ihnen geweissagten Martertod vor. Die Rückreise gestaltete sich genau wie die Hinreise. Als die Jungfrauen auf ihren Schiffen vor Köln ankamen, hatten gerade die wilden Hunnen die Stadt eingeschlossen. Wölfen gleich stürzten sich die Barbaren auf die Ahnungslosen und metzelten sie alle nieder; Ursula selbst wurde durch einen Pfeilschuß niedergestreckt, als sie sich weigerte, die Hand des Anführers der Hunnen anzunehmen. Cordula, eine der 11 000 Jungfrauen, welche während der Niedermetzelung der übrigen in einem Schiffe allein verborgen geblieben war, stellte sich am folgenden Tage selbst dem Martertode; ihr Gedächtniß wird auf Grund einer Offenbarung, die sie der Recluse Helintrud zu Herse in Sachsen zu Theil werden ließ, jährlich am Tage nach dem Gedächtnißtage ihrer Gefährtinnen begangen. Zur Strafe ihres Frevels erfaßte die Hunnen ein jäher Schrecken infolge der Erscheinung eines himmlischen Heeres, und sie flohen, ohne der Stadt ein Leid anzuthun. Nun eilten die Bürger Kölns vor die Thore, schauten das Gräßliche, das geschehen war, und bestatteten die erschlagenen Jungfrauen auf's Ehrenvollste. Die über ihren Gräbern errichtete Kirche stellte später Clematius wieder her.

II. Geschichtliche Wahrheit und legendarische Umbildung der Ueberlieferung im Lichte der Denkmäler. 1. Die Clematianische Inschrift. Die lauterste und sozusagen einzige Quelle für alle Ueberlieferungen von den Kölner Martyrinnen ist die im Chore der St. Ursulakirche zu Köln eingemauerte sogen. Clematianische Inschrift. Sie lautet wörtlich: Divinis flammeis visionib. frequenter | admonit. et virtutis magnae mai | iestatis martyrii caelestium virgin. | imminentium ex partib. orientis | exsibitus pro voto Clematius v. c. de | proprio in loco suo hanc basilicam | voto quod debebat a fundamentis | restituit. si quis autem super tantam | maiestatem huius basilicae ubi sanc | tae virgines pro nomine $\overline{\text{XPI}}$ san | guinem suum fuderunt corpus alicuiius | deposuerit exceptis virginib. sciat se | sempiternis tartari gemib. puniendum (vgl. die Erläuterungen von Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule II, Paris 1865, nr. 678 B; Floß, in d. Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein XXVI u. XXVII [1874], 177 ff.; Düntzer, [Bonner] Jahrbücher [s. u.] LV u. LVI [1875], 135 ff., und LXXXIX [1890], 151 ff.; Jörres, ebd. LXXXVII [1889], 192 f.; Klinkenberg, ebd. LXXXVIII [1889], 79 ff.; Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande I, Freib. 1890, 143 ff.). Die Aechtheit der Inschrift steht nach den Gutachten de Rossi's und Ritschls (vgl. Kessel [s. u.] 11 u. 152 ff.) außer Zweifel; ihre Entstehung fällt gegen Ende des 4. Jahrhunderts. Die Deutung derselben ist jedoch sehr schwierig und daher die Auffassung einzelner Wörter und Stellen auch jetzt noch streitig. So will, um nur das Wichtigste hervorzuheben, Floß die „räthselhaft gehäuften Genetive" des ersten Satzes durch die Conjectur virtutib. = virtutibus („Wunder") wegschaffen; der Unterzeichnete geht betreffs exsibitus (= exhibitus) von der Bedeutung aus, welche exhibere als juristischer Fachausdruck hat, und läßt dasselbe wie andere verba judicialia mit dem Genetiv construirt sein. Die virgines imminentes sind für die älteren Erklärer und Floß „drohende Jungfrauen", für Düntzer die (der Marterstätte) „nahen Jungfrauen". Während letzterer die Worte ex partibus orientis als Attribut zu virginum faßt und so die Martyrinnen zu Orientalinnen macht, Floß durch Verbindung der nämlichen Worte mit exsibitus den Clematius aus dem Orient kommen läßt, erklärt Le Blant die virgines imminentes ex partibus orientis als „Jungfrauen, die im Osten erscheinen". Trotz dieser und anderer abweichenden Ansichten müssen aber die beiden Thatsachen als sicher durch die Inschrift bezeugt angesehen werden, daß in Köln eine Anzahl Jungfrauen für das Bekenntniß des christlichen Glaubens ihr Blut vergossen hat, und daß auf dem Platze ihres Martyriums sich eine Basilika erhob, welche von dem vir clarissimus Clematius zur Erfüllung eines Gelübdes auf Grund von himmlischen Erscheinungen neu aufgebaut und zur ausschließlichen Begräbnißkirche dieser Jungfrauen bestimmt wurde. Angesichts eines so altehrwürdigen und vollwerthigen Zeugnisses ist die geschichtliche Thatsache eines Jungfrauenmartyriums zu Köln auf der Stätte der jetzigen Ursulakirche trotz der Einsprache Düntzers (Hauck, der in seiner Kirchengeschichte Deutschlands I, Leipzig 1887, 24 ebenfalls die Thatsache läugnete, hält dieselbe I, 2. Aufl., ebd. 1898, für ziemlich sicher bewiesen) nicht zu bezweifeln; als Zeitpunkt desselben erscheint es am angemessensten, die Christenverfolgung des Maximian in Gallien anzunehmen (Klinkenberg a. a. O. LXXXIX [1890], 109 ff.). Das Begräbnißverbot des Clematius ist stets streng beobachtet und an seine angebliche Uebertretung die Sage geknüpft worden, daß der Boden der Kirche fremde Leichen auswerfe (AA. SS. Boll. Oct. IX, 233 sq.). Die oft ausgesprochene Vermuthung, daß um die Basilika schon in frühester Zeit eine christliche Begräbnißstätte entstanden sei, hat jüngst durch die Entdeckung der altchristlichen Grabinschrift einer achtjährigen Ursula eine bedeutende Stütze erhalten (Kraus II, 346, n. 315).

Ueber Namen, Zahl, Herkunft und Lebensverhältnisse der Jungfrauen gibt die Clematianische Inschrift keine Auskunft.

2. Der Sermo in natali und die britische Ursulasage. Die lückenhafte Kenntniß von den Kölner Martyrinnen findet anscheinend eine willkommene Ergänzung in dem sogen. Sermo in natali, einer von einem Kölner Geistlichen (er spricht c. 5 und 6 von den Kölnern als nostrates) am Gedächtnißtage der Ursulanischen Jungfrauen in ihrer Basilika gehaltenen Rede, welche de Buck (AA. SS. Boll. Oct. IX, 78 sq.) mit Recht zwischen 731 und 834 gesetzt hat (vgl. Crombach, Vita [s. u.] 983 sq.; AA. SS. l. c. 154 sq.; Kessel [s. u.] 156 ff.; Stein [s. u.] 97 ff.; eine kritische Ausgabe des Sermo nach Cod. Mon. 18 897, saec. XII [auch enthalten im Cod. Bruxell. 9810—9814 und 11 550 ad 11 555, saec. XII—XIII] bietet Klinkenberg a. a. O. LXXXIX, 113 ff.). Sieht man von der Einleitung und dem Schlusse ab, die einen panegyrischen Charakter an sich tragen, so behandelt der Sermo im ersten Hauptabschnitte (c. 2—4) diejenigen Thatsachen aus dem Leben der heiligen Jungfrauen, welche nach des Verfassers Ansicht zweifellos feststehen, im zweiten (c. 5—11) diejenigen, welche auf der Tradition und gelehrten Forschung beruhen. Wahrheitsliebend, wie er ist, hebt der Redner ausdrücklich die Dunkelheit der früheren Schicksale dieser Jungfrauen (c. 2) und das Fehlen einer urkundlichen Lebens- und Leidensgeschichte derselben hervor und führt dasselbe auf die Wirren der Völkerwanderung zurück (c. 5). Zu den sicheren Thatsachen rechnet er vorerst ihre große Zahl: er redet von virginum agmina, multitudo, turmae, exercitus, chorus, einmal tot milia (c. 11), und stellt sie in Parallele mit den zwölf Legionen Engeln der heiligen Schrift (c. 2); nirgends jedoch normirt er ihre Zahl auf die später geläufige von 11 000 (vgl. Klinkenberg a. a. O. 124 f.). Sodann betont er den jungfräulichen Stand der sämmtlichen Martyrinnen (ebd. 125 f.) sowie ihre persönlichen Verdienste, welche neben der Jungfrauschaft in der Verzichtleistung auf Vaterland, Eltern und Besitzthum und in dem Martertode bestehen. Im zweiten Theile bildet die Grundlage der Ausführungen die Clematianische Inschrift, auf die der Redner ausdrücklich hinweist und deren Inhalt er umschreibt. Zwar ist seine Interpretation mehrfach sehr schwach, liefert aber ein schätzenswerthes Material für die Erkenntniß der Legendenbildung. Den Clematius, nach seiner Auffassung einen Orientalen, läßt er nach der Völkerwanderung die Basilika der heiligen Jungfrauen wieder aufbauen und ihren Cult erneuern und verbreiten. Die gangbare Ansicht, daß Clematius in Köln ein Gut gehabt habe, führt er (c. 6) höchst merkwürdig auf ein Mißverständniß des de proprio der Inschrift zurück, ohne zu sehen, daß dieselbe in dem Ausdruck in loco suo ihren Grund hat. Ebenso verkehrt beurtheilt er die noch zu seiner Zeit festgehaltene Meinung von der orientalischen Herkunft der Jungfrauen: weil Clematius aus dem Orient gekommen sei, schließe man, daß auch die Jungfrauen von dort stammen müßten, und zwar seien sie entweder „wegen des Schutzes der römischen Macht" in Begleitung der Thebäer nach Köln geführt worden, oder sie hätten sich, um den Uebungen der Frömmigkeit obzuliegen, in die damals noch heidnische Gegend von Köln begeben. Und doch ist klar, daß die Ansicht von der orientalischen Herkunft der Jungfrauen wie damals so auch später aus den Worten der Inschrift virginum imminentium ex partibus orientis herausgelesen worden ist. Gegenüber den muthmaßlichen Veranlassungen für die Jungfrauen, ihre Heimat, den Orient, zu verlassen, betont der Redner, sie würden sich, wenn sie ein ruhigeres Leben oder eine vorzüglichere Uebung der Frömmigkeit gesucht hätten, doch gewiß eher nach dem heiligen Lande mit seinen Erinnerungen an den Erlöser oder nach Rom, dem Sitze des Hauptes der Kirche, begeben haben, wie auch jetzt zahlreiche Wallfahrer dorthin ihre Schritte lenkten; auch würden sie in Rom, dem Mittelpunkte des Heidenthums, schneller als in der Kölner Gegend die Krone des Martyriums errungen haben (c. 7 und 8). Im Gegensatze zu dieser von ihm bekämpften Ansicht entwickelt nun der Redner die zu seiner Zeit am meisten verbreitete Meinung über die Herkunft der heiligen Jungfrauen. Darnach sollten sie aus Britannien stammen; denn Britannier und Kölner seien einmüthig in dieser Ansicht, und Batavien, das zwischen beiden liege, bekunde ihre Anwesenheit durch höchst charakteristische Anzeichen (convenientissimis signorum indiciis), zahlreiche Reliquien nämlich, die von ihnen an manchen Orten vorhanden seien, da sie sich auch dort eine Zeitlang aufgehalten hätten (c. 9). Seine Ansicht von der britannischen Herkunft der Jungfrauen sucht der Redner sodann mit Benutzung von Beda's englischer Kirchengeschichte in den Rahmen der allgemeinen Geschichte einzureihen. Britannien, zur Zeit der Kaiser Antoninus und Commodus dem Christenthum eröffnet, habe sich lange Zeit der Ruhe erfreut; erst unter Maximian (Diocletians Mitkaiser) sei eine heftige Christenverfolgung ausgebrochen. Damals hätten viele Britannier den Martertod im eigenen Lande gefunden, andere seien durch gezwungene oder freiwillige Auswanderung dem vielfachen Elende ihres Vaterlandes entgangen. Zu den freiwilligen Auswanderern gehörten auch diese „nur Gott ihren Namen und Verdiensten nach bekannten" Jungfrauen, die jedoch ihre Heimat nicht verlassen hätten, um dem Martertode zu entgehen, sondern um ihn schneller und sicherer auf ihrer Wanderung nach dem Ausgangspunkte der Verfolgung zu finden (c. 10). Von ihnen seien nur sehr wenige (paucissimae) namentlich bekannt; ihre Führerin solle (asseveratur) die Tochter eines

Königs der Britannier gewesen sein, die von ihnen Winnosa, von den Kölnern (nostri) Pinnosa genannt werde. — Die Mehrzahl der historischen Angaben, welche der Verfasser des Sermo über die Ursulanischen Jungfrauen macht, weist auf die Clematianische Inschrift als Quelle zurück. Auch die als feststehend behauptete Auswanderung derselben aus fremdem Lande (peregrinatio; c. 3) gehört dahin; denn da die Einen sie aus dem Orient, die Meisten aus Britannien kommen ließen, so stand für den Verfasser jedenfalls ihre fremde Herkunft fest. Nur die bestimmt behauptete große Zahl der Martyrinnen und die angenommene britische Abstammung derselben läßt sich nicht aus der Clematianischen Inschrift ableiten. Für letztere weist der Verfasser des Sermo selbst deutlich auf eine britische Quelle hin, die wir in der historische Wahrheit und Dichtung vermischenden Ueberlieferung von der großen Frauenwanderung aus Britannien nach Armorica unter Kaiser Maximus (383) wiederfinden. Hauptgewährsmann derselben ist Galfried (Gottfried) von Monmouth (s. d. Art.), Bischof von Asaph in Nordwales (gest. 1151 oder 1152), in seiner zwischen 1132 und 1135 verfaßten Historia regum Britanniae 5, 15 sqq. (Vgl. über Galfried noch San-Marte [A. Schulz], in d. Neuen Mittheilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen IX [1857], 49—75, und Klinkenberg a. a. O. XCIII [1892], 145 ff.) Galfrieds Darstellung betrachtet Baronius (Ann. ad annum 383, n. 4, und Martyr. Rom. 21. Oct.) als die geschichtlich treueste des ursulanischen Martyriums, und er hat sie den von ihm verfaßten Lectionen des Breviers zu Grunde gelegt. Die Erzählung lautet im Wesentlichen folgendermaßen: Conanus (ein britischer Prinz, früherer Gegner und späterer Freund des Usurpators Maximus, dem dieser Armorica überlassen hatte) und die Briten in Armorica wurden durch häufige Einfälle der Gallier und Aquitanier beunruhigt. Conanus vertheidigte sich tapfer, und nach errungenem Siege entschloß er sich, seinen Mitkämpfern Frauen zu geben und das Land mit Hilfe der zu erzielenden Nachkommenschaft dauernd zu behaupten. Damit keine Vermischung mit den Galliern einträte, sollten Frauen aus Britannien herbeigeschafft werden. Zu diesem Zwecke wandte Conanus sich an Dionotus, den mächtigen König von Cornwallis, den Nachfolger seines Bruders, des Caradocus, dem Maximus (bei Galfried immer fälschlich Maximianus genannt) bei seinem Abzuge aus Britannien die Oberhoheit über die Insel anvertraut hatte. Dionotus hatte eine Tochter von wunderbarer Schönheit, Ursula mit Namen, die Conanus für sich begehrt hatte. Der König ließ nun in den verschiedenen Provinzen seines Reiches 11 000 Töchter von Adeligen und 60 000 aus dem niedern Volke aufbringen, versammelte sie alle in London und ließ dorthin auch die für die Ueberfahrt erforderlichen Schiffe kommen. Wenngleich manche von diesen Jungfrauen mit der Vermählung an die Soldaten einverstanden waren, so mißfiel dieselbe doch der Mehrheit, da sie an ihren Eltern und ihrem Vaterlande hingen; einzelne zogen vielleicht auch die jungfräuliche Keuschheit der Heirat vor und hätten für dieselbe gerne ihr Leben gelassen. Die Jungfrauen segelten die Themse hinunter in das Meer hinein. Als sie sich aber der Küste von Armorica zuwandten, erhob sich ein heftiger Sturm und zerstreute bald die ganze Gesellschaft. Die Meisten fanden in den Wellen ihren Tod; diejenigen, welche dem Tode entrannen, wurden an „Inseln der Barbaren" getrieben und dort von einem fremden Volke theils niedergehauen theils zu Sklaven gemacht. Sie waren nämlich dem Guanius, dem Könige der Hunnen, und dem Melga, König der Pikten, in die Hände gefallen, welche im Dienste des Kaisers Gratian Germanien und die Länder an der Meeresküste, die auf der Seite seines Gegners Maximus standen, mit ihren wilden Kriegern heimsuchten. Kaum sahen diese die schönen Jungfrauen, da erwachte in ihnen die sinnliche Lust; und als die Mädchen sich weigerten, ihrer Begierlichkeit zu dienen, wurden sie erbarmungslos niedergehauen. — Trotz der Verschiedenartigkeit des Zweckes der im Sermo und bei Galfried geschilderten Frauenwanderung tritt doch das Gemeinsame klar hervor: in beiden Fällen handelt es sich um eine nach Tausenden zählende Schaar von Jungfrauen, die in Begleitung einer britischen Königstochter aus Britannien nach dem Continente kommt und (wenigstens zum Theil) in Batavien den Tod findet. Denn unter den „Inseln der Barbaren" bei Galfried können dem ganzen Zusammenhange nach nur die Inseln an der Rhein- und Scheldemündung, vor Allem also Batavien, verstanden werden; andererseits lassen sich die im Sermo erwähnten hochverehrten Ueberreste der Ursulanischen Jungfrauen in Batavien nicht mit Kessel 29 und Friedrich (s. u.) I, 155 als dorthin übertragene Reliquien fassen, sondern müssen, um ihre Beweiskraft für die Richtung des Zuges zu wahren, von den Gebeinen der dort untergegangenen und bestatteten Jungfrauen verstanden werden. (Die im 13. Jahrhundert erscheinende Bezeichnung von Helgoland als insula S. Ursulae et XI milium virginum ist jüngern Ursprungs. (Vgl. Lappenberg, Ueber den ehemaligen Umfang und die alte Geschichte Helgolands, Hamburg 1830, 13 f.; AA. SS. Boll. Oct. IX, 291 sq.) Zur Ergänzung der außerordentlich dürftigen kölnischen Ueberlieferung über die Ursulanischen Jungfrauen ist demnach schon vor dem 9. Jahrhundert, vermuthlich unter dem Einflusse der britischen Glaubensboten, die nach Deutschland kamen, eine britische Ueberlieferung herangezogen worden und hat, wie sich deutlich zeigen wird, auf die Ausbildung der kölnischen Legende einen wachsenden Einfluß gewonnen. Nur das Martyrium der betreffenden Jungfrauen auf seinem Boden konnte

Köln selbstverständlich niemals der fremden Tradition zum Opfer bringen.

3. Namen und Zahl der Kölner Martyrinnen. Ebenso wenig wie für die britannische Herkunft bietet die Clematianische Inschrift für die im Sermo erscheinende außerordentlich hohe Zahl und für die Namen der Ursulanischen Jungfrauen einen Anhaltspunkt. Die Zahl, welche das Mittelalter bekanntlich in der Regel auf 11 000 normirte, forderte naturgemäß seit dem Schwinden der kindlichen Gläubigkeit die Kritik in hohem Maße heraus. Man bemühte sich, sie durch Erklärung ihrer Entstehungsweise aus einem Mißverständniß handschriftlicher Lesarten zu reduciren. Der bekannteste Versuch ist die Ableitung von XI milia virginum aus XI M. V. = XI martyres virgines (s. die Zusammenstellung in d. AA. SS. Boll. Oct. IX, 144 sq.). Allein sämmtliche derartige Erklärungsweisen sind für die Wissenschaft werthlos, da sie sich nicht auf historische Thatsachen stützen. Den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung der Frage machte Binterim (s. u.), ohne jedoch auf dem eingeschlagenen richtigen Wege consequent bis zum Ende fortzuschreiten. Eine erneute Untersuchung, welche der Unterzeichnete anstellte, führte zu folgenden Ergebnissen (vgl. Klinkenberg a. a. O. XCIII, 130 ff.): a. Bis in die letzte Hälfte des 9. Jahrhunderts (ausnahmsweise auch später) erscheint in den liturgischen Büchern die Zahl der Kölner Martyrinnen als eine beschränkte, ja ausdrücklich auf elf normirte; ihre Namen werden sämmtlich aufgeführt. So erwähnt das Martyrologium Usuards (um 860; s. d. Art.) zum 20. October: Coloniae passio sanctarum virginum Marthae et Saulae cum aliis pluribus, was unmöglich mit Stein (s. u.) auf eine große Zahl oder gar auf Tausende gedeutet werden kann. Das von Binterim (s. u.) herausgegebene Kalendarium in einem Missale des Stiftes Essen (abgefaßt zwischen 873 und 891) hat zum 21. October, der gewöhnlich als Gedächtnißtag der Kölner Martyrinnen erscheint: Sancti Hilarionis et sanctarum XI virginum Ursulae, Senciae, Gregoriae, Pinnosae, Marthae, Saulae, Britulae, Saturninae, Rabaciae, Saturiae, Palladiae. Dieses Zeugniß eines liturgischen Buches für die ursprünglich angenommene Elfzahl der Kölner Martyrinnen lautet so bestimmt, daß weder der Hinweis auf die zur Zeit seiner Niederschrift bereits bestehende (im Sermo niedergelegte), volksthümliche Anschauung von Tausenden von Martyrinnen, noch die Thatsache dagegen etwas vermag, daß in Kalendarien von mehreren an demselben Tage gefeierten Heiligen manchmal nur einzelne aufgeführt und selbst die Zahl der Gefährten verschwiegen wird (vgl. AA. SS. Boll. Oct. IX, 147, n. 262). Auch die Litaneien in den liturgischen Handschriften der Kölner Dombibliothek aus dem 9.—11. Jahrhundert enthalten die obigen Namen bald zum Theil, bald sämmtlich ohne die zusammenfassende spätere Anrufung Sancta undena milia. — Die angeführten Namen, unter denen allerdings in Binterims Kalendarium Rabacia aus Sambatia corrumpirt und Sentia für Sencia zu lesen ist, beruhen auf guter kölnischer Ueberlieferung. Bis auf einen lassen sie sich in den letzten Jahrhunderten des Römerreiches als vorhanden nachweisen, und dieser eine (Pinnosa) ist so gebildet, daß er zu Bedenken keinen Anlaß gibt. Der Verdacht, daß sie eine Schöpfung des 8. oder 9. Jahrhunderts seien, erscheint mit Rücksicht auf die Seltenheit einzelner und die geringe Leistungsfähigkeit des Mittelalters in der lateinischen Namenbildung ausgeschlossen. Seit dem 11. Jahrhundert verschwindet die Kenntniß der aufgeführten Namen, außer dem Ursula's und Pinnosa's, mehr und mehr, und um die Mitte des 12. Jahrhunderts sind sie dem Bewußtsein der Kölner schon so fremd geworden, daß man auf den gefälschten Grabinschriften des sog. Ursula-Ackers (s. u.) andere elf Jungfrauen mit abenteuerlichen Namen als die Anführerinnen der 11 000 (dazu wurden nämlich später die Elfe) bezeichnen konnte (wie Ortmaria, Albina, Essentia, Baragia, Panafreta, Tisma). Die späteste Erwähnung der beschränkten Zahl der Kölner Martyrinnen findet sich in einer bisher unbekannten Fassung des mittelalterlichen Hymnus auf die Patrone Kölns Gaude felix Agrippina, welche Gymnasialdirector Dr. Scheins auf dem Einbande eines Rathsbuches (aus dem Ende des 14. Jahrhunderts) in Münstereifel entdeckte. Hier lautet die zweite Strophe:

Te tinxerunt et sanxerunt Ursulae martyrium et sanctarum sociarum, undenarum virginum,	Gereonis cum bis nonis trecentena contio et Maurorum trecentorum sexaginta passio,

gegenüber der gewöhnlichen Fassung:

Gereonis cum bis nonis trecentena contio et Maurorum trecentorum sexaginta passio	te tinxerunt et sanxerunt virginumque milium undenorum et decorum exornat martyrium.

(vgl. Kehrein, Lat. Sequenzen des Mittelalters, Mainz 1873, 319, n. 450; Chevalier, Repert. hymnolog. I, Louvain 1892, 405, n. 6772). — b. Zwei Denkmäler des 9.—10. Jahrhunderts sprechen von Tausenden Kölner Martyrinnen, ohne die Zahl genauer zu bestimmen. Es ist neben dem schon erwähnten Sermo in natali das Martyrologium Wandelberts von Prüm (s. d. Art.), vollendet 848, wo es v. 671 sqq. (s. Mon. Germ. hist. Poet. lat. aevi Carol. II, 597) heißt:

Tunc numerosa simul Rheni per litora fulgent
Christo virgineis erecta trophea maniplis
Agrippinae urbi, quarum furor impius olim
Milia mactavit ductricibus inclita sanctis.

Beide Zeugnisse sind von großer Wichtigkeit, weil sie die in Köln herrschende Ansicht wiedergeben

und ihre Urheber sich anerkanntermaßen großer Gewissenhaftigkeit befleißigen. Das Wort milia mit Binterim für 1000 zu nehmen, ist nicht angängig. Mit Recht bemerkt Stein 47, daß Wandelberts Darstellung (furor impius milia mactavit) viel besser zu einem Gemetzel paßt, wie es Galfried von Monmouth erzählt, als zu einer Hinrichtung der heiligen Jungfrauen bei einer Christenverfolgung, woran der Sermo festhält (occurrente hetorum immanitate c. 11) — also ein Fortschritt des Einflusses der britannischen Ueberlieferung auf die kölnische. Auch erscheinen hier zuerst mehrere Anführerinnen, die als sanctae bezeichnet werden — jedenfalls die seit Alters in Köln bekannten elf —, während der Sermo nur eine, Pinnosa, kennt. Nach Hontheim (Prodromus historiae Trevirensis I, August. Vindel. 1757, 371) hatte ein Trierer Kalendarium des 11. Jahrhunderts zum 21. October: Sanctarum virginum . . . milia mit einer Lücke, in welche die Zahl der Tausende eingefügt werden sollte, woraus er mit Recht schließt, daß die Zahl der Kölner Martyrinnen nicht allgemein festgestanden habe. Das Aufkommen der Ansicht von Tausenden Kölner Martyrinnen ist älter als das Eindringen der britannischen Ursula-Ueberlieferung; denn jene Ansicht bildet für dieses die Voraussetzung, und der Sermo in natali betrachtet sie als feststehende Thatsache, während er die britannische Herkunft der Jungfrauen nur als wahrscheinlich hinstellt. Vielleicht hat diejenige Deutung der Clematianischen Inschrift, welche die Ursulanischen Jungfrauen mit den Thebäern aus dem Orient kommen ließ, veranlaßt, daß man jene nach der Zahl nach diesen annäherte, und das Verlangen, möglichst viele Heilige zu besitzen, half über die überlieferte Elfzahl um so leichter hinweg, als die Clematianische Inschrift keine Zahlenangabe enthält (Beispiele von Tausenden, ja zahllosen Martyrern s. bei Friedrich I, 162, Anm. 507, und in d. Zeitschrift für kath. Theol. 1897, 732 ff.). — c. Die Normirung der Zahl der Kölner Martyrinnen auf 11 000 ist um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts in Köln vor sich gegangen; liturgische Bücher des 10. Jahrhunderts, die in weiterer Entfernung von Köln entstanden sind, kennen dieselbe noch nicht. Das erste genau datirbare Document, das die Zahl 11 000 erwähnt, ist die Urkunde des Erzbischofs Hermann I. von Köln vom 11. August 922 (Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein XXVI und XXVII, 334 ff.); neben demselben steht die von erster Hand geschriebene, vielleicht vor 891 zu setzende Angabe des Kalendariums eines Essener Missales (D 1) zum 21. October: Sancti Hilarionis sanctarumque virginum XI milium (Schade [s. u.] 19). Dagegen hatte nach Crombach 998 das Kalendarium eines Missales von St. Pantaleon in Köln aus der ersten Hälfte des 9 Jahrhunderts unter dem 20. October (das Datum ist beweisend für sein Alter): Sanctarum virginum in Colonia, und im Kalendarium des Cod. 45 der Kölner Dombibliothek steht unter dem 21. October von einer Hand etwa aus der Mitte des 10. Jahrhunderts: Sanctarum virginum, wozu eine spätere etwa aus dem Ende des 10. Jahrhunderts hinzugefügt hat: XI mil. in Colonia. Von auswärtigen liturgischen Büchern des 10. Jahrhunderts, welche die Kölner Martyrinnen ohne Beifügung der Zahl 11 000 erwähnen, sei angeführt der Corveyer Codex des vermehrten Martyrologiums Bedas (geschrieben vor 986) und der Cod. lat. Monacensis 6421 (geschrieben vor 994). Alle Zeugnisse, die man für ein höheres Alter der 11 000-Zahl beibringen zu können geglaubt hat, haben sich nicht als stichhaltig erwiesen. Die Fixirung der Jungfrauenschaar auf 11 000 erklärt sich leicht, nachdem einmal der Glaube an Tausende Kölner Martyrinnen sich festgesetzt hatte, von denen elf namentlich bekannt waren: man glaubte das Bekanntsein dieser elf Namen auf die hervorragende Stellung ihrer Trägerinnen zurückführen zu müssen und teilte jeder derselben 1000 Begleiterinnen zu. Dazu kommt, daß auch in der britischen Sage die Elfzahl eine hervorragende Rolle spielt. — Auch die Namen für die Führerinnen der ganzen Schaar wechseln im Laufe der Zeit. Für die Elfe bedurfte es einer Spitze nicht; da aber auch die Elfzahl zu groß war, um stets sämmtliche Namen aufzuführen, so nahm man Martha und Saula, die in den kirchlichen Verzeichnissen voranstanden, als Repräsentantinnen. Der Sermo in natali bezeichnet (c. 11), allerdings mit Vorbehalt, Pinnosa als Erste der Schaar; indessen hat sie in dieser Würde wenig Anerkennung gefunden. Wandelbert spricht, wie bereits erwähnt, von mehreren, wie es scheint, elf Führerinnen. Seit dem letzten Viertel des 9. Jahrhunderts, wo auch die Feststellung der Zahl 11 000 erfolgte, erscheint Ursula als allgemein anerkannte Oberanführerin der ganzen Jungfrauenschaar. Das erste Anzeichen ihrer neuen Würde enthält das Kalendarium Binterims, in dem sie, entgegen dem ältern Gebrauch, an der Spitze der Elfe steht. Jedenfalls hat die Kunde, daß eine Jungfrau mit dem latinisirten Namen Ursula, der aus der heimischen Ueberlieferung wohl bekannt war, in der englischen Fassung der Sage die erste Rolle spielte, die Entscheidung zu ihren Gunsten herbeigeführt.

4. Die Ausbildung der kölnischen Legende. Mit dem 10. Jahrhundert hat der stets wachsende Einfluß der englischen Ueberlieferung auf die kölnische seinen Höhepunkt erreicht: es bildet sich in dem an lateinischer Poesie der Geistlichen so reichen Zeitalter der Ottonen die kölnische Legende, die in verschiedenen, inhaltlich gleichen, zum Theil sogar im Wortlaut übereinstimmenden Fassungen vorliegt. Als Geschichtsquelle kann dieselbe in keiner Weise gelten; sie ist vielmehr eine mit poetischen und erbaulichen Zuthaten ausgeschmückte Bearbeitung der britischen Ursulasage, wozu die kölnische Tradition und der Sermo in

natali einzelne Züge geliefert haben. Am weitesten verbreitet und in zahlreichen Handschriften erhalten (älteste bekannte Handschrift der Cod. Bruxellensis 7984, saec. XI) ist die schon im Eingang erwähnte, mit Regnante Domino bezeichnete Form (s. dieselbe bei Crombach 1 sqq.; in d. AA. SS. Boll. Oct. IX, 157 sq.; bei Kessel 168 ff.; Stein 107 ff.; Klinkenberg a. a. O. XCIII, 154 ff.). Sie zerfällt in zwei Theile: die Darstellung des Lebens und Martertodes der hl. Ursula und ihrer Gefährtinnen (c. 1—18) und die Schilderung des Todes und der Selbstoffenbarung der hl. Cordula (c. 19—22). Mit Recht hat Crombach den zweiten Theil, der in einzelnen Handschriften fehlt, in anderen eine besondere Ueberschrift trägt, auch inhaltlich hinter dem ersten zurücksteht, als eine Fortsetzung der ursprünglichen Legende bezeichnet (anders urtheilt de Buck in d. AA. SS. l. c. IX, 81); außerdem hat der erste Theil, wie der Text im Cod. Mon. lat. 18897 saec. XII deutlich zeigt, am Ende einen Zusatz, der zweite ein Einschiebsel erfahren (Klinkenberg a. a. O. XCIII, 151 ff.). Eine zweite Fassung, nur enthalten in einer Handschrift des Cistercienserklosters Lichtenthal in Baden, scheint sich nur durch Weglassung von Schriftstellen u. s. w. von Regnante Domino zu unterscheiden (der vollständige Text hat dem Unterzeichneten nicht vorgelegen). Die dritte, früher aus einem Gladbacher Codex bekannte, mit den Worten Fuit tempore pervetusto beginnende Form der Legende hat besonderes Interesse gewonnen durch die im Cod. Bruxellensis 831—834 vorangehende Vorrede (herausgegeben in den Analecta Bollandiana III [1884], 5 sqq.). In dieser widmet der Verfasser, der sich als Angehörigen der Kölner Erzdiöcese bezeichnet, von seinem Namen aber bloß den Anfangsbuchstaben H. nennt, sein Werk dem Erzbischof Gero (969 bis 976). Als Quelle nennt er den Bericht, den Graf Hoolf, Abgesandter des Kaisers Otto I., bei der Brautwerbung um die englische Prinzessin Edith (Otto heiratete sie 929) zu Dorvernis (d. i. Dorovernum = Canterbury) aus dem Munde des Erzbischofs „Dunstant" (Dunstan, 959—988; s. d. Art.) vernommen (beide Thatsachen lassen sich chronologisch nicht vereinigen) und den Klosterfrauen von St. Ursula in Köln mitgetheilt hatte. Von letzteren wurde der Auctor, der sich selbst früher zweifelnd gefragt hatte, wie doch eine so große Schaar von Martyrern habe zusammenströmen können, quia nulla veterum pagina in hoc mundi climate nec moderni temporis series hactenus id elucubraverat, zur Abfassung veranlaßt. Die Bollandisten halten diese Legende für älter als Regnante Domino; denn letztere hätte, falls sie existirte, schwerlich dem Erzbischofe verborgen bleiben können, und daher würde der Legendenschreiber H. nicht gewagt haben, ihm die seinige als etwas Neues zu widmen. Allein der Umstand, daß offenbar der nämliche Verfasser den Inhalt von Regnante Domino einschließlich der Selbstoffenbarung der hl. Cordula in äußerst schwulstiger und geschraubter Sprache wiedergibt und nicht eine einzige neue Thatsache, wohl aber unpassende Umschreibungen hinzufügt (das Absonderlichste ist wohl die Etymologie Cordula = quasi fidi et puri cordis medulla), nöthigt zu dem Schlusse, daß ihm Regnante Domino oder eine ähnliche Fassung der Legende vorgelegen hat, und die chronologischen Widersprüche, die der Prolog enthält, erschüttern auch das Vertrauen auf die Richtigkeit der sonstigen Angaben. Die Arbeit ist wohl mit de Buck l. c. 93 als Stilübung zu Regnante Domino zu betrachten. Immerhin erhärtet sie die Thatsache von dem britischen Ursprung der kölnischen Legende und ihrer Entstehung im 10. Jahrhundert; weiter hinaufzugehen erlaubt die Zahl 11000 der Ursulanischen Martyrinnen nicht. Die Kölner Legende hebt an mit der Geburt der hl. Ursula, die in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt ist. Aus ihrem Vater, dem Könige Dinoot oder Dionotus von Cornwallis, wird in Regnante Domino volksetymologisch Deonotus; der Utrechter Codex nennt ihn ausdrücklich Bruder und Nachfolger des Caradocus, und den heidnischen Prinzen, der Ursula zur Gemahlin begehrt, Conanus. Die gewaltsame Brautwerbung erinnert lebhaft an entsprechende Züge im Nibelungen- und Gudrunliede. Sonderbar genug läßt Ursula, die doch ihre Jungfräulichkeit zu wahren gewillt ist, durch eine himmlische Erscheinung veranlaßt, dem Prinzen die Ehe unter gewissen Bedingungen zusagen. Die Aufbringung der 11000 Jungfrauen und die Ausrüstung der elf Dreiruderer erscheint durch nichts motivirt, während in der britischen Sage die Jungfrauen zur Vermählung mit den Soldaten des Conanus über das Meer befördert werden sollen. Die zehn hochadeligen Gefährtinnen Ursula's entsprechen natürlich mit Ursula selbst den in Köln seit Alters bekannten elf heiligen Jungfrauen; Pinnosa's Herkunft und Stellung enthält sowohl einen Anklang an die britische Sage, in der Kaiser Maximus eine Rolle spielt, als auch an den Sermo, in dem sie den ersten Rang einnimmt. Ganz unmotivirt sind die dreijährigen nautischen Uebungen; aber die Legende mußte die Jungfrauen nothwendig zu Schiffe bringen und sie mit den nöthigen nautischen Kenntnissen ausrüsten, um sie ohne männliche Begleitung, welche die Kölner Tradition nicht gestattete, die Fahrt über das Meer antreten zu lassen. Wenn Ursula ferner ihre Gefährtinnen zur standhaften Bewahrung der Keuschheit auffordert, der doch keine Gefahr droht, so schwebte dem Verfasser die beabsichtigte Vermählung der Jungfrauen mit den Soldaten des Conanus vor. Die Verschlagenen gelangen in den Hafen von Tile im Bataverlande, worauf auch die Angaben Galfrieds und des Sermo hinzielen. Ihre Weiterreise nach Köln war dringend durch die kölnische Tradition gefordert, während die Pilgerfahrt nach Rom und zurück sich auf miß-

verstandene Andeutungen des Sermo gründet (peregrinatio pro testamenti Domini veritate assumpta [c. 3] verstand man von einer Pilgerfahrt, c. 7 schien auf die Richtung derselben nach Rom hinzuweisen; aus hanc Agrippinae Coloniae terram non ... solum modo praetercundo salutaverunt, sed ... effusione sancti sui sanguinis manendo decoraverunt [c. 11] schloß man auf eine doppelte Anwesenheit der Jungfrauen in Köln). Daß die Hunnen die Jungfrauenschaar niedermetzeln, entspricht ebenfalls der britischen Ueberlieferung; nur setzt Regnante Domino an die Stelle des unbekannten Königs Guanius den totius Europae victor, der tam Galliarum quam Germaniae et Italiae terras caedibus jam vastaverat et incendiis, d. h. Attila. Schon Sigebert von Gembloux (s. d. Art.) nimmt in die zweite Ausgabe seiner Chronik (zwischen 1100 und 1111) einen Auszug aus der kölnischen Legende bei Gelegenheit der Erzählung von Attila's Expedition nach Gallien zum Jahre 453 auf (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. VI, 310), und seitdem sucht nicht nur ein großer Theil der älteren Zeugen (Otto von Freising, Godefredus Viterbiensis, Antonius Bonfinius, Carolus Sigonius, Hermann Fleien), sondern auch die neuere Behandlung der Ursulageschichte in der Vernichtung der Jungfrauenschaar durch die Hunnen Attila's entweder historische Wahrheit oder doch einen historischen Kern. So mühten sich de Buck (l. c. 127—131) und Kessel (105—115) vergebens, die Anwesenheit der Hunnen in der Gegend von Köln nach ihrer Niederlage bei Chalons nachzuweisen (die Bollandisten selbst bezeichnen neuerdings die Annahme des Martyriums der Ursulanischen Jungfrauen durch die Hunnen und ihre britische Herkunft als die Fundamentalirrthümer de Bucks; s. Anal. Boll. XVI [1897], 98, Anm. 2); Stein 32 ff. nimmt dieser Ueberlieferung zuliebe ein doppeltes Jungfrauenmartyrium an, das eine zur Zeit der Diocletianischen Christenverfolgung, das andere um das Jahr 451; Rettberg (s. u.) I, 111—123, der, mit den ältesten Quellen, besonders der Clematianischen Inschrift, durchaus unbekannt, als Grundlage der Legende die Geschichte einer kriegerischen britischen Prinzessin bei Procop. De bello Goth. 4, 20 betrachtet, läßt doch „eine kölnische Localsage von einigen in der Nähe der Stadt auf einer Pilgerfahrt erschlagenen Jungfrauen" gelten, „wobei recht bald als Mörder die Hunnen auftraten"; O. Schade endlich, der wegen derselben mangelhaften Quellenkenntniß die ganze Legende aus dem germanischen Mythus von einer mütterlichen Erdgottheit Isis-Nehalennia-Mythus abzuleiten sucht, hält doch „kleinere Massacres der Hunnen bei Köln" für geschichtlich. Allein unzweifelhaft haben die Hunnen 451 Köln nicht auf ihrem Marsche nach Gallien und noch viel weniger nach ihrer Niederlage passirt (vgl. v. Wietersheim, Gesch. der Völkerwanderung II, 2. Aufl., Leipzig 1881, 246. 259; G. Kurth, in d. Anal. Boll. XVI [1897], 167 sq.). Charakteristisch ist übrigens, daß die Legende die heiligen Jungfrauen nicht als Opfer ihrer Keuschheit fallen läßt, obwohl doch die britische Sage und der Charakter der Hunnen dieses Motiv so nahe legten: die alte kölnische Ueberlieferung, die Jungfrauen seien für das Bekenntniß ihres Glaubens gefallen, wirkte offenbar noch zu stark. Nur Ursula fällt durch einen Pfeilschuß, weil sie sich weigert, dem Hunnenkönige ihre Hand zu reichen. (Eine Bearbeitung der Legende ist die Sequenz Virginalis turma sexus, abgedruckt in den Annalen des historischen Vereins f. d. Niederrhein XXXIII [1879], 180 f.) Die so ausgestaltete kölnische Legende wirkte bald auch auf die in England herrschenden Anschauungen zurück. Der Dichter Robert Wace (geb. im Anfange des 12. Jahrhunderts auf der Insel Jersey, gest. als Canonicus in Bayeux kurz nach 1174) schildert im Roman de Brut (Ausgabe von Leroux de Lincy I, Rouen 1836) v. 6116—6225 die Ereignisse in der Hauptsache nach Galfried; nur läßt er von den aus dem Schiffbruche geretteten Jungfrauen 11000, unter ihnen Ursula, nach Köln gelangen und dort als Martyrinnen ihrer jungfräulichen Ehre enthauptet werden. Noch enger schließt sich an die kölnische Legende Johannes Major (geb. 1469, gest. 1547) an, der in seinen Gesta Scotorum 1, 14 mit Weglassung des Schiffbruches die ganze Jungfrauenschaar, 11000 an der Zahl, durch einen heftigen Wind nach Köln gelangen und durch den dortigen König Gouanus und dessen Bruder Elga umkommen läßt (vgl. AA. SS. Boll. Oct. IX, 98).

III. Die Begräbnißstätten der Ursulanischen Gesellschaft und die Visionen. Während bis zum 10. Jahrhundert geschichtliche Ueberlieferungen die Grundlage für die Fortentwicklung der Ursula-Legende gebildet hatten, knüpft sich diese seitdem an Visionen. Die älteste darunter ist die schon erwähnte Selbstoffenbarung der hl. Cordula an die Nonne Helintrud. Bald treten dann die Visionen in die engste Beziehung zu den Begräbnißstätten der heiligen Jungfrauen. Obgleich die Clematianische Inschrift die basilica sanctarum virginum ausdrücklich nur als Marterstätte derselben bezeichnet, so muß sie doch von vornherein auch als deren Begräbnißstätte angesehen werden (Düntzer will freilich die Worte exceptis virginibus von einer eventuellen spätern Beisetzung verstehen). Sämmtliche Zeugnisse der folgenden Jahrhunderte sprechen sich in diesem Sinne aus (vgl. insbesondere den Sermo in natali c. 5 [sanctorum corporum custodem ecclesiam] und die Vita S. Cuniberti bei Surius [s. u.] VI, 303: in basilica sanctarum virginum ... juxta tumulum cujusdam virginis). Selbst zu der Zeit, wo die Zahl der Martyrinnen schon auf 11000 geschätzt wurde, hielt man ausschließlich die Basilika für ihre Ruhestätte (Lacomblet, Urkundenbuch für d. Gesch. d.

Niederrheins I, Düsseldorf 1840, Nr. 88, vom 29. Juli 927: propter reverentiam XI milium sanctarum virginum inibi [d. h. in der gleich vorher genannten ecclesia sanctarum virginum] requiescentium). Auf eine Wandlung der Ansicht deutet erst die Legende Regnante Domino c. 18 — also nicht in ihrem ältesten Theile —, wo das Verbot des Clematius, einen Leichnam in der Basilika der heiligen Jungfrauen beizusetzen, auf den ganzen ambitus virginalis sepulturae, also wohl auf den Bezirk des damaligen Klosters der heiligen Jungfrauen, ausgedehnt wird. Als sodann im J. 1105 Kaiser Heinrich IV. auf der Flucht vor seinem Sohne in Köln freundliche Aufnahme fand, und die Kölner aus Furcht vor einer Belagerung die Festungswerke ihrer Stadt erweiterten, da erschienen den zu den Erdarbeiten gedungenen Bauern, wie der Mönch Richerus aus der Abtei Wasor in der Diöcese Namur erzählt, plötzlich zwei Frauen von unglaublicher Schönheit und forderten sie auf, die Erdschollen ehrfurchtsvoller zu entfernen; hier ruhten nämlich die heiligen 11 000 Jungfrauen, zu denen sie selbst gehörten, und mitten zwischen ihnen liege ihr Bischof, den man bald auffinden werde. Die Bürger vernahmen mit Staunen, daß die 11 000 Jungfrauen an einer Stelle ruhten, wo man es nicht vermuthete (in quibus non sperabatur locis), und durch eine Erscheinung selbst ihre Grabstätte geoffenbart hätten. Alles eilte hinaus, um das Wunder zu schauen. Ein Priester der Cunibertskirche, die in der Nähe lag (quae operi contigua erat), nahm Abends einige ausgegrabene Gebeine weg, brachte sie in die Kirche und sah sie leuchten. Diese und andere wunderbare Erscheinungen beseitigten jeden Zweifel an der Aechtheit der aufgefundenen Reliquien (s. AA. SS. Boll. Oct. IX, 239 sq.). In diesem Berichte erscheint zuerst eine männliche Person in Begleitung der Jungfrauenschaar; vor Allem aber besitzt man in demselben ein klares Zeugniß für die Entstehung des sog. ager Ursulanus, eines ausgedehnten Gräberfeldes nördlich vom römischen Köln, das von nun an mehrere Jahrhunderte hindurch der Schauplatz fieberhaft betriebener Grabungen nach den Reliquien der 11 000 Jungfrauen wurde. Ein Fund folgte dem andern, und nie vernommene Namen von Martyrinnen tauchten auf. Abermalige Erscheinungen veranlaßten dann seit 1155 unter Leitung der Deutzer Aebte Gerlach und Hartbern eine neunjährige, allgemeine Erhebung der Gebeine auf dem Ursula-Acker, von denen ein großer Theil als Reliquien in alle Welt verbreitet wurde (vgl. AA. SS. Boll. Oct. IX, 240—251). Ein Widerspruch gegen die Aechtheit der aus dem neuen Gräberfelde hervorgezogenen Reliquien wagte sich so wenig hervor, daß die Klosterfrauen des Ursulastiftes die aufgefundenen Gebeine den Canonikern von St. Cunibert, auf deren Grund und Boden sie ausgegraben worden waren, streitig machten und sogar zu einer heimlichen Entführung derselben übergingen (AA. SS. ib. 239). Als jedoch der Name „Ursula-Acker" für die durch Visionen geoffenbarte Grabstätte der heiligen Jungfrauen allgemein wurde und eine auf demselben erbaute Kirche an Ansehen immer mehr gewann, sah das Ursulastift in diesen Vorgängen eine Schmälerung des Ansehens seiner Basilika und suchte in einem langwierigen Kampfe mit dem Kloster der Benedictinerinnen, denen 1178 die genannte Kirche übergeben worden war, den Namen „Ursula-Acker" auf seinen Bezirk zu beschränken (Crombach 790 sq.), allein ohne durchschlagenden Erfolg (Gelenius [s. u.] 92). — Die seit 1155 auf dem Ursula-Acker angestellten Ausgrabungen förderten neben den Gebeinen auch eine Reihe Inschriften zu Tage. Da letztere dem Abte Gerlach verdächtig vorkamen, so schickte er die wichtigsten an die visionäre Nonne Elisabeth von Schönau (s. d. Art.). Die Texte der Inschriften sind erhalten in einem von dem Deutzer Mönche Theoderich abgefaßten Verzeichnisse (s. AA. SS. Boll. Oct. IX, 243 sq.) und erweisen sich mit Ausnahme der Grabinschrift des Aetherius als plumpe Fälschungen (Klinkenberg, Die römisch-christlichen Grabinschriften Kölns, Köln 1891, 15 [Gymnasial-Programm]). Elisabeth bestätigte jedoch nicht nur die Aechtheit aller ihr vorgelegten Inschriften, sondern behauptete auch durch visionäre Mittheilungen einer hl. Verena, deren Leib nach Schönau gebracht worden war, neue Aufschlüsse über die Schicksale der 11 000 Jungfrauen zu erhalten, die von ihrem Bruder, dem Abte Egbert, aufgezeichnet wurden (abgedruckt in d. AA. SS. l. c. 163 sq.). Hier erscheint zum ersten Male die Jungfrauenschaar begleitet von zahlreichen erdichteten Bischöfen (wie Foilanus von Lucca und Pantulus von Basel) und anderen männlichen Personen (die Auffindung so vieler männlichen Gebeine auf dem Ursula-Acker mußte zu dieser Annahme veranlassen). Unter den ersteren ist am berühmtesten der Papst Cyriacus geworden, der bei der Ankunft der Jungfrauen in Rom abgedankt haben und mit ihnen nach Köln gezogen sein soll, diesen Schritt aber mit der Streichung seines Namens aus dem Papstkataloge gebüßt habe (s. d. Art. Cyriacus III, 1280). Den oben genannten Aetherius glaubte Elisabeth wegen des von ihr als rex gedeuteten Christusmonogramms auf seinem Grabsteine zum Bräutigam der hl. Ursula machen zu müssen. Das Martyrium verlegte sie in das Jahr 237 oder 238 (unter die Regierung des Kaisers Maximinus Thrax) und schrieb es einem Hunnenfürsten Julius (es ist wohl der aus der britischen Sage bekannte Guanius gemeint) zu, der die Jungfrauen auf Befehl von zwei angesehenen Römern habe niedermetzeln lassen. Die Visionen Elisabeths fanden ungeheuern Anklang; ihre Datirung des ursulanischen Martyriums wurde den meisten Handschriften von Regnante Domino als Zusatz angehängt. Man hat wohl behauptet, daß die Ausgrabungen auf dem Ursula-Acker und die Visionen

Elisabeths von der kölnischen Geistlichkeit als Mittel im Kampfe gegen die in Köln populär gewordenen Katharer verwerthet worden seien; allein den Beweis dafür sind Rettberg (I, 117) und Gieseler (Kirchengeschichte II, 2, 4. Aufl., Bonn 1848, 459) schuldig geblieben. — Noch weit überboten werden Elisabeths Visionen von zwei Büchern Revelationes, die ein Anonymus in den Jahren 1183 und 1187 niedergeschrieben und den Prämonstratensern gewidmet hat. Als Verfasser gilt der englische Prämonstratenserabt Richard, der im Kloster zu Arnsberg lebte; de Buck dagegen sucht den sel. Hermann Joseph (s. d. Art.) als Verfasser nachzuweisen (AA. SS. Boll. Oct. IX, 90 sq.). Diese Offenbarungen (abgedruckt ib. 173 sqq.) bestätigen die Elisabeths, gesellen aber der Martyrerschaar noch eine weitere Anzahl von Bischöfen, Fürsten, Prinzen, Matronen und Kindern bei, deren Genealogie und Beziehungen zu den Jungfrauen in ermüdender Weitschweifigkeit und mit abenteuerlichen Anachronismen ausgeführt werden. Den Zug umgibt der Verfasser mit einer fortlaufenden Reihe von Wundern, von denen einzelne an's Triviale streifen; er sucht dabei in seiner Weise die Widersprüche zu lösen, welche man gegen seine Darstellung aus der kölnischen Legende erheben könnte. — Unter dem Einflusse der visionären Enthüllungen stehen zwei lateinische Darstellungen der Lebens- und Leidensgeschichte der 11 000 Jungfrauen (Handschriften des Klosters Lambach in Oesterreich, niedergeschrieben im 12. und 13. Jahrhundert; vgl. Keffel 206—224), von denen die zweite in die Legenda aurea des Jacob de Voragine übergegangen ist, ebenso die um 1275 entstandene kölnische Reimchronik Meister Gottfried Hagens v. 152—396 (Ausgabe von v. Groote, Köln 1834; vgl. Anm. S. 234 ff.).

Aber auch die Kritik machte sich noch während des Mittelalters an die Visionen. Schon die in die Legenda aurea aufgenommene Passio weist auf die vorhandenen Anachronismen, wie die Existenz eines Königreiches Sicilien und einer Stadt Constantinopel im Anfange des 3. Jahrhunderts hin. Weit gründlicher geht Gobelinus Persona (s. d. Art.) zu Werke, der in seinem bis 1418 reichenden Cosmodromium (aet. 6, c. 14, bei Meibomius, Rer. germanic. I, Helmaestad. 1688, 199 sq.; vgl. die Appendix Meibomii zu dieser Stelle) die Fabelhaftigkeit des Papstes Cyriacus und die Anachronismen bezüglich der Hunnen und des Königreiches England überzeugend darthut. Er hatte in einer besondern Schrift seine Bedenken niedergelegt und diese nach Köln geschickt, aber keine Lösung erhalten. Noch schärfer sind die Ausführungen der Magdeburger Centuriatoren (Quinta centuria eccles. hist., Bas. 1562, 1473) und des Beatus Rhenanus (Rer. Germ. LL. III, Francofurti 1711, 214), welche die 11 000 Jungfrauen überhaupt in das Reich der Fabel verweisen, während der Kölner Jesuit Crombach (gest. 1680) äußerst unkritisch den Inhalt der Visionen gegen die Angriffe der Gegner zu vertheidigen sucht.

IV. Der Cult der Ursulanischen Gesellschaft. Der Cult der Kölner Martyrinnen war Anfangs local, d. h. auf Köln und einzelne Orte der Diöcese beschränkt. Die älteren Martyrologien (des Pseudo-Hieronymus, Beda, Ado, Rabanus Maurus, das Martyrologium Romanum) führen, wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt, diese Heiligen nicht auf; erst im 9. Jahrhundert erscheinen sie bei Usuard und Wandelbert. Ihr Gedächtnißtag ist der 21., in einigen älteren Kalendarien der 20. October; das Kalendarium des Cod. 83 II in der Kölner Dombibliothek (geschrieben 789) erwähnt sie überhaupt nicht. Zwei Essener Kalendarien aus dem Ende des 9. Jahrhunderts, darunter das oft erwähnte Binterims, führen unterm 28. Februar die translatio sanctae Pinnosae auf, ein Fest, welches auf die Erhebung der Gebeine einer der heiligen Jungfrauen aus den in ihrer Basilika vorhandenen tumuli schließen läßt. An dessen Stelle tritt später eine am 28. Januar begangene translatio sanctae Ursulae. Letztere wurde mit Unrecht auf den hl. Cunibert zurückgeführt, welchen einst bei der heiligen Messe in der Basilika der heiligen Jungfrauen eine weiße Taube umflatterte, die dann hinter dem Grabe einer der Jungfrauen plötzlich verschwand (Surius VI, 303; Kessel 196 ff.). Gemäß einer Urkunde König Lothars II. von 867 bestand bei der Basilika ein Monasterium beatarum virginum, wie es scheint eine Priestercongregation (Crombach 776; Ennen und Eckertz, Quellen zur Gesch. der Stadt Köln I, Köln 1860, 448), an welche wahrscheinlich auch der Sermo in natali gerichtet war. Im J. 922 nahm Erzbischof Hermann I. die vor den Ungarn geflohenen Klosterfrauen von Gerresheim in das „Kloster der heiligen 11 000 Jungfrauen" auf (Ann. des histor. Vereins für den Niederrhein XXVI und XXVII, 334 ff.), wo sie als tot caelestium gemmarum servatrices Gott dienen sollten (Regnante Domino c. 22). Das Kloster, Anfangs dürftig, gelangte im 11. und 12. Jahrhundert zu großem Reichthum, verweltlichte infolge dessen und wurde unter der Abtissin Clementia (1174—1205) in ein hochadeliges Damenstift umgewandelt, das bis 1802 bestanden hat (Stein, Das Kloster und spätere adelige Damenstift an der Kirche der heiligen 11 000 Jungfrauen zu Köln, in den Ann. des hist. Vereins für den Niederrhein XXXI [1878], 45 ff.). — Eine Steigerung in der jährlichen Gedächtnißfeier der heiligen Jungfrauen bezeichnet die Einführung des Festes der hl. Cordula (vgl. ob.) durch die Nonne Helintrud (Regn. Dom. c. 20 u. 21). Den Hauptaufschwung aber nahm die Verehrung der Kölner Martyrinnen seit dem 12. Jahrhundert durch die erwähnte Erhebung ihrer Reliquien aus dem ager Ursulanus und

die Verbreitung derselben über Deutschland und die Nachbarländer. Die Benedictiner von Deutz und die Prämonstratenser waren die Hauptförderer dieser Erhebungen; Kirchenfürsten von hervorragendstem Rufe, wie der hl. Norbert (1120) und der sel. Albertus Magnus (1278), betheiligten sich an denselben. Im J. 1320 gelangten die Gebeine der hl. Victoria sogar nach Burgos in Spanien. Die Reliquienübertragungen aus Köln wurden allmälig so zahlreich, daß Papst Bonifatius IX. dieselben 1392 auf Wunsch der Kölner Bürger untersagte. Auch in anderen Städten, welche die heiligen Jungfrauen auf ihrem Zuge passirt haben sollten, begann man, Gebeine derselben zu erheben, wie in Straßburg (1460) und Basel (1504). Im Zeitalter der Reformation nahmen sich die Jesuiten eifrig der Ausbreitung des Cultes der Kölner Martyrinnen an, und ursulanische Reliquien übertrug Petrus Faber nach Portugal (1544), Petrus Canisius nach Rom und Sicilien (vor 1551), Gaspar Barzäus und Antonius Gomez nach Indien (1548), andere Jesuiten gegen Ende des Jahrhunderts nach Südamerika und China. Auch erwirkte die Gesellschaft Jesu für sich 1551 eine allgemeine Aufhebung des Verbotes Bonifatius' IX. Die Verbreitung der Reliquien hatte auch die Weihe von Altären (weniger von Kirchen) an die heiligen Jungfrauen zur Folge. Zahlreiche Translations- und andere auf Heilige der Ursulanischen Gesellschaft bezügliche Feste wurden begangen, so daß Bollandus, Crombach und de Buck ein vollständiges Kalendarium Ursulanum aufstellen konnten (AA. SS. Boll. Oct. IX, 274 sq.); das auffälligste unter diesen Festen war die durch den Abt Hartbern in Deutz eingeführte, am 4. Juli begangene Translation eines neu aufgefundenen Leibes der hl. Ursula, den Elisabeth von Schönau für ächt erklärt hatte (ib. 236). Viele heilige Personen sind als besondere Verehrer der Kölner Martyrinnen bekannt; außer den schon angeführten z. B. die heiligen Erzbischöfe Bruno und Anno, der selige Hermann Joseph und der hl. Karl Borromäus. Die Stadt Köln verehrt die hl. Ursula als Stadtpatronin. Im spätern Mittelalter wurde sie auch die Schutzpatronin der Sorbonne zu Paris und der Universitäten Coimbra und Wien. Bruderschaften wurden den heiligen Jungfrauen zu Ehren errichtet, die älteste zu Krakau, welche schon 1387 mit Ablässen versehen wurde. Die berühmteste darunter war das sogen. St. Ursula-Schifflein (navicula S. Ursulae), gegründet um 1456, ein religiöser Verein vornehmer Kölner Bürger, dem Aebte, Bischöfe und Cardinäle, Grafen, Herzoge, Könige und Kaiser beizutreten sich zur Ehre anrechneten. Auch anderwärts wurden solche naviculae eingerichtet (vgl. Crombach 486 sq. 658—717. 802—820. 829—858 etc.; AA. SS. Boll., Oct. IX, 240—243. 247—256. 287 sqq.; Damien de Saint-Louis, Ste-Ursule triomphante des coeurs de l'enfer et patronne du célèbre collège de Sorbonne, Paris 1666; Confrèrie sous la protection de Ste-Ursule et des onze mille vierges, ses compagnes, érigée à Lille le 10 octobre 1686 avec un abrégé de la vie et martyre de Ste-Ursule et ses compagnes, Lille 1745; de Barry, La dévotion à la glorieuse Ste-Ursule et à ses saintes compagnes, et l'assistance merveilleuse qu'elle accorde à leurs dévotes, Anvers 1754). Der von der seligen Angela Merici 1535 gestiftete Orden der Ursulinerinnen (s. d. Art.) erwählte die hl. Ursula zu seiner Patronin und weihte ihr zahlreiche Kirchen.

V. Die hl. Ursula und ihre Gesellschaft in der Kunst. Daß Heilige, die gleich den Kölner Martyrinnen das geschichtliche und religiöse Interesse auf Jahrhunderte fesselten, auch zu Kunstschöpfungen anregten, ist zumal bei dem ausgesprochenen Drange des Mittelalters nach künstlerischen Formen nicht zu verwundern. Die älteste bildliche Darstellung der Ursula-Legende zeigt eine liturgische Schüssel romanischen Stils, in deren Rand und Bodenmitte sechs Scenen in engem Anschluß an die erweiterte kölnische Legende nebst erklärenden leoninischen Hexametern eingravirt sind; sie gehört dem Ende des 11. oder dem Anfang des 12. Jahrhunderts an (s. Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande LXXV [1883], 54 ff.). In die Mitte des 13. Jahrhunderts fällt ein Glasbild in St. Cunibert zu Köln, die Entdeckung des Grabes der hl. Ursula durch den hl. Cunibert. Den größten Reichthum an diesen Darstellungen weist die Malerei des 15. und 16. Jahrhunderts auf; die hervorragendsten sind: die Ursula-Legende in 5 Bildern aus der Schule Stephan Lochners (gest. 1452) im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln, das Martyrium der hl. Ursula im Schiff vom Meister der Lyversberg'schen Passion (1463 bis 1480 zu Köln) in der Münchener Pinakothek, die 6 Scenen des Reliquienschreins zu Brügge von H. Memling (1430—1494), die 9 Tafeln des Vittore Carpaccio in der Akademie zu Venedig (entstanden 1490—1495), die auf 16 Bildern dargestellten 30 Scenen aus dem Leben der hl. Ursula von Jan und Gürgen van Scheiven in der Ursulakirche zu Köln und der in alle Welt zerstreute Cyklus des Meisters von St. Severin (um 1500; vgl. Merlo, Kölner Künstler in alter und neuer Zeit, neu bearbeitet von E. Firmenich-Richartz und H. Keussen, Düsseldorf 1895, 1194). Ein Reliefbild des Martyriums der hl. Ursula im Schiff bietet die Retable des ehemaligen Ursula-Altars im Dome zu Regensburg (vgl. Münzenberger und Beissel, Zur Kenntniß und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands, Frankfurt a. M. 1898, 67). Eine andere Gruppe von Darstellungen zeigt St. Ursula in ihrer Verherrlichung mit dem Attribute ihres Martyriums, einem oder mehreren Pfeilen (so schon der

Meister E. S. vom Jahre 1466), auch mit Krone und Fahne, wie Cima da Conegliano (1489 bis 1508) und Jac. Palma der ältere (1480 bis 1528) im Hofmuseum zu Wien und Pietro Liberi (1605—1687) in der Galerie zu Braunschweig. Auf anderen Gemälden und in zahlreichen Sculpturen trägt St. Ursula einen weiten Mantel, unter dem sie eine Anzahl kleiner Jungfrauen birgt (so auf einem Glasbilde in der Cathedrale zu Winchester, auf einem Gemälde aus der Schule von Meister Wilhelm (Mitte des 15. Jahrhunderts) im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln, und in Statuen des 15.—16. Jahrhunderts im Dome und in der Ursulakirche zu Köln). Das weltberühmte Kölner Dombild von Stephan Lochner, entstanden zwischen 1440 und 1450 (Janitschek, Geschichte der deutschen Malerei, Berlin 1890, 227), das die Schutzpatrone Kölns, die heiligen drei Könige, den hl. Gereon mit seinen Genossen und die hl. Ursula mit ihrer Gesellschaft, zu einer Gesammtdarstellung vereinigt, zeigt letztere in königlicher Pracht, den Pfeil in der Hand, ihren Bräutigam Aetherius zur Linken und begleitet von einer großen Jungfrauenschaar, unter der ein Papst (Cyriacus) und ein Bischof (Pantulus von Basel?) sichtbar werden. Die ruhende Alabasterstatue der Heiligen auf ihrem Grabe in der Ursulakirche zu Köln (von Lenzen 1659) hat zu Füßen eine Taube wegen der angeblichen Offenbarung des Grabes durch eine Taube zur Zeit St. Cuniberts; der Maler des Bildes auf der Grabplatte, welche den 1898 entdeckten, aus dem 15. Jahrhundert stammenden Sarkophag schließt, hat ihr eine Nelkenblüte in die Hand gegeben. (Vgl. Ursule, princesse britannique, d'après la légende et les peintures d'Hemling, par un ami des lettres et des arts, Gand 1818; Delepierre et Voisin, La châsse de Sainte-Ursule, Bruxelles 1841; Kellerhoven, La légende de Ste-Ursule et de ses onze mille vierges d'après les tableaux de l'église Ste-Ursule à Cologne. Reproduits en chromolithographie. Texte par J. B. Dutron, Paris 1863; Detzel, Christliche Ikonographie II, Freiburg 1896, 662 f.)

VI. Als Literatur, soweit sie für die Gesammtfrage noch heute in Betracht kommt, seien hier genannt Surius, De probatis sanctorum historiis V, Colon. Agr. 1581, 998 sq.; Gelenius, De admiranda sacra et civili magnitudine Coloniae, ib. 1645, 332 sq.; Crombach, Vita et martyrium S. Ursulae et sociarum undecim millium virginum [S. Ursula vindicata], ib. 1647; Idem, Auctarium sive liber duodecimus S. Ursulae vindicatae, ib. 1669; Winheim, Sacrarium Agrippinae, ib. 1736, 62 sq.; Binterim, Kalendarium ecclesiae Germanicae Coloniensis saeculi noni, ib. 1824; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I, Göttingen 1846, 111 ff.; Floß, in Aschbachs Allg. Kirchenlexikon IV [1850], 1102 ff.; Schade, Die Sage von der hl. Ursula und den elftausend Jungfrauen. Ein Beitrag zur Sagenforschung, 2. Aufl., Hannover 1854; Kessel, St. Ursula und ihre Gesellschaft. Eine kritisch-historische Monographie, Köln 1863; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands I, Bamberg 1867, 141 ff.; Stein, Die hl. Ursula und ihre Gesellschaft, in den Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein XXVI u. XXVII [1874], 116 ff. (auch besonders Köln 1879); Düntzer, in Picks Monatsschrift für die Geschichte Westdeutschlands VI [1880], 47 ff.; Derſ., in den [Bonner] Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande LXXXIX [1890], 151 ff.; Funk, in der [Tüb.] Theol. Quartalschr. 1880, 153 ff.; Stadler-Ginal, Heiligenlexikon V [1882], 616 ff.; Klinkenberg, Studien zur Geschichte der Kölner Märterinnen, in den [Bonner] Jahrb. d. Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinl. LXXXVIII [1889], 79 ff., LXXXIX [1890], 105 ff., XCIII [1892], 180 ff.; Plaine, Eclaircissements sur la passion de Ste-Ursule, in La Science catholique VIII [1894], 688 s.; Aegidius Müller, Das Marterthum der thebäischen Jungfrauen in Köln, Köln 1896. [Klinkenberg.]

Ursulinerinnen (Ursulinen), eine nach der hl. Ursula (s. d. Art.) benannte Frauengenossenschaft, welche hauptsächlich die Erziehung und den Unterricht der weiblichen Jugend sich zur Aufgabe macht. 1. Die Stiftung dieser Gesellschaft verdankt die Kirche der hl. Angela Merici, welche am 21. März 1474 zu Desenzano am Gardasee geboren wurde. Mit 15 Jahren kam sie in das Haus ihres Oheims Biancosi zu Salò und trat nach dem Tode ihrer ältern Schwester in den dritten Orden des hl. Franciscus für Weltleute ein. Nach fünf Jahren ging sie zu ihren Brüdern in Desenzano zurück und hatte dort 1497 oder 1498 bei dem nahen Dorfe Brudazzo ein Gesicht, welches für ihre spätere Wirksamkeit bestimmend sein sollte. Sie sah nämlich eine Leiter von der Erde bis zum Himmel reichen, auf deren Sprossen eine Schaar von Jungfrauen in herrlichen Gewändern, die Stirne mit einem Diadem geschmückt, jede von einem Engel begleitet, emporstiegen; eine der Jungfrauen, in der Angela eine vor Kurzem verstorbene Freundin erkannte, trug ihr auf, eine Gesellschaft von Jungfrauen zu gründen, ähnlich derjenigen, welche sie vor sich sehe. Im J. 1516 leistete Angela einer Einladung der Familie von Patengola, sie nach Brescia zu begleiten, Folge und entfaltete daselbst eine höchst ersprießliche Thätigkeit; namentlich gelang es ihr, entzweite Familien zu versöhnen. Von Brescia begab sie sich 1518 nach Mantua, um das Grab der ekstatischen Jungfrau Osanna Andreassi zu besuchen, wobei sie auch an den Hof des Fürsten Aloysius von Gonzaga, des Großvaters des hl. Aloysius (s. d. Art.), kam. Auf einer Reise in das heilige Land, die sie 1524 antrat, erblindete sie in einem Hafen

von Creta, besuchte aber doch, von ihren Begleitern geführt, die heiligen Stätten und fand auf der Rückreise, beim Gebete vor einem wunderthätigen Crucifixe in Candia, das Augenlicht wieder. Vergebens suchte Papst Clemens VII. Angela, als sie sich im Jubeljahre 1525 nach Rom begab, in der ewigen Stadt zurückzuhalten. Sie kehrte nach Brescia zurück und bot sich, als diese Stadt im Kriege zwischen dem Kaiser und den Franzosen 1528 vom Feinde bedroht ward, zum Sühnopfer für den Frieden des Vaterlandes Gott dar. Bald fiel sie in eine schwere Krankheit; kaum genesen, verkündigte sie am heiligen Grabe zu Varallo den nahen Friedensschluß. Bereits 56 Jahre alt, ward Angela durch eine Erscheinung des Heilandes zur Ausführung des ihr in der Vision von Brudazzo gewordenen Auftrages ermahnt; sie bezog nun sogleich eine Wohnung neben der Kirche des hl. Barnabas in Brescia und faßte mit zwölf gleichgesinnten Jungfrauen die Gründung eines durch fromme Liebeswerke himmelanstrebenden Frauenvereins in's Auge. Alsbald stellten die Canoniker von St. Afra ein kleines, neben ihrer Kirche gelegenes Gebäude den Jungfrauen als Versammlungsort zur Verfügung, worin die Errichtung des Vereins erfolgte, während ihnen eine fromme Wittwe, Elisabeth de Prato, einen Raum ihres am Domplatze gelegenen Hauses als Oratorium anwies. Inzwischen hatten sich abermals 15 Jungfrauen dem Vereine angeschlossen. Gemeinsam empfingen die Jungfrauen am 25. November 1535 die heilige Communion zur Besiegelung ihres Vorsatzes, sich ganz dem Dienste des gekreuzigten Heilandes zu widmen; dieser Tag wird als der Gründungstag der Genossenschaft gefeiert. Angela weihte die neue Gesellschaft der hl. Ursula, welche sie gleichsam als deren Stammmutter betrachtete. Nach Angela's Plan sollten ihre Töchter in der Welt bleiben und wirken, bei ihren Eltern oder Verwandten wohnen und nur zu bestimmten Zeiten sich versammeln, täglich die heilige Messe hören und gewisse Gebete verrichten, auch verschiedene Fasttage beobachten; Gelübde wurden nicht vorgeschrieben, wohl aber das Gelübde der Keuschheit empfohlen; zur Oberleitung der Gesellschaft sollte eine „Mutter" auf Lebenszeit gewählt werden, welche an verschiedenen Oberinnen (Vorsteherinnen, Lehrerinnen, Aufseherinnen ꝛc.) in der Unterweisung und Leitung der Jungfrauen eine Stütze hätte. Die Kleidung sollte einfach sein und aus einem Kleide von schwarzer Wolle und einem Schleier bestehen. Um ihrer Gesellschaft eine feste Basis zu geben, dictirte Angela, nachdem sie sich mit ihrem Beichtvater, dem lateranensischen Chorherrn Don Seraphin von Bologna, und anderen erleuchteten Männern, namentlich dem Canonicus von St. Afra, Don Paolo von Cremona, berathen hatte, dem Priester Gabriel Cozzano eine Regel, welche der Bischof von Brescia, Cardinal Franz Cornaro, am 8. August 1536 oberhirtlich genehmigte und für die sie Beobachtenden mit einem täglichen Ablaß von 40 Tagen versah. Die päpstliche Bestätigung der Gründung Angela's und ihrer Regel erfolgte durch Paul III. am 9. Juni 1544. Am 18. März 1537 versammelte Angela ihre Töchter zu einem Capitel, auf dem 59 von 76 Schwestern erschienen und einstimmig Angela zu ihrer „Mutter" wählten. Unter Angela's Oberleitung entfaltete sich die junge Genossenschaft auf's Beste; zu deren innern Erstarkung trug insbesondere das heilige Leben ihrer Stifterin bei; in der äußern Ausbreitung derselben unterstützten sie mehrere, gleichfalls durch Heiligkeit hervorragende Ursulinen, wie Girolama Buschi (gest. 1545). Angela Merici starb am 27. Januar 1540; ihr Leichnam wurde in der Krypta von St. Afra zu Brescia beigesetzt, nach ihrer Seligsprechung (1768) jedoch in die obere Kirche übertragen (1777). Die Heiligsprechung Angela's erfolgte am 24. Mai 1807; ihr Fest wurde auf den 31. Mai festgesetzt und von Pius IX. am 11. Juli 1861 zu einem festum dupl. min. erhoben. (Vgl. Salvatori, Vita della santa Madre Angela Merici, Rom. 1807; E. Girelli, Della vita di S. Angela Merici, vergine bresciana, e del suo santo istituto, Brescia 1871; Abbé V. Postel, Histoire de Ste-Angèle Merici et de tout l'ordre des Ursulines, Paris 1878, 2 vols.; At, Histoire de Ste-Angèle Merici, Mondonville 1885; Lebensbilder katholischer Erzieher, herausgegeben von W. E. Hubert, III, Mainz 1891; Lebensgeschichte der hl. Angela Merici, bearbeitet von einer Tochter der hl. Angela, Paderborn 1892; Geschichte der hl. Angela Merici und des von ihr gestifteten Ordens der Ursulinen, bearbeitet von einer Ursuline, Innsbruck 1893.)

2. Die Ausbreitung der Ursulinen als Genossenschaft in Italien ist neben den beiden Nachfolgerinnen der hl. Angela, Lucretia von Lodron und Blanca Porcellaga, sowie dem geistlichen Führer der Genossenschaft, P. Franz Cabrini von Alfianello, dem Stifter der „Väter vom Frieden", insbesondere dem hl. Karl Borromäus (s. d. Art.) zuzuschreiben. Derselbe berief 1568 die Ursulinen nach Mailand und erwarb sich um den innern Ausbau des Institutes hohe Verdienste. Insbesondere veranlaßte er die Ursulinen, ein gemeinschaftliches Leben in einem eigenen Hause zu beginnen, wozu Gregor XIII. 1572 seine Zustimmung gab. Als Karl Borromäus 1579 zum apostolischen Visitator der Ursulinen ernannt wurde, stellte er diese unter die unmittelbare Jurisdiction der Bischöfe und verpflichtete sie zum Tragen einer besondern Kleidung, indem er selbst das Ceremonial der Einkleidung bestimmte. Der Heilige erklärte auf der vierten von ihm abgehaltenen Provinzialsynode seinen Suffraganbischöfen sogar, er wisse kein besseres Mittel zur Reform ihrer Diöcesen, als an volkreichen Orten die Ge-

sellschaft der hl. Ursula einzuführen; darauf kamen nach Genua, Cremona, Parma ꝛc., 1600 auch nach Rom Ursulinen; die Diöcese Mailand zählte beim Tode des Heiligen (1584) bereits 18 Ursulinenklöster mit etwa 600 Mitgliedern. In Frankreich erfolgte die Einführung der Genossenschaft durch Francisca von Bermond (Schwester Francisca von Jesus-Maria; gest. 1628), welche auf Zureden des P. Cäsar von Bus, Stifters der französischen Doctrinarier (s. d. Art.), und des P. Joh. B. Romillon 1596 zu L'Isle de Venise in der Grafschaft Venaissin im Verein mit ihrer Schwester Katharina und mehreren anderen Töchtern der ersten Familien Avignons ein gemeinsames Leben begann. Unter ihrer Mitwirkung entstanden alsbald Klöster in der Provence; 1608 das erste zu Paris in der Vorstadt St. Jacques, wohin die Ursulinen auf Betreiben der Madame Acarie, der spätern Carmeliterin Maria von der Menschwerdung (gest. 1672), und deren Cousine Magdalena Lhuillier, Madame de Sainte-Beuve, kamen (vgl. die Biographien der ehrw. Mutter Maria von der Menschwerdung von dem Mauriner Claude Martin, Paris 1677, dem Jesuiten P. Franz Xaver Charlevoix, Paris 1724 u. ö., dem Bischof Dupanloup, deutsch Köln 1860, dem Abbé H. R. Casgrain, deutsch Regensburg 1872, und P. F. Richadeau, Tournai 1876; letzterer gab auch deren Briefe in 2 Bänden heraus, Tournai 1876). Frau de Sainte-Beuve (vgl. H. de Leymont, Mme. de Sainte-Beuve et les Ursulines de Paris, Lyon 1889) erbaute alsbald ein zweites größeres Kloster in der Rue St-Avoye zu Paris und erwirkte von Paul V. unterm 12. September 1612 die Bulle Inter universa opera, welche den Ursulinen zu Paris die Ablegung der feierlichen Gelübde und die Annahme der strengen Clausur gestattete. Am Feste Mariä Opferung 1614 legten zwölf Ursulinen des ersterrichteten Pariser Klosters, deren Oberin Cäcilia vom heiligen Kreuze de Belloy (gest. 1639) war, die drei feierlichen Gelübde ab, denen sie als viertes hinzufügten: junge Mädchen unterrichten zu wollen. Nach dem Muster und den (von P. Gontery verfaßten) besonderen Constitutionen dieses Klosters erstand eine Anzahl neuer Niederlassungen, welche die Pariser Congregation des Ordens der Ursulinen bildete. Die päpstliche Erlaubniß zur Ablegung der feierlichen Gelübde erhielten ferner die Klöster zu Toulouse (1615), Bordeaux (1618), Lyon (1619), Dijon (1619), Tulle (1621), Arles (1624) und Avignon (1637), welche sämmtlich auch die Mutterhäuser selbständiger, zum Theile sehr umfassender Congregationen der Ursulinen wurden; so zählte die Congregation von Bordeaux etwa 140, die von Lyon über 100 Klöster, darunter mehrere in Deutschland gelegene (vgl. Heimbucher, Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche I, Paderborn 1896, 516 f., und die dort verzeichnete Literatur).

Im Ganzen zählte Frankreich etwa 300 Klöster der Ursulinen. Im J. 1606 führte Anna von Xaintonge (gest. 1621) die Ursulinen in Burgund ein; das erste Haus erstand in Dôle und wurde das Mutterhaus der Congregation von Dôle, welche indeß die Clausur nicht annahm; diese Congregation verbreitete sich auch nach der Schweiz und von hier nach Baden, wo 1695 zu Freiburg i. Br. die gottbegnadete Euphemia von Baden (gest. 1752) ein Kloster erbaute. Von Anna von Xaintonge erbat sich der hl. Franz von Sales (s. d. Art.) Ursulinen zur Errichtung eines Pensionates in Chambéry (Savoyen), wozu alsbald noch drei weitere Häuser kamen. Für Deutschland und Oesterreich-Ungarn wurde das 1614 in Lüttich von Stephan Steuchus, Coadjutor des Bischofs Ferdinand, errichtete Kloster von Bedeutung, indem von hier aus 1639 das Kloster in Köln, 1655 das in Prag gegründet wurde. Im J. 1651 wurde vom Kloster Dinan in Flandern, welches 1627 von Lüttich aus gegründet worden war, ein Haus zu Aachen und 1660 zu Meßkirch in Baden errichtet. In Wien wurde 1660 ein Ursulinenkloster auf Veranlassung der Kaiserin Eleonore erbaut; die erste Oberin wurde von Köln berufen. Ebenfalls von Köln aus kamen die Ursulinen 1685 nach Düsseldorf, wo ihnen der Herzog Philipp Wilhelm, Pfalzgraf von Neuburg, einen Bauplatz geschenkt hatte; von Düsseldorf aus wurde 1697 ein Tochterkloster in Neuburg a. D. errichtet, welches seinerseits wieder 1751 eine Filiale in Ingolstadt gründete. Weitere Klöster entstanden in Landshut (1677), von wo aus Straubing (1691), Innsbruck (1691) und Landsberg a. Lech (1717) besetzt wurden, in Kitzingen (1660), von wo aus 1710 das Kloster in Würzburg gegründet wurde, in Erfurt (1667), Görz (1672), Preßburg (1676), Graz (1686), Breslau (1687, von Preßburg aus errichtet), Salzburg (1695), Olmütz (1697), Schweidnitz (1700) u. s. w. Von Lüttich aus wurden die Ursulinen auch nach den spanischen Niederlanden verpflanzt. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kamen sie sodann nach Portugal (Pereira) und Irland (Cork). Schon 1670 war auch ein Kloster in Griechenland auf Naxos errichtet worden. In der Neuen Welt gelangten die Ursulinen 1639 zur Einführung, indem die ehrw. Maria von der Menschwerdung (s. ob.), von Madame Magdalena de la Peltrie (gest. 1671) mit Geldmitteln unterstützt, ein Kloster zu Quebec in Canada gründete, das noch heute besteht und etwa 100 Schwestern zählt (vgl. Les Ursulines de Québec depuis leur établissement jusqu'à nos jours, Québec 1868 ss., 4 vols.; Die katholischen Missionen 1883, 7 ff.). Im J. 1697 wurde von Quebec aus ein Kloster in Trois-Rivières gegründet, 1727 von Portugal aus ein solches in New Orleans; von 1751 an wurden Klöster in Brasilien errichtet.

In die Entwicklung des Ursulinenordens griffen die französische Revolution und die Säcularisation störend ein. Erstere vernichtete die sämmtlichen Klöster in Frankreich, deren Bewohnerinnen zum Theil auf dem Schafott starben. Napoleon I. erließ 1806 ein Decret, welches die Ursulinen zwar nicht als Ordensgenossenschaft, wohl aber als Unterrichtsgesellschaft wieder zuließ. Der Säcularisation fielen die in Bayern bestehenden Klöster zum Opfer; doch gab König Ludwig I. im J. 1826 die Erlaubniß zur Wiedererrichtung des Convents und Pensionats in Landshut; später wurde auch das Kloster in Straubing wieder errichtet, während die Ursulinen in Würzburg bereits vier Jahre nach ihrer 1803 erfolgten Aufhebung vom Großherzog Ferdinand die Genehmigung zur Rückkehr erhielten. Die übrigen deutschen Klöster hatten wie schon im siebenjährigen Kriege bezw. in den napoleonischen Kriegen so auch durch die Säcularisation Vieles zu erleiden. Von hoher Bedeutung wurde die durch die säcularisirte Ursuline Victoria Goublot bewerkstelligte Gründung eines Klosters zu Troyes im Departement Aube (1806), welches binnen Kurzem 27 Filialen zählte, darunter ein Kloster in Paris (Rue de Belleville); ferner die Errichtung eines Klosters in Thildonck in der Erzdiöcese Mecheln (1818), welches beim Tode seines Stifters, des Pfarrers Joh. Lambertz (1869), bereits 40 Tochterklöster hatte, die meisten in Belgien und Holland, je eines in England (London, jetzt Upton) und auf Java, wo 1856 das erste Kloster in Noordwijk errichtet wurde. Die Ursulinen in Irland gründeten Niederlassungen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und in Britisch-Guayana, die französischen Ursulinen die Klöster in Brown County, Cleveland und Toledo in Nordamerika; Ursulinen von Preßburg und Landshut ließen sich in St. Louis (Missouri) am Mississippi nieder; 1858 ging von Straubing eine Colonie nach Louisville. In Italien, wo mehrere Klöster der französischen Säcularisation zum Opfer gefallen waren, erhoben sich nach dem Sturze Napoleons I. zahlreiche neue Klöster, welche indeß jetzt großer Noth preisgegeben sind. Neugründungen erfolgten auch in Griechenland, ferner in Deutschland, wo namentlich Ursula Hermann, Oberin des Hauses in Breslau (gest. 1888), für die Ausbreitung der Ursulinen thätig war; es entstanden Klöster zu Ahrweiler (1837), Liebenthal (1845), Aachen (1848), Hersel bei Bonn (1852), Trier (1853), Berlin (1854), Montjoie (1857), Posen (1857), Ratibor (1863), Kempen (1867), Boppard (1867), Gnesen (1868), Frankfurt a. M. (1879), Eutin (1888), Königstein im Taunus (1891), St. Johann in der Diöcese Trier (1895). Die Schließung vieler Klöster im „Culturkampfe" gab den Anlaß zur Errichtung von Niederlassungen in anderen Ländern; so ließen sich die Ursulinen von Fritzlar in Greenwich nieder; die von Duderstadt gingen auf Einladung des Bischofs Eleazar Torregiani nach Australien und eröffneten in Armidale (New South Wales) ein Haus; die von Haselünne begaben sich nach Nimwegen, die von Schweidnitz und Liebenthal nach Böhmen, die von Breslau nach Marseille u. s. w. Seit 1887 wurde den Ursulinen die Rückkehr nach Preußen gestattet. Gegenwärtig bestehen über 300 Ursulinenklöster, und zwar 36 im Gebiete des deutschen Reiches, 28 in Oesterreich-Ungarn, 3 in der Schweiz, 134 in Frankreich, 24 in Belgien, 15 in Holland (s. d. Art. Utrecht, unten Sp. 522), 8 in Großbritannien, 2 in Spanien, 3 in Portugal, 17 in Italien, 2 in Griechenland (Naxos und Lutra auf Tinos), 24 in Nord- und 5 in Südamerika, 3 in Asien (auf Java), 2 in Afrika (Tenez in Algier und Barberton in Transvaal), 1 in Australien (Armidale). Die Gesammtzahl der Schwestern beträgt etwa 7000.

3. Die Regel der Ursulinen ist die sogen. Augustinerregel mit besonderen Constitutionen, je nach der Congregation, welcher die einzelnen Klöster angehören. Ursprünglich bildeten die von der hl. Angela Merici verfaßten Satzungen (s. ob.), die von ihr auf dem Sterbebette gegebenen Ricordi und ihr hinterlassenes Testament die Norm der Gesellschaft. Aber schon die päpstliche Bestätigungsbulle vom Jahre 1544 gestattete, im Bedürfnißfalle Aenderungen vorzunehmen, und von dieser Erlaubniß wurde bereits Gebrauch gemacht, als sich die Ursulinen zu einem gemeinschaftlichen Leben vereinigten, und wiederum, als den verschiedenen französischen Klöstern die Genehmigung zur Ablegung der feierlichen Gelübde und zur Beobachtung der strengen Clausur ertheilt wurde. Locale Bedürfnisse und die jeweiligen Zeitverhältnisse führten eine verschiedentliche Ausgestaltung der Ordensconstitutionen herbei. Die Satzungen der hl. Angela wurden ziemlich unverändert im Kloster zu Brescia beobachtet, bis auch dieses Haus der französischen Säcularisation zum Opfer fiel. Als es 1827 wiederhergestellt ward, nahmen diese Ursulinen gleichfalls die Clausur an; doch ward in den sechziger Jahren mit Genehmigung Pius' IX. auch das ursprüngliche Institut der hl. Angela in Italien wieder errichtet, und es leben sowohl die Mitglieder der „Congregation von Brescia", gegründet von der Gräfin Elisabeth Girelli, der auch eine werthvolle Biographie der hl. Angela zu verdanken ist (s. ob.), als auch diejenigen des „Frommen Vereins von der Unbefleckten Empfängniß" als „weltliche Ursulinen" in ihren Familien; sie legen nur das Gelübde der Keuschheit ab. Den ersten Ursulinen nähern sich auch, was die Regel betrifft, die Ursulinen der Congregation von Troyes (s. ob.), welche keine Clausur haben; ferner die 1802 von der säcularisirten Ursuline Maria Magdalena Gipoulin (gest. 1821) für Jugendunterricht und Krankenpflege gegründeten Soeurs de St-Roch mit dem Mutterhause zu Felletin (vgl. Ch. Tyck, Notices historiques sur les congrégations et commu-

nautés religieuses ... du XIX^e siècle, Louvain 1892, 71); endlich die 1802 von Louis-Marie Baudouin und Charlotte Gabriele Ranfray de la Rochette für Unterricht und Erziehung von Mädchen, für Waisen ꝛc. und Krankenpflege gestifteten Ursulines de Jésus, dites de Chavagnes (über 1000 an Zahl), mit dem Mutterhause Chavagnes-en-Paillers in der Vendée und mehr als 50 Filialklöstern (Tyck 72 ss.). Neuerdings hat im Auftrage des heiligen Vaters die Congregatio Episcoporum et Regularium durch Schreiben vom 21. Juli 1899 an alle Bischöfe, in deren Diöcesen Ursulinen sind, einen Zusammenschluß der verschiedenen Congregationen der Ursulinen in Fluß gebracht; die vereinigten Congregationen sollen einen Centralsitz in Rom erhalten. — Die regulirten Ursulinen tragen einen Habit von schwarzer Wolle, einen schwarzwollenen Gürtel mit Rosenkranz, einen weißen Unterschleier und eine weiße Stirnbinde; die Profeßfrauen tragen einen schwarzen Oberschleier, darüber beim Empfange der heiligen Communion und bei Festlichkeiten einen langen, schwarzwollenen, durchsichtigen Schleier; die Laienschwestern und Novizinnen haben einen weißen Oberschleier.

4. Zweck der Genossenschaft der Ursulinen war ursprünglich die Ausübung aller Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit, besonders die Pflege der Armen, der Kranken und der Kinder; mehrere Schwestern starben als Opfer der Liebe im Dienste der Pestkranken. Alsbald wurde jedoch der Unterricht und die Erziehung der weiblichen Jugend, besonders der armen Mädchen, als hauptsächlichste Aufgabe der Genossenschaft betrachtet. In diesem Sinne wurden auch die verschiedenen Constitutionen ausgebaut. Die Ursulinen der Congregation von Paris legten als viertes Gelübde das Versprechen ab, sich dem Unterrichte der Mädchen zu widmen und dieß als Ziel und vorzüglichsten Zweck des Ordens zu betrachten. Ebenso erklärte die Bestätigungsbulle der Congregation von Bordeaux, deren Constitutionen die meisten deutschen Ursulinenklöster befolgen, den Unterricht der weiblichen Jugend in eigener Person und unentgeltlich als Pflicht der Ursulinen. Neben der Ertheilung des Elementarunterrichtes in der Mädchenvolksschule widmen sich die Ursulinen der Erziehung von Mädchen in Pensionaten, der Heranbildung von Lehrerinnen und Erzieherinnen und leiten auch einzelne Kinderbewahranstalten, ferner Näh- und Haushaltungsschulen. Das erste von den Ursulinen im Kloster von St. Jacques zu Paris am Anfang des 17. Jahrhunderts errichtete Pensionat, dessen ältestes Reglement noch erhalten ist, wurde geradezu auf dem Gebiete der Pensionatserziehung bahnbrechend, und auch in der Gegenwart erfreuen sich die von den Ursulinen geleiteten Pensionate eines hohen Ansehens. Die eigentliche Domäne der Ursulinen bilden die höheren Töchterschulen; sie eröffneten die ersten derartigen Institute, mit denen in der Neuzeit oft Industrie- und Kunstschulen verbunden sind. Zur Ausbildung ihrer Candidatinnen im Lehrberufe führten die Ursulinen einen besondern pädagogischen Curs ein, wie sich auch das Institut der Lehrerinnenconferenzen von Anfang an im Orden findet. Als Mittel zur Erziehung ihrer Zöglinge empfehlen die Satzungen der hl. Angela das gute Beispiel der Lehrerinnen, ferner fordern die verschiedenen Constitutionen mütterliche Liebe und Sanftmuth, Anleitung zu fleißigem Empfange der heiligen Sacramente (die feierliche Art und Weise, die erste heilige Communion zu empfangen, rührt von einer Ursuline, Francisca Bernard, Pensionatsvorsteherin im Pariser Kloster, her), zum täglichen Besuche der heiligen Messe, zur Lectüre der Heiligenlegende, zur Betrachtung und Gewissenserforschung, die Einführung in das Kirchenjahr, endlich die Pflege der religiösen Congregationen, besonders des Bundes der „Marienkinder" und des „Apostolates der christlichen Töchter oder der Erzbruderschaft der hl. Angela", deren Ausbreitung namentlich auch das in Wien erscheinende „St. Angelablatt" dient. (Vgl. noch Chroniques de l'ordre des Ursulines recueillies pour l'usage des religieuses du même ordre par M. D. P. V. [Paula de Pomereu, Ursuline, gest. 1699], Paris 1673 ss., 3 vols.; Journal des illustres religieuses de l'ordre de Ste-Ursule avec leurs maximes et pratiques spirituelles, Paris 1684 ss., 5 vols.; deutsch in 2 Bänden, Landshut 1720; M. Hamel, L'année spirituelle, historique et chronologique des religieuses Ursulines, Paris 1689, n. éd. Clermont-Ferrand 1891; G. Adam Mayr, Auff- und Fortgang des jungfräulichen Ursulinenordens sambt Leben der Angela Bresciana, Würtzburg 1692; Charles Ste-Foi, Annales de l'ordre de Ste-Ursule depuis la révolution française jusqu'à nos jours, Clermont-Ferrand 1858, 5 vols.; Le même, Vie des premières Ursulines de France, Paris 1856, 2 vols.; Aug. Meer, Der Orden der Ursulinen in Schlesien, Breslau 1878; Die ersten Schwestern des Ursulinenordens, nach den Ordensannalen bearbeitet und aus dem Französischen übersetzt von einer Ursuline, mit einem Vorwort von P. Aug. Lehmkuhl S. J., Paderborn 1897.) [Heimbucher.]

Urtheil, richterliches, s. Prozeßverfahren X, 566 f. 569. 576.

Usingen, s. Arnoldi, Bartholomäus und dazu als neuere Literatur N. Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner (Straßburger Theol. Studien I, 3), Freiburg 1893.

Ussher, Jacob, anglicanischer Erzbischof von Armagh, einer der hervorragendsten unter den akatholischen Theologen Großbritanniens, wurde am 4. Januar 1581 zu Dublin von protestantischen Eltern geboren. Sein Großvater mütterlicherseits, Jacob Stanihurst, war unter Königin

Elisabeth Präsident des irischen Unterhauses, soll aber im Herzen stets katholisch geblieben sein; dessen Sohn Richard Stanihurst war Schriftsteller, convertirte und trat nach dem Tode seiner zweiten Frau (1602) in den geistlichen Stand (Dictionary of Nation. Biography LIV, Lond. 1898, 88). Usshers Mutter, Margaretha Stanihurst, trat nach dem Tode ihres Gemahls zum Katholicismus zurück (Carr [s. u.] 160). Unter dem Einfluß seines Oheims, des Erzbischofs Henry Ussher von Armagh, erhielt Jacob Ussher eine streng protestantische Erziehung und trat bereits 1593 in die am 9. Januar dieses Jahres eröffnete protestantische Universität von Dublin (Trinity College) ein. Von Elisabeth in's Leben gerufen und mit reichen Einkünften aus eingezogenen Gütern der katholischen Kirche ausgestattet, sollte diese Anstalt alles geistige Leben in Irland in protestantischem Sinne lenken bei gleichzeitiger Unterdrückung aller Schulen der Katholiken, denen man die Wahl ließ, entweder in geistigem Tode zu erstarren oder im Dreifaltigkeitscolleg ihren Glauben zu verlieren. Mit seltenem Talente und eisernem Fleiße widmete Ussher sich dem Studium der ältern Kirchengeschichte, in deren Betrieb ein Brief an seinen Oheim R. Stanihurst in Löwen einen Blick gewährt (Carr 46). Schon damals entwarf er den Plan zu seinen Annales und seiner biblischen Chronologie. Um sich der Kirche und der Wissenschaft rückhaltlos widmen zu können, verzichtete er nach Erlangung des Baccalareats 1596 mit Vorbehalt einer Pension auf sein väterliches Erbtheil zu Gunsten seiner Schwestern. Usshers geistige Entwicklung stand unter dem Einfluß der im Dreifaltigkeitscolleg durch Walter Travers und William Temple geförderten puritanischen Richtung, welcher er in entscheidenden Augenblicken seines Lebens treu geblieben ist. Daneben veranlaßten Stapletons Fortress of the Faith (Antverp. 1565) sowie die Controverspredigten des mit Ussher verwandten Jesuiten Henry Fitzsimon (Hurter, Nomenclator I, 2. ed., 417) in Dublin 1600 Ussher, sich dem Studium der Unterscheidungslehren zu widmen; mit Fitzsimon, dessen Predigten die Regierung mit Gefängnißstrafe zu widerlegen suchte, hatte er jedoch nur eine Unterredung, welche die Biographen des Prälaten mit Unrecht zu einem Siege des „frühreifen" Jünglings über den geschulten Controversisten aufbauschen. Im Jahre 1600 zum Magister der freien Künste ernannt, erhielt Ussher bald darauf den Posten eines Katechisten mit der Verpflichtung zur Abhaltung von Controverspredigten. Dabei griff er, der übrigens noch Laie war, an der Hochschule wie in den Predigten vor dem Lord-Deputy, dem höchsten Beamten des Landes, die katholische Religion heftig an. Als der Lord-Deputy nach dem Tode Elisabeths (25. März 1603) eine mildere Handhabung der Strafgesetze gegen die Katholiken einführte, verhängte Ussher von der Kanzel einen Tadel über ihn. In seiner fanatischen Engherzigkeit forderte er 1612 die Beamten der Universität auf, katholischen Büchern einen geheimen Ort anzuweisen, damit sie sich nicht gefährlich erwiesen (Carr 85). Der infolge der unerhörten Bedrückung der Katholiken eingetretene Verfall alles geistigen Lebens in Irland trieb den wissensdurstigen jungen Mann zu öfteren Reisen nach England, wo er regelmäßig je einen Monat in London, Oxford und Cambridge zubrachte, mit wissenschaftlich hervorragenden Männern Beziehungen anknüpfte und durch fortgesetzte Erwerbungen eine Privatbibliothek begründete, welche hinsichtlich der Handschriften und seltenen Druckwerke ihresgleichen in Europa suchte. Nach der Rückkehr aus London im Jahre 1606 erhielt Ussher seine Ernennung als Kanzler des Patrick-Domes (der zweiten, außerhalb der Stadtmauern liegenden Cathedrale) in Dublin; damit war die Pfarrei Finglaß verbunden, worin er fleißig das Predigtamt wahrnahm. Das Jahr 1607 brachte ihm den Posten eines Professors der Theologie; als solcher behandelte er die Controverse mit Rom in Vorlesungen, welche indeß, einen Band (Works [s. u.] XIV) ausgenommen, verloren gegangen sind. Eine Frucht derselben war auch die Schrift De christianar. ecclesiarum successione et statu (Londini 1613), als Antwort auf die Frage der Katholiken: Wo war eure Kirche vor Luther? Erzbischof Abbott von Canterbury legte sie König Jacob I. vor und führte damit deren Verfasser erfolgreich bei Hofe ein. In demselben Jahre (1613) heiratete Ussher die Phoebe Challoner aus Dublin; ebenfalls wurde er damals zum Vicekanzler der Universität gewählt. In der Convocation der irischen Geistlichkeit zu Dublin 1613 bis 1615 setzte Ussher durch, daß an Stelle der 1566 vorläufig verordneten 12 Religionsartikel eine neue Bekenntnißschrift von 104 Artikeln mit durchaus puritanischem Gepräge erlassen wurde. In dem Maße, als diese den 39 Artikeln der englischen Staatskirche entgegentraten, näherten sie sich dem schottischen Presbyterianismus. Die Namen der drei Ordnungen der Hierarchie werden darin nicht einmal genannt, strengste Sabbathfeier ward eingeschärft, der Papst als Antichrist bezeichnet und eine ganz calvinische Sacramentenlehre vorgetragen. Wenngleich unzufrieden mit Usshers Haltung auf der Synode, ließ Jacob I. sich durch eine Empfehlung des Lord-Deputy, welche Ussher mit nach London brachte, beschwichtigen, erhob ihn zum Hofkaplan und bald darauf (1620) zum Bischof von Meath in Irland; auch ließ er ihn bei der Eröffnung des Parlaments am 18. Februar 1620 predigen. Diese Predigt (Works II, 423 ff.) enthält eine Entstellung der katholischen Lehre vom Altarssacrament und war der damaligen Lage durchaus angepaßt, weil der nach der Synode von Dordrecht (1619) zu Arminius neigende König, um jeden Verdacht, als begünstige er die katholische Lehre, abzulenken, von allen

Mitgliedern des Unterhauses Empfang des Abendmahls forderte. Als Bischof lag Ussher emsig dem Predigtamt ob, doch zog er den Umgang mit Gelehrten in der Hauptstadt Dublin dem Aufenthalt in seinem Sprengel vor, wo nach Ausweis einer königlichen Visitation von 1622 entsetzliche Zustände herrschten. In seinem Fanatismus gegen die Katholiken predigte Ussher vor dem neuen Vicekönig Lord Falkland bei dessen Vereidigung im September 1622 über Röm. 13, 4 und forderte ihn auf, das Schwert wider die Katholiken zu schwingen, was allgemeine Entrüstung hervorrief. Die Folge war ein Decret, welches die katholische Geistlichkeit verbannte; doch gelangte dasselbe infolge von Vorstellungen der katholischen Gesandten zu London nur theilweise zur Ausführung. Eine Predigt über Eph. 4, 13 vor dem König am 20. Juni 1624, in welcher Ussher den Papst als Mann der Sünde bezeichnete, alle schismatischen Kirchen aber als gleichberechtigt schilderte, gefiel dem Monarchen dermaßen, daß er ihre Drucklegung befahl (Works II, 479 ff.) und dann Ussher zum Erzbischof von Armagh ernannte. Der nämliche Fanatismus durchwaltet seine „Erwiderung gegen die Aufforderung eines Jesuiten“ (P. William Malone, Dict. of Nat. Biogr. XXXV [1893], 438), sowie das 1626 mit seinen Amtsbrüdern erlassene Manifest, in welchem die Bischöfe im Tone von Demagogen die katholische Religion als Götzendienst bezeichnen und deren Unterdrückung fordern (Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland II, Mainz 1890, 335). Einige Zugeständnisse Karls I. (1625—1649) an die schwer bedrängten Katholiken steigerten Usshers Fanatismus; im Verein mit den höchsten Beamten schilderte er am 31. Januar 1629 dem König in beschönigender Sprache die Macht der Katholiken und bat um Gewaltmaßregeln. Die Folge war Unterdrückung des öffentlichen Gottesdienstes in Dublin und Schließung des Seminars, welches der protestantischen Hochschule übergeben wurde (Bellesheim II, 337). Wie wenig zuverlässig übrigens Usshers religiöse Ueberzeugung war, erhellt aus seiner Stellung zu den Presbyterianern (s. d. Art.), deren Weihen er als gültig ansah, und die er aus den ihnen zugewiesenen Pfründen erst nach wiederholter Aufforderung des Primas Laud (s. d. Art.) von Canterbury entfernte. Unter der eisernen Hand des Vicekönigs Strafford beseitigte die irische Convocation von 1634, unbekümmert um Usshers Widerstand, die 104 Artikel von 1615 und nahm die 39 Artikel der englischen Staatskirche an, die sich bis heute als Bekenntnißschrift erhalten haben. Dagegen erreichte Ussher, daß die Synode die englischen Canons von 1604 ablehnte und an deren Stelle 100 neue Canons schuf. — Mit amtlichen Arbeiten verband Ussher eine ausgedehnte literarische Thätigkeit. Sein brieflicher Verkehr mit namhaften Gelehrten führte zu kleinen Abhandlungen wie die über das Wissen der menschlichen Seele Christi (Works XIV, 187 ff.). Seine Schrift The Religion anciently professed by the Irish and British (1622), welche die protestantische Dogmatik in den Glauben der alten Iren hineintragen möchte, ist durch die neuere Forschung unbrauchbar geworden (Works IV, 259 ff.). Von bleibendem Werthe dagegen ist die fleißige Sammlung: Vet. epistolar. Hibern. sylloge (Dublin. 1632). In Gotteschalci et praedestinatianae controversiae ab eo motae historia (Works IV, 1 ff.) unternahm er 1631 eine Vertheidigung der strengen Prädestination, lehrte indeß in späteren Jahren eine mildere. Begreiflich ist die Zurückhaltung, welche er als Freund englischer Bildung und Sprache der von seinem Freunde Bischof Bedell (Dict. of Nat. Biogr. IV [1885], 105; Bellesheim II, 689) angefertigten Uebertragung des anglicanischen Alten Testamentes in das Gälische bewies. Daß dieses Werk erst 1685 zum Druck gelangte, dazu hat Usshers Abneigung gegen dasselbe nicht wenig beigetragen. Von seiner umfassenden Gelehrsamkeit zeugt besonders das Werk Britannicar. ecclesiar. antiquitates (1639), das aber ebenfalls wegen des von Ussher behaupteten dogmatischen Standpunktes mit Vorsicht zu gebrauchen ist (Works V—VI). — Usshers letzte Amtshandlung in Irland war seine Predigt vor dem Parlament im März 1640. Bald darauf verließ er mit seiner Familie sein Vaterland auf immer und nahm seinen Wohnsitz in Oxford; ob ihn eine Ahnung des am 21. October 1641 ausgebrochenen großen irischen Aufstandes, auf welchen schon 1640 deutliche Zeichen hinwiesen, fortgetrieben, ist nicht bekannt. Statt in schweren Zeitläuften an der Seite seiner Amtsbrüder, deren keinem während der wirren Verhältnisse ein Haar gekrümmt wurde, auszuharren, zog er es vor, in der Nähe des Hofes zu weilen und neue literarische Arbeiten zu unternehmen. Daß Ussher 1641 eine Hinneigung zum Katholicismus bekundet, und daß zu London Unterhandlungen mit dem päpstlichen Agenten, dem nachmaligen Cardinal Carlo Rossetti, in Bezug auf eine angemessene Versorgung des Primas nach seiner Rückkehr zur Kirche stattgefunden, läßt sich heute nicht mehr in Abrede stellen (Ninth Report of the Historical Manuscr. Commission, part 2, London 1884, 351; Bellesheim II, 688). Die Verhandlungen zerschlugen sich jedoch, und Ussher siedelte sich in Oxford an, wo er 1644 die sogen. gemischte Sammlung der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien in lateinischer Uebersetzung herausgab (Bardenhewer, Patrol., Freiburg 1894, 65). Die grundstürzenden Bestrebungen der vom Parlament gegen den Willen des Monarchen berufenen Westminster-Conferenz, die sich in der Unterdrückung des Episcopates und des allgemeinen Gebetbuches kundgaben, hat Ussher nachdrücklich bekämpft. Das Parlament beantwortete seine Haltung mit Beschlagnahme seiner kostbaren Bibliothek, die ohne Dazwischenkunft

eines ihm befreundeten Mitglieds der Westminster-Conferenz unter den Hammer gekommen wäre. In Oxford trat Usher in enge Beziehungen zu dem zeitweilig hier residirenden Karl I., mit dessen Genehmigung er zur Vertheidigung des sogen. passiven Gehorsams die Karl II. gewidmete Schrift The Power of the Prince verfaßte, die aber erst 1660, nach Ushers Tode, an's Licht trat. Mit dem Prinzen von Wales floh er nach Cardiff, wo auch Karl I. nach der Schlacht von Naseby eintraf und mit Usher in einem Hause wohnte. Nach dem Abzuge des Monarchen aus Cardiff begab sich der Primas auf Einladung der Lady Stradling auf deren Schloß St. Donate, welches er 1646 mit dem Aufenthalt auf dem Landgute der Gräfin Peterborough zu Reigate bei London vertauschte. Sieben Jahre predigte er in Lincolns Inn zu London und lebte von einer Jahresrente von 400 Pfund Sterling, welche das Parlament ihm 1643 bewilligt hatte, welche aber unregelmäßig zur Auszahlung gelangte und ohne die Unterstützung von Freunden ihn vor Mangel nicht geschützt hätte. Erschütternden Eindruck machten auf sein Gemüth die Hinrichtung seines Freundes, des Grafen Strafford (10. Jan. 1645), dem er im Tode beistand, und die seines königlichen Herrn, deren Zeuge er vom Hause der Lady Peterborough aus sein durfte (31. Jan. 1649). Die hohe Achtung, welche der Primas beim Publikum genoß, hielt Cromwell ab, Hand an ihn zu legen. Der „Protector" war in Ushers Augen nur ein Usurpator, und nach dessen Weigerung, den verarmten Clerus der Staatskirche zu unterstützen, brach er alle Verbindung mit ihm ab. Die Verfolgung der Staatskirche ging Usher sehr zu Herzen, noch mehr freilich quälte ihn die Furcht, die katholische Geistlichkeit möchte aus dem allgemeinen religiösen Chaos als Sieger hervorgehen (Carr 362); daß er in der letzten Krankheit zur katholischen Kirche zurückgekehrt sei, ist durch neuere archivalische Forschungen widerlegt worden (Bellesheim II, 745). Ungeachtet seines Siechthums und der Unterdrückung seiner Kirche blieb Usher bis zu seinem Ende literarisch thätig. Von 1650 bis 1654 veröffentlichte er die beiden ersten Theile seiner Annales des Alten Testaments, 1655 seine Abhandlung über die Septuaginta, während eine Reihe kleiner Schriften und Predigten nach seinem Tode erschien. Usher starb zu London am 21. März 1656 und wurde nach Cromwells Befehl in der Westminsterabtei auf Staatskosten beerdigt. Seine Bibliothek, unter deren Schätzen neben zahlreichen orientalischen Codices die Evangelienhandschrift des Klosters Kells und zwei Evangelienhandschriften mit überwiegend vorhieronymianischem Texte hervorragen (Bellesheim I, 617. 619), wurde durch Beiträge des irischen Heeres angekauft und vorläufig in Dublin niedergelegt, bis Karl II. sie dem Dreifaltigkeitscolleg zum Geschenke machte. Usher galt als acatholicorum doctissimus; so groß er aber auch als Gelehrter war, so hat er als Bischof nur eine mittelmäßige Rolle gespielt, während sein Charakter sogar nicht frei von schwarzen Schatten ist. (Vgl. The whole Works of James Ussher now first collected with a Life of the author by Ch. R. Elrington, Dublin 1864, 17 vols.; S. R. Gardiner, History of England from the Accession of James I. to the Outbreak of the Civil War 1603—1642, London 1882, 10 vols.; J. A. Carr, The Life and Times of James Ussher, Archbishop of Armagh, London 1895; J. H. Overton, The Church in England II, Lond. 1897, 92 ff.; Dictionary of Nation. Biography LVIII [1899], 64.) [A. Bellesheim.]

Usuard (Husward), O. S. B., der Verfasser des im Mittelalter weitest verbreiteten und allgemein benutzten Martyrologiums, war Mönch im Benedictinerkloster St-Germain-des-Prés zu Paris, welches damals noch von seinem Hauptpatron den Namen des hl. Vincentius führte. Im Jahre 858 unternahm er auf Bitten seiner Mitbrüder in Begleitung seines Ordensgenossen Odilard und versehen mit Empfehlungsschreiben Karls des Kahlen eine Reise nach Spanien, um aus den Ruinen der von den Mauren verwüsteten Stadt Valencia die Reliquien des hl. Vincentius zu erheben. Unterwegs erfuhren die beiden Mönche, daß der Leib des hl. Vincentius sich nicht mehr in Valencia befinde, sondern unter dem Namen des hl. Marinus von Bischof Senior von Saragossa erworben worden sei. Sie reisten nun von Barcelona, wo sie von den zahlreichen Martyrern in Corduba (Cordova) gehört hatten, nach letzterer Stadt. Dort nahmen sich ihrer der Priester Leovigild und der Abt Samson von Pinnamelaria an, und mit ihrer Hilfe erwarb Usuard, wenn auch nicht ohne viele Schwierigkeiten, die Leiber der hll. Georgius und Aurelius, sowie das Haupt der hl. Natalia. Im Geleite eines maurischen Heeres zogen die Mönche nach Toledo und kehrten von da über Barcelona und Narbonne im October 858 nach Frankreich zurück (vgl. De translatione ss. martyrum Georgii, Aurelii et Nataliae ex urbe Corduba Parisios, auctore Aimoino, bei Mabillon, Acta SS. O. S. B., Saec. IV, 2, Paris. 1680, 45 sqq.). In der Heimat hatte inzwischen ein Normanneneinfall die Mönche von St. Germain gezwungen, ihr Kloster zu verlassen und zu Emant in der Diöcese Sens eine Zuflucht zu suchen; ihre Rückkehr nach Paris erfolgte erst 863. Die Ankunft der oben erwähnten Reliquien war für Karl den Kahlen die Veranlassung, Usuard mit der Abfassung eines Martyrologiums zu betrauen, eine Arbeit, welche ihrem Verfasser einen bleibenden Platz in der kirchlichen Literaturgeschichte erwarb. Unter Benutzung des Martyrologium Pseudo-Hieronymianum und des Martyrologiums von Beda-Florus (s. d. Artt. Acta Sanctorum I, 179 f. und Beda II, 172) suchte Usuard das so ausführliche

und dabei ungleichmäßig bearbeitete Martyrologium des hl. Ado (s. d. Art.) in eine knappere, für den kirchlichen Gebrauch geeignetere Form zu bringen. Nach den Untersuchungen des Bollandisten Victor de Buck ist es übrigens nicht unwahrscheinlich, daß bereits von Usuard selbst zwei verschiedene Recensionen des Martyrologiums herrühren. Die Abfassung der ersten wäre 859—860 anzusetzen, die Vollendung der zweiten erfolgte vor Ende des Jahres 875. Usuard selbst starb nach dem Necrologium von St. Germain am 13. Januar, vielleicht 875. Sein Werk verdrängte bald alle anderen Martyrologien, war seit dem 9. Jahrhundert in den Benedictinerklöstern in Gebrauch und erlangte später eine solche Verbreitung, daß es ohne Angabe des Verfassers einfachhin das Martyrologium secundum morem Romanae curiae betitelt wurde. Die beste Ausgabe ist die von du Sollier, Venedig 1745, bezw. in d. AA. SS. Boll. Junii VI et VII und bei Migne, PP. lat. CXXIII, 453 sqq.; CXXIV, 9 sqq.). Der allgemeine Gebrauch brachte aber dem ursprünglichen Usuard-Texte die mannigfachsten Zusätze und Veränderungen, so daß Papst Gregor XIII. im Jahre 1580 den berühmten Cardinal Sirlet (s. d. Art.) mit der Aufgabe betraute, das Usuard-Martyrologium (Romanae curiae) neu zu bearbeiten und zu verbessern; diese Neuausgabe erschien 1583 als Martyrologium Romanum zu Rom, und auf ihr fußt unser heutiges römisches Martyrologium (s. d. Art. Acta Sanctorum I, 181). (Vgl. Mabillon, Acta SS. O. S. B., Saec. IV, 2, Praefatio n. 173; Caillier, Hist. générale des auteurs sacrés XII, n. éd., 611 ss.; Ebert, Allg. Gesch. der Literatur II, Leipzig 1880, 355. 386; Hist.-pol. Blätter CXVI (1895), 489 ff., CXVII (1896), 177 ff. Sonstige Lit. s. bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [Ildephons Veith O. S. B.]

Utenheim, Christoph von, s. Basel I, 2080, und dazu Vautrey, Histoire des évêques de Bâle II, Einsiedeln 1886, 57 ss.

Utraquisten, s. Hussiten VI, 470 ff.

Utrecht (Trajectum, Traj. ad Rhenum, Ultrajectum), Erzbisthum im heutigen Königreiche der Niederlande und seit Wiederherstellung der katholischen Hierarchie in den Niederlanden (1853) Metropole der gleichnamigen Kirchenprovinz, welche das ganze genannte Königreich umfaßt. 1. Das alte Bisthum Utrecht, welches bis zum Jahre 1559 fortbestand, wurde gegen Ende des 7. Jahrhunderts durch den hl. Willibrord (s. d. Art.) gegründet, der, von Papst Sergius zum Erzbischof der Friesen geweiht, vermuthlich eine aus mehreren Bisthümern bestehende friesische Kirchenprovinz in's Leben zu rufen hoffte. Es kam indeß nur zur Gründung des einen Utrechter Bisthums, welches in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts der Kölner Kirche unterstellt wurde (s. d. Art. Köln VII, 833) und Suffraganbisthum Kölns blieb bis zu seiner Erhebung zum Erzbisthum (1559). Als ein Hauptfactor in der niederländischen Geschichte fand die alte Utrechter Kirche bereits die verdiente Würdigung im Art. Niederlande IX, 358 ff. Hier ist jedoch nachzutragen, daß, wie neuerdings erwiesen wurde (vgl. Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht XXV [1898], 21—74), Willibrord nicht die beiden alten Hauptkirchen Utrechts, sondern allein die leider im J. 1587 abgebrochene Salvatorkirche (Oud-Munster) gestiftet hat. Zur Literatur für diese Periode müssen noch genannt werden: Gisbertus Brom, Bullarium Trajectense, Haga-Comitis 1891—1896, 2 voll.; S. Fz. Muller, Het oudste Cartularium van het Sticht Utrecht, 's Gravenhage 1892; Oorkondenboek van Groningen en Drenthe I, Groningen 1895; P. J. Blok, Geschiedenis van het Nederlandsche volk I, Groningen 1892.

2. Die Geschichte der Utrechter Kirche vom Jahre 1559 bis zum Jahre 1853 hat zuerst die Erhebung Utrechts zum Erzbisthum zu erwähnen. Nachdem im J. 1528 der abtretende Bischof Heinrich von Bayern bereits die weltliche Macht an Karl V. übertragen hatte, erfolgte 31 Jahre später eine völlige Umgestaltung der Verhältnisse durch die neue Bisthumseintheilung der Niederlande (s. d. Art. Belgien II, 277). Das neue Erzbisthum Utrecht mit seinen Suffraganbisthümern ging indeß bald im 30jährigen Krieg und den Stürmen der Reformation zu Grunde. Ueber die traurigen Schicksale der Katholiken Hollands unter dem Drucke des Calvinismus und ihre allmälige Emancipation bis zur Wiederherstellung der Hierarchie im J. 1853 gibt der Art. Niederlande IX, 367 ff. genügende Auskunft. Das in dieser Periode entstandene Utrechter Schisma fand im Art. Jansenius, der jüngere VI, 1235 f. die entsprechende Berücksichtigung. Pseudo-Erzbischof von Utrecht ist gegenwärtig Gerard Gül, der 1892 gewählt und consecrirt wurde. Damals gaben er und das vorgebliche Capitel dem heiligen Stuhle von seiner Erhebung in gewohnter Weise Kenntniß. Sofort beauftragte Papst Leo XIII. den Erzbischof Petrus Matthias Snickers, einen liebevollen Versuch zu machen, ob sich die irrenden Brüder in den Schoß der Mutterkirche zurückführen lassen wollten; erst nachdem dieser Versuch sich erfolglos erwiesen, wurden die üblichen Excommunicationen verhängt (durch päpstliches Schreiben vom 28. Februar 1893; s. Analecta ecclesiast. 1895, 55 sq.).

3. Die Geschichte des neuen Erzbisthums und der Kirchenprovinz Utrecht beginnt mit dem Jahre 1853, wo durch die päpstliche Bulle Ex qua die (vom 4. März) unter günstigen, viel versprechenden Verhältnissen die Erneuerung der niederländischen Hierarchie erfolgte. Die holländischen Katholiken, deren Gleichberechtigung mit ihren Mitbürgern endlich durch die Verfassung vom Jahre 1848 gewährleistet war,

ſtanden infolge einer langen und harten Prüfung feſt in ihrem Glauben und in ihrer Treue gegen den heiligen Stuhl; ſie erfreuten ſich, zumal im Handel und Landbau treibenden Mittelſtand, einer Wohlhabenheit, welche ſie zu großen Opfern befähigte. Der Clerus war nahezu muſtergültig, zum größten Theil in gediegenen einheimiſchen Seminarien gebildet, von falſchem Zeitgeiſte kaum berührt, dabei im Beſitze eines unbegrenzten Vertrauens von Seiten der Gläubigen. Die Verfaſſung gewährte den kirchlichen Gewalten auf ihrem Gebiet unbeſchränkte Freiheit. Dazu kam, daß die vom heiligen Stuhle ernannten Biſchöfe lauter ächt apoſtoliſche Männer waren, durch Frömmigkeit, Wiſſenſchaft, Erfahrung und Vertrautheit mit den obwaltenden Verhältniſſen ihrer ſchwierigen Aufgabe völlig gewachſen. Vorzüglich war der erſte Erzbiſchof von Utrecht, Johannes Zwijſen, der als administrator apostolicus auch das Bisthum Herzogenbuſch verwaltete, hier der Mann der Vorſehung, dem die Gabe des Organiſirens und Regierens in ſeltenem Maße eigen war. Die erſte Sorge, welche die neuen Hirten in Anſpruch nahm, war die zweckmäßige Eintheilung ihrer Sprengel in Diſtricte oder Decanate. Das Erzbisthum erhielt 15 Decanate, das Bisthum Haarlem 16, Herzogenbuſch 12, Breda 8, Roermond 13. Seitdem wurden die Decanate der Diöceſe Herzogenbuſch um 4, die der übrigen Bisthümer um je 2 vermehrt. Mit Hilfe der noch im J. 1853 ernannten Dechanten wurde baldigſt die Feſtſtellung und Abgrenzung der Pfarren in Angriff genommen. In den ſüdlichen Provinzen, welche dem hierarchiſchen Verbande nie völlig entrückt worden waren, brauchte ſolches kaum noch zu geſchehen; in den nördlichen dagegen ſtieß man auf nicht geringe Schwierigkeiten; infolge deſſen kam dort die Umgeſtaltung der bisherigen Stationen zu feſt umgrenzten Pfarren erſt im Laufe des Jahres 1857 zu Ende. Die anfängliche Zahl der Pfarren betrug in der ganzen Provinz 982; ſie ſtieg ſeitdem auf 1025. Bezüglich der Verwaltung der Pfarrgüter blieb für die Pfarreien in der Diöceſe Roermond ſowie für die im ſeeländiſchen Theil der Diöceſe Breda noch das Napoleoniſche Decret vom Jahre 1809 in Kraft; für die Adminiſtration der zeitlichen Güter in allen anderen Pfarren mußten hingegen ganz neue Vorſchriften geſchaffen werden. Da zudem im J. 1854 die ſtaatliche Aufſicht über die Verwaltung des kirchlichen Armengutes und der kirchlichen Wohlthätigkeitsanſtalten abgeſchafft wurde, mußten die Biſchöfe auch auf dieſem ſo wichtigen Gebiete neue, zweckentſprechende Geſetze geben. Im Anfang des Jahres 1854 erließen der Erzbiſchof und ſeine Suffragane (nur der Biſchof von Roermond konnte ſich erſt im J. 1876 nach Abrogirung des oben genannten Napoleoniſchen Decrets anſchließen) das allgemeine Statut für die Kirchenvorſtände, im Jahre darauf die allgemeinen Vorſchriften für die Vorſtände der parochialen und anderweitigen Armen- und Wohlthätigkeitseinrichtungen. Fußend auf dem Kirchenrecht und allen Bedürfniſſen und Verhältniſſen Rechnung tragend, offenbart dieſes Doppelſtatut ſo recht den praktiſchen Geiſt Zwijſens. Es fand allenthalben ohne erhebliche Schwierigkeiten Eingang und hat ſich auch in den ganz neu ſich geſtaltenden geſellſchaftlichen Verhältniſſen auf's Beſte bewährt. Gleichzeitig und in den nächſtfolgenden Jahren erſchienen zahlreiche ebenſo weiſe und heilſame Erlaſſe bezüglich des Lebens der Prieſter, ihrer geiſtlichen Uebungen und monatlichen Conferenzen, ſodann bezüglich der Einführung des Rituale Romanum und der Sacramentenſpendung, der Predigt, Erziehung der Jugend und Katecheſe; auch das Ordensweſen, die verſchiedenen Confraternitäten u. ſ. w. waren Gegenſtand der Fürſorge des Erzbiſchofs und ſeiner Suffragane. Im J. 1858 fand ſodann die Organiſation der Diöceſen einen vorläufigen Abſchluß durch die Wiederherſtellung der Capitel. Beim Erſcheinen der Bulle Ex qua die beſtand nur noch in Haarlem ein Ueberbleibſel vom Domcapitel. Es löſte ſich gemäß den Beſtimmungen genannter Bulle auf und übergab ſeine Beſitzungen dem neu ernannten Biſchofe. Mit der Errichtung der neuen Capitel hatte der apoſtoliſche Stuhl aus weiſer Vorſicht bis zum Jahre 1858 gewartet; den politiſchen Leidenſchaften, welche ſich in der bekannten Aprilbewegung des Jahres 1853 ſo ſtürmiſch entfeſſelt hatten, ſollte Zeit gelaſſen werden, um ſich zu legen. Da nach jenem kurzen Sturme die Ruhe nicht mehr geſtört worden war, ſchien nunmehr 1858 die richtige Zeit gekommen. Es fehlte jedoch an den nöthigen Präbenden; die zu ernennenden Canoniker mußten deßhalb mit ihren bisherigen Aemtern in der Seelſorge oder der Lehrthätigkeit betraut bleiben, und überhaupt konnten nicht ſämmtliche Vorſchriften des Kirchenrechtes bezüglich der Capitel zur Ausführung kommen. Durch ein Decret der Congregation de propaganda fide, welcher die neu geordnete Kirchenprovinz unterſtellt blieb, wurde die Sache folgendermaßen geregelt. Jedes der fünf Capitel ſollte beſtehen aus einer Dignität (dem Propſt) und acht Canonikern, von denen einer canonicus theologus, ein anderer canonicus poenitentiarius ſein ſollte. Mit den üblichen Rechten erhielten die Canoniker auch die entſprechenden Pflichten. Vorläufig indeß wurden ſie entbunden von den Verpflichtungen zur Reſidenz und zu den heiligen Officien. Die Verwaltung der Cathedralkirche verblieb ſowohl in geiſtlicher als in zeitlicher Hinſicht ausſchließlich beim Ordinariat. Mit großer Feierlichkeit wurden die fünf Capitel von ihren jeweiligen Biſchöfen inſtallirt, ohne daß eine neue feindliche Bewegung unter der proteſtantiſchen Bevölkerung entſtand. Ebenſo blieb es ruhig im Lande, als um dieſelbe Zeit bezw. einige Jahre ſpäter die Biſchöfe mit Zuſtimmung der Regierung bei ihrer jeweiligen Cathedralkirche eine Reſidenz bezogen. Nachdem

somit in kurzer Frist der Zustand gemäß den kirchlichen Vorschriften und in Uebereinstimmung mit der historischen Entwicklung und den Bedürfnissen der Zeit geregelt war, verlangten der Erzbischof und seine Suffragane das Werk zu befestigen und zu höherer Vollendung zu führen durch Feier einer Provinzialsynode. Nach sehr gediegener Vorbereitung wurde dieselbe mit höchstem Glanz abgehalten vom 24. September bis zum 4. October 1865 in der altehrwürdigen Cathedralkirche von Herzogenbusch. Es fanden vier Generalcongregationen und vier Sitzungen statt. Die unter zehn Titel gebrachten Decrete des Concils wurden vom heiligen Stuhl approbirt und von der Congregation de propaganda fide mit höchstem Lobe ausgezeichnet (Collectio Lacens. V, 723 sqq.). Sie bildeten das Fundament für die Berathungen der Diöcesansynoden, welche gemäß gefaßtem Beschluß in Kürze in allen fünf Bisthümern gefeiert wurden. Das Hauptresultat jener Berathungen bestand darin, daß die bis dahin von den Bischöfen erlassenen Statuten mit sehr geringen Abänderungen promulgirt wurden. Für die Zukunft wurde vom heiligen Stuhl in Bezug auf die Synoden Folgendes gewährt. An Stelle der Provinzialsynode darf alle drei Jahre eine minder feierliche Zusammenkunft der Suffragane bei ihrem Metropoliten gehalten werden. Ebenso dürfen an Stelle der feierlichen Diöcesansynoden jährlich weniger feierliche Prosynoden stattfinden. Zu dem Zwecke kommen alljährlich die Pfarrer der einzelnen Districte zusammen bei ihrem jeweiligen Dechanten; darauf halten die Dechanten des Bisthums eine Versammlung bei ihrem Bischofe, der kurz nachher die Prosynode abhält, zu welcher kraft apostolischen Indultes das Capitel und hervorragende Mitglieder des Clerus berufen werden. Die Vorschriften dieser Prosynoden haben die Kraft synodaler Gesetze. — Nachdem somit die hierarchische Ausgestaltung der neuen Kirchenprovinz vollzogen war, wurde im J. 1868 der hochbetagte Metropolit Johannes Zwijsen, der im Jahre zuvor unter allgemeiner Betheiligung sein goldenes Priesterjubiläum gefeiert hatte, auf seine dringende Bitte von der Verwaltung des Erzbisthumes enthoben und zum Bischofe von Herzogenbusch mit erzbischöflichem Titel ernannt. Seine Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle waren: Andreas Ignatius Schaepman (1868—1882), Petrus Matthias Snickers (1883—1895), Heinrich van de Wetering (seit 1895). In der Diöcese Haarlem folgten einander: Franciscus Jacobus van Vree (1853—1861), Gerardus Petrus Wilmer (1861—1877), Petrus Matthias Snickers (1877—1883), Kaspar Joseph Bottemanne (seit 1883); in der Diöcese Herzogenbusch: Johannes Zwijsen (1853 resp. 1868—1877), Adrianus Godschalk (1877—1892), Wilhelm van de Ven (seit 1892); in der Diöcese Breda: Johannes van Hoogdonk (1853—1867), Johannes van Genk (1868—1874), Heinrich van Beek (1874—1884), Petrus Leyten (seit 1885); in der Diöcese Roermond: Johannes Augustinus Paredis (1853 bis 1886), Franciscus Boermans (seit 1886), der jüngst (Sommer 1899) in Josephus Drehmanns einen Coadjutor cum jure successionis erhalten hat.

Unter dem Segen der Hierarchie erreichte das religiös-kirchliche Leben in den Niederlanden, welches sich bis dahin schon kräftig entwickelt hatte, bald eine ungeahnte Blüte. Die vorher bereits sporadisch gehaltenen Volksmissionen fanden jetzt allenthalben statt, und zwar unter allgemeiner Betheiligung. Es waren vorzüglich die Redemtoristen, und unter ihnen besonders der berühmte P. Bernard Haskenscheid, die auf diesem Gebiete mit großem Erfolge wirkten. In allen Ständen mehrten sich Andacht und Frömmigkeit; die Betheiligung an den frommen Uebungen des Marienmonates, an Wallfahrten und Processionen, an frommen Bruderschaften verschiedener Art, insonderheit am lebendigen Rosenkranz und am Kindheit-Jesu-Verein, wurde immer allgemeiner. Verschiedene Ereignisse boten zudem außerordentliche Gelegenheit, das religiöse Bewußtsein zu bethätigen und zu kräftigen; so im J. 1864 die Seligsprechung des aus Nymwegen gebürtigen Petrus Canisius (s. d. Art.), drei Jahre später die Heiligsprechung der Martyrer von Gorkum (s. d. Art. Gorkum). Die im J. 1864 begonnenen Wallfahrten nach dem Schauplatz ihres Heldentodes, der „Martyrerwiese" bei Briel, erfreuen sich bis heute einer stets wachsenden Betheiligung. Zu außerordentlicher Bethätigung des Glaubenslebens gaben weiter Anlaß die großen Ereignisse aus der Regierung Pius' IX., dem die holländische Kirche ihre Auferweckung verdankt. Gegen seine Beraubung erhoben die holländischen Katholiken ihre Stimme sowohl beim heiligen Stuhle selbst als bei ihrem König; als letzterer durch eine doctrinärliberale Majorität der zweiten Kammer gezwungen wurde, seinen Gesandten vom Vatican abzuberufen, protestirten die Katholiken dagegen auf's Kräftigste. Auch halfen sie ihrem bedrängten Vater durch reichliche Opfergaben sowie durch Sendung ihrer Söhne, die, in großer Zahl dem Heere der päpstlichen Zuaven einverleibt, für die Unabhängigkeit des apostolischen Stuhles gestritten und geblutet haben. Mit einer Begeisterung, welche auch ihre nichtkatholischen Mitbürger in Staunen setzte und theilweise mit hinriß, haben die niederländischen Katholiken namentlich die Jubiläumstage Pius' IX. sowie das goldene Priesterjubiläum Leo's XIII. gefeiert. Wohl eines der sinnreichsten und kostbarsten Geschenke, welche in der vaticanischen Ausstellung vom Jahre 1888 prangten, war das Pracht- und Riesenwerk Neerlandia Catholica, sive Provinciae Ultrajectensis historia et conditio, Ultrajecti 1887. In diesem Album haben die holländischen Katholiken dem heiligen Stuhle in dankbarer Gesinnung die fast wunderbare Entwicklung ihrer Kirche seit der Wieder-

herstellung der Hierarchie eingehend geschildert. — Als ein Wahrzeichen frisch aufblühenden katholischen Lebens muß ferner erwähnt werden der große Andrang zum Priesterstande und zum Ordensleben. Was den erstern betrifft, so hatten die Bischöfe in allen fünf Bisthümern seit 1853 durchgängig Ueberfluß an Priestern; viele derselben konnten in die nordischen Missionen, nach England und in andere Welttheile entlassen oder in die benachbarten Diöcesen Belgiens und während des Culturkampfes in verschiedene Bisthümer Deutschlands zur zeitweiligen Aushilfe geschickt werden. Mit wenigen Ausnahmen werden die Priester in den eigenen bischöflichen Seminarien gebildet. Jedes Seminar besteht aus zwei getrennten Abtheilungen; in der ersten empfangen die Zöglinge die Vorbildung für die Theologie, in der zweiten die theologische Ausbildung selber. Gleich den Pfarrgeistlichen beziehen die Professoren ein freilich nicht beträchtliches Gehalt von der Regierung, werden aber ganz frei von den Bischöfen ernannt. Im J. 1853 hatte allein die Erzdiöcese Utrecht noch kein theologisches Seminar. Dort bestand seit 1828 nur das kleine Seminar zu Ruilenburg, das einzige in der Kirchenprovinz, welches nicht von Weltpriestern, sondern von Jesuiten geleitet wurde und noch wird. Der Erzbischof Johannes Zwijssen war aber sofort darauf bedacht, den Mangel der zweiten Abtheilung auszufüllen; im guten Vertrauen auf die Opferwilligkeit der Gläubigen erwarb er das prächtige Landgut Rijssenburg, nicht weit von Utrecht, und schrieb im J. 1854 eine Collecte aus, welche solch einen Erfolg hatte, daß er schon im nächsten Jahre mit dem großen Bau beginnen konnte. Im J. 1857 wurde das Seminar eingeweiht und eröffnet. Wie die genannten Seminarien wurden auch die der übrigen Bisthümer nach den zeitweiligen Bedürfnissen umgestaltet und vergrößert und mit Bibliotheken und anderen Hilfsmitteln ausgestattet. In den Jahren, welche der Wiederherstellung der Hierarchie vorausgingen und folgten, ist namentlich von den beiden Abtheilungen des Haarlemer Seminars eine mächtige Bewegung ausgegangen. Neben vielen anderen höchst verdienstlichen Männern glänzte von 1830—1851 in der ersten Abtheilung zu Hageveld, und von 1851 bis zu seinem Tode im J. 1860 in der zweiten zu Warmond der Professor Cornelius Broere, groß als Gelehrter, Dichter und Polemiker, dessen Wort in den kritischen fünfziger Jahren mächtig zur Beschwichtigung der politischen Leidenschaften und zur Kräftigung und Beruhigung der Katholiken gewirkt hat. Das Haarlemer Seminar ist auch die Wiege der verdienstlichen Zeitschrift De Katholiek, mit welcher vor einigen Jahren die von Dr. Nuyens und Dr. Schaepman redigirte Zeitschrift Onze Wachter (ursprünglich De Wachter) verschmolzen ward. Erstgenannter, ein einfacher Dorfarzt mit sehr großer Praxis, fand vorzüglich bei den Professoren Hagevelds und Warmonds Anregung, Ermuthigung und Hilfe für die wichtigen Arbeiten, welche er zur Reconstruction der von den Protestanten kläglich entstellten holländischen Geschichte unternahm und trotz unsäglicher Schwierigkeiten zu Ende führte. Von seinen Werken hat namentlich seine auf gründlichem Quellenstudium beruhende, mit großer Klarheit geschriebene Hauptarbeit: Geschiedenis der Nederlandsche Beroerten in de zestiende eeuw, Amsterdam 1865—1870, 4 vols., zahllose Geschichtslügen widerlegt, das Selbstgefühl der Katholiken mächtig gehoben und auch bei nichtkatholischen ernsten Geschichtsforschern hohe Anerkennung gefunden. Das Beispiel des seltenen Mannes hat unter den Katholiken viel Nachfolge gefunden; bis jetzt aber hat keiner den Meister erreicht.

Was das Ordensleben in der holländischen Kirche betrifft, so war dieses im Anfange dieses Jahrhunderts fast ausgestorben. Nur in denjenigen Theilen des Königreiches, welche früher nicht zur Republik der sieben Provinzen gehörten, hatte das klösterliche Leben bis zur französischen Revolution keinen erheblichen Schaden gelitten. Es bestanden dort manche Convente männlicher und weiblicher Religiosen ungestört fort, wie die Klöster der Kreuzherren zu St. Agatha und zu Ueden, der Franciscaner und Clarissen zu Megen, der Carmeliten und der Carmeliterinnen zu Boxmeer. Infolge der französischen Revolution geriethen sie zwar in Bedrängniß oder wurden gar aufgehoben; nachdem aber König Wilhelm II. die erforderliche Freiheit verliehen hatte, konnten sie sich fast sämmtlich erholen oder wiederhergestellt werden. Ganz anders war es innerhalb des Gebietes der vormaligen Republik, wo der Ordensstand als solcher völlig ausgerottet war. Mit Ausnahme der Beguinen von Amsterdam und Breda, welche durch kluge Maßregeln ein sich den jeweiligen Zeitumständen anbequemendes gemeinschaftliches Leben zu fristen gewußt hatten, waren alle Orden und Congregationen verschwunden. Dennoch hat es dort nie gänzlich an Ordensmännern gefehlt. Es waren meistens Söhne des Landes, die, in benachbarten Ländern gebildet und in einen Orden aufgenommen, in's Vaterland zurückkehrten, um unter steter Bedrängniß für das Seelenheil der Katholiken zu wirken. Franciscaner, Dominicaner, Augustiner-Eremiten und Jesuiten haben auf solche Weise Unschätzbares geleistet. Nie aber war es ihnen vergönnt, ordensmäßig sich niederzulassen. Erst als im J. 1796 die Trennung von Kirche und Staat proclamirt wurde, begannen auch für die Religiosen bessere Tage. Die ersten, welche wieder Communitäten im Gebiete der Republik stifteten, waren Recollectinnen vom dritten Orden des hl. Franciscus nach der Limburgischen Reform. Fast sämmtliche Schwestercongregationen vom dritten Orden des hl. Franciscus, welche gegenwärtig in Holland bestehen (20 an Zahl), verdanken direct oder indirect genannten Schwestern

ihren Ursprung und folgen deren Regel. In dem Maße, als die Freiheit und das Selbstvertrauen der Katholiken wuchsen, mehrten sich nunmehr die Klöster verschiedener Art. Manche Häuser und Congregationen wurden von ausländischen Religiosen gegründet; die meisten aber hatten einen einheimischen Ursprung und wurden durch verschiedene Bedürfnisse in's Leben gerufen. So entstand die Congregation der Barmherzigen Schwestern von Tilburg, welche gegenwärtig in 97 Häusern 2603 Mitglieder zählt, 48563 Kinder unterrichtet und 2931 Hilfsbedürftige pflegt, dadurch daß der Pfarrer von Tilburg, Johannes Zwijsen (der spätere Erzbischof), im J. 1832 einige christliche Jungfrauen zu dem Zwecke vereinigte, arme Mädchen in den weiblichen Arbeiten zu unterrichten. Von den katholisch gebliebenen Gegenden verbreiteten sich die Ordensleute allmälig in Städte und Landstriche von gemischter Bevölkerung, und wo sie erschienen, weckten sie Begeisterung für das klösterliche Leben. Dieses ist der Grund, daß bei Weitem die meisten Mutterhäuser sich in den katholischen Provinzen befinden; sie empfangen aber ihre Novizen aus allen Theilen des Landes. Anfänglich entstanden nur vereinzelte Klöster von contemplativem Charakter; meistens widmeten sich die Religiosen den Werken der Nächstenliebe und der Seelsorge, dem Unterricht, den Missionen, der Krankenpflege u. s. w.; im Verlaufe der Zeit wurden aber auch die Häuser contemplativer Orden zahlreicher. So fanden die ersten Bischöfe im J. 1853 bereits ein kräftig aufblühendes Ordensleben vor; es braucht kaum gesagt zu werden, daß es unter ihrer weisen Führung und durch ihre kräftige Initiative eine noch größere Ausbreitung und eine noch höhere Vollkommenheit erlangte. Einen sehr erheblichen Zuwachs erhielt endlich das Ordensleben in Holland infolge des Culturkampfes in Deutschland und der Bedrängung der Religiosen in Frankreich. Die aus ihrem Vaterlande ausgewiesenen Ordensleute wurden mit großer Freude im freien Holland empfangen, und die meisten ließen sich dort dauernd nieder. Nur einzelne Orden und Congregationen, denen die Rückkehr in ihr Vaterland gestattet wurde, haben später ihre sämmtlichen in Holland gegründeten Häuser wieder aufgelöst. — Folgende kurze Uebersicht soll wenigstens einigermaßen die große Bedeutung bekunden, welche das Ordensleben in der Kirchenprovinz Utrecht gewonnen hat. Von Männerorden sind vertreten Prämonstratenser und Kreuzherren, Cistercienser und (seit kurzer Zeit auch) Benedictiner, Dominicaner, Minoriten, Conventualen, Kapuziner, Augustiner-Eremiten und Carmeliten (unbeschuhte und beschuhte), Jesuiten und Regularcleriker für Krankenpflege, Redemtoristen, Missionspriester von der Gesellschaft Mariä, vom heiligen Herzen Jesu, vom göttlichen Wort und vom Missionshause. Die Zahl aller genannten Religiosen, die Laienbrüder mitgerechnet, beträgt beiläufig 2100, die ihrer Häuser mit Einschluß der Stationen 101. Congregationen von Brüdern gibt es gegenwärtig 16, welche insgesammt in 66 Häusern ungefähr 1400 Mitglieder zählen. Sie widmen sich in der Mehrzahl dem Unterrichte sowie der Pflege von Kranken und Irrsinnigen. Die zwei wichtigsten Congregationen sind die der Brüder von Unserer Lieben Frau und vom hl. Vincenz, deren Mutterhaus sich zu Maastricht befindet, und die der Barmherzigen Brüder von Tilburg. Von Frauenorden sind als contemplative Orden vertreten Prämonstratenserinnen, Franciscanerinnen vom dritten Orden, Carmeliterinnen (unbeschuhte und beschuhte), Birgittinerinnen, Clarissen, Augustinerinnen, Redemtoristinnen, Benedictinerinnen von der ewigen Anbetung, Dominicanerinnen, Visitantinerinnen und Annunciaten. Die Gesammtzahl dieser Schwestern beträgt ungefähr 800, die ihrer Klöster 22. Die nahezu 50 Congregationen von Schwestern, welche ein actives Leben führen, können hier nicht alle einzeln genannt werden. Zusammen zählen sie ungefähr 13500 Mitglieder in 525 Niederlassungen. Außer der bereits erwähnten Congregation der Tilburger Barmherzigen Schwestern verdienen namentlich genannt zu werden die Congregationen von Tertiarierinnen zu Rosendaal, Heythuizen und Rotterdam, die der Liebfrauenschwestern zu Amersfoort, die der Schwestern von der Gesellschaft Jesu zu Herzogenbusch, sowie die Ursulinen in ihren 15 Häusern. — In Bezug auf die würdige Feier des Gottesdienstes und die Pflege der kirchlichen Kunst offenbarte sich ebenfalls ein erfreulicher Fortschritt. Die alten Schuurkerken (Scheunenkirchen) sind fast alle, die seit dem Anfange dieses Jahrhunderts entstandenen Waterstaatskerken (so genannt, weil sie nach Plänen von Wasserbauinspectoren erbaut wurden) sind größtentheils verschwunden und durch würdige und stattliche, meistens im gotischen Stile erbaute, im Innern reich und gut ausgestattete Kirchen ersetzt. Seit dem Jahre 1853 haben die Bischöfe an die 700 Kirchen consecrirt. Auch die sehr zahlreichen neuen, meistens auch im gotischen Stile erbauten Klöster und Wohlthätigkeitsanstalten geben dem ganzen Lande ein ganz neues Aussehen. Auffällig heben sie sich ab von den vormaligen katholischen Kirchen, welche, dem protestantischen Cultus geweiht, meistens in sehr baufälligem Zustande sich befinden. Einer der Ersten, der auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst der guten Richtung Bahn gebrochen hat, war der hochverdiente Dichter und Aesthetiker Professor Joseph Alberdingk Thijm, der auch in mancher andern Hinsicht den Katholiken Hollands zur gewünschten Selbständigkeit verhalf. Sein viel geschmähtes, aber auch viel gefürchtetes Organ war De Dietsche Warande. Mit ihm wirkte praktisch sein Schwager, der Baumeister Peter Cuypers, dessen Einfluß auch auf dem Gebiete der bürgerlichen Architektur ein sehr großer ist. Sämmtliche Bischöfe ließen sich vom Anfange

an die Hebung des Gottesdienstes und der kirchlichen Kunst auf's Beste angelegen sein, indem sie die alten Kirchen, welche ihnen als Cathedralkirchen angewiesen waren, restaurirten und glänzend ausstatteten (der Bischof von Haarlem baut jetzt sogar einen ganz neuen großartigen Dom), durch heilsame Erlasse die eingeschlichenen Mißbräuche abschafften und die allgemein gültigen kirchlichen Vorschriften zur Geltung brachten. Unter dem Schutze der Bischöfe entstand im J. 1879 nach dem Muster des deutschen St. Cäcilienvereins der niederländische St. Gregoriusverein, der es sich zur Aufgabe macht, die durch das Provinzialconcil gegebenen Vorschriften in Bezug auf den liturgischen Gesang zur Ausführung zu bringen. Der Verein hat seine Verzweigungen in sämmtlichen fünf Diöcesen. Von den Bischöfen verdient hier besonders genannt zu werden der zweite Erzbischof Andreas Ignatius Schaepman, unter dessen kräftiger und einsichtsvoller Aegide der Priester Gerard van Heukelum seit 1869 wirkte; letzterer vereinigte für Bau und Ausstattung von Gotteshäusern einen Kreis von bedeutenden Künstlern in Utrecht, stiftete das reichhaltige erzbischöfliche Museum und gründete die St. Bernulphus-Gilde, deren Mitglieder durch gemeinschaftliches Studium christlicher Kunstwerke und Alterthümer eine gründliche Kenntniß zu erwerben und diese in weitere Kreise zu verbreiten suchen. Wie in Utrecht wurde bald auch in Haarlem ein Museum für christliche Kunst und Antiquitäten gegründet. — Mit dem kirchlich-religiösen gelangte auch das charitative und sociale Leben der Katholiken Hollands zu erfreulicher Blüte. Der im J. 1846 im Haag gegründete erste St. Vincenzverein fand zuerst in manchen Städten, sodann auch auf dem Lande zahlreiche Nachfolger; unter dem Hauptrath in Haag stehen gegenwärtig 170 Conferenzen mit mehr als 3000 Mitgliedern. Andere Wohlthätigkeitsvereine entstanden in großer Zahl je nach den örtlichen Bedürfnissen. Die im J. 1853 bereits sehr zahlreichen Anstalten für Hilfsbedürftige verschiedener Art wurden seitdem mehr als verdoppelt und konnten durch die hingebende Liebe der Religiosen meistens allen Bedürfnissen genügen. Neben den allgemeinen katholischen Krankenhäusern, Waisenhäusern, Hospitien für Hochbetagte entstanden Anstalten für verwahrloste Kinder, für gefallene Mädchen, für Irrsinnige und Idioten, für Taubstumme und für Blinde. Durch den edlen Priester Hubert van Nispen tot Zevenaer fand der Gesellenverein Kolpings im J. 1868 Eingang, zunächst in Amsterdam und alsbald in manchen anderen Städten. Seit Mitte der siebenziger Jahre fing man an, auch Arbeitervereine zu gründen, welche, in jüngster Zeit sehr vervielfältigt und zu kräftigen Bünden vereinigt, mit Erfolg den Socialismus bekämpfen und überaus günstig wirken für die Verbesserung der socialen Zustände. Jedem Vereine pflegen die Bischöfe einen meistens aus den jüngeren Priestern gewählten Rathsmann zu geben. Verschiedene dieser Rathsmänner, welche sich mit Vorliebe auf das Studium der socialen Frage verlegen, üben auch in nicht katholischen Kreisen einen großen Einfluß zum Guten aus.

Es erübrigt noch, des wichtigen Kampfes zu gedenken, den die holländischen Katholiken in den letzten 50 Jahren zu führen hatten und noch führen zur befriedigenden Lösung der Schulfrage. Ihre politische Thätigkeit und ihre gegenwärtige politische Lage tritt durch Schilderung dieses Kampfes von selbst zu Tage. Seit der Verfassung vom Jahre 1848 bestand im Großen und Ganzen ein friedliches Verhältniß zwischen dem holländischen Staat und der katholischen Kirche. Zwar hatten und haben die Katholiken Grund, sich zu beklagen über eine auffällige Imparität bei Ernennungen zu öffentlichen Aemtern; auch haben einzelne Regierungsmänner sich Katholiken gegenüber zeitweise Handlungen erlaubt, welche ihrem Rechtssinn und ihrer Vorsicht kein günstiges Zeugniß geben; aber Regierung und Parlament ließen sich, abgesehen von Einer bedauernswerthen That, der Abberufung des Gesandten beim Vatican, durch die nimmer ruhende Hetzerei verbissener Prediger und ungläubiger Professoren nie zu einer der Kirche feindlichen Gesetzgebung verführen. Im Gegentheil wurde den Rechten und Bedürfnissen der Katholiken so viel wie möglich Rechnung getragen. So ward bei der zweimaligen Revision des Militärgesetzes in den Jahren 1861 und 1898 allen Ansprüchen der Kirche auf Befreiung der Priester und Religiosen vom Kriegsdienste entsprochen. Zu einem principiellen Streite zwischen beiden Mächten gab allein die ganz unbefriedigende Regelung des Schul- und Unterrichtswesens Anlaß. Dieser Kampf galt hauptsächlich dem Elementarunterricht. Auch die Regelung des mittlern und höhern Unterrichtswesens entspricht freilich keineswegs den gerechten Wünschen und Anforderungen der Katholiken, welche zur Geltung zu bringen sie fortwährend bemüht sind. Das Besuchen sowohl der öffentlichen höheren Bürgerschulen und Gymnasien, zumal derer, welche sich nicht in den katholischen Provinzen befinden, als der Universitäten ist für den katholischen Jüngling gewiß gefährlich. Der Unterricht an diesen Anstalten heißt neutral; aber man weiß, was das besagt, wenn die Lehrer zum größten Theil dem Christenthum gleichgültig oder gar feindlich gegenüberstehen. Indeß können die Katholiken, freilich nicht ohne ansehnliche Opfer zu bringen, genanntem Uebel wenigstens theilweise vorbeugen. Sie besitzen vorzügliche eigene Anstalten zu Roldue, Katwyk, Amsterdam, Roermond, Weert, Gemert (das Gymnasium von Sittard, wie das von Katwijk von Jesuiten geleitet, wird jetzt nach Nymwegen verlegt), in welchen ihre Jünglinge die Gymnasial- und höhere Bürgerschulbildung erhalten und gleichzeitig durch eine gediegene katholische Erziehung gegen die künftigen Gefahren des Universitätslebens gefeit werden können. Die Zöglinge solcher

Anstalten legen ihre Schlußprüfung ab vor einer Staatscommission, welche unparteiisch ihres Amtes waltet, da immer auch Lehrer genannter Anstalten in dieselbe ernannt zu werden pflegen. Wie die Katholiken eigene Gymnasien und höhere Bürgerschulen gegründet haben, so könnten sie kraft der Freiheit, welche das Gesetz in Bezug auf das höhere Unterrichtswesen verleiht, auch eine freie Universität in's Leben rufen, wie dieß die gläubigen Calvinisten bereits zu Amsterdam gethan. Aber abgesehen davon, daß die Prüfungen und Promotionen an einer solchen Anstalt für den Staat keine Geltung haben würden, fehlt es den Katholiken Hollands zur Zeit noch an den für eine solche Schöpfung erforderlichen Kräften und Mitteln. Der Besuch der öffentlichen Hochschulen, deren es gegenwärtig vier gibt (drei staatliche, zu Leiden, Utrecht und Groningen, und eine städtische zu Amsterdam, welche dieselben Befugnisse hat wie jene), ist daher für die nach Universitätsbildung strebenden katholischen Jünglinge unvermeidlich. Unter den Professoren gibt es nur ganz vereinzelte glaubenstreue Katholiken, hingegen sehr viele entschiedene Freidenker und Kirchenfeinde. An keiner der vier Hochschulen besteht eine katholisch-theologische Facultät, welche, wie an so mancher deutschen Hochschule, auch den gerade nicht Theologie studirenden Katholiken einen gewissen Halt geben könnte. Endlich ist auch in Holland dem Studentenleben die unbeschränkte Freiheit eigen, welche wohl oft zu sittlicher Ungebundenheit führt. Den Gefahren, denen somit die katholischen Studenten ausgesetzt sind, suchte man in jüngster Zeit vorzubeugen durch Gründung katholischer Studentenvereine, in deren Versammlungen nicht nur die Mitglieder selber, sondern auch ihre geistlichen Berather sowie andere katholische Gelehrte wissenschaftliche und besonders apologetische Vorträge halten. An allen vier Universitäten sowie an Polytechnicum zu Delft bestehen jetzt solche Vereine, welche mit gutem Erfolge wirken. Diesem Umstande ist es gewiß mit zu verdanken, daß die Zahl der katholischen Studenten an den holländischen Hochschulen jetzt fortwährend wächst; sie muß sich aber sicher noch mehr als verdoppeln, um der verhältnißmäßigen Stärke zu entsprechen, welche die Katholiken in der Bevölkerung Hollands ausmachen. Gewiß würden katholische Eltern mit größerer Zuversicht ihre Söhne den Staatsuniversitäten anvertrauen, wenn auch an diesen ermöglicht würde, was im J. 1894 an der städtischen Universität Amsterdams geschah. Um nämlich den Wünschen und Bedürfnissen der katholischen Studenten zu entsprechen, theilte die städtische Behörde dem Erzbischof und den Bischöfen mit, daß sie bereit sei, einem von ihnen zu ernennenden und zu besoldenden Professor in der Philosophie des hl. Thomas die ihm gebührende Stellung im Professoren-Collegium zu verleihen. Gerne machten die Bischöfe von diesem Anerbieten Gebrauch und ernannten den gelehrten Dominicaner Johannes de Groot. Seine Vorlesungen werden fleißig von fast allen katholischen, sogar auch von nicht katholischen Studenten besucht. Hoffentlich ist diese freisinnige That der Behörde Amsterdams der erste Schritt auf dem Wege, der zu einer befriedigenden Lösung der schwierigen Universitätsfrage führt. — Was den Elementarunterricht und die Elementarschule betrifft, so entbrannte der Kampf, der schon viel früher begonnen hatte, auf's Heftigste kurz nach dem Jahre 1857, in welchem eine doctrinär-liberale Regierung mit Hilfe einer gleichgesinnten Kammermajorität trotz des energischen Widerstandes einiger Katholiken und fast aller bekenntnißtreuen Protestanten ein neues Gesetz zur Regelung des Elementarunterrichtes durchsetzte. Darnach war es zwar unter gewissen Bedingungen, welche hauptsächlich nur auf Fähigkeit und Befugniß der Lehrer Bezug hatten, erlaubt, freie Schulen zu gründen. Auch wurde den Gemeinden die Befugniß zugestanden, aus der Gemeindekasse solchen Schulen Zuschüsse zu verleihen; aber dieses Zugeständniß war an eine Bedingung geknüpft, welche es für glaubenstreue Christen ganz werthlos machte, an die Bedingung nämlich, daß solche freie Schulen für Kinder aller Confessionen zugänglich sein sollten. Auch die öffentlichen Schulen sollten Kinder jeder Confession aufnehmen. Um diese Bestimmungen zur Ausführung zu bringen, wurde für die Lehrer ein Verbot und ein Gebot in's Gesetz geschrieben: verboten wurde ihnen, in der Schule irgend etwas zu lehren oder zu gestatten, was mit der Ehrerbietung, welche man den religiösen Begriffen Andersgläubiger schulde, nicht verträglich sei; geboten wurde, der Unterricht solle dahin zielen, die Kinder zu allen christlichen und socialen Tugenden zu erziehen. Es ist leicht ersichtlich, daß die Ausführung dieser Vorschriften, welche die Neutralität und Toleranz zu bezwecken scheinen, in Wahrheit zu einem religionslosen oder gar zu einem jeder positiven Religion feindlichen Unterricht führen mußte. Das war denn auch bald die Ueberzeugung aller glaubenstreuen Katholiken und Protestanten. Der Kampf gegen das Gesetz vom Jahre 1857 war daher unvermeidlich, und dieser Kampf hat bis jetzt das ganze politische Leben beherrscht. Seine nächste Folge war, daß die Katholiken sich mehr und mehr von den Liberalen, mit deren Hilfe sie ihre eingebüßten Rechte zurückerobert hatten, abwandten und zuerst mit den Conservativen, und als diese gerade in Bezug auf die brennende Frage des Unterrichtswesens sich ganz unzuverlässig erwiesen, mit ihren bisherigen Gegnern, den bekenntnißtreuen Calvinisten, der sogen. antirevolutionären Staatspartei unter Führung Groen van Prinsterers, Fühlung suchten. — Im J. 1866 wurde der Bruch zwischen Liberalen und Katholiken vollzogen; jene wurden nunmehr anticlerical, und diese machten es sich zum Grundsatz, bei den politischen Wahlen nur entschiedenen Katholiken oder solchen Nichtkatholiken ihre Stimme zu geben,

welche gesinnt waren oder schienen, die neutrale Schule zu bekämpfen. So bildete sich im Parlament allmälig eine selbständige katholische Fraction, welche mit großer Entschiedenheit und Ausdauer den Kampf für die freie Schule führte und auch auf anderen Gebieten die christlichen Principien zur Geltung zu bringen suchte. Als die verdienstlichsten Vertreter des katholischen Volkes in jener Zeit seien hier bloß genannt Johann und Karl van Nispen tot Zevenaer, Luyben, van Son und Mutsaers. Zur Klärung der Geister trug nicht wenig bei der Brief vom Jahre 1868 (gewöhnlich het mandement genannt), in welchem der Erzbischof und die Bischöfe ebenso ruhig und würdig als kräftig und klar die Gläubigen über die Principien der katholischen Erziehung und über die den Eltern in dieser Hinsicht obliegenden Pflichten belehrten. Mit nicht weniger Entschiedenheit trat auch die katholische Tagespresse auf gegen die Entchristlichung des Volkes durch die neutrale Schule; allen Blättern voran das Tageblatt De Tijd, dessen Begründer und erster Redacteur Jodocus Smits Jahrzehnte hindurch der trefflichste Führer im Kampfe für die Emancipation der Katholiken blieb. Trotz aller Anstrengungen gelang es indessen nicht, eine bessere Gesetzgebung für den Elementarunterricht zu erzielen. Das im J. 1866 zu Stande gekommene Bündniß zwischen den Katholiken und Antirevolutionären (von den Gegnern als monsterverbond verschrieen) veranlaßte die Liberalen, mit stets wachsender Starrheit die sogen. Sectenschulen zu bekämpfen und die neutrale Schule zu begünstigen. Durch Erregung religionsfeindlicher und antipapistischer Leidenschaften wußten sie ihre Majorität in der zweiten Kammer zu handhaben und im J. 1878 eine neue Revision des Schulgesetzes durchzusetzen, welche das bestehende Unrecht nur noch vergrößerte. Die Macht des Staates über die Schule wurde erheblich erweitert, durch größere Bevorzugung der öffentlichen Schule die Concurrenz des freien Unterrichts erschwert und die Befugniß, freie Schulen aus der Gemeindekasse zu unterstützen, auf einzelne Fälle beschränkt. Dadurch keineswegs entmuthigt, setzte der gläubige Theil des Volkes mit um so größerem Eifer das Werk fort, welches er vor bereits drei Jahrzehnten begonnen hatte, durch Gründung eigener, confessioneller Schulen seine Kinder vor den Gefahren zu hüten, welche ihnen von Seiten der öffentlichen Schule drohten. In den drei südlichen Bisthümern bestand diese Gefahr allerdings an den meisten Orten nicht oder war doch nicht groß; inmitten einer katholischen Bevölkerung wurde die öffentliche Schule dort durch die Macht der Verhältnisse gewissermaßen confessionell katholisch. In den Diöcesen Utrecht und Haarlem hingegen drohte das Unheil fast allenthalben. Wo immer die erforderlichen Mittel aufgetrieben werden konnten, schritt man daher zur Gründung eigener Schulen. Für die Mädchenschulen hatte man glücklicherweise vorzügliche und nicht kostspielige Lehrkräfte in den zahlreichen weiblichen Religiosen, welche sich der Erziehung der Jugend widmeten. Für die Knabenschulen hingegen vermochten die Congregationen von Laienbrüdern nur an wenigen Orten die nöthigen Lehrer zu liefern. Daher war es geboten, katholische Lehrer heranzubilden. Es genügte aber nicht, den Lehrern ein ihrem Stande entsprechendes Gehalt auszuzahlen; es mußte auch gesorgt werden sowohl für ihre eventuelle eigene Pensionirung als auch für die Versorgung ihrer Wittwen und Kinder. Um diesen und anderen gemeinsamen Interessen und Bedürfnissen der katholischen Schulen zu entsprechen, mußten alle Kräfte vereinigt werden. Im J. 1870 gründeten daher der Erzbischof von Utrecht und der Bischof von Haarlem je einen Diöcesanverein zur Förderung des katholischen Unterrichtswesens. Beide Vereine erstarkten in Kürze dermaßen, daß sie beträchtliche Hilfe leisten konnten, als das größte Bedürfniß sich offenbarte. So wuchs fortwährend die Zahl der freien katholischen und in demselben Maße auch die der freien protestantischen Schulen, und es zeigte sich immer deutlicher, daß das holländische Volk in seiner Majorität der neutralen Schule abhold war. Indessen machte doch der öffentliche Unterricht mit seinen aus den öffentlichen Kassen besoldeten, viel reicheren und besseren Hilfsmitteln den freien Schulen eine sehr scharfe Concurrenz, welche für diese auf die Dauer gewiß verderblich werden mußte. Der gläubige Theil der Bevölkerung sah sich daher genöthigt, den Kampf gegen die ungerechte Bevorzugung der öffentlichen Schule unverdrossen fortzusetzen. Daß derselbe im J. 1889 endlich zu einem zwar noch nicht gänzlich befriedigenden, aber doch sehr erfreulichen Resultate führte, verdankt man katholischerseits hauptsächlich dem ersten katholischen Priester, der in die zweite Kammer gewählt wurde, dem auch im Auslande allgemein bekannten Politiker, Volksredner und Dichter Herman Schaepman, Professor am Seminar zu Driebergen. Im J. 1880 zu Breda als Abgeordneter gewählt, gewann er bald inner- und außerhalb des Parlamentes einen mächtigen Einfluß, den er vorzüglich dazu benutzte, um mit Hilfe der antirevolutionären Partei unter ihrem zweiten Führer Abraham Kuiper die Uebermacht der liberalen Partei zu brechen und eine christliche Regierung herbeizuführen. Sich dieses Zieles bewußt, scheute Schaepman die Mittel nicht, welche er als zweckmäßig erkannte, wenn sie gleich manchem seiner ultraconservativen Glaubensgenossen bedenklich erscheinen mochten. Mit großer Entschiedenheit trat er ein für die auch von den Liberalen und Antirevolutionären gewollte Revision der Verfassung und die Erweiterung des Wahlrechtes, in der richtigen Erkenntniß, daß beide dem in seiner Majorität noch christlichen holländischen Volke zu gute kommen mußten. Nach manchen Mißhelligkeiten wurde im Laufe des Jahres 1887 die Verfas-

fungsrevision vollzogen, freilich ohne die von Schaepman und Anderen beantragte Revision des Kapitels über den Elementarunterricht. Im Frühling des folgenden Jahres fanden dann die Neuwahlen statt nach den neu umgrenzten Wahlkreisen und gemäß einer vorläufigen Wahlordnung, welcher später ein neues Wahlgesetz folgen sollte. Die Liberalen wurden geschlagen. Vor der nunmehr in ihrer Majorität aus Katholiken und Antirevolutionären bestehenden zweiten Kammer trat ein in seinen Hauptpersonen aus beiden Parteien gebildetes Ministerium auf mit einem sehr reichhaltigen Programm, welches unter Anderem eine Revision des Elementarunterrichtsgesetzes zur Befriedigung der Ansprüche der freien Schule in Aussicht stellte. Der mit großer Spannung erwartete Revisionsentwurf wurde in seinem Wesen unverändert angenommen, erst von der zweiten, dann auch von der ersten Kammer, wenngleich die Majorität der letztern noch liberal geblieben war. Vom König sanctionirt, erschien das revidirte Gesetz Ende 1889 im Staatsblatte. Die neue Regelung war im Princip wenigstens eine durchaus glückliche. Die freie Schule wurde nicht etwa in eine confessionelle Staats- oder Gemeindeschule umgewandelt, sondern erhielt unter Wahrung ihres bisherigen Charakters Anspruch auf einen Zuschuß aus der Staatskasse. Dieses Recht wurde allerdings an einige Bedingungen geknüpft, die aber ohne Beeinträchtigung der Freiheit nur die Gediegenheit des Unterrichts zu fördern bezweckten. Vor Allem wurde verlangt, daß die Zahl der Lehrer an den freien Schulen den Vorschriften entsprechen solle, welche das Gesetz in Bezug auf die öffentlichen Schulen enthält. Die Anzahl der Lehrer gibt dann den Maßstab ab, nach welchem der jeweilige Betrag des Zuschusses berechnet wird. So war nicht nur principiell das Recht der freien Schule auf Hilfe von Seiten des Staates anerkannt, sondern es wurde ihr auch factisch bereits ein beträchtlicher Zuschuß angewiesen. Die heilsamen Folgen des Gesetzes offenbarten sich bald. Mit Hilfe des Zuschusses konnten die confessionstreuen Christen ihre Schulen erheblich verbessern, so daß namentlich die so nachtheilige Ueberfüllung der Klassen in Kürze geschwunden war. Außerdem aber verlor der hitzige Parteikampf viel von seiner bisherigen Schärfe, so daß es dem Parlamente ermöglicht wurde, sich ohne unnöthige und unfruchtbare Parteizwistigkeiten anderen wichtigen Volksinteressen zu widmen. Leider stürzte das christliche Ministerium im J. 1891. Vom katholischen Kriegsminister Bergansius war nämlich der Kammer ein neues Militärgesetz vorgelegt worden, wonach die Stellvertretung im Heere in Wegfall kommen sollte. Gegen dasselbe und besonders gegen die Abschaffung der Stellvertretung erhob sich gerade katholischerseits eine heftige Agitation, und diese ging bald über in eine Agitation gegen weiteres Zusammenwirken mit der antirevolutionären Partei, da letztere auf der persönlichen Dienstpflicht durchaus bestehen wollte. Es mag fraglich scheinen, ob jene Agitation, welche Schaepman vergeblich zu beschwören suchte, gerechtfertigt war; denn es war vorherzusehen (was auch wirklich unterdessen bereits geschehen ist), daß in wenigen Jahren die Stellvertretung doch abgeschafft werden würde. Wie dem sei, bei den Wahlen im J. 1891 verloren die christlichen Parteien ihre Majorität in der zweiten Kammer, und es gelang ihnen bis jetzt nicht, sie zurückzuerobern. Als im J. 1897 zum ersten Male nach dem endlich erledigten neuen Wahlgesetze gewählt wurde, einigten sich die katholischen Abgeordneten über ein Programm, welches von den Vertretern der katholischen Wählervereine mit großem Beifall aufgenommen wurde. Gleichzeitig veröffentlichte die antirevolutionäre Partei neben ihrem alten Programm von Principien ein Actionsprogramm, wodurch das Zusammenwirken mit den Katholiken ermöglicht wurde. Bei dem ersten Wahlgange erfochten denn auch beide Parteien erhebliche Siege. Darüber entsetzt, wußten aber Liberale verschiedenen Schlages, fanatische Prediger und sogar Socialdemokraten in einmüthiger Action das monsterverbond derart zu verschreien und die antirömischen Leidenschaften dermaßen zu schüren, daß die zahlreichen Stichwahlen den anfänglichen Sieg in eine Niederlage verwandelten. So blieben die Liberalen am Staatsruder. Es muß aber anerkannt werden, daß das neue Ministerium, obgleich durch anticlericale Agitation an die Regierung gekommen, sich keineswegs durch ein kirchenfeindliches Streben kennzeichnet. Der alte, doctrinäre, anticlericale Liberalismus hat auch in Holland abgewirthschaftet. Die gegenwärtige Regierung, in welcher die Hauptpersonen Radicale sind, erstrebt vor Allem Verbesserung der socialen Zustände und scheut sich nicht, die guten Dienste anzuerkennen, welche Religion und Kirche dabei leisten können. Sie fordert darum auch keineswegs den Widerstand des gläubigen Theiles der Bevölkerung heraus. Bei der Revision des Militärgesetzes im J. 1898, durch welche nunmehr die persönliche Dienstpflicht eingeführt wurde, trug das Ministerium, wie früher bereits gesagt, den Anforderungen und Rechten der Kirche auf freisinnige Weise Rechnung. Wiederholt hat sich der Minister des Innern, Borgesius, über die Verdienste der freien Schulen anerkennend ausgesprochen. Auch hat er ausdrücklich und öfters versprochen, daß er nach Annahme des der Kammer unterbreiteten Gesetzes zur Einführung des obligatorischen Unterrichts einen andern Entwurf vorlegen werde, um eine noch kräftigere Entwicklung der freien Schulen zu ermöglichen. Hoffentlich wird letzteres auch dann geschehen, wenn etwa das Gesetz zur Einführung des obligatorischen Unterrichts verworfen werden sollte. Ueber letzteres nämlich sind die Katholiken getheilter Ansicht, während die antirevolutionäre Partei als solche es abweist; jedenfalls wird der

Minister seine Forderungen erheblich mäßigen müssen, um eine Majorität für den Entwurf zu erzielen. — Aus dem Gesagten ergibt sich die gegenwärtige politische Lage der Katholiken Hollands. Mit einer Regierung wie der gegenwärtigen können sie in mancher Hinsicht zusammenwirken zur Lösung socialer Fragen und zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt. Um aber dem Lande eine christliche Regierung zu geben und eine Entwicklung im christlichen Sinne zu fördern, werden sie, da sie allein keine Majorität in der Volksvertretung erringen können, unter Wahrung ihrer Selbständigkeit stets Fühlung suchen müssen mit der antirevolutionären Partei. Nachdem sich von dieser die fanatischen Romfeinde abgetrennt und als sog. christlich-historische Fraction constituirt haben, ist das Zusammenwirken der Antirevolutionären mit den Katholiken erleichtert. Leider aber offenbart sich unter Erstgenannten eine Scheidung zwischen den Aristokraten und den Demokraten. Wird diese überwunden, dann besitzen die zwei christlichen Parteien zusammen noch wohl hinlänglichen Einfluß, um die Majorität zu erkämpfen. (Zur Statistik vgl. d. Art. Niederlande IX, 385.) [A. Janſen.]

Uytenbogaert (Wytenbogaert, Vitenbogaerd, Utenbogard), Johann, Führer und Vorkämpfer der Remonstrantenpartei in Holland, wurde am 11. Februar 1557 zu Utrecht als Sohn katholischer Eltern geboren. Nach Vollendung seiner Studien an der Schule seiner Vaterstadt trat er 1578 zum Calvinismus über und ging nach Genf, wo er unter Beza (s. d. Art.) studirte. In den (nachträglich veröffentlichten) Theses Theologicae in schola Genevensi ab aliquot sacrarum literarum studiosis sub DD. Theod. Beza et Antonio Fayo SS. theologiae professoribus propositae et disputatae, Genev. 1586, sind die Thesen über die Communio sanctorum von Uytenbogaert vertheidigt. Im Jahre 1584 kehrte er nach Utrecht zurück und wurde im selben Jahre als Prediger angestellt. Wegen der Theilnahme an den Streitigkeiten über die Prädestination, welche damals durch Theodor Koornhert (s. d. Art.) ihren Anfang nahmen, sah er sich 1588 genöthigt, sein Amt niederzulegen, wurde jedoch 1589 als Prediger nach dem Haag berufen, woselbst seine in niederländischer und französischer Sprache gehaltenen Predigten große Anziehungskraft ausübten und ihm die Freundschaft Oldenbarneveldts (s. d. Art. Arminius I, 1378 ff.) und Hugo Grotius' (s. d. Art.) verschafften. Auch mit Arminius (s. d. Art.) war Uytenbogaert um diese Zeit bereits im Bunde. Im Jahre 1608 waren beide auf der Versammlung zu Delft, wo auch Uytenbogaert über Annahme des Glaubensbekenntnisses der holländischen Kirche und des Heidelberger Katechismus ausgefragt wurde; er gab die ausweichende Antwort, daß er beide Bekenntnißschriften für gut befinde und glaube, daß sie die Grundartikel zur Seligkeit enthielten; im Uebrigen erklärte er seine Untersuchung beider noch nicht für abgeschlossen. Als nach Arminius' Tode (19. Oct. 1609) die Angriffe auf seine Anhänger noch größere Heftigkeit annahmen, verfaßte Uytenbogaert die bekannte Remonstrantia, welche er mit 45 anderen Predigern unterschrieb und den Staaten von Holland und Westfriesland überreichte. Am 11. März 1611 reichten die Gegner die Gegenremonstration ein, woher sie den Namen Gegenremonstranten erhielten. Aus dem weitern Verlaufe des Streites (s. d. Art. Arminius I, 1379 ff.) ist bezüglich Uytenbogaerts seine Verwahrung gegen die öffentlichen Angriffe des Predigers Heinrich Rosaeus zu erwähnen (1616); er vertheidigte sich und die fünf Punkte der Remonstrantia gegen diesen bei einer Predigt über Marc. 6, 24. Nachdem Rosaeus ihn beim Kirchenrathe verklagt hatte und auf den vorgeschlagenen Vergleich auch nach einer längern Bedenkzeit nicht einging, wurde ihm das Predigen verboten, wodurch die Stimmung gegen Uytenbogaert noch um so gereizter wurde, da die Gegner ihn für den Urheber des Verbotes hielten. Als der Plan einer Provinzialsynode oder eines Nationalconcils zur Begleichung der Streitigkeiten auftauchte, rieth Uytenbogaert Oldenbarneveldt und den Remonstrantenpredigern, welche eine Unterdrückung durch dieselbe fürchteten, zur Einwilligung, in der Hoffnung, daß die weltliche Obrigkeit die Remonstranten gegen die Prediger in Schutz nehmen würde. Diese Erwartung Uytenbogaerts wurde getäuscht. Oldenbarneveldt und Hugo Grotius wurden verhaftet (August 1618), und die Synode zu Dordrecht (s. d. Art.) verwarf den Arminianismus und erklärte sämmtliche Remonstrantenprediger ihrer Aemter für verlustig. So wurde auch Uytenbogaert, welcher sich heimlich nach Rotterdam begeben hatte, abgesetzt und seine Güter confiscirt; der ihm drohenden Verhaftung entzog er sich im September 1618 durch die Flucht nach Antwerpen. An der literarischen Vertheidigung der Remonstranten nahm Uytenbogaert unter dem Pseudonym Johann v. Meden lebhaften Antheil. Unter seinem Vorsitze versammelten sich auch 1619 die abgesetzten Prediger zu Walwyck, wo man ihn und fünf Andere in eine Commission wählte, welche die eingegangenen Unterstützungsgelder verwalten und vertheilen sollte. Von Antwerpen begab er sich nach Rouen in Frankreich. Als nach Moritz' Tode (1625) mit der Statthalterschaft seines Bruders Friedrich Heinrich für die Remonstranten zunächst Duldung eintrat, schrieb Uytenbogaert an den Statthalter einen Brief, worin er um Aufhebung seiner Verbannung bat, und kehrte dann, nach ehe eine Antwort eintraf, nach Rotterdam zurück (21. Sept. 1626). Dort lebte er bei Freunden in Verborgenheit und versuchte zunächst, durch eine Bittschrift an die Generalstaaten Zurücknahme seines Verbannungsurtheiles sowie Verweisung vor die ordentlichen Richter zu erreichen. Das war freilich

vergebens. Uytenbogaert blieb aber doch und ging den Remonstranten mit Rath und That, besonders auf heimlichen Reisen nach Utrecht, Amsterdam, Rotterdam u. s. w., zur Seite; die Partei bekam neuen Muth, als sie ihren Aaron, wie sie Uytenbogaert nannte, wieder bei sich hatte. Nachdem 1630 den Remonstranten durch ein besonderes Decret Freiheit gegeben war, kam Uytenbogaert wieder nach Haag. Im J. 1633 verfaßte er für die Remonstrantengemeinden, welche sich nun in allen Städten constituirten, eine eigene Kirchenordnung (Christelijke Kerken-Ordeninge der Stadt, Steden onde Landen van Utrecht), welche erst 1692 zu Utrecht im Druck erschien. Uebrigens lebte er ruhig in Haag bis zu seinem Tode am 4. September 1644. Neben den bereits genannten Schriften sind aus seiner reichen literarischen Thätigkeit noch zu nennen eine Selbstbiographie (Johannis Outenbogaerts Leven, Kerckelijke Bedieninghe ende Zedighe Verantwoordingh), welche (ohne Angabe des Druckortes) mit Uytenbogaerts Portrait 1646 veröffentlicht wurde; eine Kirchengeschichte in holländischer Sprache, Rotterdam 1619 und 1647; De auctoritate magistratus in rebus ecclesiasticis, Roterodami 1647; Oprecht en noodtwendigh Bericht Joannis Wtenbogaert op en bitter Schrift etc., 's Gravenhage 1615. (Vgl. H. C. Rogge, Johannes Uytenbogaert en syn Tyd, Amsterd. 1874—1876, 3 Bde.) [Grube.]

Uz, s. Hus.

V.

Vacatur einer Pfründe (vacatio beneficii) heißt die rechtliche, d. h. in canonischer Weise erfolgte Erledigung derselben. Eine Vacatur tritt also noch nicht ein, wenn der bisherige Inhaber des Beneficiums factisch, obschon illegal, von seinem Sitze sich entfernt hat bezw. entfernt ist; denn hierdurch würde das Beneficium nur de facto, nicht de jure vacans. Eine rechtliche Vacatur eines Beneficiums kann eintreten 1. durch den Tod des seitherigen Inhabers, wenn derselbe eine physische Person ist, bezw. durch Erlöschen der Dignität oder Corporation, wenn die Pfründe eine incorporirte ist (vgl. d. Art. Kirchenamt VII, 519 f.); 2. durch Verzichtleistung des Pfründebesitzers (s. d. Art. Resignation); 3. durch Beförderung oder Versetzung des Beneficiaten (s. d. Artt. Translation und Translocation); 4. durch einfache Enthebung oder förmliche Absetzung des Besitzers (s. d. Artt. Deposition und Privation). Erst wenn eine Pfründe aus einem der genannten Gründe wirklich und rechtlich erledigt ist, darf zu einer Neubesetzung geschritten werden; vorher wäre jede Neuverleihung nichtig. Selbst die Ertheilung einer bloßen Exspectanz (gratia expectativa; s. d. Art. Anwartschaft) auf eine zur Zeit noch nicht canonisch erledigte Pfründe ist jetzt verboten, und wer gar wissentlich ein noch nicht erledigtes Kirchenamt übernimmt, wird im canonischen Recht mit der Excommunication bedroht. (Vgl. c. 4, C. VII, q. 1; c. 1. 2. X 3, 8.) [Permaneder.]

Väter, apostolische, s. Apostolische Väter; **Väter vom Glauben Jesu**, s. Paccanaristen; **Väter vom heiligen Grab**, s. Grab V, 978 ff.; **Väter der Kirche**, s. Kirchenvater; **Väter der christlichen Lehre**, s. Doctrinarier n. 3; **Väter der frommen Schulen**, s. Piaristen; **Väter des guten Todes**, s. Camillus von Lellis; **Väter (Brüder) vom Tode**, s. Einsiedler n. 37.

Vaganten, s. Clerici vagantes.

Vagao (Βαγώας), im A. T. als Eigenname gebraucht, ist eigentlich (nach Plin. H. N. 13, 41) das babylonische Wort für Eunuch; daher heißt Judith 12, 10 ff. so der Vertraute des Holofernes, dem die Sorge für Judith übertragen war. [Kaulen.]

Valdez (Valdés), **Alfons**, spanischer Humanist, Secretär Kaiser Karls V., war um 1500 zu Cuenca in Castilien geboren und kam im Geleite des Kaisers 1520 zur Krönung nach Aachen, sodann 1521 auf den Wormser Reichstag. Seit 1522 war er, damals der einzige Spanier, in der Kanzlei des Kaisers angestellt, erwarb sich das besondere Vertrauen des Kanzlers Gattinara, wurde 1524 mit Abfassung eines neuen Reglements für die Kanzlei beauftragt und ist bekannt als der Verfasser verschiedener wichtigen Staatsschriften. Im J. 1525 schrieb er den Bericht über die Schlacht bei Pavia, 1527 das belobende Schreiben des Kaisers an Erasmus (s. d. Art.), 1531 (nach der Niederwerfung Zwingli's) das Glückwunschschreiben des Kaisers an die katholischen Kantone der Schweiz. Den Kaiser begleitete er 1529 nach Italien, Deutschland und den Niederlanden, entfaltete dann eine einflußreiche Thätigkeit als zweiter Secretär Karls V. auf dem Reichstage zu Augsburg (1530), führte die geheimen Unterhandlungen mit Melanchthon und übersetzte das Glaubensbekenntniß der Protestirenden in's Italienische. Er starb zu Wien Anfangs October 1532. Alfons Valdez galt als der eifrigste und einflußreichste Erasmophile, das Haupt der Erasmianer seiner Zeit. Er gehörte zur nächsten Gefolgschaft des Kanzlers Gattinara, und seinem Einfluß wird zum Theil die schwächliche Haltung Karls V. (s. d. Art.) den Neugläubigen gegenüber zugeschrieben. Kurz nach der Erstürmung und Plünderung Roms 1527 verfaßte A. Valdez den Dialog „Lactantius", in welchem er alle Schuld vom Kaiser ablenkt, die heftigsten Angriffe gegen Papst

und Curie richtet und das Schicksal Roms als Gottesgericht darstellt. Gegen diese Schrift, die, wie es scheint, Anfangs nur handschriftlich circulirte, erhob der päpstliche Nuntius in Madrid, Baldassare Castiglione, Klage bei der spanischen Inquisition. Der Prozeß wurde begonnen, aber nicht zu Ende geführt, entweder weil der Kaiser Valdez beschützte, oder weil sowohl Castiglione wie Valdez schon bald aus dem Leben schieden. Der Dialog wurde zuerst 1529 (anonym) gedruckt und fand weite Verbreitung. Mit Unrecht aber wird vielfach diesem Alfons Valdez der Dialog „Mercur und Charon" zugeschrieben, welcher dessen Zwillingsbruder Johannes Valdez (s. d. Art.) zum Verfasser hat. (Vgl. E. Stern, Alfonso et Juan de Valdès. Fragment de l'histoire de la réformation en Espagne et en Italie, Strasbourg 1869 [thèse]; Fermin Caballero, Alonso y Juan de Valdés [Conquénses ilustres IV.], Madrid 1875; Sybels Historische Zeitschrift XXXIX [1878], 392—395; Manuel Carrasco, A. et J. de Valdès. Leur vie et leurs écrits religieux, Genève 1880; Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos Españoles II, Madrid s. a. [1880], 96—129, III [1882], 844 sgg.; E. Boehmer, Lives of J. and A. de Valdés, London 1882.) [O. Pfülf S. J.]

Valdez (Valdés), Fernando, Erzbischof von Sevilla und Großinquisitor, war seit etwa 1526 Bischof von Perpignan, sah sich dann nach der Reihe auf die Bischofsitze von Orense, Oviedo, Leon und Siguenza erhoben, bis er am 20. September 1546 das Erzbisthum von Sevilla antrat. Man rühmt seine Beredsamkeit und seinen strengen Lebenswandel. In Oviedo errichtete er die Universität, und Sevilla verdankte ihm 1558 eine wohlthätige Stiftung. Durch päpstliche Bulle vom 22. Januar 1547 wurde er zum Generalinquisitor für Spanien ernannt; als solcher machte er sich um das Glaubenstribunal durch dessen bessere Organisation verdient und erließ 1551, 1554, 1559 die ersten Verzeichnisse der durch die Inquisition für Spanien verbotenen Bücher (vgl. d. Art. Index VI, 650). Als Großinquisitor war Valdez an dem seit 1558 sich vorbereitenden Prozeß gegen den Erzbischof von Toledo, Bartholomäus Carranza (s. d. Art.), betheiligt. Er hatte dafür von Paul IV. und Pius IV. besondere Vollmachten eingeholt und Verhaftung sowie Zeugenverhöre angeordnet; als Richter fungirte er jedoch nicht, weil Carranza ihn recusirte und die Inquisition nach reiflicher Prüfung diese Recusation annahm. Gleichwohl wurde Valdez, als Pius V. den Prozeß 1566 nach Rom zog, seiner Functionen als Inquisitor enthoben, und er behielt nur den Titel eines Großinquisitors. Der Papst spendete seinen wirklichen Verdiensten in dem Breve vom 9. September 1566 Anerkennung, beauftragte aber zugleich den Bischof von Siguenza, als Stellvertreter des durch die Last der Jahre gebeugten Valdez selbständig alle Geschäfte zu führen. Der Großinquisitor starb am 9. December 1568. Wegen des Prozesses Carranza ist er unzählige Male der Gehässigkeit und Leidenschaftlichkeit angeklagt worden, wohl mit Unrecht und gänzlich ohne Beweis. (Vgl. Coleccion de documentos inéditos para la Historia de España V, Madrid 1844, 389 sgg.; Reusch, Index I, 131 ff. 300 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Valdez (Valdés), Johannes, Zwillingsbruder von Alfons Valdez (s. d. Art.), geistiger Urheber der häretischen Bewegung des 16. Jahrhunderts in Italien, war um 1500 zu Cuenca in Castilien geboren. Er verfaßte 1529 (noch in Spanien) den papstfeindlichen Dialog „Mercur und Charon", der zugleich mit dem „Lactantius" seines Bruders im Druck weit verbreitet wurde. Seit 1531 hielt er sich Studien halber theils in Rom theils in Neapel auf; von der Kaiserkrönung in Bologna 1533 bis zum Tode Clemens' VII. (September 1534) stand er als gentiluomo di cappa e spada zu Rom in päpstlichen Diensten. Nach dem Tode des Papstes ließ er sich dauernd in Neapel nieder. Hier verfaßte er einen schöngeistigen Essay, den Dialogo de la lengua, der in ihm nichts weniger als sittlich strenge Anschauungen verräth. Der Anschluß an die geselligen Kreise, welche um Vittoria Colonna und Giulia Gonzaga sich gebildet hatten, scheint sein Interesse erst vorwiegend auf religiöse Fragen hingelenkt zu haben; er erhielt hier bald die geistige Führerschaft. Aus diesem Kreise sind die bekannten italienischen Apostaten und Häretiker jener Zeit, Vermigli, Ochino, Carnesecchi (s. d. Artt.) u. a., hervorgegangen, und das 1542/43 zuerst gedruckte Schriftchen Del Beneficio di Cristo, das auf Italien damals so verhängnißvoll wirkte, ist von einem Schüler dieses Valdez (wohl dem Benedictiner Benedetto da Mantova) verfaßt, von einem andern, dem Dichter Marcantonio Flaminio (s. d. Art. Flaminius), für den Druck gefeilt und gegen literarische Censuren vertheidigt worden. Besondere Freundschaft verband Johannes Valdez mit Giulia Gonzaga, der wegen ihrer Schönheit gefeierten kinderlosen Wittwe Vespasiano Colonna's von Trajetto. Ein geistliches Gespräch, das er 1536 nach Anhörung einer Predigt mit ihr gehabt haben will, schrieb er in Dialogform nieder in dem bald durch den Druck verbreiteten Alfabeto Cristiano (in italienischer Uebersetzung Venedig 1546). Von Ende 1536 bis zu seinem Tode im Sommer 1541 befaßte er sich mit einer spanischen Uebersetzung des Psalters und größerer Theile des Neuen Testaments. Die einzelnen Bücher sind jedesmal mit besonderer Einleitung Giulia Gonzaga gewidmet. Eine Anzahl kurzer Aufsätze, Bemerkungen, Briefe u. dgl. sind von Valdez' Freunden schon bald gesammelt worden zu den Ziento i diez considerazioes, die nur noch in italienischer Uebersetzung vorliegen und in dieser zu Basel 1550 zuerst gedruckt wurden. Joh. Valdez ist ebenso wie Giulia Gonzaga

und Marcantonio Flaminio in der äußern Gemeinschaft der Kirche gestorben; erst später (unter Paul IV.) kam er auf den römischen Index, wo sein Name in der ersten Klasse der verbotenen Autoren steht und noch drei seiner anonymen Schriften ausdrücklich verboten sind. Es ist schwer zu sagen, welcher Art von Irrlehre er eigentlich angehangen habe, indem akatholische Bekenntnisse der verschiedensten Richtung, selbst die Antitrinitarier, ihn für sich in Anspruch nehmen. Ursprünglich war er, wie sein Bruder, Erasmianer und von gereizter Stimmung gegen Papst und Hierarchie erfüllt. Zu einem klaren dogmatischen Glaubensbegriff scheint er es nie gebracht und selbst ein Bedürfniß dafür nicht empfunden zu haben. Er huldigte einer verschwommenen, nach allen Richtungen behaarten, mit Schöngeisterei versetzten Gefühlsreligion, wie es seinem weichlich-süßen Charakter und der Umgebung schwärmerischer Damen eben entsprach. Der dogmatischen Tragweite seiner schwärmerischen Phrasen und seiner Gegensätzlichkeit zum Glauben der katholischen Kirche dürfte er sich kaum ganz bewußt gewesen sein. Valdez' Werke finden sich in der von B. Wiffen und Luis de Usóz y Rio veranstalteten Sammlung, welche gewöhnlich als Reformistas antiguos españoles citirt wird (a. l. 1848 sgs.). (Vgl. außer der im Art. Valdez, Alfons angegebenen Literatur noch E. Boehmer, Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers I, Straßburg u. London 1874, 63 ff. II [1883], 331 ff.; Maurenbrecher, Gesch. d. kath. Reformation I, Nördlingen 1880, 268. 406; Brieger's Zeitschrift für Kirchengesch. IX [1888], 106 f. 364 f. 381 f.) [O. Pfülf S. J.]

Valencia, spanische Stadt und Sitz eines Metropoliten, 4 km vom Meer am Guadalaviar gelegen, war ursprünglich ein Hauptplatz der Edetaner, wurde dann römische Colonie und wahrscheinlich 138 v. Chr. von Brutus mit hierher verpflanzten Lusitaniern bevölkert. Zu Ende des fünften nachchristlichen Jahrhunderts kam sie an die Westgoten und im Anfange des 8. Jahrhunderts unter die Herrschaft der Mauren. Anfangs zum maurischen Reiche Cordova gehörig, wurde Valencia 1031 unabhängig und Hauptstadt eines maurischen Königreiches in Spanien. Nachdem der Cid Campeador die Stadt 1094 vorübergehend, Jacob I. von Aragonien 1238 für endgültig erobert, wurde das Reich Valencia 1319 dauernd mit Aragonien vereinigt. Im J. 1609 litt die Stadt sehr durch die Vertreibung der Moriscos. Heute zählt sie gegen 142 000 Einwohner und hat 14 Pfarrkirchen, viele andere Kirchen und Kapellen, sowie zahlreiche Klostergebäude. Die Cathedrale ist ein unregelmäßiges, in verschiedenen Stilen aufgeführtes Gebäude, welches in der Römerzeit ein Dianatempel, unter den Goten eine christliche Kirche und unter den Sarracenen eine Moschee war; der 53 m hohe Thurm ist bekannt als Torre de Miguelete. Eine der Kirchen ist dem hl. Vincentius Ferrer (s. d. Art.) geweiht, der hier gelebt und gewirkt hat und als Schutzheiliger der Stadt verehrt wird. Das vom sel. Cardinal-Erzbischof Joh. de Ribera (gest. 1611) gegründete Colegio del Patriarca für gemeinsam lebende Weltpriester ist das einzige derartige, welches die Stürme der Revolution überlebt hat und vollständig intact geblieben ist. Die 1410 errichtete Universität hat vier Facultäten; daneben besteht ein Priester- und ein Lehrerseminar. An Wohlthätigkeitsanstalten gibt es eine Reihe von Hospitälern, Waisenhäusern u. s. w. Das allgemeine Spital, mit welchem ein Findel- und Irrenhaus verbunden ist, verpflegt jährlich über 700 Personen unentgeltlich. — Sitz eines Bischofs wurde Valencia erst im 6. Jahrhundert. Als erster Bischof wird Justinian (511—546) genannt, von dem eine Schrift De ordine baptismi herrühren soll (vgl. Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 1, Regensburg 1864, 455); vielleicht zu seiner Zeit hielten die sechs Bischöfe des untern (östlichen) Theiles der provincia Carthaginensis eine Synode, welche sechs Canones aufstellte (Hefele, Conciliengeschichte II, 2. Aufl., 708). Justinians Nachfolger Celsinus war 590 bei dem dritten Concil zu Toledo. Unter dem elften Bischof wurde die Stadt von den Saracenen erobert, und mit Ausnahme der kurzen Unterbrechung zu Zeiten des Cid Campeador war das Christenthum in Stadt und Gebiet von Valencia untergegangen. Nachdem dann Jacob I., König von Aragonien, 1238 die Stadt erobert hatte, wurde die Hauptmoschee für den christlichen Gottesdienst eingerichtet und in weniger als zwei Jahren auch andere Kirchen und Klöster hergestellt. Das Bisthum und den Clerus dotirte der König mit fürstlicher Munificenz. Der erste Bischof, Ferrer de Palarés, vorher Archidiacon von Tarragona, leistete als Suffragan der Metropole Tarragona (s. d. Art.) das Gelöbniß der Treue am 20. October 1240. Er stiftete das Convict des hl. Paulus und das Beneficium der hl. Thekla in der Stadt. Während er 1243 zu dem Concil von Tarragona reiste, wurde er von den Saracenen gefangen genommen und am dritten Tage erdrosselt. Sein Nachfolger Arnald de Peralta wurde 1248 auf das Bisthum Saragossa versetzt. Der nächste Bischof, Andreas de Albalat O. Pr. (seit 1248), begann 1262 den Bau der neuen Cathedrale, feierte in den Jahren 1255, 1258, 1261, 1262, 1268, 1269 und 1273 sieben Diöcesansynoden und gab auch Constitutionen heraus (vgl. Hefele-Knöpfler, Conciliengesch. VI, 55 f. u. 118). Er starb 1276 zu Viterbo. Diöcesansynoden hielten auch Raimund Despont O. Pr. (1288—1312) im J. 1296, Raimund Gaston (1312—1348) im J. 1326 und Hugo Fenollet (1348—1356) im J. 1350. Der vorletzte Bischof Alfons Borgia (1429 bis 1455) wurde mit dem Purpur geschmückt und 1455 als Calixt III. zum Papst erhoben. Die Reihe der Erzbischöfe eröffnete Rodericus Borgia,

der seit 1455 das Bisthum leitete und von Innocenz VIII. im Juli 1492 die Würde eines Metropoliten erhielt, nachdem der Papst auf Anstehen des Königs Ferdinand Valencia zur Metropole erhoben hatte. Als Suffraganate wurden derselben Majorca, Segorbe und Orihuela unterstellt. Nachdem Roderich Borgia als Alexander VI. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, wurde an seine Stelle als Erzbischof sein 17jähriger Sohn Cäsar Borgia ernannt, und als dieser 1499 resignirte, der Cardinal Johannes Borgia y Lanzol, Neffe des Papstes, welcher aber schon 1500 zu Rom starb. Ihm folgte 1500 Cardinal Petrus Ludwig Borgia, Erzbischof von Monreale (gest. 1511 zu Neapel). Von 1511—1520 war Alfons von Aragon administrator perpetuus, ebenso 1520—1538 Cardinal Erhard de la Marca. Auf Georg von Oesterreich, der 1544 nach Lüttich transferirt wurde, folgte der hl. Thomas von Villanova (s. d. Art.). Erzbischof Franz von Navarra (1556—1563) war beim Concil von Trient zugegen, ebenso der nach ihm ernannte Acisclus Moya y Contreras, der aber vor der Besitznahme des Erzbisthums starb. Martin Perez Ayala (1564 bis 1566) hielt 1565 ein Provinzialconcil, das in fünf Sitzungen eine Reihe von Canones aufstellte (Gams III, 2 [1879], 187), und ebenso eine Diöcesansynode. Auch der sel. Johannes de Ribera (Rivera; 1568—1611) veranstaltete 1599 eine Diöcesansynode. Von den späteren Erzbischöfen ist neben Rocaberti (s. d. Art.) vor Allem zu nennen Andreas Mayoral (1738 bis 1769), ein Kirchenfürst von höchster Wohlthätigkeit, dessen Andenken unzählige fromme Stiftungen unvergänglich machen. Besondere Erwähnung verdient die von ihm gegründete „Erzbischöfliche Bibliothek", bekannt durch ihren Reichthum an ausgesuchten Werken sowie durch die Helle und Schönheit der Abtheilung des erzbischöflichen Palastes, in der sie aufgestellt wurde. Auch zwei seiner nächsten Nachfolger, Franz Fabian y Fuero (1773—1795) und Joh. Franz Ximenez del Rio (1796—1800), werden als Gründer wohlthätiger und gemeinnütziger Werke gerühmt. Die letzten Erzbischöfe waren Joachim Company y Soler O. S. Fr. (1800—1813), vorher Erzbischof von Saragossa; Vermundus Arias Tejeiro O. S. B. (1814—1824), vorher Bischof von Pampelona; Simon Lopez, Oratorianer (1824—1831), vorher Bischof von Orihuela; Joachim Lopez Sicilia (1832—1835); dann nach 13jähriger Sedisvacanz Paul Garcia Abella, Oratorianer (1848—1860), vorher Bischof von Calahorra; Marian Barrio Fernandez (1861 bis 1876); Anton Monescillo y Viso (1877 bis 1892), der 1884 Cardinal und 1892 nach Toledo transferirt wurde; Cyriacus Maria Sancha y Hervas (1892—1898), vorher Titularbischof von Areopoli (1876), dann Bischof von Avila (1882) und von Madrid (1886), nach Valencia transferirt 1892, zum Cardinal erhoben 1894, nach Toledo transferirt 1898. Der gegenwärtige Erzbischof ist Sebastian Herrero y Espinoza de los Monteros, Oratorianer (geb. 1823), der 1898 von Cordova nach Valencia transferirt wurde. Ihm unterstehen als Suffraganen die Bischöfe von Orihuela, Segorbe, Mallorca, Ibiza und Menorca. Sein Metropolitancapitel besteht aus einem Decan mit 20 000, 5 Dignitäten und 4 Canonici de officio mit je 16 000, 26 Canonici de officio mit je 16 000, 26 Canonici de gracia mit je 14 000 und 20 Beneficiaten mit je 8000 Realen jährlicher Einkünfte. Das Erzbisthum umfaßt die Provinz Valencia mit (1890) 650 200 Katholiken, 1123 Priestern, 95 Clerikern und 526 Kirchen. (Vgl. die bei Gams, Ser. epp. 89, angegebene Literatur; ferner Moroni, Dizion. LXXXVII, 256 sgg.; O. Werner, Orbis terr. cath., Friburgi 1890, 46 sq.). [Neher.]

Valens, oströmischer Kaiser (364 bis 378), war um 328 zu Cibalä in Niederpannonien geboren, diente unter Julian dem Abtrünnigen (s. d. Art.) in der kaiserlichen Leibwache und bewies damals als Katechumen ähnlich wie sein sieben Jahre älterer Bruder Valentinian eine rühmliche Glaubenstreue (Socr. H. E. 4, 1). Als Valentinian zum Kaiser gewählt worden war, nahm er am 28. März 364 Valens als Mitregenten an und übertrug ihm im Juli desselben Jahres zu Sirmium endgültig die orientalische Präfectur (Asien, Aegypten, Thracien). Der neue Beherrscher des Orients war nicht ohne anerkennungswürdige Eigenschaften. Die Geschichtschreiber jener Zeit rühmen namentlich, daß Valens, auch als er den kaiserlichen Purpur trug, der Keuschheit und Einfachheit seines frühern Privatlebens treu geblieben sei und viele aus der Regierung des Constantius herrührende Mißbräuche aufgehoben habe; jedoch fehlten dem Kaiser richtige Einsicht, Festigkeit des Willens, Feldherrntalent und namentlich unparteiische Gerechtigkeitsliebe. Gleich im Anfang seiner Regierung hatte er (September 365 bis Mai 366) einen gefährlichen Aufstand zu bekämpfen, durch welchen General Procopius, ein Verwandter Julians, der von Valens argwöhnisch verfolgt wurde, sich zu retten suchte; sowohl dieser Aufstand wie auch eine spätere Verschwörung heidnischer Tendenz mißlangen gänzlich. Die letztere fällt in die Jahre 373 und 374 und war verursacht durch einen Orakelspruch, welcher Valens' Nachfolger mit den Buchstaben Θεοδ bezeichnete. Die mit Ungeduld einen Kaiser ihrer Richtung herbeiwünschende heidnische Partei deutete den Spruch auf einen ihrer Gesinnungsgenossen, einen hochgestellten Beamten Namens Theodor, und bereitete zu dessen Gunsten in der Stille eine Revolution vor. Die Verschwörung wurde aber verrathen, und wie früher nach dem Aufstande des Procopius, so wüthete auch jetzt wieder Valens mit ausgesuchter Grausamkeit gegen Schuldige und Unschuldige; zugleich fand er durch

politische Vermögensconfiscationen Gelegenheit, seine Habgier zu befriedigen. Sonst bewies sich Valens gegen die Heiden tolerant und gestattete ihnen Anfangs völlig freie öffentliche Religionsübung, so daß beispielsweise zu Antiochien sich sogar pomphafte Festzüge zu Ehren der Götter durch die Straßen bewegen konnten. Freilich ward später (nach der Verschwörung vom Jahre 373/74 f) diese Cultfreiheit durch eine Verordnung beider Kaiser dahin eingeschränkt, daß alle heidnischen Opfer mit Ausnahme der Rauchopfer verboten wurden; indeß kam diese Verordnung nicht überall zur Durchführung. — An die Bekämpfung des Prätendenten Procopius hatte sich ein Krieg gegen die Westgoten angeschlossen (367 bis 369); diese hatten nämlich Procopius Hilfstruppen gestellt, und als Valens nach seinem Siege sich weigerte, die in Kriegsgefangenschaft gerathenen Goten freizugeben, kam es zu neuen Feindseligkeiten. Der Krieg verlief ziemlich günstig für die Römer und endete 369 mit einem Friedensschluß zwischen Valens und dem „Richter" Athanarich. Als es im J. 372 zwischen Athanarich und einem andern westgotischen Häuptling, Fritigern, zum Kampfe kam, erbat und erhielt letzterer von Valens Hilfe und wurde dadurch in den Stand gesetzt, sich gegen Athanarich zu behaupten. Valens veranlaßte Fritigern, vom Heidenthum zum Arianismus überzutreten, und sandte auch arianische Priester, welche in Fritigerns Gebiet nördlich von der untern Donau eine Missionsthätigkeit entfalten sollten. — Ein sehr schlechtes Andenken hat Valens hinterlassen durch die scharfe Verfolgung der Katholiken. Den strengen Arianismus begann er schon bald nach seinem Regierungsantritt zu begünstigen; er wurde darin bestärkt durch seine Gemahlin Dominica und den arianischen Bischof Eudoxius (s. d. Art.) von Constantinopel. Von letzterem empfing er (367) auch die Taufe, ehe er zum Gothenkrieg auszog. Schon im J. 365 hatte er die semiarianischen Bischöfe, welche mit der Synode zu Lampsacus am Hellespont den Anomöismus bekämpft hatten, verbannt und ihre Stühle an Anhänger des Eudoxius vergeben. Gleichzeitig begann auch die Verfolgung der Katholiken, welche schon in d. Art. Arianismus I, 1287 f. geschildert ist. Ergänzend sei noch beigefügt, daß nach dem Tode des hl. Athanasius (373) dessen rechtmäßiger Nachfolger Petrus auf Befehl des Kaisers vertrieben und durch den arianischen Pseudobischof Lucius gewaltsam ersetzt wurde; Heiden und Juden, ermuthigt vom kaiserlichen Statthalter Palladius, verübten damals entsetzliche Greuel in Aegyptens Hauptstadt (vgl. das Rundschreiben des Bischofs Petrus bei Theod. H. E. 4, 19). Bald nachher wurden auch die Mönche in der nitrischen Wüste als treue Anhänger des rechtmäßigen Bischofs von Lucius und dem Comes Heraclius mit einer Schaar Soldaten überfallen und verjagt. Zugleich bestimmte ein von Valens im 375 erlassenes Gesetz, daß die Mönche zum Kriegsdienste gezwungen werden sollten (gegen die Identificirung dieses Edictes mit einem frühern vom Jahre 365, welches andere Leistungen der Ordensleute betraf, s. Pagi, Critica in Baron. ad a. 375, n. 11—13. n. 21). — In den Jahren 372—378 weilte Valens wegen der von den Persern drohenden Kriegsgefahr in Syrien, und zwar namentlich in der Hauptstadt Antiochien. Naturgemäß hatten die dortigen Katholiken während des langen Aufenthaltes des Kaisers unter dessen Verfolgungssucht sehr zu leiden; manche büßten ihren Glaubenseifer mit dem Tode, indem Valens sie im Orontes ertränken ließ (Socr. H. E. 4, 17). Im April 378 sah sich der Kaiser, da die Goten (s. d. Art. V, 852 f.) Constantinopel bedrohten, genöthigt, Antiochien zu verlassen und nach dem Westen aufzubrechen. Am 30. Mai langte er in Constantinopel an, verließ die Stadt aber schon bald wieder und lieferte am 9. August 378 bei Adrianopel den Goten (unter Fritigern) die Entscheidungsschlacht, ohne die Ankunft des ihm zu Hilfe eilenden weströmischen Kaisers Gratian abzuwarten. Valens erlitt eine Niederlage und fand den Tod; nach der einen Version fiel er tapfer kämpfend in der Schlacht selbst, nach anderen Berichten (und zwar nicht bloß christlicher Schriftsteller) flüchtete er in eine Hütte und wurde mit dieser von den Goten verbrannt. (Vgl. Tillemont, Hist. des empereurs V, 2e éd., Paris 1720, 75 ss. 692 ss.; H. Richter, Das weströmische Reich besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus, Berlin 1865, 423 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom I, Berlin 1867, 662 ff.; Hertzberg, Gesch. des röm. Kaiserreichs, Berlin 1880, 780 ff.; H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit II, Gotha 1887, 349 ff.; V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidenthums I, Jena 1887, 188 ff.; Fr. Reiche, Chronologie der letzten sechs Bücher des Ammianus Marcellinus, Liegnitz 1889 [Diss.]; G. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter Theodosius d. Gr., Freiburg 1897, 21 ff.) [Zeck.]

Valentia, Gregor von, hervorragender Dogmatiker und Polemiker, war geboren im März 1551 zu Medina del Campo in Altcastilien und trat den 23. Juni 1565 zu Salamanca in die Gesellschaft Jesu ein. Im J. 1571 berief ihn der hl. Franz Borja (s. d. Art.) nach Rom, um daselbst Philosophie zu lehren. Von dort wurde er bald nach Dilingen gesandt und am 18. November 1575 kam er als Professor der Theologie nach Ingolstadt. Im J. 1598 wurde er als Professor an das römische Colleg berufen; schon nach wenigen Jahren aber mußte er in Neapel Erholung suchen und starb dort den 25. April 1603. — Gregor, den Clemens VIII. Doctor doctorum nannte, ist wohl der bedeutendste Theologe, der zur Zeit der Gegenreformation in Deutschland wirkte. In seinem Hauptwerke Commentariorum Theologicorum tomi IV stellt er im Anschluß an den

hl. Thomas die ganze Theologie dar. Sachlich schließt er sich an die bewährte Lehre des hl. Thomas an, wenn er sich auch einzelne Abweichungen gestatten mag. In der Form mußte er dem Bedürfniß seiner Zeit gemäß mehr Gewicht legen auf die positiven Beweise, als das im Mittelalter üblich gewesen war. Um den nöthigen Raum dafür zu gewinnen, begnügte er sich mit klarer Darstellung der Lehre und der Hauptbeweise, ohne sich weiter auf Spitzfindigkeiten einzulassen. Wie sehr das Werk geschätzt wurde, beweist die Menge der Auflagen: Ingolstadt 1591—1597, Venedig 1600, Lyon 1600, Ingolstadt 1603, Lyon 1603, Venedig 1608, Lyon 1609, Ingolstadt 1611, Lyon 1619. Im J. 1662 wurde zu Köln noch ein Auszug aus diesem Werke herausgegeben. — Naturgemäß wurde Gregor auch in die Glaubenskämpfe hineingezogen, die zu seiner Zeit in Deutschland tobten. Zunächst wies er 1578 die von den Gegnern den Katholiken oft vorgeworfene Abgötterei zurück. Daran knüpfte sich eine Reihe von Streitschriften mit dem lutherischen Theologieprofessor Heerbrand in Tübingen. Weitere Streitpunkte bildeten die Werkheiligkeit 1580 und das heilige Meßopfer, ebenfalls 1580. Hieran schlossen sich Auseinandersetzungen über die Gegenwart Christi. Diese Schriften führten zu einer literarischen Fehde mit Jacob Schmidel und Jacob Andreä (s. d. Art.), dem Kanzler von Tübingen. Nach diesen Vorgefechten rückte Gregor 1585 mit seinem polemischen Hauptwerke hervor: Analysis fidei catholicae. Den Gang dieser Apologetik faßte er in der Einleitung und am Schluß (l. 8, c. 12) ungefähr so zusammen: Wenn man die christliche Lehre gläubig annehmen muß (l. 1); wenn man nicht im geringsten vom wahren Glauben abweichen darf (l. 2); wenn eine Auctorität vorhanden sein muß, die alle Glaubensstreitigkeiten schlichten kann (l. 3); wenn diese Auctorität eine menschliche sein muß, getragen freilich von göttlichem Einfluß (l. 4); wenn diese Auctorität in der Kirche auch fortwährend bestehen muß (l. 5); wenn diese Kirche nun keine andere sein kann als die römische (l. 6); wenn in dieser Kirche der römische Bischof als Nachfolger Petri Fundament und oberster Lehrer ist (l. 7); dann müssen Alle auf ihn hören (l. 8). Hier haben wir „den kurz gefaßten Ausdruck des Standpunktes, welchen nicht nur Valentia, sondern alle übrigen Polemiker seines Ordens ihren protestantischen Gegnern gegenüber einnahmen. Ihr Streit mit denselben reducirte sich also auf das Thema von der Auctorität des Papstes, welchen die protestantischen Polemiker jener Zeiten als den apocalyptischen Antichristen zu bezeichnen gewohnt waren, während die Jesuiten für ihn als infalliblen Interpreten des in der Kirche hinterlegten göttlichen Lehrwortes und höchsten Richter in Glaubenssachen eintraten" (Werner [s. u.] 6 f.). Dieses Werk rief mehrere Gegner auf den Plan, unter anderen Andreas Osiander (Sohn von Lucas Osiander; s. d. Art. n. 2). Noch 1683 schrieb Hanneken, Professor in Gießen, dagegen eine Paralysis fidei papaeae. Im J. 1586 widmete Gregor der Widerlegung antitrinitarischer Irrthümer 5 LL. de Trinitate; in den Jahren 1587—1591 vertheidigte er die kirchliche Lehre vom allerheiligsten Sacramente besonders auch gegen die Calvinisten Crell und Sadeel (Chandieu; s. d. Art.). Im J. 1591 veröffentlichte er in einem großen Sammelbande zu Lyon die genannten und einige andere Streitschriften. In den folgenden Jahren forderte die Herausgabe seines dogmatischen Hauptwerkes viel Arbeit; zu Rom nahm ihn die Congregatio de auxiliis manche Stunde in Anspruch. Sommervogel zählt 42 gedruckte Schriften Gregors auf. Neben seiner lehramtlichen und schriftstellerischen Thätigkeit suchte Gregor sein Können und Wissen auch sonst noch nützlich zu machen, wo es anging. Im J. 1580 entstand in Bayern ein Streit über Zins und Wucher; da man sich nicht einigen konnte, sollte die Sache dem Urtheile Roms unterworfen werden. Der Papst ließ deßhalb Gregor nach Rom kommen und entschied nach dessen Ansicht. Der Herzog von Bayern legte 1590 der theologischen und der juristischen Facultät einige Fragen über das Hexenwesen vor. Nachdem Alle ihre Ansicht vorgetragen, mußte Gregor das Gutachten abfassen, und er entledigte sich dieses Auftrages in einer Weise, die den damals herrschenden Anschauungen nur zu sehr entsprach (Riezler, Gesch. der Hexenprozesse in Bayern, Stuttgart 1896, 187 ff.). Im J. 1589 disputirte Gregor mit dem lutherischen Hofprediger Jacob Heilbrunner aus Neuburg. Bei Gelegenheit einer Badereise des Herzogs Wilhelm von Bayern in's Würtembergische kam es in Stuttgart (1590) zu einem Religionsgespräch zwischen Gregor und Lucas Osiander. Im J. 1582 wurde Gregor nach Augsburg berufen, um beim Cardinal Madruzz lateinische Predigten zu halten; 1594 ging er zu demselben Zweck nach Regensburg zum Reichstag. Ueber seinen Antheil an der Congregatio de auxiliis s. d. Art. (Vgl. Karl Werner, Gesch. der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil, München 1866, 650; Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae II, Ingolstad. 1782, 16 sqq.; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VIII [1898], 388 ss.) [Hövelmann S. J.]

Valentin, s. Valentinus.

Valentinian I., weströmischer Kaiser (364—375), stammte aus Pannonien und war der Sohn eines höhern Officiers Namens Gratian. Er war Tribun der Leibwache, als er nach dem Tode Jovians (s. d. Art.) im J. 364 zu Nicäa in einer Versammlung der höchsten Reichsbeamten auf den Thron erhoben wurde. Zum Mitregenten machte er seinen jüngern Bruder Valens (s. d. Art.); er übertrug ihm die Präfectur des Orients, während er selbst Italien, Gallien und Illyricum verwaltete und gewöhnlich zu Trier residirte. Im

J. 366 besiegte sein Feldherr Jovinus die Alamannen (s. d. Art.), welche über den gefrorenen Rhein gekommen waren, bei Chalons an der Marne; darauf suchte der Kaiser selbst sie im J. 368 mit seinem Sohne Gratianus (s. d. Art.), den er am 24. August 367 in Amiens zum Augustus erhoben hatte, in ihrer Heimat auf und besiegte sie bei Solicinium (Rottenburg?) am Neckar in einer mörderischen Schlacht; eine letzte Razzia über den Rhein machte er im J. 374. Im Jahre vorher hatte der Comes Theodosius, der Vater des spätern Kaisers Theodosius I. (s. d. Art.), in Afrika die Empörung des maurischen Prinzen Firmus niedergeschlagen; der letztere gab sich selbst den Tod. Valentinian I. war durchaus eine Soldatennatur, ein stattlicher Mann von barschem, leicht aufbrausendem Wesen, der mit militärischer Kürze sprach, den Beamten scharf auf die Finger sah und mit Vorliebe Generale zu den höchsten Beamtenstellungen und zum Consulate beförderte, dabei von ausgesprochenem Rechtsgefühl; als er hörte, daß seine erste Gemahlin Marina (so das Chron. paschale ad a. 369, bei Migne, PP. gr. XCII, 760, bei Soor. H. E. 4, 31 heißt sie Severa) ihre Stellung mißbraucht hatte, um eine Wittwe zur Abtretung eines ihr wünschenswerthen Grundstückes zu zwingen, gab dieser Umstand die äußere Veranlassung zur ehelichen Scheidung; die zweite Gemahlin war die arianisch gesinnte Justina (s. d. Art.). Der Kaiser war ein überzeugter Anhänger des Nicänums, aber im Gegensatze zu seinem Bruder Valens beobachtete er in religiösen Fragen große Zurückhaltung. So beließ er in Mailand den arianischen Bischof Auxentius (s. d. Art.) in seiner Stellung, bis derselbe im J. 374 starb. Als zu Rom nach dem Tode des Papstes Liberius (s. d. Art.) 366 eine zwiespaltige Papstwahl erfolgte und die städtischen Behörden den von der einen Partei erwählten Bischof Ursinus auf Damasus' (s. d. Art.) Betreiben nach vielem Blutvergießen aus der Stadt wiesen, sprach der Kaiser zwar Damasus den Stuhl von Rom zu, gestattete aber auch Ursinus und seinen Genossen die Rückkehr; die Folge davon war eine fortgesetzte Ruhestörung, die schließlich zu Ursinus' Verbannung nach Gallien führte. Nach Theodoret (H. E. 4, 7 sq.) hätte im J. 375 eine illyrische Synode sich sehr entschieden gegen die arianische Irrlehre ausgesprochen, und der Kaiser hätte diese Beschlüsse nicht nur den kleinasiatischen Bischöfen publicirt, sondern auch die Weisung beigefügt, niemand solle sich in seinem Arianismus damit entschuldigen, er folge dem Bekenntnisse seines Kaisers (Valens). Wäre dieses kaiserliche Decret ächt, so hätte Valentinian I. in seinem letzten Lebensjahre alle seine früheren Grundsätze hinsichtlich der Toleranz und der Nichteinmischung in das Herrschaftsgebiet seines Bruders aufgegeben; die Aechtheit des Decrets ist daher zu beanstanden (so mit Recht Schiller [s. u.] II, 364 gegen Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 741), zumal Theodoret in seinen Angaben nicht sehr zuverlässig ist (s. G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg 1897, 5). Gegen das Heidenthum trat der Kaiser entschiedener auf; schon in seinem ersten Erlaß vom Jahre 364 gab er den Christen die ihnen von Julian dem Abtrünnigen (s. d. Art.) entrissene Lehrfreiheit wieder; im folgenden Jahre entband er die Christen von dem Zwange, an Sonntagen Steuern zu zahlen, und untersagte die Verwendung christlicher Sklaven zur Bewachung heidnischer Tempel sowie die Verurtheilung von Christen zu Gladiatorenkämpfen. Ein Gesetz vom Jahre 374 ist gegen die noch immer geübte Aussetzung von Kindern gerichtet, die als Mord bestraft werden sollte. Doch verbot der Kaiser auch reichen Bürgern den Eintritt in den Priesterstand (l. 17 Cod. Theod. 16, 2), und den Geistlichen und Mönchen, Wittwen und alleinstehende Personen zu beerben (ib. l. 20). Im J. 375 unternahm Valentinian I. über die Donau einen glücklichen Zug gegen die Quaden; auf dem Rückmarsche hielt er sich lange in Bregetio (nahe bei Komorn) an der Donau auf, und hier machte ein Blutsturz am 17. November 375 seinem Leben ein Ende; er war damals 54 Jahre alt. (Vgl. Reumont, Gesch. der Stadt Rom I, 663 ff.; M. Rade, Damasus, Bischof von Rom, Freiburg 1882; Schiller, Gesch. d. römischen Kaiserzeit II, Gotha 1887, 348 ff.) [Rauschen.]

Valentinian II., weströmischer Kaiser (375 bezw. 383—392), Sohn Valentinians I. (s. d. vor. Art.) von Justina, wurde sechs Tage nach dem Tode seines Vaters im Alter von vier Jahren auf Betreiben des fränkischen Generals Merobaudes zum römischen Kaiser, und zwar zum Mitregenten seines Stiefbruders Gratianus (s. d. Art.) im römischen Westreiche, ausgerufen. Thatsächlich übernahm er die Regierung erst nach Gratians Tode im J. 383, ließ sich aber auch jetzt von seiner Mutter Justina (s. d. Art.) bis zu deren Tode im J. 388 und darnach von Theodosius I. (s. d. Art.), dem Kaiser des Ostreiches, leiten. Zu letzterem floh er mit seiner Mutter nach Thessalonich, als der Usurpator Maximus, der seit Gratians Ermordung in Trier residirt hatte, im J. 387 in Italien einfiel; im folgenden Jahre zog Theodosius mit ihm gegen Maximus, besiegte diesen bei Siscia und Petavio in Pannonien und nahm ihn in Aquileja gefangen, worauf die Soldaten ihn tödteten. Von da ab leitete Valentinian II. bis zu seinem Tode das gesammte Westreich; doch blieb Theodosius I. bis 391 zu seinem Schutze bei ihm in Italien. — Valentinian II. hatte in seiner Jugend Vorliebe für Circusspiele und Thierhetzen, entsagte aber später diesen Liebhabereien; auch heiratete er erst kurz vor seinem Tode. Gegen das Heidenthum zeigte er Festigkeit, als der römische Senat im J. 384 durch eine Deputation die relatio des Rhetors Symmachus zum Zwecke der Wiederherstellung des Altars der

Victoria im Sitzungssaale des Senates ihm überreichen ließ; obschon das gesammte kaiserliche Consistorium, die Christen nicht ausgenommen, dem Verlangen des Senates zu willfahren rieth, wies der Kaiser es ab, noch ehe ihm der hl. Ambrosius (s. d. Art.) seine Widerlegung der relatio übergeben hatte; auch wiederholte Gesandtschaften des Senates in den Jahren 390 und 392 in derselben Angelegenheit blieben ohne Erfolg. So lange die Mutter des Kaisers lebte, neigte letzterer den Arianern zu und bereitete in den Jahren 385 und 386 durch sein Verlangen, daß den Arianern in Mailand eine Kirche ausgeliefert werden solle, dem hl. Ambrosius schwere Tage; er stand aber schließlich wegen der Festigkeit des Heiligen und des Volkes, das bei jenem mehrere Wochen in der Kirche ausharrte, von seinem Begehren ab. Seinen arianischen Neigungen entsagte er aber erst im J. 388, als er bei Kaiser Theodosius I. weilte; damals hob er das am 23. Januar 386 zu Gunsten der Arianer erlassene Gesetz, das ihnen freies Versammlungsrecht gewährte (l. 4 Cod. Theod. 16, 1), wieder auf. Bald darnach starb seine Mutter, und nun wurde der hl. Ambrosius sein bester Freund. Die Zuneigung zu diesem hat ihn sogar der Wohlthat der Taufe vor seinem Tode beraubt. Der Kaiser lebte nämlich im J. 392 in Vienne, wo die Spannung zwischen ihm und dem General Arbogastes ihren höchsten Grad erreichte. Mit dem letztern hielt es das ganze Militär, und der Kaiser lebte in seinem Palaste wie ein Gefangener; in Todesahnung schickte er Eilboten an Ambrosius, auf den er seine letzte Hoffnung setzte, mit der Bitte, er möge kommen, um zu vermitteln und ihm die Taufe zu spenden; als aber Ambrosius ankam, war der Kaiser am 15. Mai 392 schon ermordet worden. Zweifellos ging der Mord von Anhängern des Arbogast aus; daß aber dieser selbst ihn direct veranlaßte, dürfte doch nicht wahrscheinlich sein. Der Kaiser starb im Alter von 20 Jahren; die Leiche wurde nach Mailand gebracht und hier im Hochsommer bestattet; dabei hielt der hl. Ambrosius die Leichenrede, welche er darauf zu der uns erhaltenen Consolatio de obitu Valentiniani verarbeitet hat; hier sagt er (c. 53) vom Kaiser: „Wenn die Martyrer durch ihr Blut getauft werden, so hat auch diesen seine Frömmigkeit und sein Wunsch getauft.“ (Vgl. Reumont, Geschichte der Stadt Rom I, 693 ff.; H. Richter, Das weströmische Reich besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus, Berlin 1865; G. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius, Freiburg 1897.) [Rauschen.]

Valentinian III., weströmischer Kaiser (425—455), war der Sohn des Feldherrn Constantius und der Galla Placidia (Schwester des Kaisers Honorius) und wurde zu Anfang Juli 419 geboren. Von Honorius (s. d. Art.) zum Nachfolger bestimmt, bestieg er 425 nach dem Sturze des Usurpators Johannes den erledigten Thron des weströmischen Reiches unter der Vormundschaft der Kaiserin-Mutter Placidia. Diese unfähige, aber herrschsüchtige Frau ließ den jungen Prinzen in Müßiggang und Sittenlosigkeit aufwachsen, was zur Folge hatte, daß sie die Herrschaft über den auch in den Jahren reifern Alters völlig unselbständigen Sohn bis an ihren Tod (27. November 450) behauptete. Zwar fehlte es der Regentin und ihrem Sohne nicht an tüchtigen Feldherren und Staatsmännern, wie Aëtius und Bonifatius; letztere hätten durch treues Zusammenwirken dem Reiche die wichtigsten Dienste leisten können, während ihre Uneinigkeit bewirkte, daß 429 ein großer Theil des römischen Afrika an die Vandalen (s. d. Art.) verloren ging. Nicht lange nach Bonifatius' Tode (432) wurde Aëtius Oberfeldherr und Patricius und leitete nun etwa 20 Jahre lang das weströmische Reich. Er hielt dessen Untergang zwar auf, konnte aber trotz aller Befähigung und Thatkraft doch nicht schwere Verluste fernhalten. So mußte er es geschehen lassen, daß 437 bei der Vermählung Valentinians mit Eudoxia, der Tochter Theodosius' II. (s. d. Art.), der westliche Theil von Illyricum an das oströmische Reich abgetreten wurde. Bald darauf (439) griff der Vandalenkönig Geiserich wieder zu den Waffen; trotz der Unterstützung durch eine oströmische Hilfsflotte sah Valentinian sich gezwungen, 442 einen neuen, demüthigenden Frieden einzugehen, infolge dessen von Nordafrika nur Mauretanien und Westnumidien beim römischen Reiche blieben. Ebenso wenig vermochte dasselbe 446 dem Hilferuf der von den Picten und Scoten hart bedrängten Briten zu entsprechen. Die unmittelbare Folge davon war, daß sich dieselben den Angeln und Sachsen in die Arme warfen und damit deren Beute wurden. Zum letzten Male flammte die altrömische Kraft in rühmlicher Vereinigung mit der westgotischen Macht auf, als der Hunnenkönig Attila 451 in Gallien eingefallen war und den letzten tödtlichen Stoß gegen das römische Westreich zu führen gedachte. Aëtius' Sieg auf den catalaunischen Feldern zeigte, daß es nicht in den Planen der Vorsehung lag, das christliche Abendland der hunnischen Barbarei zum Opfer fallen zu lassen. Als im folgenden Jahre (452) Attila mit seinen wilden Schaaren in Italien schon bis an den Po vorgedrungen war, ordneten „der Kaiser, der Senat und das römische Volk“ eine Friedensgesandtschaft mit Papst Leo I. an der Spitze an den Barbarenfürsten ab; dieser ward durch die Unterredung mit Leo günstig gestimmt und ließ sich durch Zugeständnisse zum Rückzuge bewegen. Waren damit die Tage des weströmischen Reiches wieder auf einige Zeit gefristet, so ließ dagegen der undankbare Kaiser sich von seinem Günstling, dem Eunuchen Heraclius, bereden, Aëtius, der bisher die beste Stütze des Thrones gewesen, aus dem Wege zu räumen (454). Veranlassung zu dieser Mordthat gab das Drängen des Feldherrn auf Vermählung seines Sohnes

Gaudentius mit der Kaisertochter Eudocia. Die Vergeltung ließ nicht lange auf sich warten; der Senator Petronius Maximus, dessen Frau der Kaiser entehrt hatte, veranlaßte zwei gotische Gardesoldaten, den Wüstling und Mörder auf dem Marsfelde zu Rom niederzuhauen (16. März 455). Valentinian III. war der letzte weströmische Kaiser aus dem Hause Theodosius' I. des Großen (s. d. Art.). Ueber sein berühmtes Edict vom 8. Juli 445 s. d. Art. Leo I., ob. VII, 1762 f. (Vgl. Tillemont, Hist. des empereurs VI, 2e éd., Paris 1738, 178 ss. 620 ss.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom I, 752 ff.; Hertzberg, Gesch. des röm. Kaiserreichs, Berlin 1880, 857 ff.; Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg 1900, 72 ff.) [Allgayer.]

Valentinus, Papst (827), war ein geborener Römer und stammte aus der siebenten Region, der Via lata (s. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I, 131). Paschalis I. nahm ihn zum Dienste im Lateran an, weihte ihn zum Diacon und ernannte ihn später zum Archidiacon; auch bei Eugen II. stand er in hohem Ansehen. Nach Eugens Tode (im August 827) wurde er einstimmig in palatio Lateranensi zum Papste gewählt, in feierlichem Zuge aus einer Marienkirche, wo er betete, zur Lateranbasilika abgeholt und dort inthronisirt (in pontificali est positus throno); alsdann huldigte ihm der ganze römische Senat durch Fußkuß. Die Consecration fand (am folgenden Tage?) in St. Peter statt; nach derselben besuchte der neue Papst den Stuhl des hl. Petrus (s. d. Art. Cathedra II, 2058) und brachte nach dieser zweiten Inthronisation das heilige Meßopfer dar. Es folgten im Lateranpalast das übliche Festmahl und die Spendung von Geschenken (die sog. presbyteria) an Senat und Volk. Die hier kurz wiederholten Mittheilungen der phrasenhaften Vita im Liber Pontificalis (s. u.) sind werthvoll, weil sie uns Kenntniß geben von den Ceremonien und Gebräuchen bei der Thronbesteigung der damaligen Päpste; indeß ging, wie Mabillon (Comment. in Ordinem Roman. § 18, bei Migne, PP. lat. LXXVIII, 917) hervorhebt, die Consecration in St. Peter häufiger der Inthronisation in der Lateranbasilika vorher. Daß Valentinus vor der Consecration in Gegenwart eines kaiserlichen Gesandten den von Eugen II. im J. 824 angeblich freiwillig übernommenen Eid der Treue gegen den Kaiser geleistet habe, ist sehr unwahrscheinlich. Valentinus regierte nach dem Papstbuch nur 40 Tage (bis Ende September oder Anfang October); ungenau ist die Angabe in den sog. Einhard'schen Annalen (ad a. 827), wonach er „kaum einen Monat im Pontificate gelebet" habe. Sein Nachfolger war Gregor IV. (Vgl. Liber Pontif., ed. Duchesne II [1892], 71 sq.) [Zeck.]

Valentinus, der hl., Wanderbischof zu Passau und erster Apostel der beiden Rätien, bietet bei der Darstellung seines Lebens und Wirkens ganz besonders die Schwierigkeiten dar, welche dem Geschichtsforscher in Bezug auf die älteste Kirchengeschichte Bayerns sich entgegenstellen. Zuverlässige Nachrichten über den hl. Valentin gibt es nur wenige, wie bei Eugippius (Vita S. Severini 41, in d. Mon. Germ. hist. Auct. antiqu. I, 27), Venantius Fortunatus (Vita S. Martini 4, 647, in d. Mon. Germ. l. c. IV, 368), Aribo (Vita S. Corbiniani, in d. AA. SS. Boll. Sept. III, 289. 293) und in der Inschrift auf einer Bleitafel, welche gelegentlich der Beisetzung Valentins im Dome zu Passau im J. 1120 im Sarge gefunden wurde (in d. AA. SS. Boll. Jan. I, 369. 1095 und bei Hansiz, Germania sacra I, Aug. Vindel. 1727, 65 sqq.). Der Hauptsache nach stimmen die genannten Mittheilungen mit einander überein. Erwähnt seien noch eine kurze, legendenartige Vita bei den Bollandisten (l. c. 1094 sqq.) und eine längere bei Surius (4. August), die jedoch beide keinen geschichtlichen Werth haben. Das Hauptdocument ist die vielumstrittene, von einem Passauer Geistlichen copirte Inschrift der Bleitafel, die, wie Hansiz glaubt, um 768 in den Sarg gelegt wurde. Das Original, aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts (?), ging verloren. Woher der hl. Valentin gekommen, ist nicht mit Bestimmtheit anzugeben; die Inschrift sagt: ab Oceano; ob aber von der Nordsee, von den Küsten Englands, Belgiens, der Niederlande oder vom adriatischen Meere, von Aquileja, bleibt ungewiß. Wenn Eugippius (l. c.) den hl. Valentin Abt nennt, so wird man die Zeit seines klösterlichen Lebens vor seine Missionsthätigkeit zu setzen und sein Kloster in der Gegend von Meran (Mais) zu suchen haben (vgl. d. Artt. Bayern II, 95 und Tirol XI, 1754). Sein Auftreten als Missionar dürfte sicher nicht vor das Jahr 435 fallen. Nachdem er durch seine Predigt das in Passau schon eingeführte Christenthum neu belebt und befestigt hatte, begann er von dieser Stadt aus die in der Nähe wohnenden Heiden und Arianer zu bekehren und durchzog, von Leo I. (440—461) zum Bischof geweiht, die beiden Rätien. Man kann annehmen, daß der hl. Valentin, vielleicht auch Leo I., daran dachte, Passau zum Bischofssitze zu machen, welche Idee bei der Translation der Gebeine im 8. Jahrhundert verwirklicht wurde. So „vielfältige Früchte" das heilige Leben und die Wirksamkeit des Heiligen in der Zukunft auch zeitigten, sollte ihm doch Undank zu Theil werden. Valentin mußte Passau und Rätien verlassen; er zog sich in die Gegend von Meran zurück und entfaltete von dort aus eine überaus gesegnete Thätigkeit gegen den Süden zu. Oft kehrte er nach Meran (Mais) zurück und suchte neue Kräfte in der Einsamkeit und im stillen Gebete. Sein Tod erfolgte um 472. Sein Grab auf Zenoberg wurde viel von frommen Pilgern, besonders im 6. Jahrhundert, besucht. Von Mais kamen die heiligen Ueberreste im J. 740 zur Langobarden-

zeit nach Trient (s. d. Art.) und wurden bald darauf (768) durch Herzog Thassilo III. nach Passau übergeführt, wo sie außerhalb der Domkirche beigesetzt wurden. Im J. 1120 wurden sie erhoben und in die Domkirche übertragen. Unter Bischof Bernhard von Prambach von Passau (1285—1313) fand eine neue Erhebung der heiligen Ueberreste statt. Der Bischof setzte sie mit denen des hl. Maximilian (s. d. Art. VIII, 1091) im Presbyterium der von ihm vollendeten Cathedrale bei (1289). Im J. 1634 wurden sie wieder erhoben. Beide heiligen Leiber gingen indeß bei dem großen Brande im J. 1662 bis auf die Häupter, welche jetzt im Dome zu Passau ruhen, zu Grunde. Reliquien des hl. Valentin befanden sich zu Worms; Rudolf von Rüdesheim (s. d. Art.) ließ sie 1454 nach Kieberich bei Worms übertragen (vgl. „Katholik" 1876, II, 432). Die Verehrung des hl. Valentin war von jeher eine große. Mit dem hl. Maximilian ist er Hauptpatron der Diöcese Passau, welche zwei Feste zu seiner Ehre feiert: am 7. Januar seinen Todestag und am 4. August die Uebertragung seiner Gebeine. Viele Kirchen und Kapellen in Tirol, Rätien, der Schweiz (Chur), in Bayern u. s. w. haben sein Andenken erhalten. Wallfahrten, Bruderschaften, Valentinusbrunnen, die Anrufung gegen die Epilepsie u. s. w. geben Zeugniß von der hohen Verehrung des Heiligen, die auch heute noch eine sehr lebhafte ist. (Vgl. besonders Nirschl, Der hl. Valentin, erster Bischof von Passau und Rhätien. Eine historisch-kritische Untersuchung aus dem kirchenhistorischen Seminar der Universität Würzburg, Mainz 1889.) [L. Helmling O. S. B.]

Valentinus, der bedeutendste unter den alten Gnostikern, stammte nach Epiphanius' Mittheilung (Haer. 31, 2), der sich dafür auf ein ihm zugekommenes, wohl nicht unglaubwürdiges Gerücht beruft, von der Küste Aegyptens und erhielt in Alexandrien hellenische Bildung. Als die Stätten seines spätern Wirkens werden Rom und Cypern erwähnt. Ueber den römischen Aufenhalt berichtet Irenäus (Adv. haer. 3, 4, 3), Valentin sei unter dem Papst Hyginus (136—140) in der Reichshauptstadt angelangt, habe unter Pius (140—154) seine Hauptwirksamkeit entfaltet und sei bis Anicet (154—165) geblieben. Tertullian (Adv. Valent. 4) erzählt, er habe sich, da er durch Geist und Beredsamkeit hervorragte, um den Episcopat beworben, und dann, weil ihm ein Anderer wegen seines Verdienstes als Confessor vorgezogen worden sei, mit der Kirche gebrochen. Dieser Bericht ist nicht unverdächtig. Enthält er aber eine richtige Ueberlieferung, so bezieht er sich Allem nach auf Rom und auf die Erledigung des Bischofsstuhles beim Tode des Papstes Hyginus, da Valentin bei der nächsten Erledigung nicht mehr so zu der Kirche stand, daß er jenen Schritt thun konnte. Justin gedenkt nämlich nicht bloß im Dialogus cum Tryphone 35 der Valentinianer, sondern er hat nach der Bemerkung Tertullians (Adv. Valent. 5), wo er unter den Bestreitern des Gnostikers in erster Linie aufgeführt wird, Valentin auch eine Stelle in dem Syntagma gegen alle Häresien angewiesen, welches nach der Erwähnung in Apol. I, c. 26 schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Sicher fällt Valentins Bruch mit der Kirche in die Zeit seines römischen Aufenthaltes. Epiphanius (Haer. 31, 7) läßt ihn allerdings von Rom nach Cypern gehen und hier erst am kirchlichen Glauben Schiffbruch leiden. Das Letztere meldet auch Philastrius (Haer. 38), und die Uebereinstimmung beider weist auf eine gemeinsame Quelle hin; der Bericht erscheint aber gegenüber den anderen Nachrichten als unhaltbar. Der Irrthum bei Epiphanius gab neuerdings mehrfach zu der Vermuthung Anlaß, es sei dort durch ein Versehen der Aufenthalt Valentins auf Cypern dem in Rom angereiht, während der Gnostiker wohl umgekehrt über Cypern nach Rom gekommen und dort nach etwa 20jähriger Wirksamkeit gestorben sei. Die Erklärung ist aber nicht hinlänglich begründet. Denn wenn Epiphanius mit Philastrius auch den Bruch mit der Kirche falsch ansetzte, so ist seine Darstellung doch im Uebrigen nicht zu verwerfen, um so weniger, als sie durch den Bericht des Irenäus ziemlich deutlich bestätigt wird. Des letztern Erzählung von einem Bleiben Valentins in Rom bis zur Zeit Anicets ist doch wohl so zu verstehen, daß der Gnostiker die Stadt zuletzt wieder verlassen habe, somit nicht in ihr den Tod gefunden hat. Cypern wird demgemäß, wie Epiphanius angibt, als sein letzter Aufenthaltsort zu gelten haben. Ueber die Zeit des Todes läßt sich höchstens sagen, daß er Anicet, unter dessen Pontificat er Rom verließ, kaum oder nicht viel überlebt haben wird. — Nach einer durch Clemens von Alexandrien (Strom. 7, 17 [Migne, PP. gr. IX, 549]) erwähnten Ueberlieferung der betreffenden Secte war Valentin ein Schüler des Theodas, der seinerseits mit dem Apostel Paulus bekannt gewesen sein soll. Die Angabe hat ihren Grund wohl nur in der Neigung der Gnostiker, ihre Geheimlehren auf alte Ueberlieferung zurückzuführen. Zahn (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons und der altkirchlichen Literatur III, Erlangen 1884, 125) vermuthet, Theodas sei identisch mit dem Theodot, aus dessen Schriften wir durch Clemens von Alexandrien einige Bruchstücke besitzen. Irenäus (Adv. haer. 1, 11, 1) bezeichnet Valentin als den ersten, der die Lehren der gnostischen Häresie zu einer eigenen Doctrin umgestaltet habe. Diese Worte können, da Irenäus selbst ältere gnostische Secten erwähnt, nur besagen, daß Valentin von einer gnostischen Schule im engern Sinne oder von einer Partei ausging, welche sich selbst als Gnostiker bezeichnete. Als diese Partei lassen sich die Ophiten (s. d. Art.) betrachten, von denen als von der vielköpfigen lernäischen Hydra der genannte Kirchen-

vater (l. c. 1, 30, 15) selbst die Schule Valentins abstammen läßt, mit deren Aufstellungen das valentinianische System in der That auch einige Verwandtschaft zeigt. Valentin hatte seinerseits zahlreiche Anhänger, und wie die Philosophumenen (6, 35) bemerken, theilten sich dieselben in zwei Schulen: eine morgenländische, die hauptsächlich in Syrien und Aegypten verbreitet war, und eine italische, deren Sitze Rom und Gallien waren. Der italischen Schule gehören an Secundus, Ptolemäus, Heracleon; ebenso wohl auch Theotimus und Alexander, die beide nur von Tertullian (Adv. Valent. 4; De carne Christi 16—17) erwähnt werden, Colarbasus (s. d. Art.), dessen Existenz indessen mehrfach geläugnet wird, indem der Name durch ein Mißverständniß entstanden sei, und Marcus (s. d. Art.), der, wie es scheint, zuerst in Kleinasien lehrte, später aber nach Gallien kam, wo seine Lehre nach Irenäus (l. c. 1, 13, 7), wenn nicht durch ihn selbst, jedenfalls durch seine Schüler verbreitet wurde. Der Hauptvertreter der anatolischen Schule war Axionicus in Antiochien, den Tertullian (Adv. Valent. 4) am Anfang des 3. Jahrhunderts noch als lebend kennt, während er von den anderen Valentinianern als gestorben spricht. Neben ihm weisen derselben Schule die Philosophumenen (6, 35) einen Ardesianes zu, unter dem man gewöhnlich und wohl mit Recht Bardesánes (s. d. Art.) vermuthet; derselbe ist aber nur in einem weiteren Sinne hierher zu rechnen. In den Lebensverhältnissen sind die Schüler Valentins noch weniger bekannt als der Meister. Die Secte erhielt sich bis in's 4. Jahrhundert, in dessen zweiter Hälfte sie, wie wir durch Epiphanius (Haer. 31, 7) erfahren, noch in einigen Gegenden Aegyptens bestand. Hernach aber scheint sie bald erloschen zu sein; wenigstens erhalten wir keine Kunde mehr von einem weitern Bestande. Die Schüler Valentins haben seine Aufstellungen mehrfach modificirt, und da unsere Quellen mehr von ihnen als von dem Meister reden, so ist es nicht mehr möglich, das System Valentins im Unterschiede von der spätern Fortbildung mit Sicherheit herauszustellen. Schon Tertullian (Adv. Valent. 4) sah sich zu der Bemerkung veranlaßt: Ita nusquam jam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum. Der bedeutendste Bericht liegt in der Schrift des Irenäus Adversus haereses vor, die selbst auf verschiedenen Quellen, schwer zu sondernden Quellen beruht. In zweiter Linie stehen die schon erwähnten, unter dem Titel Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί unter den Schriften des Clemens von Alexandrien enthaltenen Fragmente (veröffentlicht in den Ausgaben des Clemens und mit Verbesserungen in Bunsens Analecta Antenicaena I, Lond. 1854, 205—278); sie gehen nach dem Urtheil von Lipsius auf eine valentinianische Schrift zurück, die sich auf Theodot als Gewährsmann berief. Eine dritte Hauptquelle haben wir in den Philosophumenen Hippolyts, die eine jüngere Fortbildung der italischen Lehrweise bieten. Epiphanius stützt sich in seinem Panarium sowohl bei Valentin als bei seinen Schülern mehr oder weniger auf Irenäus, bringt aber auch einiges Neue von Bedeutung (Haer. 31, 5—6 ein Fragment einer ungenannten valentinianischen Schrift; ib. 33, 3—7 den Brief von Ptolemäus an Flora), und nicht weniger bemerkenswerth ist, daß er einige längere Stellen wörtlich aus Irenäus herübernahm (so Haer. 31, 9—34 den wichtigen Abschnitt Adv. haer. 1, 1, 1 ad 11, 1, wodurch er den Originaltext dieses uns nur lateinisch erhaltenen Werkes theilweise überliefert). Die weiteren und namentlich die späteren häresiologischen Schriften haben keine oder nur mehr eine geringe Bedeutung. Selbst die Schrift Tertullians Adversus Valentinianos macht in dieser Beziehung kaum eine Ausnahme, indem sie außer einigen Personalnotizen über Valentin und seine Schüler nur eine Paraphrase von Irenäus gibt. Dagegen fallen die Fragmente noch in's Gewicht, die sich von Schriften Valentins und seiner Schüler erhalten haben und die am vollständigsten neuerdings durch Hilgenfeld (Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884, 293—307. 472—498) herausgegeben wurden. An sich nehmen sie sogar die erste Stelle ein. Als bloße und kleine Bruchstücke aber, und da sie überdieß aus Briefen, Homilien und Hymnen stammen, die selbst schwerlich das Ganze enthielten, lassen sie nicht das gesammte System erkennen, sondern eröffnen nur einen Einblick in einige Theile desselben. Für die hier obliegende Aufgabe ist daher von den anderen Quellen und namentlich von Irenäus' Bericht auszugehen. Dabei können nur die Grundzüge des valentinianischen Systems im Ganzen hervorgehoben und einige wichtigere Eigenthümlichkeiten der Schulen berücksichtigt werden; von den zahlreichen kleineren Differenzen ist abzusehen.

Das Hervorragendste in dem Systeme Valentins ist die eingehende Behandlung der Aeonenlehre. Sie hat deßwegen auch bereits im Alterthum die Aufmerksamkeit besonders erregt, und man hat über sie ziemlich ausführliche Nachrichten, während über die anderen Theile des Systems die Quellen spärlicher fließen. Das Urwesen führt den Namen Βυθός und wird mit einer Reihe seiner Natur entsprechender Prädicate ausgestattet, als unfaßbar, unsichtbar, unaussprechlich, ewig, ungezeugt bezeichnet. Mit ihm besteht der ruhende Gedanke, die Σιγή oder Ἔννοια. Das Urwesen stellt sich somit als doppelgestaltig dar, in Form einer Syzygie, als mannweiblich, und dementsprechend vollzieht sich seine Selbstentfaltung. Die Aeonen, die aus ihm hervorgehen, erscheinen gleichfalls als Syzygien. Zuerst emanirt der Νοῦς, der als unmittelbarer Sprößling des Urwesens allein die Größe des Urvaters zu erfassen

vermag und auch Μονογενής heißt, und mit ihm die Ἀλήθεια. Die Entfaltung erfolgt, wie wir durch die Philosophumenen (6, 29) erfahren, weil das Urwesen ganz Liebe ist, und Liebe nicht bestehen kann, wo kein Geliebtes ist. So sind vier Wesen (die Τετρακτύς der Pythagoreer), und diese sind der Ausgangspunkt und die Quelle aller weitern Entwicklung. Aus dem Νοῦς und der Ἀλήθεια entspringen der Λόγος und die Ζωή, aus diesen der Ἄνθρωπος und die Ἐκκλησία. Diese Aeonen emanirten zur Verherrlichung des Vaters. Da aber auch sie den Vater mit dem Ihrigen verherrlichen wollten, fanden weitere Emanationen statt, und zwar in zwei Reihen. Aus dem Λόγος und der Ζωή entstanden nach dem Ἄνθρωπος und der Ἐκκλησία noch fünf Paare: Βύθιος und Μίξις, Ἀγήρατος und Ἕνωσις, Αὐτοφυής und Ἡδονή, Ἀκίνητος und Σύγκρασις, Μονογενής und Μακαρία. Aus dem Ἄνθρωπος und der Ἐκκλησία gingen sechs Paare hervor: Παράκλητος und Πίστις, Πατρικός und Ἐλπίς, Μητρικός und Ἀγάπη, Ἀείνους und Σύνεσις, Ἐκκλησιαστικός und Μακαριότης, Θελητός und Σοφία. Die Gesammtzahl der Aeonen ist dreißig, und nach ihrem Ausgang zerfallen sie in drei Reihen, in eine Ogdoas, eine Dekas und eine Dodekas (Iren. l. c. 1, 1). Es liegt in der Natur der Emanation, daß die Aeonen mit der Entfernung vom Urquell geringer im Wesen werden. Die Sophia nimmt dementsprechend wie im Ursprung so im Wesen die letzte Stelle ein. Infolge ihrer geringen Wesenheit fällt sie aus dem Pleroma heraus in die Leere, und hier gebiert sie in Erinnerung an die bessere Welt den Aeon Christus mit einem Schatten. Christus, weil männlichen Geschlechts, löst den Schatten von sich ab und eilt zurück in das Pleroma. Die Mutter aber, mit dem Schatten allein gelassen und der geistigen Substanz entleert, gebiert einen andern Sohn, den Demiurgen oder Pantokrator, und mit ihm zugleich einen andern Archon oder den Kosmokrator, die Erbauer der untern Welt. In dieser Weise stellte nach Irenäus (l. c. 1, 11, 1) Valentin selbst den Uebergang von der höhern zu der niedern Welt dar. Während aber hier und in den Excerpten bei Clemens (Bunsen I, 237 sqq., § 29—42) nur von einer Sophia die Rede ist, kennen die Documente der italischen Schule eine doppelte, eine obere und eine untere. Nach dem bei Irenäus (l. c. 1, 2) vorliegenden und Allem nach auf Ptolemäus oder wenigstens seine Schule zurückgehenden Bericht verhält es sich damit näherhin folgendermaßen. Die unendliche Größe des Urvaters schaut nur der Nus, und da er das Verlangen der übrigen Aeonen nach gleicher Kenntniß durch Mittheilung dessen befriedigen will, was er weiß, wird ihm durch die Sige Schweigen auferlegt, indem sie selbst zur rechten Zeit die Kenntniß vermitteln will. Die Aeonen verharren darauf schweigend in Erwartung. Die Sophia aber, der jüngste Aeon, läßt sich nicht halten. Sie bricht die Syzygie mit ihrem Gatten und stürzt sich dem Bythos entgegen, um sich mit ihm zu vereinigen. Die Verwegenheit droht ihr durch Auflösung in die gesammte Substanz den Untergang zu bringen. Da kam ihr der Horos, die außerhalb der unaussprechlichen Größe Alles in Schranken haltende Kraft, zu Hilfe, zog sie zurück, belehrte sie über die Unbegreiflichkeit des Vaters, befreite sie von ihrer Leidenschaft und gab sie ihrem Syzygen zurück. Die Unordnung, die sie herbeigeführt hatte, war insoweit gehoben; ihre Begierde und Leidenschaft lag aber, nachdem sie durch den Horos von ihr entfernt worden war, wohl als eine geistige Substanz, aber ohne Gestalt und Form, im Pleroma. Um aber die Störung, die dadurch verursacht war, zu beseitigen, wurde die formlose Mißgeburt durch den Horos aus dem Pleroma entfernt. Damit ferner eine solche Störung nicht mehr wiederkehre, brachte der Nus ein neues Aeonenpaar hervor, Christus und den heiligen Geist, durch welches die Aeonen ihre Vollendung erhielten. Christus belehrte sie über ihre Syzygie, über die Unbegreiflichkeit des Urvaters, welcher nur durch den Nus von ihnen erkannt werden könne. Der heilige Geist leitete sie zur Danksagung an und brachte sie zur wahren Ruhe. Darauf zeugten sie alle gemeinsam, indem jeder das Beste gab, was er besaß, zur Ehre des Bythos als vollkommenste Zierde des Pleromas Jesus, der auch Soter oder Erlöser, Christus, Logos und wegen seiner Abstammung von allen „das All" heißt, und umgaben ihn mit einer Schaar von dienenden Engeln (Iren. l. c. 1, 2, 6). Die Sophia bleibt nach dieser Darstellung im Pleroma. Der Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung ist nicht so fast sie selbst, als die von ihr ausgeschiedene Frucht, die „untere" Sophia, wie sie im Unterschiede von jener als der obern heißt, oder die Achamoth, wie sie weiter genannt wird (wohl mit Rücksicht auf Spr. 9, 1, indem sie mit der hier erwähnten Weisheit, חָכְמָה, im Plural mit dem Artikel הַחָכְמוֹת, zusammengestellt wurde). Da sie nach ihrem Ursprung formlos, eine Mißgeburt war, war ihr vor Allem Gestalt zu geben, und sie erhielt diese bezüglich der Substanz (μόρφωσιν κατ' οὐσίαν) durch den Aeon Christus. Indem letzterer aber nach ihrer Gestaltung sie wieder verließ, fiel sie allen Arten von Leiden oder Affecten anheim, der Traurigkeit, der Furcht, der Bestürzung, der Unwissenheit, der Bekehrung oder Zuwendung zu dem Lebenspender. Um ihr weitere Hilfe zu leisten, erschien der Aeon Soter oder Jesus, gab ihr die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν und heilte sie von ihren Leiden. Zugleich verwandelte er die Affecte in Substanzen, eine hylische und eine psychische, während die Achamoth ihrerseits nach der Befreiung von ihren Leiden und in der Freude über den Anblick der den Soter begleitenden Engel eine diesen ähnliche pneumatische Substanz aus sich entließ (Iren. l. c. 1, 4). Dadurch ergaben sich die Elemente für die

Weltbildung. Zu deren Ausführung schuf die Achamoth aus der psychischen Substanz den Demiurgen, und dieser bildete, indem er die gemischten Substanzen sonderte und aus den unkörperlichen körperliche machte, das Himmlische und das Irdische, das Rechte und das Linke, insbesondere sieben Himmel; mit Rücksicht auf diese letzteren heißt er auch Hebdomas, während die Achamoth den Namen Ogdoas führt. Seinen Sitz hat der Demiurg im Himmel, der Kosmokrator aber oder der Teufel, der bei Irenäus (l. c. 1, 5, 4) als Geschöpf des Demiurgen erscheint, während er sonst als Creatur der Achamoth bezeichnet wurde, in dieser Welt. Indem der Demiurg sich für das höchste Wesen hielt, glaubte er die Welt selbständig zu schaffen. In Wirklichkeit wurde er dabei aber, ohne daß er es wußte, durch die Achamoth geleitet. Mit der Welt entstand der Mensch, und durch den Demiurgen erhielt er Hylisches und Psychisches, durch die Achamoth ohne dessen Wissen Pneumatisches. Entsprechend dieser Dreiheit von Substanzen theilt sich das Menschengeschlecht in drei Klassen, in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, als deren Repräsentanten Kain, Abel und Seth genannt werden. Der Erlösung sind nur die zwei letzten Klassen fähig. Um sie zu bewerkstelligen, stieg der Aeon Soter aus dem Pleroma hernieder, nahm von der Achamoth Pneumatisches an, von dem Demiurgen Psychisches, nach höherer Anordnung (ἀπὸ τῆς οἰκονομίας) einen mit unbeschreiblicher Kunst zubereiteten Leib von psychischer Substanz, um sichtbar, tastbar und leidensfähig zu werden. Einige Valentinianer ließen auch den Demiurgen einen psychischen Christus senden, denselben durch Maria wie durch einen Kanal hindurchgehen und auf ihn bei der Taufe den Soter in Gestalt einer Taube sich niederlassen. Die anatolische Schule schrieb mit Rücksicht auf Luc. 1, 35 dem Erlöser einen pneumatischen Leib zu, und die Philosophumenen (6, 35) heben dieß gegenüber der italischen Schule, die von einem psychischen Leib rede, als einen Unterscheidungspunkt hervor. Die Pneumatiker (und dieß wollten die Valentinianer selbst sein) werden durch den Erlöser zu vollkommener Erkenntniß geführt; die Psychiker (d. h. die übrigen Christen und namentlich die Mitglieder der katholischen Kirche) gewinnen das Heil durch Werke und den bloßen Glauben, und für sie ist eben deßwegen ein guter Wandel nothwendig, während die Pneumatiker schon vermöge ihrer Natur selig werden; die Hyliker (die große Masse der Menschheit) sind der Erlösung unfähig. Die Vollendung und der Abschluß des Weltlaufes erfolgt, wenn alle Pneumatiker zur vollkommenen Erkenntniß gelangt sind. Indem sie eintritt, wird die Achamoth aus dem Orte der Mitte, den sie bisher einnahm, in das Pleroma eingehen und mit dem Aeon Soter in einer Syzygie sich verbinden. Die Pneumatiker werden die Seelen abstreifen und bloße Geister sein, ebenfalls in das Pleroma eingehen und dort als Bräute mit den Engeln des Soter in Syzygien verbunden werden. Der Demiurg wird in das Reich der Sophia oder in die Mitte vorrücken, und ebenso werden dort die Seelen der Gerechten ruhen. Der Eintritt in das Pleroma ist letzteren versagt, da nichts Psychisches in dasselbe gelangen kann. Wenn das Alles geschehen ist, wird das in der Welt verborgene Feuer hervorbrechen, die gesammte Materie und mit ihr zugleich sich selbst verzehren und in das Nichts zurücksinken; die Hyliker werden in diesem allgemeinen Weltbrande zu Grunde gehen (Iren. l. c. 1, 1—8).

Indem Valentin in der angeführten Weise die Materie und die Welt aus dem Falle der Sophia ableitet, sucht er den Dualismus des Gnosticismus (s. d. Art.) zu überwinden. Er strebt einer monistisch-pantheistischen Weltanschauung zu, wobei er offenbar von der platonischen Philosophie beeinflußt war. Tertullian (De praescript. 30) nennt ihn ausdrücklich einen Anhänger derselben (platonicae sectator). Die Philosophumenen (6, 29) bemerken, er sei mehr Pythagoreer und Platoniker als Christ. Indessen macht sich der Dualismus in dem System immerhin noch erheblich geltend. Er offenbart sich in der Scheidung der Substanzen wie in dem Gegensatze des Demiurgen und des Kosmokrators. Auch das Ende der Weltentwicklung verräth ihn: wenn die Materie auch wieder verschwindet, so bleibt doch der Gegensatz des Pleroma und einer unter ihm stehenden Welt, des Pneumatischen und des Psychischen. (Vgl. außer den beim Art. Gnosticismus angeführten Schriften noch G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, Berlin 1871; R. A. Lipsius, Valentinus und seine Schule, in den Jahrbüchern f. protestant. Theol. XIII [1887], 585—658.) [v. Funk.]

Valerian, römischer Kaiser, s. Christenverfolgungen III, 211 f.

Valerian, südgallischer Kirchenschriftsteller, war ein Zeitgenosse Papst Leo's I. und Bischof von Cemenelion (Cemelium), einer im Binnenlande gelegenen Stadt nordwestlich von Nizza. Bei Gennadius, Isidor und anderen Literarhistorikern wird er nicht genannt, und das Wenige, was man von ihm weiß, beruht auf gelegentlichen Angaben in Synodalacten und in der Briefsammlung Leo's I. Zuerst wird er bei der Synode von Reji (Riez) im J. 439 erwähnt, welche den Intrusus Armentarius von Embrun absetzte; Valerian unterzeichnete die Beschlüsse dieses Concils (Mansi V, 1196). Sodann erscheint er unter den Adressaten des Briefes Leo's vom 5. Mai 450 (Migne, PP. lat. LIV, 884), betreffend die Vorrechte des Metropoliten von Arles (s. d. Art. Leo I., ob. VII, 1763); aus demselben ergibt sich, daß Valerian zu den südgallischen Bischöfen gehörte, welche ein Gesuch um Wiederherstellung der Primatialgewalt des Erzbischofs von Arles an den Papst gerichtet hatten.

Aus dem December 451 liegt ein Schreiben an Leo vor, worin Ravennius von Arles und andere Bischöfe, darunter auch Valerian, ihre freudige Zustimmung zu der Epistola ad Flavianum aussprachen (Migne l. c. 966 sqq.). Wieder wird er erwähnt unter den Adressaten eines Briefes vom 27. Januar 452, worin der Papst mittheilt, daß auch die Synode zu Chalcedon jener Epistola beigestimmt und Eutyches und Dioscur verurtheilt habe (Migne l. c. 983 sqq.). Um dieselbe Zeit erscheint er in dem Streit zwischen dem Abt Faustus von Lerin (später Bischof von Reji; s. d. Art.) und dem Bischof Theodor von Fréjus, der weitgehende Befugnisse über das Kloster in Anspruch genommen hatte (s. Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 583), als Gönner und Vertheidiger des Abtes (Mansi VII, 907 sqq.); er selbst hatte wohl früher dem Kloster Lerin als Mönch angehört. Valerians Todesjahr ist unbekannt; ebenso, ob die von Leo I. verfügte Vereinigung der Bisthümer Cemenelion und Nizza noch in seine Lebenszeit fällt. Die Bischofsstadt Cemenelion ging später bei den verheerenden Zügen der Vandalen, Langobarden und Saracenen ganz zu Grunde. — Literarisch hat Valerian einige Bedeutung dadurch, daß von ihm 20 Homilien (meist ascetischen Inhalts) und eine Epistola ad monachos de virtutibus et ordine doctrinae apostolicae erhalten sind. Wegen einiger Stellen in diesen Schriften, namentlich wegen des Satzes in der 11. Homilie: Nostrum est igitur bonum velle, Christi vero perficere (Migne l. c. LII, 726), hat man Valerian des Semipelagianismus beschuldigt. Möglicherweise hat er in Bezug auf das Verhältniß von Gnade und Freiheit die Anschauungen seiner Landsleute Cassianus, Hilarius von Arles, Vincentius von Lerin und Faustus von Reji getheilt; Häretiker ist er jedoch ebenso wenig wie diese. Das bekannte Schreiben Papst Cölestins I. zu Gunsten des hl. Augustinus (s. d. Art. Semipelagianismus XI, 124) wurde nämlich von gallischen Bischöfen und Theologen, welche die Gemeinschaft mit Rom durchaus aufrecht erhielten, nicht als eine Verurtheilung jenes Standpunktes angesehen, und so ward erst durch die von Papst Bonifatius II. bestätigte zweite Synode von Orange (s. d. Art.) endgültig mit diesen Ansichten aufgeräumt (s. Sirmond, bei Migne l. c. 681, und A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez, Stuttgart 1895, 43. 152. 194 f.). Uebrigens haben Theophilus Raynaud und auch Sirmond jene Aeußerungen Valerians als für die damalige Zeit unverfänglich zu deuten gesucht. Ausgaben der Schriften Valerians besorgten Sirmond (Paris 1612; später vermehrt und verbessert in Opera Sirmondi I, Paris. 1696, 604 sqq.) und Theophilus Raynaud (Lyon 1633; nebst der Apologia pro S. Valeriano). Gallandi bot in seiner Biblioth. veter. patrum X, Venetiis 1774, 123 sqq., Sirmonds Ausgabe von 1696 mit einigen Zusätzen; Migne druckte die Ausgabe von Sirmond-Gallandi nebst Raynauds Apologia ab (PP. lat. LII, 689 sqq.). (Vgl. die Notitia hist.-liter. [aus Gallandi und Schoenemann] bei Migne l. c. 683 sqq.; Gallia christ. III, Paris. 1725, 1270 sqq.; N. Schack, De Valeriano saec. V homileta christ., Havniae 1814.) [Zeck.]

Valesius, Heinrich (Henri de Valois), der berühmte Kritiker und Herausgeber der alten Kirchenhistoriker, war geboren zu Paris den 10. September 1603 und entstammte einer nicht unbedeutenden Familie. Der Vater sandte ihn mit dem ältern Bruder Karl in's Colleg der Jesuiten nach Verdun, wo er sich durch seine großen Anlagen und diesen entsprechende Fortschritte so auszeichnete, daß man Bedeutendes von ihm erwarten konnte. Immer trug er bei den Prüfungen die ersten Preise davon; der Lehrer erkannte ihm um seiner schriftlichen Arbeiten willen ein besonderes Lob zu, die Mitschüler bewunderten ihn. Im J. 1618 durften die Jesuiten ihre Schulen auch zu Paris wieder eröffnen, und Valesius wurde nun von seinem Vater dorthin berufen, um in ihrem Colleg, das dort ebenfalls den Namen des Collegs von Clermont trug, die Schule zu besuchen. Hier trat Valesius zu Sirmond und Petavius (s. d. Artt.) in innige Beziehungen, die bis zu deren Lebensende fortdauerten. Im Alter von 18 Jahren verließ er das Collegium zu Paris, um auf den Wunsch seines Vaters zu Bourges sich dem Rechtsstudium zu widmen. Nach seiner Rückkehr wurde er beim höchsten Gerichtshof zu Paris unter die Zahl der Advocaten zugelassen und blieb in dieser Stellung sieben Jahre. Da sie aber seiner Neigung, die immer den freien Wissenschaften gehörte, nicht zusagte, und außerdem ihm wenig Aussichten für die Zukunft eröffnete, so verließ er trotz des Widerstrebens seines Vaters die juristische Laufbahn, um ganz und ungetheilt den Studien, besonders den classischen, zu leben, denen er niemals ganz ungetreu geworden war. Von allem Umgange mit der Welt abgeschlossen, lebte er von da an ganz in seinen literarischen Beschäftigungen. Nur zweimal in der Woche verließ er sein Studirzimmer, des Sonntags, um in die Kirche zu gehen, und einmal im Laufe der Woche, um seine Freunde zu besuchen, die er unter den gelehrtesten Männern der Hauptstadt zählte. Er erschien dann regelmäßig zur bestimmten Stunde im Colleg von Clermont, um Sirmond und Petavius zu besuchen, bei denen immer über gelehrte Gegenstände gesprochen wurde; seiner Dankbarkeit gegen beide gab er später Ausdruck in der Oratio in obitum Dion. Petavii und der Oratio in obitum Jac. Sirmondi (abgedruckt in H. Valesii Emendationum LL. V et de critica LL. II, ed. Burmann, Amstelod. 1740). Im J. 1634 erschienen zu Paris als erstes Werk von Valesius die Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicol. Damasceni, Appiani Alexandrini etc. ex collectaneis

Constantini Porphyrogeniti. Das Manuscript, welches er seiner Arbeit zu Grunde gelegt hatte, war ein Sammelwerk, auf Befehl des Kaisers Constantin Porphyrogenitus angelegt, welches Auszüge aus den genannten Schriftstellern enthielt. Nicolaus Peiresc hatte es von cyprischen Mönchen erkauft und nach Paris gesandt, wo es unbenutzt liegen blieb, bis Valesius die mühsame Arbeit unternahm, die bisher noch unbekannten Excerpte in's Lateinische zu übertragen und mit gelehrten Anmerkungen herauszugeben. Das zweite literarische Werk, welches diesem folgte, war eine kritische Ausgabe des Ammianus Marcellinus mit erläuternden Bemerkungen (Paris 1636). Durch diese gelehrten Arbeiten war Valesius' Name bekannt geworden, und es knüpften die gelehrtesten Männer des In- und Auslandes Verbindungen mit ihm an; er konnte Männer wie Hugo Grotius, Launoi, den Cardinal Barberini, Lucas Holstenius, Leo Allatius, Salmasius, Heinsius, Ussher, d'Achery, Mabillon u. A. seine Freunde nennen. Allmälig nahm indessen seine angeborene Kurzsichtigkeit so zu, daß er genöthigt gewesen wäre, seine Studien ganz aufzugeben, wenn nicht ein treuer Freund ihm von dem Präsidenten Des Mesmes in Form einer Pension die Mittel zur Besoldung eines Vorlesers erwirkt hätte. Nun konnte sich Valesius mit neuem Eifer seiner gelehrten Beschäftigung zuwenden. Als im J. 1650 Christina von Schweden den Thron ihres Vaters bestieg, begrüßte Valesius sie in einer schönen Lobrede und erhielt dafür das Versprechen einer glänzenden Belohnung und der Berufung an ihren Hof. Aber eine ruhmredige, aus Selbstüberhebung hervorgegangene Aeußerung vereitelte diese Hoffnung, was indessen für die Wissenschaft wohl als ein Gewinn zu betrachten ist. Denn bald darauf erhielt er von dem Erzbischof Charles Montchal von Toulouse im Namen des französischen Clerus den Auftrag, eine Ausgabe der alten griechischen Kirchenhistoriker zu veranstalten. Zuerst war dieses Geschäft dem Erzbischof selbst übertragen worden, und derselbe wollte bereits den gelehrten Valesius nach Toulouse kommen lassen, ut magna in re magno adjutore tacitus uteretur, wie H. Valesius' Bruder Hadrian in dessen Vita (s. u.) sagt. Aber Valesius ging nicht, und als Montchal bald darauf durch anderweitige Geschäfte sich verhindert sah, stellte er den Antrag, Valesius das Ganze zu übergeben. Die französischen Bischöfe, die im J. 1650 zu Paris versammelt waren, genehmigten den Vorschlag und setzten Valesius zur Belohnung eine Pension von jährlich 600 Livres aus, wozu sie 1670 noch 200 Livres fügten. Im J. 1659 erschien zu Paris, den Bischöfen von Frankreich dedicirt, die so lange Zeit vortrefflichste Ausgabe von Eusebius' Kirchengeschichte, dann von dessen vier Büchern De vita Constantini mit seinem Panegyricus und der Oratio Constantini ad Sanctos. Neben dem griechischen Texte von Eusebius lief eine treffliche, von Valesius selbst gefertigte lateinische Uebersetzung her. Dem Ganzen war ein gelehrter Commentar über die Gebräuche der alten Kirche und mehrere gelehrte Dissertationen (De Donatistis, De anastasi, De translatione LXX interpretum, De Rosweidi Martyrologio Romano) beigegeben. Dem gelungenen Werke folgte bald die Anerkennung seines Königs, der Heinrich Valesius (wie auch seinen Bruder Hadrian [geb. 1607, gest. 1692]) unter die Zahl seiner Historiographen aufnahm und ihm eine Pension von 1200 Livres auswarf. Weiterhin erschienen 1668 die Kirchengeschichten von Socrates und von Sozomenus ebenfalls mit lateinischen Uebersetzungen, gelehrten Bemerkungen und Dissertationen über Athanasius den Großen, über Paulus, den Bischof von Constantinopel, und über den sechsten Canon des Concils von Nicäa. Dann folgten 1673 die Ausgaben von Theodoret und von Evagrius mit Excerpten aus Philostorgius und Theodor Lector. Nach Vollendung dieser äußerst schätzbaren Arbeit wollte Valesius an die Ausgabe der lateinischen Kirchenhistoriker gehen: Sulpicius Severus, Rufinus, die Historia tripartita des Cassiodor, Liberatus Diaconus und einige Andere sollten den Griechen folgen. Aber der Tod hat die Ausführung dieses Vorhabens vereitelt. Ein Werk De legibus atticis hatte er bereits vollendet; dasselbe ist jedoch niemals veröffentlicht worden, da dem Verfasser Samuel Petit mit seinem Buche über den gleichen Gegenstand zuvorkam. Nach Valesius' Tode gab der jüngere Peter Burmann verschiedene seiner kleineren, auch mehrere noch unedirte Werke heraus, unter dem bereits oben aufgeführten Titel. Von seinen Ausgaben der Kirchenhistoriker erschienen mehrere Neudrucke, darunter einer, der alle oben angeführten umfaßt, zu Amsterdam 1699 und in verbesserter Edition durch Reading zu Cambridge 1720. Valesius starb, mit den Sacramenten der Kirche versehen, fromm und ergeben den 7. Mai 1676. Er war ein Mann von großer Gelehrsamkeit und offenem, geradem Wesen, womit sich freilich mehrere sehr unliebenswürdige Züge verbanden. So besaß er die Gelehrtenuntugenden der literarischen Unduldsamkeit, der Selbstüberschätzung, des Eigensinnes in ziemlichem Grade. Daneben war er menschenscheu, wortkarg und kein Mann von gewinnenden Formen. Wenn er jemanden in dem öfters ungegründeten Verdacht des Plagiats hatte, oder in einem Werke, wozu er irgend einen guten Rath gegeben, seiner nicht belobend gedacht sah, so vergaß er das nicht leicht. Bei dem allem war indessen der Kern seines Wesens gut und edel. Sein ganzes Leben hindurch zeigte er immer ein wahrhaft religiöses Gemüth. Selten ließ er die hohen Feste des Jahres vorübergehen, ohne die heiligen Sacramente zu empfangen. Regelmäßig ging er Sonntags in die heilige Messe; sein Grundsatz war, die Sonn- und Festtage müsse man mit Gebet, nicht mit Studien hinbringen.

Einige Jahre vor seinem Tode ging er häufiger als sonst in die Kirchen, um sich einen guten Tod zu erbitten. Mußte er wegen Krankheit zu Hause bleiben, so ließ er sich aus den Reden des hl. Bernhard, die er über die Reden aller übrigen Väter hochschätzte, vorlesen. Die Priester ehrte er hoch sein Leben lang, was er öfters, auch noch sterbend versicherte. Wenn er an Petavius lobte, daß dieser befähigte junge Leute zu den classischen Studien ermuntert habe, um den Protestanten, welche sich damals in diesem Fache zu excelliren rühmten, die Palme nicht allein zu lassen, so darf man auch bei ihm selbst gewiß annehmen, daß er bei seinen theologischen wie profanen Arbeiten der katholischen Kirche von Nutzen sein wollte. (Vgl. die Vita Henrici Valesii [verfaßt von seinem oben genannten Bruder Hadrian], Paris. 1677, welche auch Burmanns Ausgabe der Emendationum LL. V [s. ob.] vorgedruckt ist.) *[Kerker.]

Valette, s. La Valette.

Valla, Laurentius, Humanist, wurde 1406 oder 1407 zu Rom geboren, wo er auch bis zum 24. Lebensjahre blieb und von Leonardo Bruno (s. d. Art.) in der lateinischen und von Giovanni Aurispa in der griechischen Sprache unterrichtet wurde. Früh zum ausgezeichneten Latinisten gereift, schrieb er schon in jungen Jahren eine Vergleichung zwischen Cicero und Quintilian, worin er letzterem den Vorzug gab. Als ihm Martin V. die erbetene Stelle eines apostolischen Secretärs, welche sein Oheim Melchior Scribano bekleidet hatte, wegen zu großer Jugend abschlug, begab Valla sich nach Piacenza, wo er den Nachlaß seines mütterlichen Großvaters ordnete, und dann nach Pavia, wo er eine Professur der Rhetorik mit 50 Goldgulden Gehalt erhielt. Hier gab er (1431) die Schrift De voluptate ac vero bono LL. III (zweite Bearbeitung 1433) heraus, worin er in Form eines Gespräches zwischen dem ernsten Leonardo Bruno, dem leichtfertigen Antonio Beccadelli und dem religiösen Niccolo Niccoli die stoische, die epikureische und die christliche Anschauung über das höchste Gut gegenüberstellte. Der Epikureer verkündet das Evangelium des Genusses, der bei allen Gütern das allein Schätzenswerthe sei und dem alle Sinne ohne Schranken zu dienen hätten. Mit einem verblüffenden, abstoßenden Cynismus predigt er „freie Liebe", trägt Ansichten vor, welche jedes sittliche Gefühl verhöhnen, erklärt Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit für ein Unding und „eine abscheuliche und an die Grenzen der Erde zu vertreibende Sitte". Höchstes Princip sei der eigene Nutzen, aus dessen Erkenntniß alle Tugenden entsprängen. Der Christ trägt seine Ansichten nicht ohne Wärme und stellenweise sogar mit einer gewissen Begeisterung vor; am Schlusse seiner Ausführungen wird er von den Anwesenden belobt, bleibt also anscheinend Sieger. Trotzdem muß man bezweifeln, ob Valla sich mit Niccolo identificirt; vielmehr deutet die breite, eingehende und wohlgefällige Schilderung, sowie die ganze Vertheidigung der naturalistisch-epikureischen Weltanschauung darauf hin, daß er selbst dieser zuneigte. Es läßt sich nicht annehmen, diese Ansichten seien nur zum Zwecke ihrer Abweisung vorgebracht, zumal thatsächlich eine Widerlegung nicht des Epikureismus, sondern des Stoicismus folgt. — Nachdem Valla Ende 1432 seine Professur in Pavia aufgegeben und die drei folgenden Jahre an verschiedenen Orten sich aufgehalten hatte, war er seit 1436 als Secretär am Hofe des Königs Alfons von Neapel und begleitete denselben auf seinen Feldzügen. Zu Neapel verfaßte er sein Hauptwerk De elegantiis linguae latinae LL. VI (zuerst gedruckt in Rom 1471, dann bis 1536 in 59 Auflagen), ein Glossar des mustergültigen lateinischen Sprachgebrauches, ein Mittelding zwischen einem Lexikon und einer Grammatik; ferner die Dialecticarum disputationum LL. III, worin er die scholastische Logik zu vereinfachen suchte. In dem Dialoge De libero arbitrio suchte er klarzulegen, daß die Vorausficht Gottes wohl mit der menschlichen Willensfreiheit vereinbar sei; wie solches zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen der Fall sei, lasse sich nur im Glauben, nicht aber mit der Vernunft erfassen. Im J. 1440 verfaßte Valla die Schrift De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio (herausgeg. von Ulrich von Hutten, Basel 1517; deutsche Uebersetzung Mainz 1518; französische von Alcide Bonneau, Paris 1879), in welcher er die Unächtheit der sog. Constantinischen Schenkung (s. d. Art.), worauf schon von anderer Seite aufmerksam gemacht war, nachwies. Die Schrift wurde aber zu einer wahren declamatio, indem Valla zu maßlosen und höchst ungerechtfertigten Angriffen auf das Papstthum übergeht. Der weltlichen Herrschaft desselben schreibt er das ganze Unglück Italiens zu, nennt die Päpste Tyrannen, Diebe und Räuber, erklärte den Titel „Statthalter Petri" für ungehörig und fordert die Völker auf, sich der Herrschaft des Papstes zu entziehen. Er wolle noch nicht, so schließt er, die Fürsten und Völker auffordern, sofort über den Papst herzufallen und ihn in die Grenzen seines Amtes zurückzuweisen; zunächst möchten sie ihn dazu ermahnen. Wenn derselbe sich aber weigere, so wolle er sich zu einer weit kräftigern Rede erheben (ungedruckte Schriften gegen die Declamatio s. bei Pastor [s. u.] I, 21; von gedruckten sei genannt Stenchus [s. d. Art.], Contra Laurentium Vallam De falsa donatione Constantini LL. II, Lugduni 1547). Valla theilte die Schrift dem im Kampfe mit dem Papste stehenden König von Neapel mit, dessen Billigung sie fand und in dessen Gunst sie ihn befestigte; vorläufig wurde sie zwar noch geheim gehalten, doch drang schon bald die Kunde davon in weitere Kreise. In einem Dialoge De professione religiosorum läugnete Valla die besondere Verdienstlichkeit der Ordensgelübde. In

den Annotationes in Novum Testamentum (herausgeg. von Erasmus, Basel 1505) ging er auf den griechischen Text zurück und wollte den Vulgatatext in classisches Latein umgestalten. Sein Auftreten gegen einen Mönch, welcher predigte, das apostolische Glaubensbekenntniß sei satzweise von den Aposteln zusammengestellt, verwickelte ihn in einen Prozeß vor der Inquisition in Neapel, der aber vom König niedergeschlagen wurde. Da er sich außerdem mehrere andere Feindschaften in Neapel zugezogen hatte, so sah er sich nach einer andern Stelle um und wagte es, bei Papst Eugen IV. um eine solche im päpstlichen Dienste nachzusuchen; 1445 reiste er wirklich nach Rom, kehrte aber bald zurück, da ihm ein Prozeß vor der Inquisition drohte. In einer Apologie an den Papst suchte er sich wegen einer Reihe ihm vorgeworfener häretischen Sätze (vier aus der Schrift De voluptate, je eines aus der über die Freiheit und über die Ordensgelübde, eines, der sich auf die Abfassung des Symbolums bezog, während die anderen der Dialektik und den Elegantien angehörten) zu rechtfertigen, bat um Verzeihung und versprach Besserung, stellte auch eine zweite Schrift in Aussicht, in welcher er einen weiten Raum dem Lobe des Papstes geben werde. Eugen IV. ließ sich jedoch nicht umstimmen. Erst unter dem für die Humanisten überaus eingenommenen und in diesem Punkte mehr als freisinnigen Nicolaus V. konnte Valla es 1448 wagen, nach Rom zu gehen; der Papst verlieh ihm am 10. November die Stelle eines apostolischen Scriptors, wie Valla sagt, auf Verwenden des Cardinals Bessarion (s. d. Art.), in dessen Hause er verkehrte. Auch erhielt er vom Papste den Auftrag zu einer Uebersetzung des Thucydides, wofür er nach der Fertigstellung (1452; Original in der vaticanischen Bibliothek) 500 Goldgulden empfing. Die Uebersetzung des Herodot wurde zu Nicolaus' Lebzeiten nicht mehr fertig; Valla führte sie dann für König Alfons weiter, hat sie aber nicht vollendet. Auch sonstige Uebersetzungen, unter anderen der Ilias, hat er verfaßt. In einen widerwärtigen Streit gerieth er mit Poggio Bracciolini (s. d. Art.); von beiden Seiten gingen die heftigsten Schmähschriften und Verleumdungen aus. In großer Gunst stand Valla bei Calixtus III., der ihm bald nach einander die Stelle eines apostolischen Secretärs und, außer anderen Beneficien, ein Canonicat am Lateran verlieh. Er starb jedoch schon am 1. August 1457 und wurde im Lateran begraben. — Valla ist „der eigentliche Sturmvogel der literarischen Revolution"; seine Schrift De voluptate ist „das Programm der radical auftretenden Richtung" unter den damaligen Humanisten, seine Ausfälle auf das Papstthum und ohne Zweifel mit die Veranlassung zur Verspottung des Porcaro gegen Nicolaus V. geworden. Von Charakterlosigkeit ist er nicht freizusprechen; maßlose Eitelkeit, der erste unter den Humanisten zu sein, damit verbunden maßlose Schmäh- und Zanksucht, haften ihm an; sein sittliches Leben ist nicht rein. Die wahre Bedeutung Valla's beruht auf seiner Kritik, die er namentlich in den Elegantien, in den Anmerkungen zum Neuen Testament und auch in der Schrift über die Constantinische Schenkung zeigt. Seine Opera erschienen zu Basel 1540, einige Schriften auch früher und später separat; den Dialog De professione religiosorum gab zuerst Wahlen heraus (Laurentii Vallae opuscula tria) in den Sitzungsber. der Wiener Akad., philos.-hist. Cl. LXI—LXII (1869). (Vgl. Zumpt, Leben und Verdienste des Laurentius Valla, in Schmidts Zeitschrift für Geschichtswissensch. IV [1845], 397—434; Wahlen, Lorenzo Valla, ein Vortrag, 2. Abdruck, Berlin 1870; Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums I, 2. Aufl., Berlin 1880, 464—480; Monrad, Laurentius Valla und das Concil zu Florenz; aus dem Dänischen von Michelsen, Gotha 1881; Gabotto, Lorenzo Valla e l' Epicureismo nel Quattrocento, Milano-Torino 1889; Pastor, Geschichte der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 12—21; Barozzi, Lorenzo Valla, Firenze 1891; Mancini, Vita di Lorenzo Valla, Firenze 1892; Wolff, Lorenzo Valla, Leipzig 1893.) [Wurm.]

Valladolid, Stadt und Metropole in Spanien, ist ihrem Ursprung nach wahrscheinlich eine von den Goten auf den Ruinen der römischen Pincia oder Pintia erbaute Stadt Valdoletum oder Vallisoletum; nach Anderen wäre es eine arabische Gründung (Belad-Walid). Im 10. Jahrhundert kam Valladolid an das Königreich Leon und wurde nach dessen Vereinigung mit Castilien wegen seiner angenehmen Lage in schöner Ebene am Pisuerga von den castilischen und später von den spanischen Königen zur Residenz gewählt, bis Karl V. bezw. Philipp II. Madrid dazu erhob. Für ihre kaum 50000 Seelen hat die Stadt 15 Pfarrkirchen, darunter die 1585 von Philipp II. gegründete Cathedrale, mehrere Kapellen, Hospitäler und andere Wohlthätigkeitsanstalten. Von den 39 ehemaligen Klöstern, von denen seit 1835 viele zerstört und verschwunden sind, dient das vom Cardinal-Großinquisitor Torquemada (s. d. Art.) im 15. Jahrhundert erbaute Dominicanerkloster heute als Zuchthaus; das der Benedictiner ist Kaserne geworden. Neben der 1346 gestifteten Universität gibt es zu Valladolid mehrere Collegien und Specialschulen, von denen das Colegio mayor de Santa Cruz und die geographische Akademie zu nennen sind. Auch besteht hier ein 1589 gestiftetes englisches Colleg (s. d. Art. Mission VIII, 1597). — Am 25. September 1595 wurde durch Papst Clemens VIII. die schon im 11. Jahrhundert errichtete Collegiatkirche zu einer bischöflichen Cathedrale erhoben, indem das unter König Ramiro (842—850) nach sehr kurzem Bestande unterdrückte Bisthum Simancas in Valladolid resuscitirt und der Kirchenprovinz Toledo

(s. d. Art.) zugetheilt wurde (Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 2, Regensburg 1874, 350). Am 4. Juli 1857 erhob sodann Pius IX. (gemäß dem Concordate von 1851) das Bisthum zur Würde einer Metropole und unterstellte ihr als Suffraganate die Bisthümer Astorga, Avila, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Segovia und Zamora. Als erster Bischof wurde 1597 ernannt Bartholomäus de la Plaza, dem schon 1601 Johannes Bapt. de Azevedo folgte; letzterer war zugleich Patriarch von Indien, resignirte 1607 und starb 1608. Die letzten Bischöfe waren: Manuel Joachim Moron (1785—1801); Johannes Anton Fernandez Perez (1802—1803); Vincenz Soto y Valcarce (1803—1819); Johannes Balthasar Toledano (1824—1830) und Joseph Anton Rivadeneira (1831—1856). Der erste Erzbischof war Ludwig de la Lastra y Cuesta, vorher Bischof von Orense, der 1863 nach Sevilla transferirt wurde. Auf ihn folgten: Johannes Ignaz Moreno, seit 1863, vorher Bischof von Oviedo, 1868 Cardinal und 1875 nach Toledo transferirt; Ferdinand Blanco y Lorenzo O. Praed., seit 1857 Bischof von Avila, nach Valladolid promovirt 1875, gest. 1880; Benedict Sanz y Forès, Bischof von Oviedo 1868, Erzbischof von Valladolid 1881, nach Sevilla transferirt 1889; Marianus Michael Gomez (1889—1891), vorher Bischof von Vittoria. Der gegenwärtige Cardinal-Erzbischof ist Anton Maria Cascajares y Azara, seit 1882 Titularbischof von Dora, 1884 Bischof von Calahorra, am 17. December 1891 nach Valladolid promovirt und 1895 mit dem Purpur geschmückt. Das Metropolitancapitel besteht aus einem Decan mit 20000, 5 Dignitären und 4 Canonici de officio mit je 16000, 24 Canonici de gratia mit je 14000 und 20 Beneficiaten mit je 8000 Realen jährlicher Einkünfte. Die Erzdiöcese umfaßt einen Theil der Provinz Valladolid mit 132000 Katholiken und einigen hundert anderen Christen. Priester gab es (1890) 231, Pfarreien 94, Filialen 11, Kirchen 149, Kapellen 107. (Vgl. Moroni, Dizion. LXXXVIII, 43 sgg.; Gams, Ser. Epp. 89; Werner, Orbis terr. cath., Friburgi 1890, 47.) [Neher.]

Vallarsi, Dominicus, namhafter Patristiker, war zu Verona am 13. November 1702 geboren, machte seine Studien bei den Jesuiten, wurde Priester und widmete sich, angeregt durch seine berühmten Landsleute Franz Bianchini (gest. 1729) und Scipio Maffei (s. d. Art. n. 2), der Wissenschaft der Alterthumskunde. Zunächst unterstützte er Maffei bei der neuen Ausgabe von des hl. Hilarius Werken (Verona 1730, 2 Bde.), welche indeß nur eine Revision der Mauriner-Ausgabe ist. Alsdann erwarb er sich als Herausgeber von den Werken des hl. Hieronymus so großen Ruhm, daß selbst bedeutende Gelehrte wie Muratori (s. d. Art.) ihn in archäologischen Fragen zu Rathe zogen. Papst Benedict XIV. verlieh ihm ein Beneficium, und seine Vaterstadt nebst deren Bischof war auch bemüht, ihn durch finanzielle Unterstützung in seinen Studien zu fördern. In neuerer Zeit wird Vallarsi's Hieronymus-Ausgabe (Verona 1734—1742, 11 Bde.; vermehrt und verbessert Venedig 1766—1772, 11 Bde.) nicht mehr ganz so günstig beurtheilt wie früher; Reifferscheid (s. u.) wirft auf Grund einer Nachprüfung der von Vallarsi benutzten Handschriften ihm „Fahrlässigkeit und Flüchtigkeit" vor; namentlich habe er die ihm zu Gebote stehenden vortrefflichen Handschriften viel zu wenig zur Berichtigung des in den früheren Druckausgaben gebotenen Textes benutzt. Indeß bezeichnet seine Arbeit immerhin einen erheblichen Fortschritt gegenüber der von den Maurinern Johann Martianay und Anton Pouget (s. d. Artt.) besorgten Ausgabe, wenn auch Vallarsi's Urtheil über letztere (Migne, PP. lat. XXII, p. XVII) entschieden zu scharf ist. Als werthvoll darf auch Vallarsi's Rufinus-Ausgabe (Verona 1745) gelten, welche jedoch nur die Originalarbeiten des Kirchenschriftstellers sowie die ihm mit Unrecht beigelegten Schriften, nicht dessen Uebersetzungen enthält. Vallarsi starb zu Verona am 14. August 1771 im Alter von nahezu 69 Jahren; seine werthvollen archäologischen Sammlungen hatte er seiner Vaterstadt vermacht. Was seinen Charakter anbetrifft, so galt er in Bekanntenkreisen als herb und rechthaberisch; treffend hat ihn ein Zeitgenosse parcus alienae industriae laudator genannt. (Vgl. Car. Tr. G. Schoenemann, Bibl. hist.-liter. Patr. lat. I, Lips. 1792, 525 sqq.; Reifferscheid, Bibl. Patr. lat. Italica I, Wien 1865, 66. 90. 278.) [Zeck.]

Vallis caulina (vallis caulium, val de Choux), Orden von, Name eines am Ende des 12. Jahrhunderts entstandenen Männerordens, dessen Gründer der Karthäusermönch Guido oder Viard war (Gallia christ. IV, 742). Dieser verließ 1193 die Karthause Luvigny (Diöcese Langres) und gründete nahe bei derselben in einem zum Gemüsebau besonders geeigneten und deßhalb val de choux genannten Thal ein neues Kloster mit besonderer Regel, welches von dem Orte, wo es entstand, seinen Namen erhielt. Durch den Bischof von Reims erfuhr Papst Innocenz III. von der neuen Gründung und bestätigte durch die Bulle Solet annuere vom 10. Februar 1205 den Orden nebst dessen Regel; zugleich stellte er das Kloster unter den Schutz des apostolischen Stuhles (vgl. Bull. Rom., ed. Taur. III, 192 sq.). Der Orden verbreitete sich im Laufe des 13. Jahrhunderts in Frankreich sowie in Schottland, wo 1230 drei Klöster entstanden (vgl. Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Schottland I, Mainz 1883, 233); im Ganzen umfaßte die Congregatio Vallis caulium außer dem Stammkloster etwa noch 30 Priorate. Die Mitglieder des Ordens, frères de Choux, fratres de valle caulium (auch olerum) genannt, standen nach ihren Statuten (vgl. Bull. Rom. III, 193 und beson-

der Martène, Thesaurus novus anecdotorum IV, Paris. 1717, 1651—1669) zwischen den Karthäusern und den Cistercienſern. Sie enthielten ſich vollſtändig des Fleiſchgenuſſes, begnügten ſich vom Feſte Kreuzerhöhung bis Oſtern mit einer einzigen Mahlzeit, aßen jedoch, obgleich jeder für ſich ein Häuschen bewohnte, im Gegenſatze zu den Karthäuſern ſtets gemeinſchaftlich, verrichteten Handarbeiten und beobachteten Stillſchweigen und ſtrenge Clauſur. Während ſie ſich anfänglich auf die Bebauung ihrer Gärten beſchränkten und außer dieſen kein Eigenthum beſaßen, auch weder Rindvieh noch Schafe hielten, geſtatteten die Statuten vom Jahre 1244 den Betrieb des Ackerbaus, wo die Nothwendigkeit es erforderte (Martène IV, 1662). Alljährlich am Feſte des hl. Lucas fand im Stammkloſter das Generalcapitel ſtatt. Die Kleidung der Mönche war aus grober ungefärbter Wolle gefertigt und dem Karthäuſerhabit ähnlich. Schon am Ende des 13. Jahrhunderts ſcheinen übrigens mehrere Klöſter völlig die Karthäuſerregel angenommen zu haben, während ſich andere dem Benedictinerorden anſchloſſen. Das Stammkloſter ſelbſt wurde 1761, 30 Jahre vor ſeiner Aufhebung durch die Revolution, vom Ciſtercienſerabt Dorotheus Jalloutz von Sept-Fons nach den Conſtitutionen reformirt, welche Dom Euſtache de Beaufort daſelbſt ſeit 1663 eingeführt hatte (ſ. Janauschek, Origin. Cisterc. I, Vindobonae 1877, p. LXXIII). (Vgl. Jacobus de Vitriaco, Historia orientalis et occidentalis, Duaci 1597, 307 sqq.; Helyot-Migne, Histoire des ordres III, 821 ss.; Friedr. Hurter, Geſch. Papſt Innocenz' des Dritten und ſeiner Zeitgenoſſen IV, 2. Aufl., Hamburg 1844, 91 f.) [Heimbucher.]

Vallis scholarium (Val des Écoliers, Schülerthal), Orden von, Name einer Congregation der regulirten Chorherren vom hl. Auguſtinus, welche zu Beginn des 13. Jahrhunderts entſtand. Im J. 1201 oder 1202 beſchloſſen vier Pariſer Profeſſoren der Theologie Namens Wilhelm, Richard, Eberhard und Manaſſes, infolge eines gemeinſamen Geſichtes, ſich in die Einſamkeit zurückzuziehen. Mit Genehmigung des Biſchofs Wilhelm de Joinville, ſpätern Erzbiſchofs von Reims, ließen ſie ſich in einem abgelegenen Thale der Diöceſe Langres (ſ. d. Art.) an der Grenze der Champagne nieder, wohin ihnen ein Pariſer Magiſter Friedrich (oder Fery), der eben zum Biſchof von Châlons-ſur-Marne erwählt worden war, und 37 junge Männer, ſämmtliche Schüler Wilhelms, nachfolgten; nach letzteren ward das Thal vallis scholarium benannt. Man wählte als Regel die des hl. Auguſtinus nebſt den Conſtitutionen der Chorherren von St. Victor (ſ. d. Art.). Alsbald entſtanden in Frankreich und Belgien mehrere Tochterklöſter (Bonne-Val bei Dijon, Bel-Roi bei Bar-ſur-Aube, Spineuſe-Val bei Saint-Dizier u. ſ. w.); auch wurden mehrfach Chorherren dieſer Congregation zur Leitung und Reform anderer Stifte berufen. Honorius III. beſtätigte unter dem 7. März 1219 den Ordo vallis scholarium und verordnete zugleich, daß nach dem Beiſpiele der Ciſtercienſer alljährlich ein Generalcapitel abzuhalten ſei; auch ſollten ſich die Chorherren, die Schwachen und Kranken ausgenommen, vom Fleiſchgenuſſe enthalten (vgl. Bull. Rom., ed. Taur. III, 355 sq.). Da das Mutterkloſter häufigen Ueberſchwemmungen ausgeſetzt war, erbaten ſich die Chorherren 1234 vom Biſchof Robert von Torrota in einem andern Thale, bei Chaumont-en-Baſſigny, einen geeignetern Ort, wo ſich ſodann das Hauptkloſter der Congregation erhob. Nicolaus Cornuot, Prior desſelben, erhielt von Paul III. den Titel eines Abtes ſowie das Recht zum Gebrauche der Pontificalien für ſich und ſeine Nachfolger. Unter Abt Lorenz Michel nahmen die franzöſiſchen Stifte 1637 die Reformen der Congregation von St. Genovefa an (ſ. d. Art. Canonici regulares n. 19), und 1646 erfolgte die völlige Vereinigung derſelben mit der genannten Congregation. Ueber die in Belgien gelegenen Stifte übte der Generalabt der Congregation von St. Genovefa das Viſitationsrecht aus; auch konnte er Strafen verhängen ſowie Religioſen ſeiner Congregation in die belgiſchen Klöſter abordnen. Eines der bedeutendſten franzöſiſchen Stifte war das Kloſter St. Katharina zu Paris, 1229 von König Ludwig IX. dem Heiligen errichtet zum Andenken an den Sieg ſeines Großvaters Philipp II. über den Kaiſer Otto IV. bei Bouvines (1214). Mit Chorherren von St. Katharina war das 1252 von Margaretha von Flandern gegründete Stift zu Mons im Hennegau bevölkert, während aus dem 1221 gegründeten Stifte Groſſart bei Namur ein neues zu Lüttich hervorging. Die Kleidung der Chorherren beſtand in Talar und Scapulier von weißer Serge; der Talar war bei den Chorprieſtern mit einem ſchwarzwollenen, bei den Laienbrüdern mit einem ſchwarzledernen Cingulum gegürtet. Als Kopfbedeckung diente ein hohes ſchwarzes Baret, das in vier Spitzen auslief; die Laienbrüder trugen eine lohfarbene Kappe. (Vgl. Le Cointe, Histoire du Val des Ecoliers, Reims 1628; Constitutiones ordinis Vallis Scholarium sub regula S. Augustini, ib. 1629; Helyot-Migne, Histoire des ordres III, 823 ss.; Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I—III, Par. 1889—1894.) [Heimbucher.]

Vallumbroſaner (Vallombroſaner, Vallumbroſer) heißt ein im 11. Jahrhundert entſtandener Zweig des Benedictinerordens, der ſeinen Namen nach dem Stammkloſter Vallumbroſa im Toscaniſchen trägt. Gründer desſelben iſt der hl. Johannes Gualbertus (Walbert), welcher nach der gewöhnlichen Angabe 985, nach den Unterſuchungen des Camaldulenſers Guido Grandi (Dissertationes Camaldulenses, Lucae 1707, diss. 2) jedoch 995 zu Florenz aus altadeliger Familie geboren ward. Nachdem er das waffenfähige Alter erreicht hatte, wurde er beauftragt, am Mörder eines

nahen Verwandten (nach spätern Nachrichten seines eigenen Bruders Hugo) Blutrache zu nehmen, verzieh indeß seinem Gegner, der ihm wehrlos in einem Hohlwege begegnete und ihn mit Berufung auf das Beispiel des sterbenden Erlösers um Gnade anflehte; daß sich dieses an einem Charfreitag ereignete, berichten gleichfalls erst spätere Quellen. Auf dem Heimwege betete Johannes in der Kirche des Benedictinerklosters S. Miniate bei Florenz vor einem Kreuzbilde, wobei sich das Haupt des Gekreuzigten zu ihm neigte; das wunderbare Crucifix ward 1671 in die Kirche der Vallumbrosaner S. Trinità zu Florenz übertragen (vgl. AA. SS. Boll. Jul. III, 453 sqq.). Tief ergriffen trat Johannes sogleich in S. Miniate ein, verließ das Kloster indeß, als an dessen Spitze ein simonistischer Abt gekommen war, nach vier Jahren wieder, um in der Einsamkeit des Stammklosters der Camaldulenser (s. d. Art.) eine noch höhere Vollkommenheit zu erreichen. Um 1030 bezog er den in der Nähe von Camaldoli gelegenen bewaldeten Berg Pratomagno und führte an dessen nordwestlicher Seite, etwa auf halber Höhe des Berges im Thale Acqua bella, später Vallumbrosa (Schattenthal) genannt, ein Einsiedlerleben. Nach sieben Jahren gesellten sich mehrere Schüler zu ihm, für welche er nach dem Vorbilde von Camaldoli besondere Häuschen erbaute (1038). Das Bethaus, zu dem Kaiser Konrad II. eine Beisteuer gab, ward vom sel. Rotho von Büren, Bischof von Paderborn, consecrirt. Die Abtissin Itta vom benachbarten Benedictinerinnenkloster S. Ellero versah die Einsiedler mit Lebensmitteln und Büchern und überließ ihnen gegen eine jährliche Abgabe von einem Pfund Wachs und Oel den Waldgrund zum Eigenthum (1039). Dafür behielt sie sich das Recht vor, für das sich allmälig entwickelnde Kloster den Obern zu bestellen; doch ermächtigte schon Papst Victor II., der 1055 die Niederlassung bestätigt haben soll, die Mönche, ihren Abt selbst zu wählen. Johannes Gualbertus suchte die Vortheile der eremitischen und der cönobitischen Lebensweise, welch beide er in Camaldoli bezw. in S. Miniate kennen gelernt hatte, in seinem Kloster zu vereinigen. Da er das streng contemplative Leben als das Ideal des Mönchthums betrachtete, sollten seine Mönche alles vermeiden, was sie hierin stören konnte, deßhalb vollständiges Stillschweigen beobachten, das Kloster niemals verlassen, alle den Geist zerstreuende Arbeit, auch die Handarbeit, völlig unterlassen. Johannes ging somit noch über die ursprüngliche Strenge der Benedictinerregel, welche die körperliche Arbeit zuließ und sogar befahl, hinaus. Diese Anordnung, ferner der zunehmende Grundbesitz veranlaßten den Heiligen, zur Besorgung der äußeren Geschäfte sog. Conversen (s. d. Art. Conversi n. I) aufzunehmen; daraus entwickelte sich das Institut der Laienbrüder, welches auch in Clugny angenommen wurde, dann allmälig in die übrigen Zweige des Benedictinerordens überging und von Abt Wilhelm von Hirschau (s. d. Art.) in Deutschland eingeführt wurde; noch vor dem hl. Johannes Gualbertus hatten die hll. Wilhelm von Dijon (gest. 1031) und Richard von Verdun (gest. 1046) Laien aufgenommen und ihnen eine eigene Gebetsweise vorgeschrieben. Den als Mönche Eintretenden schrieb Johannes, ehe er sie zum Noviciat zuließ, in einer besondern Herberge sehr strenge Bußübungen vor. Den Klöstern, deren Johannes Gualbertus außer Vallumbrosa noch fünf errichtete (das erste 1044 gegründete war S. Salvi bei Florenz), während sieben schon bestehende die Lebensweise von Vallumbrosa annahmen, machte der Heilige besonders die Beobachtung der Armut zur Pflicht. Auch in der nothwendigen Reform der Kirche stand er den Päpsten mannhaft zur Seite und trat namentlich der Simonie entgegen. Als er sich dabei gegen den Bischof Pietro Mezzabarbo von Florenz (Petrus Simoniacus) wandte, ließ dieser 1067 das Kloster S. Salvi in Brand stecken und die Mönche mißhandeln und tödten. Da der Bischof die That läugnete, verlangte das Volk, die Mönche sollten ihre Anschuldigung durch die Feuerprobe erhärten, weßhalb der Mönch Petrus Igneus (s. d. Art.) durch den brennenden Scheiterhaufen schritt. Hierdurch stieg das Ansehen des neuen Ordens sehr. Der hl. Johannes Gualbertus, der die Wundergabe besaß, starb am 12. Juli 1073 bei der Visitation des Klosters Passignano bei Siena, wo sein Leib noch ruht. Aus Anlaß seines Todes richtete Papst Gregor VII. an die Mönche von Vallumbrosa ein Trostschreiben, in welchem er sie zur Nachfolge ihres Meisters ermuntert (Mansi XX, 374). Die Canonisation des Ordensstifters erfolgte durch Cölestin III. im J. 1193; sein Fest ist am 12. Juli. (Vgl. AA. SS. Boll. Jul. III, 311 sqq.; Eudosio Locatelli [s. u.] 1 sgg.; Diego Franchi, Historia di San Giovanni Gualberto, Firenze 1640; Mabillon, Act. SS. O. S. Ben., saec. VI, P. II, Paris. 1701, 266 sqq.; Friedr. Hurter, Gesch. Papst Innocenz' des Dritten und seiner Zeitgenossen IV, 2. Aufl., Hamburg 1844, 60 ff.)

Nach dem Tode des hl. Johannes Gualbertus breitete sich der Orden der Vallumbrosaner weiter aus. Eine Bulle Urbans II. vom 6. April 1090 (Bull. Rom., ed. Taur. II, 133 sqq.), durch welche dem Stammkloster von U. L. Frau zu Vallumbrosa der Schutz des päpstlichen Stuhles zugesprochen und dem Orden verschiedene, von Innocenz II. 1130 (ib. II, 364 sq.), Innocenz VIII. 1485 (ib. V, 304 sq.) und Julius II. 1507 (ib. V, 456 sq.) erneuerte Privilegien ertheilt wurden, nennt außer Vallumbrosa noch 14 Klöster, während eine Bulle Alexanders III. vom 20. April 1176 (ib. II, 787 sq.) bereits 49 Vallumbrosanerklöster namentlich aufzählt, darunter auch ein Kloster in Brixen. Dazu kommen noch mehrere in Frankreich entstandene Klöster, wo der Vallumbrosanermönch Andreas 1094 das

Kloster Corneillac (bei Orléans) gründete; von diesem aus wurden wieder verschiedene andere Niederlassungen errichtet, besonders Casale Benedictum (Diöcese Bourges), dessen erster Abt der erwähnte Mönch Andreas war. Nach dem letztgenannten Kloster, als dem Hauptkloster der Vallumbrosaner in Frankreich, wurde eine 1500 in Frankreich entstandene Reformcongregation des Benedictinerordens „Congregation von Chezal-St-Benoît" benannt (vgl. Mabillon, Annales O. S. B. V, Paris. 1713, 254. 297. 316. 468. 577; Helyot-Migne, Histoire des ordres I, 866 ss.). Von mehr als 60 Klöstern des Vallumbrosanerordens hat sich, nachdem auch das Stammkloster selbst zum Aussterben verurtheilt ist, ein einziges bis auf die Gegenwart erhalten, das zu Rom (via Prassede 9, A) gelegene. Eine Reform des Ordens fand durch Eugen IV. gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts statt; der Papst bediente sich hierzu des Abtes Placidus Pavanello von St. Paul in Rom aus der cassinensischen Congregation (s. d. Art. Benedictinerorden II, 345); derselbe begann, unterstützt von 2 Mönchen aus S. Maria in Florenz, das mit Schwierigkeiten verbundene Reformwerk, das sodann von Pius II. 1463 vollendet wurde. Innocenz VIII. vereinigte durch die Bulle Alto divinae providentiae consilio vom 31. Januar 1485 mehrere Vallumbrosanerklöster, welche sich vom Stammkloster abgetrennt und eine eigene Congregation von S. Salvi gebildet hatten, abermals mit dem Gesammtorden und bestätigte zugleich die auf einer Versammlung der Aebte erlassenen besonderen Constitutionen, welche namentlich die Rechte des Generalabtes von Vallumbrosa und der sich jährlich versammelnden Generalcapitel betreffen (Bull. Rom. V, 304—311). Eine weitere Förderung trat Papst Julius II. dem Orden dadurch angedeihen, daß er durch die Bulle Militantis Ecclesiae regimini vom 15. Juli 1507 (Bull. Rom. V, 456 sq.) demselben die sämmtlichen der cassinensischen Congregation schon ertheilten oder noch zu ertheilenden Privilegien gewährte. Gleichfalls zu Beginn des 16. Jahrhunderts suchte der Generalabt Biagio Milanesi, der in Vallumbrosa eine Studienanstalt nach Art einer Universität errichtete, den Orden zu neuem Glanze zu erheben. Im Anfang des 17. Jahrhunderts führte der hl. Johannes Leonardi (s. d. Art.), Stifter der regulirten Cleriker der Mutter Gottes, eine Reform durch. Von 1662—1680 waren die Sylvestriner (s. d. Art.) mit den Vallumbrosanern vereinigt. Den Niedergang des Ordens beschleunigten insbesondere die herben Schicksale des Stammklosters, welches 1527 von den Söldnern Kaiser Karls V., 1808 von Napoleon I. geplündert und verwüstet wurde, endlich 1866 dem italienischen Klostergesetze zum Opfer fiel. Gegenwärtig befinden sich nur noch wenige Mönche in Vallumbrosa, theils zur Besorgung des Gotteshauses, theils zur Warte der schon 1654 errichteten meteorologischen Station, während der größte Theil des 1637 von Abt Eberhard Nicolini neu erbauten Klosters einer 1870 begründeten staatlichen Forstschule (der einzigen in Italien) überwiesen wurde; zugleich bildet das 957 m hoch gelegene Vallumbrosa, zu dem neuestens eine Zahnradbahn hinaufführt, einen vielbesuchten Luftkurort. Infolge der Ungunst der Zeiten ist jedoch nicht nur das Stammkloster der Vallumbrosaner der Auflösung nahe, sondern auch der Orden selbst bis auf wenige Mitglieder zusammengeschmolzen. — Mehrere Heilige und Selige, ferner eine Reihe von Cardinälen und Bischöfen sind aus dem Orden von Vallumbrosa hervorgegangen; verschiedene Mitglieder erlangten als Botaniker und durch forstwirthschaftliche Schriften, einzelne auch als Mathematiker und Sprachenkenner einen Namen. Von Schriftstellern ist namentlich der Generalabt Ascanio di Marradi Tamburini (s. d. Art.) anzuführen. Unter Abt Tozzi erhielt Galileo Galilei (s. d. Art.) von einem Mönch zu Vallumbrosa Unterricht. Alljährlich am Feste Mariä Himmelfahrt wurden im Kloster Vallumbrosa 400 Mark Silbers als Mitgift an arme Mädchen vertheilt.

Die Ordenstracht der Vallumbrosaner ist dieselbe wie die der Benedictiner; sie war ursprünglich von eisengrauer Farbe, weßhalb die Vallumbrosaner auch die „grauen Mönche" hießen; um das Jahr 1500 wurde die Kleidung „tannenfarbig", d. i. schwarz. Die Haare werden bis auf eine Krone völlig abgeschoren; als Kopfbedeckung dient ein Baret. Die Conversen und Laienbrüder haben eine kürzere Kleidung und trugen als Kopfbedeckung anfänglich eine Mütze aus Schaffell, später einen schwarzen Hut. An der Spitze eines jeden Klosters stand der Abt, der bis zum 16. Jahrhundert auf Lebenszeit, sodann auf drei und später auf vier Jahre gewählt wurde. Dem Gesammtorden stand der Generalabt von Vallumbrosa vor, der auf Grund der Bulle Urbans II. (s. o.) mit Zustimmung der Aebte aller übrigen Klöster gewählt wurde, und zwar auf Lebenszeit (Bull. Rom. V, 308, § 17). Clemens VI. gewährte 1352 dem Abte von Passignano den Gebrauch der Pontificalien, den Gregor XI. 1372 auch dem Abte von Vallumbrosa gestattete; letzterer, der Sitz und Stimme im Florentiner Senat hatte, führte seit Martin V. den Titel „Graf von Monte Verde und Gualdo, Abt U. L. Frau (zu Vallumbrosa) und des gesammten Ordens der Vallumbrosaner". (Vgl. Eudosio Locatelli da S. Sofia, Vita del glorioso Padre San Giovanni Gualberto, fondatore dell' ordine di Vallombrosa, insieme con le vite di tutti i Generali, Beati e Beate di questa religione, Fiorenza 1633; Venantii Simii Catalogus virorum illustrium congregationis Vallisumbrosae, Rom. 1693; Helyot-Migne, Histoire des ordres III, 838 ss.; M. Meschler, Die heiligen Berge im Lande Toscana, in den „Stimmen aus Maria-Laach" LVI [1899], 452 ff. Ein 1761 in Florenz er-

schienener Sammelband enthält u. A.: Gervas. Albergantius, Index eremitarum Vallisumbrosae.) [Heimbucher.]

Vallumbrosanerinnen, als weiblicher Zweig der Vallumbrosaner (s. d. vor. Art.), erscheinen nach dem Tode des hl. Johannes Gualbertus zuerst zu Vallumbrosa in Gestalt von Conversschwestern (s. d. Art. Conversi, n. I) zur Besorgung verschiedener Geschäfte der Hauswirthschaft. Sie trugen graue Kleidung und schwarzen Schleier und bewohnten unter Aufsicht eines bejahrten Conversen ein eigenes Haus; doch überdauerte das Institut nicht hundert Jahre. Einen eigentlichen Frauenorden nach der Regel von Vallumbrosa gründete zwischen 1262 und 1266 die hl. Humilitas. Dieselbe war 1226 zu Faenza, dem alten Faventia, in der Romagna von angesehenen Eltern Namens Elimonte (Altimonte) und Richilda geboren und erhielt in der Taufe den Namen Rosanensis (Rosana). Sie verehelichte sich mit dem Edeln Ugolotto von Faenza, trat jedoch 1250 mit Zustimmung ihres Gatten, der sich selbst als Laienbruder in das Chorherrenstift S. Perpetua bei Faenza von der Congregation des hl. Marcus (s. d. Art. Canonici regulares, n. 21) begab und als Vallumbrosanermönch starb, in das dazu gehörige Chorfrauenkloster als Schwester Humilitas ein. Nach zwei oder drei Jahren bezog sie eine bei der Apollinariskirche des Vallumbrosanerklosters St. Crispin bei Faenza gelegene Zelle, in der sie zwölf Jahre in äußerster Strenge als Incluse (s. d. Art.) lebte. Auf Zureden mehrerer Personen, besonders des Generalabtes Plebano von Vallumbrosa, stiftete Humilitas bei Faenza auf einem Platze, der Malta hieß, nach der strengen Lebensweise von Vallumbrosa ein Frauenkloster, S. Maria Novella alla Malta, dem sie als Abtissin vorstand. Dazu kam 1282 noch ein weiteres Frauenkloster in Florenz zu Ehren des hl. Johannes des Evangelisten, den Humilitas neben der Gottesmutter seit ihrer Kindheit besonders verehrte, und der sie wiederholt in Erscheinungen zur Erbauung dieses Klosters aufgefordert hatte. Hier starb die Heilige, welche schon in ihrem Leben durch viele Wunder und Gesichte verherrlicht ward, auch die Gabe der Prophetie und der Unterscheidung der Geister in besonderem Grade besaß, am 22. Mai 1310 und wurde neben dem Altare des heiligen Apostels Johannes bestattet. Als 1524, um die Befestigung von Florenz durchzuführen, das Vallumbrosanerinnenkloster daselbst abgebrochen wurde, erhielten die Nonnen, welche der Jurisdiction des Generalabtes von Vallumbrosa unterstanden, das bisherige Mannskloster S. Salvi angewiesen; letzteres, wohin auch die Ueberreste der hl. Humilitas übertragen wurden, galt fortan als das Hauptkloster der Vallumbrosanerinnen. Außer den beiden Klöstern von Faenza und Florenz entstanden noch einige in Italien, im Ganzen etwa 10; das letzte Vallumbrosanerinnenkloster, S. Salvi, wurde 1869 aufgehoben. Die Ordenstracht der Vallumbrosanerinnen bestand Anfangs in einer langen, grauen, später, wie bei den Vallumbrosanern, in einer schwarzen Kutte mit sehr weiten Aermeln und einem langen, weißen Schleier, über dem sich ein kleinerer von schwarzer Farbe befand; die beiden Schleier wurden durch ein weißes, über die Stirn sich ziehendes Band mittels einer Schleife an der rechten Seite des Hauptes befestigt. (Vgl. die Lebensgeschichte der hl. Humilitas in den AA. SS. Boll. Mai. V, 205 sqq., welche bald nach deren Ableben ein Vallumbrosanermönch verfaßte; dazu ib. 203 sqq. und 213 sqq.; ferner Ign. Guiduccius, Vita e miracoli di Santa Humilità de Faenza, Firenze 1632; Eudosio Locatelli da S. Sofia, Vita del glorioso Padre San Giov. Gualberto etc. [s. d. vor. Art.]; Helyot-Migne, Hist. des ordres III, 853 ss.) [Heimbucher.]

Valsecchi, Antonius, O. Pr., thomistischer Theologe und Apologet, wurde 1708 zu Verona geboren und war 33 Jahre lang Professor der Theologie an der Universität zu Pavia. Er ist der Verfasser verschiedener, namentlich apologetischer Werke, von denen die Schriften Dei Fondamenti della religione et dei Fonti della empietà, Padova 1765, 3 tomi; La religione vincitrice, ib. 1776, 2 tomi; La verità della Chiesa cattolica romana, ib. 1787, bei seinen Lebzeiten erschienen. Nach seinem im J. 1791 erfolgten Tode wurden noch seine theologischen Vorlesungen herausgegeben (Praelectiones theologicae, Patavii 1805, 4 tomi). Die obengenannten apologetischen Werke richten sich hauptsächlich gegen die christenfeindlichen Principien der Aufklärer des 18. Jahrhunderts, das zweite gegen die (Fréret zugeschriebene) Schrift Examen critique des apologistes de la religion chrétienne (1766). In der Theologie folgt Valsecchi treu der Lehre des hl. Thomas. (Vgl. Pellegrini, Elogio del P. A. Valsecchi, Venezia 1792; Werner, Gesch. der apologetischen und polemischen Literatur V, Schaffhausen 1867, 125. 129 ff. 158. 179 f. 181. 183 f.) [v. Los O. Pr.]

Vandalen (richtiger Wandalen) ist der Sammelname mehrerer ostgermanischen Volksstämme, wovon die Silingen und die Asdingen je mit eigenen Königen besonders erwähnt werden. Sie hatten ihre Sitze an der Ostsee zwischen Weichsel und Oder, wo sie nach Plinius um das Jahr 77, nach Tacitus noch um das Jahr 100 n. Chr. wohnten. Im Laufe des zweiten christlichen Jahrhunderts bewegten sie sich, wohl durch die von Osten anrückenden Goten (s. d. Art.) gezwungen, der Oder entlang immer mehr nach Süden und besetzten die heutige Oberlausitz und das nördliche Schlesien. Einige Gefolgschaften drangen von hier aus langsam westwärts durch Deutschland an den Mittelrhein, wo sie in Verbindung mit Burgundionen von Kaiser Probus um 280 besiegt wurden; die Gefangenen wurden als Colonen nach Bri-

tannien verpflanzt. Die Hauptmacht aber zog unter den Herzführern Raus und Rapt nach Dacien und erhielt dort nach siegreicher Bekriegung der Kosiboken und nach weniger glücklichem Kampfe mit den Lakringen von den Römern gegen das Versprechen der Heeresfolge Wohnsitze und Schutz (Marcomannenfriede vom Jahre 181). Von da an erfährt man von den Vandalen fast ein Jahrhundert lang nichts mehr. Erst aus dem Jahre 271 wird berichtet, daß Kaiser Aurelian die Vandalen bei einem Einfall nach Pannonien zurückgedrängt und zu einem Friedensschluß gezwungen habe, infolge dessen sie 2000 Reiter als Kriegshilfe zu stellen hatten. Auch dieser Vorstoß nach Westen dürfte die Folge des von Osten kommenden Andranges der Goten gewesen sein, mit welchen die Vandalen um 290 heftige Kämpfe zu bestehen hatten. Um das Jahr 335 erlitten sie von den Goten an den Ufern der Marosch eine große Niederlage, wobei ihr König Visumar mit einem großen Theile seiner Truppen fiel. Der Rest, zu weiterem Widerstande zu schwach, erbat sich von Constantin d. Gr. Wohnsitze und erhielt solche in Pannonien angewiesen, wo sie nun 60 Jahre lang unter römischer Herrschaft, aber nach eigenen Gesetzen lebten. Zweifellos wurden sie in dieser Zeit mit dem Christenthum bekannt, und zwar in arianischer Form, da es ihnen durch gotische Missionare vermittelt wurde. — Da infolge raschen Anwachsens der Bevölkerung Mangel an Lebensunterhalt entstand, war die Hauptmasse der Vandalen zu Anfang des 5. Jahrhunderts gezwungen, ihre Wohnsitze wieder zu verlassen. Der Zug, dem sich auch Alanen und Sueven anschlossen, ging unter Führung des Königs Godegisel den von der Natur gewiesenen Weg die Donau aufwärts bis in die Gegend von Regensburg, dann durch das Land der Hermunduren an den Main und diesen entlang an den Rhein. Hier kam es 406 zu einer blutigen Schlacht mit den Franken. Schon war König Godegisel mit 20000 seiner Getreuen gefallen, als noch im entscheidenden Augenblick die Alanen unter König Respendial rettende Hilfe brachten. Nun überschritten die wandernden Volksstämme, die Vandalen unter König Guntharich, dem Sohne Godegisels, am 31. December 406 den Rhein, um in Gallien einzufallen. Da das Land fast wehrlos offen stand, wurde es entsetzlich verwüstet. Zunächst überfluteten die Wanderstämme die provincia belgica, zogen dann über die Seine und hier nach Aquitanien, und da ihr Versuch, gleich nach Spanien vorzudringen, an den wohlbewachten Pyrenäenpässen scheiterte, überschwemmten sie verheerend Südfrankreich. Nach dreijährigem Umherziehen in Gallien ermöglichte endlich die verrätherische Auslieferung der Pyrenäenpässe durch den römischen Feldherrn Gerontius den längst erstrebten Uebergang nach der reichen, bisher von Verwüstung noch verschont gebliebenen Provinz Spanien. Zwischen dem 28. September und 13. October 409 überschritten die Barbaren die Pyrenäen und verwüsteten nun zwei Jahre lang die von ihnen überfluteten Landestheile. Im J. 411 gingen sie endlich daran, geordnetere Zustände zu schaffen und das von ihnen eroberte Land durch das Loos unter sich zu theilen. Die asdingischen Vandalen unter König Guntharich und die Sueven unter König Hermerich erhielten Galläcien, die Alanen unter Ataz Lusitanien und die silingischen Vandalen unter Fridibald die Provinz Bätica mit Carthagena. Die tarraconensische Provinz verblieb den Römern, und die genannten Stämme versprachen dem Kaiser Honorius die Abwehr anderer Völker von Spanien (Orosius, Hist. 7, 43). Nun folgten in Spanien etwas friedlichere Zustände; die Provinzialen traten allmälig in freundlichern Verkehr mit den Einwanderern, die auch ihrerseits sich der Landwirthschaft zuwandten. Allein die Ruhe dauerte nicht lange; schon 415 drangen die Westgoten unter König Ataulf in das östliche Spanien ein. Ihr König Wallia schloß mit den Römern Frieden und wurde von ihnen 416 mit der Bekämpfung der genannten germanischen Stämme betraut. Er zog zunächst gegen die silingischen Vandalen in Bätica; deren König wurde durch List gefangen genommen und der größte Theil des Volkes in blutigen Kämpfen aufgerieben. Der Rest verschmolz nun mit den Asdingen. Hierzu sahen sich auch die Alanen gezwungen, nachdem sie 418 ihren König Ataz und einen großen Theil ihrer Streitkräfte in einer unglücklichen Schlacht gegen die Goten verloren hatten. Von da an führten die Könige der Asdingen den Titel „Könige der Vandalen und Alanen". Als die Westgoten (Ende 418) nach Gallien abgezogen waren, wandten sich die Vandalen gegen die Sueven, wurden aber vom römischen Comes Asterius zurückgedrängt und zogen nun nach Süden, in die Provinz Bätica, die Wohnsitze ihrer silingischen Stammesgenossen (420). Auch hier wurden sie zwei Jahre später von den Römern angegriffen; allein letztere erlitten eine furchtbare Niederlage (20000 Mann sollen auf ihrer Seite gefallen sein), und ihr Anführer konnte sich nur mit Mühe nach Tarraco retten. Von da an stieg die vandalische Macht zusehends; vor Allem wurde jetzt der Grund zu der später so gefürchteten vandalischen Seemacht gelegt. Schon 425 suchten die Vandalen die balearischen Inseln, ja selbst die Küste Mauretaniens heim; ebenso wurden die Eroberungen zu Lande fortgesetzt. Im selben Jahre wurde Carthagena zerstört, und 428 fiel die letzte römische Festung in Spanien, Sevilla, in ihre Hände. Bei der Eroberung derselben fiel Guntharich, und sein Halbbruder Geiserich, Sohn Godegisels und einer (katholischen?) Sklavin, folgte ihm. Dieser geistig begabte, aber ebenso herrsch- und habsüchtige König (Jordan. De reb. Get. 33) setzte die Politik seines Bruders fort, und unter ihm erreichte die Macht der Vandalen ihren Höhepunkt. Auch

er richtete seine Blicke vor Allem nach der reichen afrikanischen Provinz, der „Kornkammer Roms". Nach der einen Darstellung rief der dortige römische Statthalter Bonifatius, ärgerlich über das Intriguenregiment am Kaiserhof, den unternehmungslustigen König herüber; wahrscheinlicher aber dürfte es sein, daß Geiserich aus eigenem Antrieb die Zerwürfnisse im byzantinischen Lager sich zu Nutzen machen wollte. Er führte im Mai 429 das gesammte Volk der Vandalen, verstärkt durch gotische Schaaren (im Ganzen etwa 80000 Köpfe), nach Afrika hinüber. Wohl setzte sich der Statthalter Bonifatius gegen die eindringenden Barbaren zur Wehr; allein er wurde in den Jahren 430 und 431 zweimal geschlagen, und das Land stand, wie einstens Gallien und Spanien, den plündernden und verheerenden Barbaren wehrlos offen. Ueber die schweren Leiden, ausgesuchten Qualen und grausamen Verfolgungen, denen nun vor Allem die bis dahin blühende katholische Kirche Afrikas ausgesetzt war, hat man einen ziemlich ausführlichen und auch glaubwürdigen Berichterstatter an Victor von Vita (s. d. Art.) in dessen Historia persecutionis africanae provinciae. Wenn auch zugestanden werden muß, daß die Verfolgungen der Katholiken von Seiten der Vandalen weder ununterbrochen andauerten, noch auch stets gleich intensiv waren, vielmehr je nach der äußern Lage verschiedene Grade aufweisen, so darf doch als unbestreitbar feststehend gesagt werden, daß sich der Arianismus in keinem andern germanischen Staate gegen die katholische Kirche so unduldsam und so grausam zeigte wie im Vandalenreich. Es mag richtig sein, daß die Beraubung, Verwüstung und Zerstörung katholischer Cultstätten, wie auch die grausame Mißhandlung kirchlicher Personen, welche von den Barbaren in den Jahren 429—435 verübt wurden, nicht so fast Ausfluß religiösen Fanatismus als die allgemeinen Consequenzen einer barbarischen Kriegsführung waren. Bemerkenswerth ist aber jedenfalls, was Victor hierüber (l. c. 1, 4) berichtet: Praesertim in ecclesiis basilicisque sanctorum, cymiteriis vel monasteriis sceleratius saeviebant, ut majoribus incendiis domos orationis magis quam urbes cunctaque oppida concremarent. Bis zum Jahre 435 konnte das Gewaltrecht des Eroberers geltend gemacht werden; mit diesem Jahre änderte sich dieß. Am 11. Februar 435 kam zwischen Geiserich und Kaiser Valentinian III. (s. d. Art.) zu Hipporegius ein Friedensvertrag zu Stande, demzufolge den Vandalen die bisher eroberten Gebiete gegen jährlichen, nach Ravenna zu entrichtenden Tribut überlassen wurden: es waren dieß Numidien mit Ausnahme von Cirta und Hipporegius, Zeugitana (außer Carthago) und Byzacena. Nun hatte sich das vandalische Staatswesen zu organisiren und zu consolidiren, und es kam Alles darauf an, wie sich die Vandalen zu den Eingeborenen stellen würden. Gerade hier nun, im wichtigsten Punkte, zeigte sich Geiserich überaus kurzsichtig und schwach, und als Hauptursache davon wird kaum etwas Anderes angegeben werden können als religiöser Fanatismus. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß Geiserich, während er sein Volk durch die Kraft seines Armes und überlegene Geistesschärfe auf den Höhepunkt seiner Macht gehoben, durch engherzigen Fanatismus zugleich auch die Ursache seines raschen Unterganges werden sollte. Es kam aber auch noch politischer Argwohn hinzu, um verhängnißvolle Mißgriffe herbeizuführen. Die Vandalen haßten in den Römern politische Feinde; in ihren katholischen Unterthanen aber argwöhnten sie fortwährend Sympathien für die orthodoxen römischen Kaiser. Dazu kam noch der Plan Geiserichs, den Besitz der königlichen Familie wie des Staatsschatzes fortwährend zu mehren und andererseits eine arianische Nationalkirche zu schaffen. Alles dieses führte zu himmelschreienden Vergewaltigungen und herzlosen Grausamkeiten gegen die orthodoxe Bevölkerung. Vor Allem hatten die katholische Geistlichkeit, der Episcopat, sowie der Adel, die vornehmen und reichen Laien ihres Glaubens wegen zu leiden. Die erste systematische Verfolgung der Katholiken begann Geiserich im J. 437. Damals verlangte er von vier katholischen Hofbeamten (Arcadius, Probus, Paschasius und Eutychianus) als Unterpfand ihrer politischen Verläßlichkeit Uebertritt zum Arianismus. Da sie in ihrem Glauben standhaft blieben, wurden sie erst ihres Vermögens beraubt, dann exilirt und schließlich grausam hingerichtet. Ein jüngerer Bruder von zweien derselben (Paulillus), noch ein Knabe, wurde wegen seiner Weigerung, den katholischen Glauben abzuschwören, grausam gegeißelt und dann zur Sklaverei verurtheilt. Sofort folgten auch Maßregeln gegen katholische Bischöfe. Im genannten Jahre wurden einige Bischöfe wegen ihrer Weigerung, zum Arianismus überzutreten, ihrer Kirchen zu Gunsten der arianischen Staatskirche beraubt und dann exilirt (Prosper Tiro, Chron., in den Mon. germ. hist. Auct. antiqu. IX, 475). Am 19. October 439 überfiel Geiserich mitten im Frieden treulos die Hauptstadt Carthago, wodurch neue Leiden und Bedrängnisse über die katholischen Bewohner kamen. Die Stadt wurde mit vandalischer Grausamkeit geplündert; vor Allem hatten die katholische Geistlichkeit und der katholische Adel zu leiden. Die hervorragendsten Kirchen wurden den Katholiken entrissen und den Arianern überwiesen; die reichen Familien aber wurden zu Gunsten des Fiscus unter grausamen Mißhandlungen ausgeraubt und verbannt. Der Bischof der Stadt, Quodvultdeus, wurde mit zahlreichen Clerikern auf lecke Fahrzeuge gebracht und hilflos den Wellen des Meeres übergeben; allein ein günstiger Wind trug sie an die italienische Küste nach Neapel. Seit der Eroberung Carthago's wüthete Geiserich gegen die Katholiken dergestalt, daß ein Zeitgenosse (Prosper Tiro, Chron. l. c.

II, 477) von ihm mit gutem Rechte sagen konnte: man wisse nicht, ob er Gott oder die Menschen mehr bekämpft habe. Vom Jahre 440 an beginnen auch Geiserichs berüchtigte Raubzüge zur See, die er alljährlich im Frühjahre nach den Inseln und Küsten des Mittelmeeres unternahm, so daß er mit vollem Rechte Attila verglichen und die Gottesgeißel des Meeres genannt wurde. Bezeichnend für den Charakter dieser Raubzüge ist es, wenn berichtet wird, auf die Frage des Steuermanns, wohin die Fahrt zu richten sei, habe Geiserich geantwortet: „Gegen die, welchen Gott zürnt." Im J. 442 kam ein neuer Friedensvertrag mit Kaiser Valentinian zu Stande, wonach die oben genannten Provinzen nebst Carthago definitiv mit Erlaß des Tributes an Geiserich abgetreten wurden. Dem Kaiser verblieb nur noch Mauretanien und Westnumidien nebst Tripolis. Auch dieser Friedensvertrag sollte die Lage der Katholiken nur noch verschlimmern. Unter rücksichtsloser Vergewaltigung der bisherigen Besitzer wurde jetzt der Grundbesitz an die Vandalen vertheilt und innerhalb des den Vandalen angewiesenen Gebietes den Katholiken der Aufenthalt und noch mehr selbstverständlich der Gottesdienst untersagt. Ebenso wurde ihnen die feierliche Bestattung ihrer Todten verboten; den Predigern aber wurde untersagt, die Namen der biblischen Verfolger zu erwähnen. Wer sich gegen diese Bestimmungen verfehlte, wurde mit Exil bestraft, das über zahlreiche Bischöfe und Priester verhängt wurde. Starben letztere im Exil, so durfte kein Nachfolger gewählt werden. Bischof Felix von Hadrumet wurde exilirt, weil er einen Mönch von „jenseits des Meeres" bei sich beherbergt hatte, und Comes Sebastianus, der Schwiegersohn des Bonifatius, ein trefflicher Feldherr, wurde in den Tod gesandt, weil er sich weigerte, Arianer zu werden. Diese grausame Bedrückung der Katholiken erlitt eine kurze Unterbrechung, als Geiserich im J. 454 auf Ersuchen des römischen Kaisers Valentinian gestattete, den seit 14 Jahren verwaisten bischöflichen Stuhl von Carthago wieder zu besetzen. Am 24. October 454 wurde dann Deogratias in der Basilika des Faustus zum Bischof consecrirt, und während der drei Jahre seines Pontificates hatten die Katholiken im Allgemeinen kirchliche Ruhe. Die Frage, was der Verwendung des Kaisers für die unterdrückten Katholiken bei Geiserich plötzlichen Erfolg verschafft haben mag, läßt sich nicht mehr genau beantworten. Sicherlich aber blieb der Ausgang des ihm ebenbürtigen Krieges auf den Vandalenkönig nicht ganz ohne Eindruck. Daß bei einem Herrscher wie Geiserich weder Billigkeits- noch Humanitäts-, sondern lediglich politische Rücksichten maßgebend sein konnten, wird man nicht erst beweisen müssen. Fällt ja gerade in diese Zeit einer seiner gräßlichsten Raubzüge. Die Verwirrung nämlich, welche die Ermordung des Kaisers Valentinian 455 geschaffen, benutzte der schlaue Vandale dazu, Rom zu überfallen und 14 Tage lang in entsetzlicher Weise zu brandschatzen. Unermeßliche Schätze und Tausende angesehener Römer schleppte er nach Carthago, wo der edle Bischof Deogratias das Loos der Bejammernswerthen auf alle Weise, selbst durch Veräußern kirchlicher Gefäße zu lindern suchte (Victor. Vit. l. c. 1, 25). Geiserich aber gelang es damals, auch die Provinzen Afrikas, welche dem Kaiser im Vertrage von 442 noch verblieben waren, mit seinem Reiche zu vereinigen; ebenso besetzte er jetzt alle größeren Inseln im westlichen Becken des Mittelländischen Meeres, die Balearen mit den Pithyusen, Corsica, Sardinien und Sicilien. — Es scheint, daß der edle Bischof Deogratias, ähnlich wie in Ufernoricum der hl. Severin, besondern Einfluß auf die Barbaren auszuüben vermochte. Nach seinem Tode begann nämlich Geiserich sofort wieder seine früheren Belästigungen der Katholiken. Dabei dürften allerdings einerseits wieder vorherrschend politische Pläne maßgebend gewesen sein, andererseits aber auch die fortwährenden Aufstachelungen der arianischen Geistlichkeit. Zunächst verbot der König die Wiederbesetzung erledigter Bischofsstühle; dann ward die Auslieferung kirchlicher Bücher und heiliger Gefäße verlangt, und die Priester und übrigen Cleriker, welche dieselbe verweigerten, wurden vertrieben. Infolgedessen standen manche Kirchen leer und wurden auf Befehl des Königs geschlossen. Wieder begannen die zudringlichen arianischen Proselytenmachereien; wer ihnen herzhaft widerstand, verfiel schweren Strafen, und zahlreich waren auch die Martyrien. Wenn Victor von Vita (1, 30) sagt: Sed etiam martyria quam plurima esse probantur, confessorum autem ingens et plurima multitudo, ex quibus aliqua narrare temptabo, so ist es nach ernster historischer Kritik nicht zulässig, aus diesen wenigen als Beispiel angeführten Fällen ohne Weiteres zu folgern (wie Görres und Schwarze wollen), es seien überhaupt nur wenige eigentliche Martyrien vorgekommen. Bei dem einen Falle der Erstürmung einer katholischen Kirche durch einen Haufen bewaffneter Arianer während des Gottesdienstes am Osterfeste sagt Victor (1, 42): Et alii quam plurimi sagittis et jaculis in medio crepidinis altaris probantur occisi; nam qui gladiis tunc interempti non sunt, postea attriti regio jussu omnes pene necati sunt, praesertim maturioris aetatis. Diese zweite grausame Verfolgungsperiode der Katholiken dauerte fast zwei Decennien. Erst im J. 475 gelang es dem byzantinischen Kaiser Zeno, Frieden mit Geiserich zu schließen und von ihm Schonung der Katholiken und Rückberufung der Exilirten zu erwirken. Von da an genoß die katholische Kirche Frieden bis zum Tode des Herrschers (Januar 477). — Hunerich, Geiserichs Sohn und Nachfolger (von 477 bis 13. December 484), achtete die ersten fünf Jahre seiner Regierung den von seinem Vater überkommenen

Frieden mit den Katholiken. Auf Andringen seiner Schwägerin Placidia und des Kaisers Zeno gestattete er 481 die Wiederbesetzung des seit dem Tode des Bischofs Deogratias erledigten Stuhles von Carthago, allerdings unter erschwerenden Bedingungen. Gewählt wurde Eugenius (s. d. Art. IV, 973 ff.), ein würdiger Nachfolger des Bischofs Deogratias. Kaum war die Wahl geschehen, so begannen die feindlichen Acte des Königs gegen die Katholiken, für welche bereits dessen grausames Wüthen gegen die Manichäer wie gegen seine eigenen nächsten Anverwandten ein schlimmes Prognostikon bilden mußte. Wie Geiserich forderte Hunerich in erster Linie von allen Hof- und Staatsbeamten das arianische Glaubensbekenntniß; wer es verweigerte, wurde mit Güterconfiscation und Exil nach Sicilien oder Sardinien bestraft (Victor 2, 23). Sodann verbot er den Besuch des katholischen Gottesdienstes in vandalischer Nationaltracht. Zu diesem Zwecke ließ er am Eingange der katholischen Kirche zu Carthago Henker aufstellen, die allen, welche in vandalischer Tracht die Kirche besuchten, die Haare sammt der Haut vom Kopfe rissen, so daß Viele bei dieser Procedur sofort die Augen verloren, Andere vor Schmerz alsbald starben (Victor 2, 9). Um das Jahr 483 begann er eine Massenverfolgung; es wurden auf einmal 4966 Bischöfe, Priester, Diaconen und andere Gemeindemitglieder in die mauretanische Wüste verbannt. Ueber die qualvollen Leiden, welche diese alle zu erdulden hatten, berichtet Victor (2, 26—37), welcher den Zug begleitete, ausführlich. Am 20. Mai 483 (Christi Himmelfahrtstag) erließ der König ein Edict, worin er den Katholiken vorwirft, daß sie das wiederholt eingeschärfte Verbot, in den Vandalenlooſen keinen katholischen Gottesdienst zu halten, verletzt hätten mit der Begründung, sie hätten die wahre Lehre. Um dieß erweisen zu können, werde nun der gesammte katholische Episcopat des ganzen Vandalenreiches auf den kommenden 1. Februar zu einer Disputation mit den arianischen Bischöfen nach Carthago vorgeladen, wobei sie die Richtigkeit des Homousion aus der heiligen Schrift darthun sollten (Victor 2, 39). Die Katholiken konnten nicht im Zweifel sein, was ihrer auf solchem Religionsgespräch warte; konnte es sich ja nicht um freie Meinungsäußerung, sondern nur um ihre Vergewaltigung handeln. Trotzdem waren die Bischöfe aus dem Vandalenreiche sehr zahlreich erschienen; nicht weniger als 466 hatten sich zum bestimmten Termin eingefunden (vgl. die Notitia in Petschenigs Ausgabe des Victor p. 117, dazu Schwarze [s. u.] 162). Das Gesuch des Bischofs Eugenius von Carthago, auch überseeische Bischöfe einzuladen, hatte Hunerich höhnisch abgelehnt mit der Bemerkung, Eugenius möchte ihm zuvor den übrigen Erdkreis unterwerfen. Eine schlimme Vorbedeutung für das angeordnete Religionsgespräch war es, daß der König kurz zuvor einige der hervorragendsten Wortführer der Katholiken theils verbannen, theils durch Stockschläge grausam mißhandeln ließ. Offenbar sollten die Uebrigen hierdurch möglichst eingeschüchtert und mundtodt gemacht werden. Trotzdem trafen die katholischen Bischöfe die nothwendige Vorbereitung für das Colloquium und wählten, tumultuarisches Auftreten zu verhüten, zehn Sprecher aus ihrer Mitte. Allein die Arianer, an ihrer Spitze Bischof Cyrila von Carthago, ließen es zu keinen Verhandlungen kommen. Cyrila maßte sich unter dem Proteste der Katholiken den Vorsitz und den Titel „Patriarch" an, und als die katholischen Bischöfe von ihm die Vorlage der Verhandlungsgegenstände verlangten, erklärte er, kein Latein zu verstehen, womit jede weitere Erörterung abgeschnitten war. Derartige Intriguen vorausahnend, hatten die katholischen Bischöfe ihr Glaubensbekenntniß bereits schriftlich abgefaßt: sie überreichten es nun den Arianern mit den Worten: „Wollt ihr unsern Glauben kennen lernen, hier habt ihr die Wahrheit, an der wir festhalten" (Victor 2, 55—101). Die Schrift enthält eine ausführliche, mit Stellen der heiligen Schrift belegte Darlegung der katholischen Lehre von Gott und der göttlichen Trinität. — Nun befahl der König die Schließung sämmtlicher katholischen Kirchen in ganz Afrika; aller kirchliche wie bischöfliche Besitz wurde eingezogen und den arianischen Bischöfen überwiesen. Die in Carthago versammelten Bischöfe wurden, aller Mittel beraubt, aus der Stadt gejagt und ihre Unterstützung bei Strafe verboten. Als sie in ihrer hilflosen Lage den König gelegentlich eines Spazierrittes mit ihren Bitten bestürmten, ließ er sie überreiten, wodurch viele namentlich Kranke und Greise, das Leben verloren. Am 24. Februar 484 erschien sodann ein königliches Edict, worin die katholischen Bischöfe beschuldigt werden, daß sie das ὁμοούσιον, obgleich dazu aufgefordert, weder am ersten noch am zweiten Sitzungstage aus der heiligen Schrift bewiesen hätten. Daher sollten ihre Kirchen geschlossen bleiben, bis sie sich zu der befohlenen Disputation verstehen würden. Sodann wurde bestimmt, daß die Gesetze, welche die römischen Kaiser, von den Bischöfen mißleitet, gegen die Ketzer erlassen hätten, nun gegen die Homousianer angewendet würden. Dieselben dürften daher keinerlei Versammlung abhalten, in keiner Stadt und in keinem noch so kleinen Dorfe eine Kirche haben oder erbauen; was sie sich angemaßt, solle dem Fiscus verfallen sein; die den katholischen Kirchen zugedachten Erbschaftsvermächtnisse sollten den arianischen Bischöfen zu gute kommen; weiterhin sei es den Katholiken nicht gestattet, sich irgendwo dauernd aufzuhalten, sie sollten vielmehr aus allen Städten und Ortschaften ausgetrieben werden; sie dürften keine Taufe mehr spenden, keine Bischöfe, Priester oder irgendwelche zum Clerus gehörende Personen weihen, und zwar unter Androhung schwerer Strafen für Weihende und Geweihte; würden sie in ihrer Verstocktheit verharren,

sollten sie mit Exil bestraft werden. Ebenso sollten die Gesetze der römischen Kaiser gegen häretische Sekten jetzt in Kraft treten und somit den Katholiken das Recht, zu schenken, zu testiren, Vermächtnisse, Erbschaften u. s. w. anzunehmen, entzogen sein. Die in Würden und Aemtern Stehenden werden derselben beraubt und für infam erklärt. Den Richtern, die sich in Durchführung dieser Bestimmung lässig zeigen sollten, wird die Strafe der Aechtung und Hinrichtung angedroht. Wer bis zum 1. Juni 484 sich bekehre, d. h. Arianer werde, solle von all diesen Strafen frei sein. Mit welch tückischer Grausamkeit Hunerich gegen die Katholiken verfuhr, geht aus seinen Verfügungen bezüglich des Huldigungseides an seinen Sohn hervor. Diejenigen Bischöfe, welche den Eid verweigerten, wurden nach Corsica exilirt, die, welche ihn leisteten, auf das Land als Colonen zur Bebauung der Aecker verwiesen und ihnen die Rückkehr zu ihren Kirchen wie jegliche gottesdienstliche Handlung strengstens untersagt, weil sie gegen das Verbot des Evangeliums geschworen hätten. So war die katholische Kirche und alle ihre Bekenner so recht eigentlich für vogelfrei und rechtlos erklärt, und daß bei dieser Sachlage gegen sie in entsetzlicher Grausamkeit gewüthet wurde und zahlreiche Opfer gefallen sind, müßte man bei der barbarischen Roheit der Vandalen und dem diabolischen Fanatismus ihrer Geistlichkeit annehmen, auch wenn hierüber keine glaubwürdigen historischen Berichte vorhanden wären. Nun bietet aber Victor von Vita (3, 21—54) eine wenn auch nur cursorische Beschreibung des Hunerich'schen Verfolgungssturmes, woraus sich ergibt, daß nicht wenig Blut geflossen ist. Von den speciell angeführten Martyrien dürften die Martyrer von Ulpoja in Mauretanien (Victor 3, 29; vgl. Stimmen aus Maria-Laach XXXVII [1889], 270 ff.; Zeitschrift für wissensch. Theologie 1893, I, 494 ff.) die bemerkenswerthesten sein. Auf Hunerichs Befehl wurde ihnen außer der rechten Hand auch die Zunge an der Wurzel abgeschnitten; trotzdem behielten sie, wie außer Victor von Vita später Kaiser Justinian I., der Philosoph Aeneas von Gaza, Procopius von Cäsarea und Marcellinus Comes (s. d. Artt.) als Augenzeugen bekunden, den vollen Gebrauch ihrer Stimme. Auch berichtet Procopius (De bell. vandal. I, 8), daß unter Hunerich viele Katholiken grausam hingerichtet wurden. Es muß daher eigenthümlich berühren, wenn Görres (s. u.) Angesichts dieser Thatsachen darthun will, daß „verhältnißmäßig nur wenige Martyrien" vorgekommen seien. Den Beweis für diese seltsame Behauptung glaubt er in Victor 3, 28 gefunden zu haben; hier ist aber nur gesagt, daß die Scharen Angesichts der unbesieglichen Standhaftigkeit der katholischen Bekenner schließlich erlahmten und diese von sich stießen mit den Worten: Istos imitatur universus populus, ut nullus ad nostram religionem penitus convertatur. Mit anderen Worten dasselbe, was der tertullianische Satz (Apol. 50) besagt: Plures efficimur, quotiens metimur a vobis. Daraus ein Argument für die geringe Zahl der Martyrien zu construiren, muß als eigenthümliche Schlußfolgerung erachtet werden. Glücklicherweise dauerte die grausame und blutige Verfolgung unter Hunerich nicht allzu lange; schon am 13. December 484 starb der arianische Decius mit dem Fluche der eigenen Stammesgenossen beladen, da er an vielen der Vornehmen seines Volkes wegen seiner Thronfolgeordnung zum Henker geworden war. Daß trotz der allgemein bewunderten Standhaftigkeit doch manche Katholiken den unmenschlichen Qualen und heimtückischen Machinationen erlagen und zum Arianismus übertraten, ist leicht begreiflich, und dieß beweisen uns auch die Bestimmungen der Lateransynode von 487 (Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 614). — Hunerichs Neffe und Nachfolger Guntamund (484—496), gegen welchen des erstern Sohn Hilderich hätte eingedrängt werden sollen, zeigte sich den Katholiken wohl aus Opposition gegen seinen Vorgänger etwas freundlicher. Die Mißhandlungen und Hinrichtungen wurden eingestellt, die Verbannten mit Ausnahme der Bischöfe durften zurückkehren, auch einzelne Kirchen wurden den Katholiken zurückgegeben, so 487 die Kirche des hl. Agileus zu Carthago, wohin im selben Jahre auch Bischof Eugenius zurückkehren durfte. Auf Bitten des letztern ließ sodann der König im J. 494 alle katholischen Kirchen wieder öffnen und auch die Bischöfe aus der Verbannung zurückrufen, so daß die Katholiken in den letzten zwei Jahren Guntamunds sich eines vollen Friedens erfreuen durften. Zu dieser gerechten Behandlung mögen neben der oben erwähnten persönlichen Gesinnung des Herrschers auch noch äußere politische Verhältnisse beigetragen haben: Gefahr von Seiten der Mauren und die Verstimmung zwischen Byzanz und Rom infolge des Henotikons (s. d. Art.). Wenn nun aber bei Außerkraftsetzung blutiger Verfolgungsedicte und persönlich freundlicher Gesinnung des Herrschers vom arianischen Fanatismus doch noch grausame Gewaltthaten verübt wurden, wie dieß aus dem Leben des hl. Fulgentius von Ruspe (Vita c. 9—11) feststeht, wie mag dann erst die Lage unter Hunerich gewesen sein? — Schlimmer gestalteten sich die Verhältnisse wieder unter Guntamunds Bruder Thrasamund (496—523). Derselbe nahm die Katholikenverfolgung wieder planmäßig auf, aber nicht nach der rohen Art eines Geiserich und Hunerich, sondern mehr nach den Grundsätzen eines Julian des Abtrünnigen (s. d. Art.). Nicht durch Gewaltmaßregeln, sondern durch seine Proselytenmacherei suchte er die Katholiken für seine arianische Staatskirche zu gewinnen. „Er zwang die Katholiken zum Abfall von ihrem Glauben," sagt Procop (l. c. 1, 8), „nicht durch körperliche Züchtigung, wie seine Vorgänger, sondern dadurch, daß er ihnen Aemter und

Würden anbot, ihnen großes Vermögen versprach und bei denen, die seinen Wünschen widerstrebten, die Miene annahm, als merkte er gar nichts; kamen solche, die sich Verbrechen schuldig gemacht, so verschaffte ihnen der Uebertritt zum Arianismus Straflosigkeit." Auch durch Sarcasmus und gelehrte Disputationen suchte der König die katholische Lehre zu schädigen, so namentlich Fulgentius von Ruspe gegenüber (vgl. dessen Schrift Contra Arianos und Ad Thrasamundum regem Vandalorum). Des letztern Vita (von einem Schüler 534 verfaßt) bildet die beste Quelle für die Thrasamund-Verfolgung. Mit vollem Recht ist er der „vandalische Julian" genannt worden, und wie sein Vorbild schreckte er, wenn nöthig, auch vor Gewaltthat nicht zurück, namentlich gegen die Bischöfe. Er ließ die katholischen Kirchen wieder schließen, verwies den Bischof Eugenius im J. 498 in's Exil, verbot die Wiederbesetzung der durch Tod erledigten Bisthümer, und als sich die Katholiken daran nicht kehrten, wurden im J. 508 60 Bischöfe auf einmal nach Sardinien verbannt (Vita Fulg. 20; vgl. Hasenstab, Studien zu Ennodius [Programm], München 1890, 27 ff.). Was die Motive der Verfolgung Thrasamunds anlangt, so können sie nur in religiösem Fanatismus gefunden werden. Mit vollem Rechte bemerkt hierüber Görres: „Thrasamunds Katholikenverfolgungen waren bis 518 so unpolitisch wie möglich; sie bedeuteten nichts denn eine muthwillige, völlig unnütze, ja auf die Dauer dem Reiche geradezu verderbliche Provocation der orthodoxen Bevölkerung Afrika's." Von 518 an verschärfte diese katholikenfeindliche Gesinnung noch politischer Argwohn, so daß die Angabe leicht glaublich erscheint (Vict. Tonnen., in den Mon. Germ. hist. Auct. antiqu. XI, 196), Thrasamund habe noch auf dem Todbette (am 28. Mai 523) seinen Nachfolger eidlich zur kirchenfeindlichen Politik verpflichten wollen. Allein Hilderich (523—530), der Sohn des grausamen Hunerich und der katholischen Kaisertochter Eudocia, ein durchaus milder und gerechter Fürst, gegen die Katholiken, obwohl er Arianer blieb, aufrichtig wohlwollend, machte der Verfolgung alsbald ein Ende. Noch ehe er officiell von der Regierung Besitz ergriff, machte er die Verfolgungsdecrete seines Vorgängers rückgängig; die verbannten Bischöfe rief er zurück, die katholischen Kirchen ließ er wieder öffnen und gestattete die Wiederbesetzung der durch Tod erledigten Bisthümer. Für Carthago, dessen Bischof Eugenius längst in der Verbannung gestorben, wurde der Presbyter Bonifatius zur größten Freude des Volkes zum Bischof geweiht. Nun begann das religiöse Leben der afrikanischen Kirche wieder aufzublühen; alsbald wurden wieder Synoden gehalten, um die alten Canones zu erneuern, das Glaubensleben wieder anzufachen, die clericale und klösterliche Disciplin zu restauriren. Schon aus dem Ende des Jahres 523 hat man Kunde von den Synoden zu Junca und Sufes in der Provinz Byzacena; im Februar 525 wurde zu Carthago unter Bonifatius' Vorsitze ein afrikanisches Generalconcil gehalten, auf welchem 60 Bischöfe anwesend waren, unter diesen manche Vertreter ganzer Provinzen (Hefele II, 702. 710 ff.). Unangenehm berührt es freilich, zu erfahren, daß unter den afrikanischen Bischöfen, die kaum erst aus dem Exil zurückgekehrt waren, widerliche Rangstreitigkeiten ausgetragen werden mußten. Während nun die katholische Kirche wieder aufzublühen begann, eilte das einst so mächtige Vandalenreich rasch seinem Untergange entgegen. Hilderichs schroffe Behandlung von Thrasamunds Wittwe Amalafrida, Tochter des Ostgoten Theodorich, sein freundschaftliches Verhältniß zu Byzanz zusammen mit seiner katholikenfreundlichen Gesinnung gaben dem herrschsüchtigen und verschlagenen Gelimer, einem Urenkel Geiserichs, erwünschten Anlaß, unter den vandalischen Großen eine Verschwörung anzuzetteln. Hilderich wurde abgesetzt und eingekerkert, und Gelimer bestieg den vandalischen Thron, konnte aber der usurpirten Königswürde nicht recht froh werden. An der zweifellos beabsichtigten Verfolgung der Katholiken hinderte ihn Kaiser Justinian, der als Rächer des ihm befreundeten Hilderich auftrat und den Vandalen den Krieg erklärte. Er sandte seinen bewährten Feldherrn Belisar im Herbste 533 mit Heer und Flotte nach Afrika. In einer ersten Schlacht besiegt, mußte Gelimer sofort die Hauptstadt räumen (September 533), nachdem er zuvor noch den unglücklichen Hilderich hatte ermorden lassen. Nach einer zweiten entscheidenden Niederlage bei Tricameron war das vandalische Reich vollständig vernichtet und alle seine Länder wieder byzantinische Provinz. Gelimer, durch Hunger zur Uebergabe gezwungen, mußte noch den Triumph Belisars in Byzanz verherrlichen und erhielt dann in Galatien Grundbesitz angewiesen; den Arianismus aber schwor er nicht ab. So war der vandalische Name von der Weltbühne verschwunden. Die afrikanische Kirche, vom arianischen Drucke endlich für immer befreit, ging nun sofort an die Heilung der in der Verfolgung erlittenen Schäden, zunächst auf einer großen Synode zu Carthago im J. 535, wo sich 217 afrikanische Bischöfe versammelten (Hefele II, 758).

Als Quellen für die Geschichte der Vandalen dienen Victor Vitensis, Hist. persecutionis afric. prov., ed. Halm, Berol. 1879 [Mon. Germ. hist. Auct. antiqu. III, 1]; ed. Petschenig, Vindob. 1881 [Corp. scriptt. eccl. lat. VII]; Procopius, ed. Dindorf, I, Bonn. 1833, 307 sqq. (vgl. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1896, 230 ff.); Salvianus, De gubernatione Dei LL. VIII, ed. Pauly, Vindob. 1883 [Corp. scriptt. etc. VIII]; Idatius, Chronic., ed. Mommsen, Berol. 1894 [Mon. Germ. l. c. XI, 17 sqq.]; Prosper Tiro, Chron., ed.

Mommsen [ib. IX, 465 sqq.]; Victor Tonnennensis, Chron., ed. Mommsen [ib. XI, 184 sqq.]; Possidius, Vita Augustini, bei Migne, PP. lat. XXXII, 33 sqq.; Vita S. Fulgentii, bei Migne, PP. lat. LXV, 117 sqq. (dazu Adam Mally, Leben des hl. Fulgentius, Wien 1885). — Als Literatur seien genannt: Morcelli, Africa christ. I et III, Brixiae 1816 ad 1817; Papencordt, Gesch. d. vandalischen Herrschaft in Afrika, Berlin 1837; Felix Dahn, Könige der Germanen I, 2, München 1861, 140 ff.; Derſ., Urgesch. der german. und roman. Völker I, Berlin 1881, 147 ff.; Fr. Görres, Katholikenverfolgungen im Vandalenreich, in Kraus, Real-Encyklopädie I, 259 ff.; Derſ., Kirche und Staat im Vandalenreich 429—534, in der Deutschen Zeitschrift f. Geschichtswissensch. X (1893), 14 ff.; Stadler von Wolffersgrün, Die Vandalen von ihrem Einbruch in Gallien bis zum Tode Geiserichs, Bozen 1884 (Progr.); W. Pötzsch, Victor von Vita und die Kirchenverfolgung im Vandalenreich, Döbeln 1887 (Progr.); L. Schmidt, Aelteste Gesch. der Wandalen, Leipzig 1888 (bis zum Zuge nach Afrika); Alexis Schwarze, Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche, Göttingen 1892, 158 ff. [Knöpfler.]

Vanini, italienischer Philosoph pantheistischer Richtung, war 1584 zu Taurisano im Neapolitanischen geboren und erhielt bei der Taufe den Namen Lucilio, welchen er selbst später mit Julius Cäsar vertauschte. Zu Rom und Neapel studirte er Philosophie, Theologie, Jurisprudenz, Astronomie und auch etwas Medicin; in der Philosophie verehrte er Aristoteles, Averroes und Cardanus (s. d. Artt.) als Meister, ganz besonders aber schloß er sich der Richtung der Alexandristen (s. d. Art.), namentlich des Petrus Pomponatius (s. d. Art.) an. Nachdem er zu Padua die Priesterweihe empfangen, begab er sich auf Reisen; er kam nach Deutschland, in die Niederlande, die Schweiz, nach Frankreich und 1614 nach England. In letzterem Lande hatte er das Unglück, 49 Tage im Gefängniß schmachten zu müssen, seinem eigenen Vorgeben nach, weil er den katholischen Glauben vertheidigt, wahrscheinlich aber, weil er sich zu freie Aeußerungen über Religion und Staat erlaubt hatte. Aus dem Gefängniß entlassen, ging er nach Genua und lehrte daselbst Philosophie, dann nach Lyon und veröffentlichte dort 1615 sein erstes Werk Amphitheatrum aeternae providentiae. Scheinbar suchte er in demselben falsche philosophische Systeme zu widerlegen, in Wirklichkeit aber begünstigte er sie durch überaus schwache Beweisführung, namentlich in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele. Im folgenden Jahre (1616) vollendete er zu Paris als Aumonier des spätern Marschall Bassompierre sein Werk De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri IV. Obwohl dasselbe ziemlich unverblümt das Christenthum verspottete, pantheistisch die Natur als Göttin proclamirte und eine epikureische Ethik empfahl, so erhielt es doch durch die Nachlässigkeit der Censoren die Approbation; die Sorbonne aber verurtheilte es nachträglich zum Feuer. Gegen Vanini, welcher sich 1617 von Paris nach Toulouse gewandt hatte und dort, wie früher schon in anderen Städten, auch im Privatverkehr es liebte, die Lehren des Theismus und der christlichen Religion zu verspotten, schritt im November 1618 das Parlament ein; er wurde verhaftet und wegen Gotteslästerung nach den damaligen harten Gesetzen zum Feuertode verurtheilt (9. Februar 1619). Das Urtheil wurde am 19. Februar 1619 zu Toulouse vollzogen. Vanini, welcher während des Prozesses heuchlerisch seine Anhänglichkeit an das Christenthum betheuert hatte, warf, als er zur Hinrichtung geführt wurde, die Maske ab und spottete nach dem Berichte eines Augenzeugen (des spätern Gerichtspräsidenten Gramond) in cynischer Weise über den Heiland. Atheist war er insofern, als er dem Pantheismus huldigte und keinen überweltlichen persönlichen Gott annahm; im Uebrigen war er, wie seine Schriften beweisen, bis zur Lächerlichkeit eitel und gläubiger Anhänger der Astrologie und Zauberei. Die Todesstrafe, welche ihn getroffen, wäre damals von Lutheranern und Calvinisten ebenso gut verhängt worden, wie dieß von dem katholischen Parlament zu Toulouse geschehen ist. (Vgl. Niceron, Mém. XXVI, Paris 1734, 371 ss.; Cantù, Gli eretici d' Italia III, Torino 1866, 72 sgg. 728 sg.; J. Toulan, Étude sur L. Vanini, Strasb. 1869; A. Baudouin, Hist. critique de J. C. Vanini, in der Revue philos. VIII [1879], 49 ss.) [Zeck.]

Vannes (Vanne), Saint, eine am Ende des 16. Jahrhunderts entstandene Reformcongregation des Benedictinerordens, trägt ihren Namen von dem Kloster St. Vannes in Verdun, welches Bischof Berengar zu Ehren eines der ersten Bischöfe zu Verdun, des hl. Viton (franz. Vannes), erbaut und Papst Johannes XII. 956 bestätigt hatte (Jaffé, Reg. Pontif. Rom. I, 2. ed., n. 3676; in dem Bull. Rom., ed. Taur. I, 427 sq. ist die Bulle irrthümlich Johannes XIII. zugeschrieben und in's J. 971 verlegt). Der Begründer der Congregation von St. Vannes ist Dom Didier (Desiderius) de la Cour, der 1550 zu Monzeville bei Verdun geboren ward und im 17. Lebensjahre als Laienbruder in das Kloster St. Vannes eintrat, alsbald aber unter die Cleriker aufgenommen und mit 30 Jahren zum Priester geweiht wurde. Didier versuchte die damals in Frankreich und Lothringen nothwendige Klosterreform zunächst in St. Vannes durchzuführen; doch wußten seine Mitbrüder sich des mißliebigen Mahners dadurch zu entledigen, daß sie ihn zuerst zur weitern Ausbildung auf die Universität Pont-à-Mousson schickten; dann sollte er zu Rom die Exemtion der Abtei betreiben, welche sie ihm als das beste Mittel für eine Reform bezeichneten. Nach St. Vannes zurückgekehrt, erbat

Didier vom Prior die Erlaubniß, sich in die zur Abtei gehörige Einsiedelei St. Christoph zurückzuziehen, wo er zehn Monate bei Wasser und Brod lebte. Die Hugenottenkriege zwangen ihn, die lieb gewonnene Einöde zu verlassen und bei den Minimen eine Zufluchtsstätte zu suchen. Später konnte er wieder nach St. Vannes gehen, und nun gelang es Didier, bei dem Herzog Heinrich von Lothringen und Bar, Commendatarabt von St. Vannes und Bischof von Verdun, Verständniß für seine Absichten und kräftige Mithilfe zu finden. Nachdem der Prior von St. Vannes freiwillig resignirt hatte, ward Didier 1596 zum Prior erwählt. Als solcher versetzte er 18 ältere Mönche, deren Widerstand er fürchtete, in das im Bisthum Toul gelegene, dem hl. Hydulph von Trier geweihte Kloster Moyen-Moutier im Wasgau (Vogesen) und begann mit vier Novizen, welche am 30. Januar 1600 Profeß ablegten, sein Reformwerk. Alsbald baten mehrere andere junge Männer um Aufnahme und wetteiferten mit den Erstberufenen in strenger Beobachtung der ursprünglichen Benedictinerregel, in Fasten und Stillschweigen, so daß man in den Mönchen von St. Vannes die ersten Schüler des hl. Benedict wiederzusehen glaubte. Schon 1601 trug Bischof Heinrich Didier auf, seine Reform auch in Moyen-Moutier durchzuführen, dessen Commendatarabt gleichfalls Herzog Heinrich war, und Didier ordnete mehrere seiner Jünger unter Führung des Dom Claude François dahin ab. Auch dieser Versuch glückte. Dom Rozet begab sich hierauf nach Rom, um die päpstliche Bestätigung der Reform zu erlangen; auf Empfehlung vieler Cardinäle, namentlich Baronius' (s. d. Art.), genehmigte Papst Clemens VIII. durch die Bulle Quantum ex monasteriis vom 7. April 1604 die Vereinigung der beiden Klöster zu einer besondern Congregation nach dem Muster der cassinensischen (s. d. Art. Benedictinerorden II, 345), deren Privilegien der Papst zugleich allen Klöstern der Congregatio sanctorum Vitoni et Hydulphi bewilligte (vgl. Bull. Rom. XI, 64 sqq.). Noch im Juni 1604 ward, wie fortan alljährlich, ein Generalcapitel, und zwar in St. Vannes, abgehalten, auf welchem Didier zum Präses der neuen Congregation und Dom Rozet zum Visitator derselben gewählt wurden. Durch ein päpstliches Breve vom 27. Juni 1605 ward der Cardinal Karl von Lothringen (s. d. Art. Metz VIII, 1461) ermächtigt, alle Benedictinerklöster seines Legationsbezirkes mit der Congregation von St. Vannes zu vereinigen. In der Folge schlossen sich etwa 40 Klöster, darunter St. Mihiel an der Maas bei Verdun, Luxeuil u. a. in Lothringen, mehrere in der Champagne und in Burgund, der Congregation an. Einige Klöster in den Niederlanden, welche die Reform von St. Vannes annahmen, vereinigten sich zur Congregation von Mariä Opferung oder vom hl. Placidus (vgl. Helyot-Migne, Histoire des ordres III, 233 ss.; Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden 1886, II, 414), während sich die in Frankreich gelegenen Klöster dieser Reform auf Didiers Antrag 1618 zur nachmals so berühmten Congregation von St. Maurus (s. d. Art.) zusammenschlossen. Kurze Zeit war sogar die Congregation von Clugny (s. d. Art.) mit der von St. Vannes vereinigt (s. ob. II, 348). Didier starb am 14. November 1623. Die von ihm gestiftete Congregation bestand bis 1792 fort und bewahrte bis zu ihrer Auflösung den Ruhm regulärer Zucht und wissenschaftlichen Strebens. Neben verschiedenen anderen Gelehrten gehörten der Exeget Calmet, der Literarhistoriker Ceillier sowie Petit-Didier (s. d. Artt.) der Congregation an. Als Ordenstracht hatte Didier die von Monte Cassino vorgeschrieben, weil dort die ursprüngliche Kleidung des Benedictinerordens am besten erhalten worden sei. Neben der Benedictinerregel befolgten die Mitglieder der Congregation von St. Vannes die Constitutionen der cassinensischen Congregation, wie auch die Prioren der einzelnen Klöster und die Visitatoren alle Rechte der Aebte dieser Congregation besaßen. (Vgl. Regula S. Benedicti cum declarationibus et constitutionibus congregationis sanctorum Vitoni et Hidulphi, Tulli 1625; Helyot-Migne l. c. III, 856 ss.) [Heimbucher.]

Vargas, Alfons de, O. Erem. S. Aug., Erzbischof von Sevilla, wurde zu Toledo etwa um 1300 aus vornehmer Familie geboren. In seiner Vaterstadt trat er in das Kloster der Augustiner-Eremiten, machte dann seine Studien in Paris, erwarb daselbst den theologischen Doctorgrad und lehrte ebenda zehn Jahre Philosophie und Theologie. Um 1350 verschaffte ihm Cardinal Albornoz (s. d. Art.) den Bischofsstuhl von Badajoz und nahm ihn wie noch vier andere spanische Bischöfe 1353 mit auf seinem Heereszuge nach Italien. Vargas betheiligte sich activ an den kriegerischen Operationen (die Eroberung von Faenza wird ihm zugeschrieben). Als besonderer Vertrauensmann des Cardinals mußte er auch wiederholt zur Berichterstattung und Verhandlung nach Avignon zu Innocenz VI. (s. d. Art.) gehen. Im J. 1356 wurde er Bischof von Osma, und im October 1363 ward er auf den erzbischöflichen Stuhl von Sevilla (s. d. Art.) erhoben. Er starb am 26. December 1366 non sine nota sanctitatis. Die von ihm hinterlassenen Schriften speculativen Inhaltes wurden sehr geschätzt, und zwei derselben kamen wiederholt in den Druck (Lectura super primum Sententiarum, Paris. 1445 etc., und Quaestiones super libris de Anima, Florentiae 1477 etc.) (Vgl. D. A. Gandolfus, Dissert. Hist. de 200 Scriptt. Augustinianis, Romae 1704, 47; Ossinger, Biblioth. Augustiniana, Ingolstadii 1768, 913; Nicolaus Antonius, Biblioth. Hisp. Vetus II, Matriti 1788, 170; Feret, La Faculté de théologie de Paris et

ses Docteurs les plus célèbres III, Paris 1896, 509.) [O. Pfülf S. J.]

Vargas, Bernhard de, S. J., Dogmatiker, war zu Malaga am 9. März 1679 geboren, trat am 1. Januar 1694 in die Gesellschaft Jesu und wirkte lange als Lehrer der Rhetorik, Philosophie und Theologie an der Gregorianischen Universität zu Rom. Um die Oberleitung der höheren Studien zu übernehmen, ward er nach Sevilla zurückberufen, wurde Qualificator beim heiligen Officium und waltete als Rector der Collegien von Sevilla und Madrid. Er starb zu Cordova am 19. März 1752. Von seinen Schriften ist ein Cursus theol. speculativus ... selectarum quaestionum in 4 Bänden 1731 zu Granada gedruckt worden. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1287; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VIII [1898], 451.) [O. Pfülf S. J.]

Vargas y Mexia, Franz de, spanischer Diplomat und kirchlicher Schriftsteller, war zu Madrid geboren und gehörte einem alten Geschlechte des niedern Adels an. Er widmete sich zu Alcalá dem juristischen Studium, in welchem er Licentiat wurde (daher manchmal auch „Dr. Vargas" genannt). Nur durch eigene Tüchtigkeit schwang er sich bis zum Fiscal des Hofes von Castilien, d. h. zum obersten Staatsprocurator am höchsten Gerichtshofe Spaniens empor. Seit Beginn des Jahres 1547 erscheint er als Gesandter in Italien, im Januar 1548 zu Trient, um im Namen Karls V. gegen die Verlegung des Concils zu protestiren, und abermals daselbst 1551, um es zu seiner Rückverlegung zu beglückwünschen (vgl. d. Art. Trient XI, 2070 ff.). Etwa mit Anfang 1552 übernahm er den Posten eines spanischen Gesandten in Venedig, den er auch beim Regierungsantritt Philipps II. beibehielt. In außerordentlicher Mission verhandelte er von October bis December 1558 zu Rom erfolgreich mit Paul IV. über Anerkennung Ferdinands I. als Kaisers; seit 25. September 1559 vertrat er Spanien daselbst als ordentlicher Botschafter. Während des Conclave, aus welchem Pius IV. hervorging, spielte er eine entscheidende Rolle; im Prozeß gegen die Verwandten Pauls IV. (s. d. Art. Pius IV.) bot er bis zuletzt Alles auf, um die Carassa zu retten. Bei Pius IV. fiel er zeitweilig in Ungnade, so daß dieser durch den Grafen de Brocard in Spanien seine Abberufung betreiben ließ; es gelang ihm aber, das Vertrauen des Papstes in dem Grade wieder zu erlangen, daß bei einer schwierigen Verwicklung mit dem Trienter Concil hinsichtlich der päpstlichen Jurisdiction im Juli 1563 der Papst selbst seinen Rath einholte und ihn zur Veröffentlichung seines Gutachtens aufforderte; noch im selben Jahre erschien es zu Rom im Druck unter dem Titel De Episcoporum jurisdictione et de Pontificis M. auctoritate Responsum. Der von einigen Fürsten gewünschten Gewährung des Laienkelches arbeitete Vargas in Rom mit Entschiedenheit entgegen; ein letztes Mal trat er hervor, als er mit dem spanischen Gesandten in Trient am Ende des Jahres 1563 den Schluß des Concils zu verzögern sich bemühte (s. XI, 2110 f.). Nach Spanien zurückgekehrt, wurde Vargas von Philipp II., der ihn persönlich schätzte, zum Staatsrath ernannt, legte jedoch einige Jahre später alle Würden nieder, um sich im Hieronymitenkloster de la Cisla bei Toledo auf den Tod vorzubereiten. Von Zeitgenossen, wie namentlich von Onuphrius Panvinius, wird er als wissenschaftlich hochgebildeter Mann und Mäcen der Gelehrten gefeiert. Er war ein fähiger Diplomat, voll Eifer und Treue für den Dienst seines Herrn, dabei ein aufrichtiger Christ. Mehrere Schriften von ihm beweisen nach Döllinger (Ungedruckte Berichte zur Geschichte des Concils von Trient, Nördlingen 1876, p. IX), „daß er ganz in dem Gedankenkreise des strengen Papalsystems befangen war, wie es in Spanien ... herrschte und allein bekannt werden durfte". Von Bedeutung ist Vargas als Zeuge für die Vorgänge auf dem Concil zu Trient, wenn er auch als Diplomat, berufen, selbstthätig einzugreifen und die Interessen und Absichten seines Königs zu vertreten, nicht als vorurtheilsfrei gelten darf. Es entspricht der Natur der Dinge, daß er auch bei diesen großen kirchlichen Vorgängen überwiegend den irdischen Triebfedern und den Aeußerungen menschlicher Schwäche und Kurzsichtigkeit sein Augenmerk zuwendete, soweit dieselben wirklich mit einspielten oder von ihm vermuthet wurden. Seine Correspondenz mit Cardinal Granvella (s. d. Art.) aus der Zeit von October 1551 bis Februar 1552 gab zuerst in französischer Uebersetzung Michel Le Vassor heraus in dem Aufsehen erregenden Werke Lettres et Mémoires de François de Vargas etc. ... touchant le Concile de Trente, Amsterdam 1700; einen andern Theil derselben Correspondenz Ch. Weiss, Papiers d'état du Cardinal de Granvelle, Paris 1846 (bes. Bd. VI). Weitere Berichte und Briefe von Vargas finden sich bei Lorenzo Villanueva, Vida literaria II, Lond. 1825, Anhang; in der von mehreren Mitgliedern der historischen Akademie von Madrid herausgegebenen Colección de documentos inéditos para la historia de España IX, Madrid 1846, 81—406 (vgl. über seine Gesandtschaften in Rom ib. II, 518—551); bei Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgesch. der sechs letzten Jahrhunderte I, Regensb. 1862, 265—543. Ueber Vargas persönlich finden sich viele interessante Mittheilungen und Urtheile in Pallavicini's Historia Concilii Tridentini l. 12 ad 24. (Vgl. noch Nicolaus Antonius, Biblioth. Hisp. Nova I, Matriti 1783, 493; La Fuente, Historia Eclesiástica de España V, 2. ed., Madrid 1874, 276—281.) [O. Pfülf S. J.]

Vargas, Juan de, Mitglied des „Rathes der Unruhen" unter Philipp II. (s. d. Art.), war einer

der beiden Räthe, welche dem Herzog von Alba bei seinem Aufbruch nach den Niederlanden (1567) aus Spanien mitgegeben wurden. Er besaß Alba's unbedingtes Vertrauen und hatte im „Rathe der Unruhen" („Blut-Rath"), der von September 1567 bis Juni 1576 bestand, bis zu seinem Abgang 1573 entscheidenden Einfluß; am Prozeß gegen van Hoorn und Egmont war er demgemäß mit an erster Stelle betheiligt. Sicher ist, daß er nur von Maßregeln unerbittlicher Strenge noch eine Bewältigung der niederländischen Empörung hoffte. Es ist hergebracht, Vargas als ein Ungeheuer nicht nur wegen entmenschter Grausamkeit, sondern auch wegen anderer groben Laster darzustellen. Man beruft sich namentlich auf einen in Spanien gegen ihn eingeleiteten Prozeß und auf eine unwirsche, verdächtigende Aeußerung des seines Einflusses beraubten Cardinals Granvella (s. d. Art.). Gewiß ist, daß sowohl Alba als Philipp II. die Fähigkeiten wie die Treue dieses Mannes hoch schätzten. (Vgl. Kervyn de Lettenhove, Les Huguenots et les Gueux II, Bruges 1884, 25. 34 s.; Gachard, Etudes et Notices hist. concernant l'histoire des Pays-Bas I, Bruxelles 1890, 145 s.) [O. Pfülf S. J.]

Variationsrecht (jus variandi) heißt im Kirchenrecht die Befugniß des Laienpatrons, innerhalb der gesetzlichen Frist zugleich oder nach einander dem Kirchenobern zwei oder mehrere Personen zu präsentiren, aus welchen dann dieser den Würdigsten auswählt und bestätigt (vgl. d. Art. Präsentation). Beim geistlichen Patron gilt der Satz: Qui prior est tempore, jure potior esse videtur (c. 24, X 1, 6); darum kann der geistliche Patron innerhalb der Frist von sechs Monaten dem Bischof keine zweite Person vorschlagen, außer wenn der Obere seinen Vorschlag verworfen hat und der Patron beweisen kann, daß er die Unfähigkeit des Präsentirten nicht kannte (c. 7, § 3. c. 20. 25, X 1, 6; c. 18 in VI 1, 6; c. 2, X 1, 10). Die Präsentation des geistlichen Patrons wird vom Rechte nach allen Richtungen hin im Sinne einer Wahl, ja einer Collation angesehen, und hier kann von einer Variation keine Rede sein (c. 58, X 1, 6). Dagegen darf der Laienpatron innerhalb seiner Frist von vier Monaten einen Zweiten und Dritten u. s. f. nachpräsentiren (c. 24, X 3, 38). Viel erörtert ist dabei die Frage, ob dieses jus variandi als cumulativum oder als privativum zu fassen sei, d. h. ob alle so Präsentirten sich gleichstehen und von sich aus denselben Anspruch auf die Institution haben, so daß der Kirchenobere frei aus ihnen wählen darf (variatio cumulativa), oder ob durch die Nachpräsentation die vorher geschehene gewissermaßen als annullirt und zurückgenommen zu betrachten ist (variatio privativa). Für's Erstere sprechen das kirchliche Recht (c. 5. 24. 29, X 1, 6), die Doctrin und die Praxis. Die variatio cumulativa liegt im Interesse der Kirche, indem sich dadurch die patronatische Besetzung der freien bischöflichen Collation sehr nähert. Dieses Variationsrecht kann auch nicht einmal durch einen selbst eidlich bestärkten Vertrag zwischen dem Patron und dem Erstpräsentirten beseitigt werden (vgl. Vermehren, Gibt es eine sogenannte freiwillig privative Variation? in Weiß' Archiv der Kirchenrechtswissenschaft II [1831], 125 ff.; Ders., Es gibt keine freiwillig privative Variation, ebd. V [1835], 52 ff.; Kaiser, Ueber Jus variandi, im Archiv für kath. Kirchenrecht II [1857], 412 ff.; Schlesinger, Die Variationsbefugniß des Kirchenpatrons, in Zeitschrift für Kirchenrecht XIX, [1884], 91 ff.; Silberstein, Die Controverse: Privatives oder cumulatives Nachpräsentationsrecht des Laienpatrons, im Archiv für kath. Kirchenrecht LXI [1889], 3 ff.; Hinschius, Kirchenrecht III, 48 f.). Dieser wohlbegründeten und heutzutage fast allgemein herrschenden Anschauung gegenüber kann die vom jus variandi privativum nicht gehalten werden, trotz einzelner Versuche, sie zu stützen (Lippert, Versuch einer historisch-dogmatischen Entwicklung der Lehre vom Patronat, Gießen 1829, 112 ff.; Ders., Ueber die freiwillig privative Variation, in Weiß' Archiv der Kirchenrechtswissenschaft III [1832], 92 ff.; Schilling, Der kirchliche Patronat nach canonischem Rechte. Leipzig 1854, 72 ff.; Groß, Kirchenrecht, 2. Aufl., Wien 1896, 171 f.). Das dafür angerufene c. 24, X 1, 6 spricht im Gegentheil für die variatio cumulativa. Gegen die variatio privativa sprechen auch eine Reihe innerer Gründe. Unter Anderem würde der Bischof dadurch Gefahr laufen, seine vorbereitenden Erkundigungen über die Würdigkeit des Präsentirten vergeblich anzustellen; denn in der nächsten Zeit könnte derselbe wieder refüsirt werden, und der Bischof müßte die Prüfung nun mit so viel Candidaten vornehmen, als dem Patron nur beliebte, was des Bischofs unwürdig wäre. Beim gemischten Patronat hat der Laienpatron das Variationsrecht nur dann, wenn er für sich eine eigene Person vorschlägt. Präsentirt er aber mit dem geistlichen Patron eine und dieselbe Person, so verliert er sein Variationsrecht (Silbernagl, Kirchenrecht, 3. Aufl., Regensburg 1895, 269 f. [anders Hinschius III, 59]). [Sägmüller.]

Vasa sacra, s. Gefäße, heilige.

Vasall, s. Kirchenlehen.

Vasquez, s. Vazquez.

Vasthi (ושתי, Ἀστίν), im A. T. die Gemahlin des Xerxes, die aus natürlichem Anstandsgefühl sich weigerte, einem von ihrem Manne im Weinrausch erlassenen, den persischen Sitten Hohn sprechenden Befehl zu folgen, und deßwegen von gefügigen Beamten zur Scheidung von Xerxes verurtheilt wurde (Esth. 1, 9 ff.).

Vatablus, Franz (so nach latinisirter Schreibung, eigentlich François Watebled), französischer Gelehrter zur Zeit des Königs Franz I., geboren zu Gamaches in der Picardie, war zuerst Pfarrer zu Bramet im Valois, dann Professor des He-

bräischen am Collège royal zu Paris, endlich (Commendatar-) Abt von Bellozane. Er machte Aufsehen durch den Reichthum seiner Kenntniß und die Klarheit seines Vortrags, so daß er sehr viele Zuhörer, namentlich auch Juden, um seinen Lehrstuhl sammelte. Schriftstellerisch war er selbst nicht thätig; dagegen gab Robert Stephanus (s. d. Art.) seiner Bibelausgabe von 1545, welche die Uebersetzung des Leo Jud (s. d. Art.) mit gegenüberstehender Vulgata enthielt, kurze Anmerkungen bei, welche seiner Angabe nach in Vatablus' Vorlesungen nachgeschrieben waren. Sogleich nach Erscheinen derselben protestirte indeß Vatablus auf's Entschiedenste dagegen, für den Urheber dieser Glossen gehalten zu werden, und es zeigte sich, daß Stephanus den Anmerkungen, welche er einem Collegienheft des Vatablus entnommen hatte, eine Anzahl Glossen von reformirter Auffassung beigefügt hatte. Mit Unrecht ward daher diese Ausgabe von Stephanus selbst und Späteren Biblia Vatabli genannt. So ward Vatablus, dessen Anmerkungen sich durchweg auf die sprachliche Seite des Bibelwortes beschränken, fälschlich verdächtigt, als liebäugele er mit den Protestanten. Auch die unter dem Namen Critici sacri bekannte Sammlung hat ohne Weiteres die vielen Noten, welche sich in der Stephanischen Bibelausgabe von 1557 befinden, Vatablus zugeschrieben, obwohl nur ein kleiner Theil derselben der Ausgabe von 1545 entnommen ist. Die Professoren von Salamanca veranstalteten 1584 eine Bibelausgabe mit den ächten, unzweifelhaft von Vatablus herrührenden Glossen; diese verdienen in vollem Maße das Lob, welches ihnen Haneberg (Gesch. der Offenbarung, 4. Aufl., Regensburg 1876, 849) spendet, daß „Vatablus' kurze Bemerkungen vielfältig sicherer zum Verständniß führen als Riesenexplicationen Anderer". Vatablus starb am 16. März 1547 als treuer Katholik. (Vgl. Jöcher, Gelehrten-Lexikon IV [1751], 1466; Nouv. Biogr. génér. XLV, 989.) [Kaulen.]

Vaterunser (Pater noster) wird nach den Eingangsworten das Gebet genannt, welches der Heiland nach Matth. 6, 9—13 in der Bergpredigt und nach Luc. 11, 1—4 auf Bitten seiner Jünger diese insbesondere gelehrt hat; die liturgische Bezeichnung ist oratio dominica oder dominicalis. Die Stellung der Anfangsworte „Vater unser" ist nicht etwa ein Latinismus oder Gräcismus, sondern ächt deutsch. Das Possessiv wird nämlich im Gotischen regelmäßig dem Substantiv nachgesetzt (atta unsar), und diese Wortfolge wird oft auch im Alt- und Mittelhochdeutschen angewendet, während sie sich im Neuhochdeutschen nur in dichterischer Sprache findet (E. Achelis, Die Bergpredigt, Bielefeld und Leipzig 1875, 223 f.). Als altherkömmlich hat sich jene Wortstellung in der katholischen Gebetsweise des Vaterunsers bis heute erhalten; auch sonst weist dasselbe einige alterthümliche Ausdrücke auf, die man nicht durch modernisirte ersetzen sollte (die älteste deutsche Form s. bei Kehrein, Pater noster und Ave Maria in deutschen Uebersetzungen, Frankfurt 1865, 1). In der Liturgie und von den Gläubigen wird das Vaterunser in der dem Evangelium des hl. Matthäus eigenen Fassung gesprochen; das ἐπιούσιος der vierten Bitte, welches die Vulgata mit supersubstantialis wiedergibt, ist durch quotidianus ersetzt, welches in biblischen Handschriften seit dem 8. Jahrhundert vorkommt (s. Wordsworth and White, Nov. Test. D. N. J. C. latine I, Oxonii 1889, 60). Das Schlußwort Amen scheint den Bibelhandschriften zufolge nicht zum ursprünglichen Texte zu gehören, ist aber durch die Vulgata recipirt. In der heiligen Messe wird es vom Priester leise gesprochen, nachdem das Volk bezw. der Chor oder der Ministrant die siebente Bitte laut respondirt hat; sonst wird es in der römischen Liturgie nur dann beigefügt, wenn das Vaterunser als selbständiges Gebet still gebetet und nicht in Verbindung mit anderen Gebetsversen, wie in den Preces, gesprochen wird. Eine Doxologie am Schlusse ist der römischen Liturgie fremd; sie ist eine Erweiterung des ursprünglichen Textes, die im Orient dem liturgischen Formular beigefügt wurde und aus diesem in jüngere biblische Handschriften und aus dem textus receptus in die bei den Protestanten übliche Fassung überging. — Im Abendlande werden nach dem Vorgange des hl. Augustinus (De serm. Dom. in monte 2, 5 sqq., bei Migne, PP. lat. XXXIV, 1277 sqq.) gewöhnlich sieben Bitten unterschieden; die Orientalen fassen die beiden letzten Bitten als eine einzige auf. Die drei ersten Bitten erflehen die Verherrlichung Gottes, die vier letzten das Heil der Menschen. Da dieses Gebet vom Herrn selbst gelehrt und vorgeschrieben worden ist, sodann alles umfaßt, um was wir beten sollen, und in der Abfolge der Bitten die Ordnung verzeichnet, in der die verschiedenen Güter erfleht werden sollen, so galt dasselbe von jeher als Hauptgebet der Christen, als oratio publica et communis (S. Cyprianus, De dominica orat. 8, ed. Hartel I, 271), als oratio legitima et ordinaria fidelium (Tertull. De orat. 10, bei Migne, PP. lat. I, 1165), als Norm und Grundlage aller Gebete; daher hat es auch kürzere und ausführlichere Erklärungen ohne Zahl gefunden (vgl. G. Tillmann, Das Gebet nach der Lehre der Heiligen II, Freiburg 1877, 18—141). Wie es im Alterthum erklärt wurde, zeigen die ältesten Commentare von Tertullian (De oratione, bei Migne, PP. lat. I, 1149 sqq.), Origenes (Περὶ εὐχῆς, bei Migne, PP. gr. XI, 416 sqq.) und Cyprian (De dominica oratione, ed. Hartel I, 267 sqq.); eine Zusammenfassung dieser Erklärungen bietet Ferd. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871, 175 ff. Vom höchsten christlichen Alterthume an (vgl. Doctrina duodecim

apostolorum [s. d. Art.] c. 8) ist es von den Gläubigen gesprochen und wegen des im Eingange betonten, durch die Gnade bewirkten Verhältnisses der Gotteskindschaft als Gebet der Gläubigen betrachtet und als Arcanstück behandelt worden. Es wurde mit dem Glaubensbekenntnisse den Katechumenen erst kurz vor der Taufe, im letzten Scrutinium, übergeben (traditio symboli et orationis dominicae) und von diesen sodann feierlich und öffentlich bei der Taufe gesprochen (redditio symb. et orat. dom.). Seine Stellung im Taufritus deutet noch jetzt auf die Praxis des Alterthums hin. Die Synoden des Mittelalters schärfen den Eltern und besonders den Taufpathen, wie auch das Pontificale den Firmpathen, die Pflicht ein, ihre Kinder und Pathenkinder das Vaterunser zu lehren. Um es dem Gedächtnisse einzuprägen, wurde es zugleich mit dem Symbolum und den zehn Geboten an Sonn- und Feiertagen nach der Predigt laut vorgebetet, wie dieses in manchen Ländern, z. B. in Belgien und Frankreich, im praeconium (prône) noch jetzt geschieht (vgl. Statuta dioec. Mechlin., Mechlin. 1872, Append. 35). Den Laien wurde vielfach die öftere Recitation desselben während des Tages empfohlen, um sich dadurch in etwa an dem canonischen Stundengebete zu betheiligen; in den Katechismen, wie im Catechismus Romanus, ist es als ein Hauptbestandtheil des christlichen Unterrichtes behandelt (vgl. Chr. Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache, Mainz 1881). Im canonischen Officium gehört das als Stillgebet zu recitirende Vaterunser zu den Vorbereitungsgebeten jeder Hore. Der Gebrauch, dasselbe mit dem Credo vor der Matutin und der Prim sowie nach der Complet still zu sprechen, scheint zuerst im Kloster Cornelimünster bei Aachen durch den hl. Benedict von Aniane (gest. 821; s. d. Art.) eingeführt worden zu sein; allgemeine Vorschrift wurde dieß erst durch die Recension des römischen Breviers unter Pius V. Mit den angehängten Versikeln Dominus det nobis suam pacem etc. beschließt es jede Hore, wenn nicht sofort eine andere Hore angereiht wird, und mit dem Credo regelmäßig das ganze Tagesofficium. Die einzelnen Horen nicht mit einer eigenen Collecte, der Oration des Tages oder Festes, sondern mit dem Vaterunser abzuschließen, wie es noch im frühern Mittelalter bezeugt ist, scheint außer bei den Benedictinern nur in einigen Kirchen üblich gewesen zu sein. Auch in den Absolutionen der Matutin, in den Dominicalpreces der Prim und Complet sowie den Ferialpreces der kleinen Horen wird das Vaterunser recitirt, und zwar so, daß der Officiant es laut intonirt, mit dem Chore still weiter betet und die sechste Bitte laut spricht, worauf der Chor mit der letzten Bitte laut respondirt; bei den Ferialpreces der Laudes und der Vesper wird dagegen das ganze Vaterunser vom Officianten laut und die letzte Bitte vom Chore gleichfalls laut recitirt. In Fürbitten, welche den Preces des Officiums ähnlich gestaltet sind, wie in der Absolution für Verstorbene, im Tisch- und Reisegebet (Benedictio mensae und Itinerarium), wird das Vaterunser in gleicher Weise mit einleitendem Kyrie eingelegt; bei Benedictionen kommt es selten vor; bei Exorcismen ist es öfter zu sprechen. In Deutschland werden bei öffentlichen Andachtsübungen in der Volkssprache und bei gemeinsamen Gebeten in den Familien die drei ersten Bitten von dem Vorbeter oder dem Männerchore und die letzte Hälfte vom gesammten Volke oder dem Frauenchore laut gesprochen. — Seit der apostolischen Zeit gehört das Vaterunser auch zu den stehenden Gebeten der Meßfeier. In allen Liturgien hat dasselbe seine Stelle zwischen der Consecration und der Communion, in einigen vor, in anderen nach der Brodbrechung, in der ambrosianischen erst nach der Vermischung der heiligen Gestalten. In der römischen Liturgie hat Gregor I. es unmittelbar an den Schluß des Canon eingefügt, so daß es die Vorbereitung auf die Communion eröffnet (über die hierauf bezügliche dunkle Aeußerung in einem Briefe Gregors I. an Johannes von Syracus vgl. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik II, Freiburg 1890, 259 ff.). Es wird eingeleitet mit Oremus und einem die Recitation als Wagniß, aber auch als Pflicht bezeichnenden Vorworte, dessen Wortlaut bereits bei dem hl. Cyprian (De orat. Dom. 2, ed. Hartel I, 267) angedeutet ist. Während in der römischen Liturgie der Priester allein und mit lauter Stimme das Vaterunser spricht, und das Volk (der Chor) dem Gebete zustimmend die siebente Bitte recitirt, hat in der griechischen und den orientalischen Liturgien das Volk dasselbe laut zu beten, wie dieß auch in der altgallicanischen Liturgie geschah; in der mozarabischen respondirt das Volk zu jeder Bitte; ihm fällt auch die letzte Bitte zu. Wird das Officium oder die Messe gesungen, so wird auch das Vaterunser im Gesangtone intonirt oder recitirt; das Missale hat im Canon zwei Singweisen vorgesehen: die feierliche für die Officien, deren Rang semiduplex und höher ist, und die einfache für die Messe der festa simplicia und der Ferien. Geringe Abweichungen hat der Cantus in der Missa praesanctificatorum des Charfreitags. (Vgl. noch Fr. H. Chase, The Lord's Prayer in the Early Church, Cambridge 1891 [in J. Armitage Robinson's Texts and Studies I, 3].) [K. Schrod.]

Vatican, vaticanischer Hügel (mons Vaticanus) heißt zunächst das jetzt isolirte Mittelstück in der Hügelkette, die vom Monte Mario über den Janiculus und den Monte Verde sich am rechten Tiberufer hinzieht. Während in der Umgebung Roms überall vulkanische Bodenbildung (Tuff) vorherrscht, besteht die genannte ganze Hügelkette aus Lehm oder gelbröthlichem Sand, der sogar einem Theil derselben den Namen „Montorio" (mons aureus) gegeben hat. Die weit

ausgedehnten Thonlager boten im Alterthum, wie noch heute, das Material für Ziegeleien und Töpfereien, während sie zur Ausgrabung von Katakomben nicht geeignet waren. War der vaticanische Hügel im Alterthum mit Oelbäumen sowie mit Reben bepflanzt, die allerdings einen Wein infimae notae brachten, so wuchs in der Ebene bis zum Tiberflusse hin Schilf an den Bächen, die dem Hügel entquollen. Bewohnt war das ganze Gebiet im Alterthum nur von Sklaven, welche in den Ziegeleien und Töpfereien des Vatican arbeiteten. Zwei Landstraßen, die via Triumphalis und die Cornelia, durchzogen dasselbe, auf beiden Seiten von Grabmälern eingefaßt, deren später wieder aufgefundene Ueberreste uns genau die Richtung beider Wege bestimmen lassen. Von den Quellen des vaticanischen Hügels faßte um das Jahr 370 Papst Damasus I. eine, um sie in die Lauskapelle von St. Peter zu leiten; die Leitung besteht noch heute, und der Cortile di Damaso im vaticanischen Palast hat von dem dortigen Springbrunnen, der von ihr gespeist wird, seinen Namen. Eine andere Quelle, die Papst Urban VIII. fassen ließ, hat von den Bienen in seinem Wappen den Namen degli api; sie entspringt im päpstlichen Garten und liefert das reinste und gesundeste Wasser, das Rom hat.

1. Der Vatican im heidnischen Alterthum. Wird uns auch von einem etruskischen Heiligthum berichtet, das auf der Höhe des vaticanischen Hügels stand, so kam in das Gebiet doch erst dann mehr Leben, als Kaiser Cajus Caligula hier seinen Circus baute, der von Nero vollendet wurde. Letzterer erweiterte und verschönerte auch die von seiner Mutter ererbten Gärten in der Ebene und auf den näher zum Flusse hin sich erhebenden Hügeln; Ueberreste einer neronischen Villa sind in neuerer Zeit auf der Höhe über dem Spital von S. Spirito ausgegraben worden. In diesem Circus wie in den angrenzenden Gärten hat Nero das erste Christenblut vergossen, um die Schuld, Rom in Brand gesteckt zu haben, von sich abzuwälzen (vgl. Tacitus, Annal. 15, 44). In der Folge ist noch einmal von dem vaticanischen Circus die Rede zur Zeit des Kaisers Heliogabal, der dort Wettfahrten mit Elephanten vornahm. Daß sich auch ein lacus oder weites Wasserbassin für Seegefechte in dieser Gegend befunden hat, beweist der das ganze Mittelalter hindurch erhaltene Name Naumachia wie die Benennung S. Laurentii in piscibus für ein an den Petersplatz stoßendes Kirchlein. Neben dem Circus stand ein Tempel des Mithras, den die ältesten Topographien als Phrygianum bezeichnen; das Mittelalter nannte ihn templum Apollinis. Dort feierten noch bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, als nebenan schon längst die Basilika Petri den Sieg des Christenthums über das Heidenthum verkündigte, orientalische Culte ihre Orgien, wie dieß unter Anderem durch eine Inschrift vom Jahre 390 nachgewiesen wird. — Waren die früheren Kaiser und ihre Familienangehörigen im Mausoleum des Augustus im Marsfelde beigesetzt worden, so baute nun um das Jahr 130 Kaiser Hadrian sein gewaltiges Grabmal (die moles Hadriana, aus der später die Engelsburg wurde) auf dem andern Tiberufer und setzte es durch eine eigene Brücke, den pons Aelius, mit der Stadt in Verbindung. Das riesige Monument in Form eines Rundbaues erhob sich auf einer viereckigen Unterlage; ein Kranz von Statuen lief um das Ganze herum; die Spitze des Daches war von der Bronzestatue des Kaisers gekrönt. Wahrscheinlich ließ Hadrian den etwas weiter stromabwärts gelegenen pons Triumphalis damals abbrechen; Reste desselben sieht man bei niedrigem Wasserstande noch jetzt aus den gelben Tiberfluten hervorragen.

2. Der Vatican in christlicher Zeit bis zum großen Schisma. In der neronischen Verfolgung hatte auch der Apostelfürst Petrus (s. d. Art.) im vaticanischen Circus den Martertod erlitten und war an der hart am Circus vorüberführenden Via Cornelia beigesetzt worden. Sein zweiter Nachfolger Anencletus baute nach dem Lib. Pontif. (ed. Duchesne I, 125) über seinem Grabe eine Art Kapelle (memoria; s. d. Art.), in deren Hypogäum oder unterirdischer Grabkammer auch die folgenden Päpste bis Ende des 2. Jahrhunderts ihre Ruhestätte fanden. Constantin schuf diese „erste Peterskirche" in eine herrliche, fünfschiffige Basilika um; das von ihm um 320 begonnene Werk wurde unter seinen Söhnen vollendet, um mit seinem Walde von hundert Säulen, mit seinen Mosaiken auf der Fassade und in der Apsis und mit dem unermeßlichen Reichthum, der die Confessio oder das Grab des Apostels umgab, mehr als ein Jahrtausend das großartigste Bauwerk und für immer das verehrteste Heiligthum des christlichen Abendlandes zu bleiben. Eine gedeckte Porticus (Säulenhalle) führte von der porta S. Petri bei der Engelsburg bis zur Basilika, und an ihr erhoben sich im Laufe der Zeit Kirchen, Diaconien und Hospize. Wie bei allen Cömeterialkirchen, so suchten besonders hier die Gläubigen ihre letzte Ruhestätte in der Nähe des Apostelgrabes. Hatte neben vielen Anderen, die in der Basilika begraben wurden, der Stadtpräfect Junius Bassus in der Confessio selber sein Grab gefunden (sein Sarkophag gehört zu den schönsten Gebilden altchristlicher Plastik), so bauten die Anicier sich eine eigene Grabkapelle hinter der Apsis; die Kaiser Honorius und Theodosius II. errichteten sich Mausoleen in Form von Rundkirchen im Gebiete des neronischen Circus, genau über der Spina und inter duas metas, wohin die Tradition die Richtstätte Petri verlegte. Außerdem lagen fünf Friedhöfe um die Basilika, von denen einer bis auf den heutigen Tag in dem deutschen Campo Santo erhalten ist. An hohen Festen und bei Begräbnissen war es Brauch, die Armen in der Vorhalle von St. Peter zu speisen;

bald umgab dann die Frömmigkeit der Päpste und Kaiser die Basilika mit Hospizen für Arme und Pilger, und seit dem 7. Jahrhundert entstanden neben dem hospitale nostrum, das unmittelbar dem Papste unterstellt und von ihm unterhalten war, Nationalhospize der Angelsachsen, der Langobarden, Franken, Friesen und Orientalen. Weiterhin hört man von klösterlichen Niederlassungen, von Canonikern, welche den Chorgesang in der Basilika besorgten, und von Ordensfrauen (reclusae), die in einem Kloster auf der Südseite, in der Gegend der heutigen Sacristei, unter strenger Clausur die Wäsche zu besorgen und Paramente für den Gottesdienst anzufertigen hatten. Die hl. Galla, später die deutsche Kaiserin Agnes (Heinrichs IV. Mutter, gest. 1077) haben in diesem Kloster gelebt; der älteste Grabstein im Campo Santo ist von einer dieser reclusae. Da die Päpste das Mittelalter hindurch im Lateran (dem alten Palast, welchen Constantin der Kirche geschenkt haben soll) residirten, so begaben sie sich am Vorabend vor dem Feste des Apostelfürsten und vor anderen hohen Festen in feierlichem Aufzuge zum Vatican, wo über den Hallen des Atriums und in anstoßenden Gebäuden Wohnungen für den Papst und sein Gefolge sowie für fürstliche Gäste bereitet waren. Auf der Südseite der Vorhalle stand der Palast, in welchem Kaiser und Bischöfe, die ad limina gewallfahrtet waren, gastliche Aufnahme fanden; gegenüber auf der Nordseite erhob sich der päpstliche, der, von Symmachus um 500 begonnen, im Verlaufe der Zeit sich immer mehr vergrößerte und ausdehnte. So wurde denn nach und nach das im Alterthum verlassene Gebiet bevölkert, ohne doch jemals in den Stadtkreis hineingezogen zu werden. Erst als die Saracenen im J. 847 die Basilika von St. Peter ausgeplündert hatten, umgab Leo IV. das vaticanische Gebiet mit einer Mauer und gründete so eine eigene Stadt, welche nach seinem Namen die Leonina genannt wurde. Noch heute stehen im päpstlichen Garten zwei Thürme und ein Stück der Mauer, welche aus jener Zeit stammen.

3. Der Vatican seit dem großen Schisma. Mit der Uebersiedelung der Päpste nach Avignon (1309; s. d. Art.) und während des Schismas (s. d. Art.) gerieth ganz Rom in jämmerlichen Verfall, und dieses traurige Loos theilte auch die Leonina oder der Borgo, wie man sie mit einem deutschen Namen nannte, der ursprünglich den fremden germanischen Niederlassungen galt. Nicht nur die Hospize und andere kirchliche Gebäude, auch die Basilika selbst verfiel. Wiederholt war die Armut so groß, daß man nicht einmal zum Feste des Apostelfürsten Oel für die Lampen an der Confessio kaufen konnte; was der Dom an Kleinodien besaß, mußte verkauft oder verpfändet werden, um den Canonikern den rückständigen Monatsgehalt nachzahlen zu können. Nach einer Angabe im Archiv des Campo Santo drangen Nachts die Wölfe aus der verödeten Campagna durch die verfallene Stadtmauer und scharrten die Leichen auf dem Friedhofe aus. Erst mit der Beendigung des Schismas und der Rückkehr Martins V. (s. d. Art.) nach Rom 1417 begann für die ewige Stadt wie für den Borgo eine Zeit neuen Aufschwungs. Wie Martin V., so waren Eugen IV. und zumal der geniale Nicolaus V. (s. d. Art.) bestrebt, überall in Rom aus den Ruinen prächtige Kirchen, Spitäler und Paläste erstehen zu lassen, und diese Fürsorge kam insbesondere dem vaticanischen Gebiete zu gute, da die Päpste nach ihrer Rückkehr nicht wieder den Lateran, sondern den Palast neben St. Peter zu ihrer ständigen Wohnung wählten. Damit zog sich auch das kirchliche Leben, welches im Mittelalter, so lange der Lateran die Residenz der Päpste war, sich um diesen abspielte, nach dem Vatican hin, und das einst so belebte Gebiet um den Lateran gehört seitdem zu den ödesten und verlassensten Vierteln der ewigen Stadt. Wohl bewahrt die Basilika von St. Johann im Lateran noch heute den Titel omnium ecclesiarum Urbis et orbis mater et caput; wohl haben die Päpste der neuern Zeit der ehrwürdigen Mutterkirche ihre Sorgfalt zugewendet, so Martin V., der sich seine Ruhestätte vor dem Altar der Confessio wählte, und von dem der herrliche Flurbelag herrührt, Alexander VI., Pius IV., Innocenz X., unter welchem Borromini 1650 das Innere ganz umgestaltete, Clemens XII., der durch Galilei die prächtige Fassade baute, endlich Pius IX. und Leo XIII., welche den jetzigen Chor schufen: allein St. Johann im Lateran blieb und ist eine verlassene Kirche. War im Mittelalter das Patriarchium, die Residenz der Päpste, mit einer Menge von Hospizen, Kapellen und anderen kirchlichen Gebäuden umgeben, die zusammen an Umfang dem heutigen vaticanischen Palaste kaum nachgestanden haben mögen, so blieb der Lateranpalast, den Sixtus V. durch Fontana 1586 baute, unbewohnt; seine heutige Bedeutung verdankt er einzig dem Museum heidnischer und christlicher Sculpturen, welches Gregor XVI. und Pius IX. dort geschaffen haben. Gleich verlassen liegt die nahe sessorianische Basilika von S. Croce, die ehemals mit dem Lateran in enger innerer und äußerer Beziehung stand. — Anders der Vatican. Dort brachte der fortschreitende Verfall der Basilika wie das Erwachen des antiken Geistes in der Frührenaissance schon Papst Nicolaus V. zu dem Entschlusse, eine neue Peterskirche, nach Rossellini's Plan, zu bauen, und im Jubeljahre 1450 wurde der Grundstein dazu gelegt. Das Werk gerieth jedoch nach Nicolaus' V. Tode in's Stocken, bis Julius II. (1503—1513) wieder Hand anlegte und die großen Baumeister seiner Zeit, San Gallo und Bramante, mit dem Entwurfe der Pläne und deren Ausführung betraute. Nach Michel Angelo's Plan wurde die Kuppel unter Sixtus V. (1585—1590) ausgebaut, und Maderno änderte den von Bramante

gefaßten Gedanken eines Centralbaues (Kuppel über gleichschenkeligem Kreuze) dahin, daß er durch Verlängerung des untern Balkens dem Grundrisse die Gestalt des lateinischen Kreuzes gab. Die stolze Inschrift auf der Fassade meldet, daß Paulus V. Borghesius den Tempel des Apostelfürsten eingeweiht habe. Gleichzeitig ward für die Verschönerung des Petersplatzes Sorge getragen. Sixtus V. ließ den Obelisken des Nero dorthin übertragen, indem er das triumphirende Kreuz auf dessen Spitze, auf den Sockel aber die Inschrift setzte: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat; Bernini's Colonnaden nebst den zwei herrlichen Springbrunnen machten dann diesen Platz zum großartigsten monumentalen Platze der Welt. — Hand in Hand mit dem Bau der Peterskirche ging der Umbau und die Erweiterung des vaticanischen Palastes. Sixtus IV. baute 1473 die nach ihm noch heute benannte Capella Sixtina und legte den Grund zur vaticanischen Bibliothek (s. d. Art.); Innocenz VIII. (1484—1492) schuf nach der Seite des Monte Mario das Belvedere, das unter Julius II. durch einen langen Gang mit dem an den Petersplatz stoßenden Theil des Palastes verbunden wurde, der nun durch Bramante seine Loggien um den Cortile di Damaso erhielt. Die Kapelle Nicolaus' V., die paulinische Kapelle und der den langen Hof des Belvedere durchschneidende Bibliothekssaal von Sixtus V., die Scala regia, welche Bernini unter Urban VIII. anlegte, der Braccio nuovo, den unser Landsmann Raphael Stern im Auftrage Pius' VII. schuf, diese und andere Bauten haben nach und nach jenen riesigen Complex geschaffen, wie er heute im vaticanischen Palast vor uns steht. Weitaus der größte Theil desselben ist occupirt durch die Kunstsammlungen (Museum und Galerie der Statuen, Saal der Arazzi oder Gobelins, Galerie der Inschriften, ägyptisches und etruskisches Museum, Museum christlicher Alterthümer, Mosaikfabrik, Gemäldegalerien), durch die Bibliothek, welche die an kostbaren Handschriften reichste der Welt ist, durch die für den Kirchenhistoriker unerschöpfliche Schatzgrube der päpstlichen Archive (s. d. Art.) u. s. w. Die größten Maler aber, von Perugino, Pintoricchio und Fra Angelico, Michel Angelo und Raphael bis auf Raphael Mengs und Ludwig Seitz, haben in diesen Räumen, in der sixtinischen und paulinischen Kapelle, in den Loggien und Stanzen und Galerien jene unsterblichen Werke geschaffen, durch die der Vatican alle übrigen Fürstenpaläste der Welt überragt. — Um den fast ganz verödeten Borgo wieder zu bevölkern, hatte Martins V. Statthalter, der Cardinal Vitelleschi, in Nachahmung eines classischen Beispiels Uebelthätern, die sich dort niederließen, Straflosigkeit, allen Ansiedlern Steuerfreiheit bewilligt. Alexander VI. legte beim Herannahen des Jubeljahres 1500 eine gerade Straße von der Engelsbrücke nach St. Peter an, die ehemals seinen Namen führte, jetzt Borgo Nuovo heißt. An der ihr parallelen ehemaligen carreria sancta, der verdeckten Porticus (Säulenhalle), war durch Innocenz III. um 1200 ein großes Spital zum heiligen Geiste erbaut worden, das Eugen IV. (1431 bis 1447) erneuerte. Von Johannes XXIII. rührt (1410) der Gang her, der vom Vatican zur Engelsburg führt und auf welchem Clemens VII. sich 1527 beim Eindringen der Horden Karl Bourbons rettete. Reiche Cardinäle bauten sich in der Nähe der Peterskirche ihre Paläste, die noch heute stehen (Rusticucci, Cesi, Giraud). Ihnen fügte Pius V. den Palast des heiligen Officiums (der Inquisition; s. d. Art. VI, 773 ff.) hinzu. Verfallene Kirchen wurden im Borgo wieder hergestellt, neue erbaut (darunter die des deutschen Campo Santo, zu welcher 1475 der Grundstein gelegt wurde). So wurde die Leonina nach und nach zu einem bevölkerten und reichen Viertel, das als vierzehnte Region den alten städtischen hinzugefügt ward. Pius VII. baute die heutige Sacristei von St. Peter und den anstoßenden Palast der Canoniker, an den sich später ein anderer Palast für die Beneficiaten der Basilika anschloß.

4. Der Vatican in neuester Zeit. Nach Cavours Plan sollte die Leonina als Enclave im Königreich Italien dem Papste verbleiben; es wäre ein verhängnißvolles Geschenk gewesen, das dem heiligen Stuhle unaufhörliche Verwicklungen gebracht hätte. Als am 21. September 1870, Tags nach der Eroberung Roms, die päpstlichen Truppen vom Petersplatze aus abmarschirten, und der Pöbel sich daran machte, die leer stehenden Kasernen zu plündern, mußte auf Cardinal Antonelli's Veranlassung der italienische General Cadorna Militär in die Leonina schicken, um die Ordnung aufrecht zu erhalten. So blieb dem Papst nur mehr der vaticanische Palast mit seinem Garten als exterritoriales Besitzthum. Das Capitel von St. Peter wurde gezwungen, seinen liegenden Besitz an Häusern und Landgütern zu verkaufen und dafür italienische Staatsschuldscheine in Zahlung zu nehmen. Der Petersplatz und die um St. Peter herumführende Straße zur Rückseite des vaticanischen Palastes wurden ebenso wie die dortige päpstliche Münze von der neuen Regierung occupirt. In der Ebene hinter der Engelsburg entstand ein neues Stadtviertel, wobei die alte Porta angelica nebst der alten Stadtmauer fallen mußte. Nach neuerer Theorie der Gewalthaber gilt übrigens auch der vaticanische Palast nicht mehr als Eigenthum des Papstes, sondern er gehört sammt seinen Kunstwerken, Archiven und wissenschaftlichen Schätzen der italienischen Nation, die dort nur das Oberhaupt der Kirche unentgeltlich und unter eigener Verwaltung wohnen läßt, so lange es ihr angemessen scheint. In Uniform dürfen päpstliche Soldaten außerhalb des Vaticans nicht erscheinen; Functionen in St. Peter, wobei der heilige Vater seine eigenen Soldaten als Escorte nöthig hat, werden bei verschlossenen Thüren gehalten. Zur Verschönerung

des Borgo hat die italienische Regierung bisher nichts gethan; der Plan des Municipiums, den großen Häuserkeil zwischen Borgo Nuovo und Borgo Vecchio niederzureißen und durch Säulenhallen zu beiden Seiten der Straße einen Anschluß von der Engelsbrücke ab bis zu den Colonnaden von St. Peter zu schaffen, würde im Fernblick die Kuppel Michel Angelo's wieder über die verunglückte Fassade Bernini's zur Geltung bringen. Die Eisenbahnstation, welche auf der Südseite von St. Peter angelegt ist, dient nur dem Binnenverkehr und ist für die Leonina ohne Bedeutung. — Die unermeßlich moralische Macht, welche das Papstthum im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über die ganze Welt ausübt, hat ihren Sitz neben dem Grabe des gekreuzigten Fischers vom See Genesareth. Vorüber an der Engelsburg, dem vergessenen Grabmal des Kaisers Hadrian, ziehen nach dem Vatican jahraus, jahrein Tausende von Pilgern von diesseits und jenseits des Meeres; Könige und Kaiser besuchen den Gefangenen im Vatican, Künstler und Gelehrte aus allen Ländern benutzen die freigebig zur Verfügung gestellten Schätze der Cultur und Civilisation, welche die Päpste, diese größten Förderer der Kunst und Wissenschaft, im Laufe der letzten Jahrhunderte im Vatican gesammelt haben. Vom Vatican hinwiederum strömt ununterbrochen frisches, geistiges Leben in den ganzen Körper der Kirche; dort werden die Encykliken geschrieben, durch welche der Papst zur katholischen Welt redet und Fürsten und Völkern die ewigen Grundsätze des Christenthums zum Heile der Familien wie der Nationen verkündigt; in den Sälen der Staatssecretarie und der Congregatio negotiorum extraordinariorum werden die wichtigsten kirchenpolitischen Verhandlungen gepflogen und Entscheidungen erlassen; bedeutsame Publicationen der vaticanischen Druckerei fördern in kirchengeschichtlicher und kunsthistorischer Beziehung den geistigen Fortschritt der Menschheit. Und wie an den Lateran sich eine Weltgeschichte von Jahrhunderten knüpft, von dem Tage, wo nach dem Siege Constantins das Kreuz aus den Katakomben hinaustrat und sich im Lateranpalaste aufpflanzte, so schauen heute zweihundert Millionen in Einem Glauben, in Einer Liebe auf den heiligen Vater im Vatican. [de Waal.]

Vaticanischer Codex, s. Bibelhandschriften II, 676 f.

Vaticanisches Concil heißt die letzte allgemeine Kirchenversammlung, welche seit dem 8. December 1869 in der St. Peterskirche beim Vatican tagte und durch Bulle vom 20. October 1870 auf bessere Zeiten verschoben wurde. Unter den allgemeinen Concilien überhaupt ist das Vaticanum das 20., von den zu Rom gehaltenen aber das Vaticanum I.

1. Vorgeschichte. Seit dem Concil von Trient (s. d. Art.) waren mehr als drei Jahrhunderte verflossen, ohne daß eine ökumenische Kirchenversammlung stattgefunden hatte. Noch nie war über die Kirche ein so langer Zeitraum ohne allgemeines Concil dahingegangen, und viele Gründe drängten, dieses „vorzügliche Heilmittel zur Beseitigung großer Uebelstände in der Kirche" wieder einmal in Anwendung zu bringen. Freilich war weder eine große Einzelhäresie in letzter Zeit entstanden, welche, wie so oft in früheren Jahrhunderten, die Veranlassung zur Berufung eines Concils hätte sein können, noch zerriß, wie zur Zeit der Reformconcilien, ein großes Schisma die Kirche. Aber weithin hatten sich Irrthümer verbreitet, welche das Christenthum und die gesammte übernatürliche Ordnung untergruben, und manche Punkte der Kirchendisciplin bedurften bei der seit dem letzten Concile eingetretenen Umgestaltung aller Verhältnisse eine Modification. Den modernen, grundstürzenden Irrthümern entgegenzutreten und die Kirchengesetze einer Revision zu unterziehen, war der ausgesprochene Zweck des Concils, welches Pius IX. (s. d. Art.) berief. Zuerst gab er am 6. December 1864 seine Absicht in einer Sitzung der Ritencongregation unter dem Siegel des Geheimnisses kund. Die in Rom anwesenden Cardinäle, um ihre Ansicht befragt, erklärten sich fast alle zustimmend. Auch den 500 Bischöfen, welche sich zu dem 1800jährigen Gedächtniß der Apostelfürsten in Rom versammelt hatten, eröffnete der Papst in feierlicher Versammlung am 26. Juni 1867 seinen Entschluß, und im folgenden Jahre am Feste der Apostelfürsten (29. Juni 1868) schrieb er durch die Bulle Aeterni Patris das Concil auf den 8. December (Fest der unbefleckten Empfängniß) 1869 aus. In einem vom 8. September 1868 datirten Schreiben lud der Papst auch die nichtunirten orientalischen Bischöfe zum Concile ein, zu welchem sie erscheinen möchten, wie ihre Vorfahren zum zweiten Concile von Lyon und zu dem von Florenz erschienen seien, damit die traurige Trennung endlich gehoben werde. Wenige Tage darauf richtete er einen besondern Brief an die Protestanten, zeigte ihnen die Berufung eines Concils an und ermahnte sie väterlich, bei dieser Gelegenheit mit Ernst darüber nachzudenken, ob sie sich auf dem von Christus uns angewiesenen Wege zum Heile befänden. — Schon im März 1865 hatte der Papst zur Berathung der Vorfragen eine Commission von fünf Cardinälen eingesetzt, welche bald in eine außerordentliche Congregation umgewandelt und um noch vier andere Cardinäle vermehrt wurde. Auf Vorschlag derselben bildete der Papst zur Vorbereitung der dem Concile vorzulegenden Gegenstände fünf Commissionen von Theologen und Canonisten, für Dogmatik, Kirchendisciplin, Ordenswesen, orientalische Kirchen und Missionen, und kirchenpolitische Fragen; später trat noch eine Commission für die Cerimonien hinzu. Jede derselben hatte zum Präsidenten einen Cardinal. Den Kern dieser Commissionen sollten die Consultoren der entsprechenden rö-

mischen Congregationen bilden, welche sich durch Erfahrung und Geschäftsgewandtheit auszeichneten; aus allen Nationen aber sollten ihnen angesehene Theologen und Canonisten an die Seite gegeben werden. Die Arbeit der Commissionen wurde dadurch bedeutend erleichtert, daß Pius IX. von 36 lateinischen Bischöfen verschiedener Nationen und dann auch von mehreren Bischöfen der nicht lateinischen Riten Gutachten über die im Concile zu verhandelnden Gegenstände eingefordert hatte. Die vorbereitenden Commissionen blieben abhängig von der zuerst gebildeten Congregation der Cardinäle, der dirigirenden Congregation oder Centralcommission, welche auch die von den Commissionen entworfenen Schemata prüfte. Die Hauptaufgabe der Centralcommission war aber die Berathung über die bei Abhaltung des Concils zu befolgenden Regeln, über die Personen, welche zu demselben einzuladen seien, über die Art, wie die Gegenstände vorgelegt und behandelt werden und wie die Abstimmung über dieselben stattfinden solle u. dgl. So wurden manche Gegenstände (z. B. die Frage über das Vorschlagerecht und die Präcedenz), welche auf früheren Concilien oft Veranlassung zur Uneinigkeit unter den Vätern geworden waren und viele Zeit beansprucht hatten, schon vor dem Concile genau geregelt.

Die Ankündigung eines allgemeinen Concils rief allenthalben in der katholischen Kirche große Freude hervor, welche sich in zahllosen Hirtenbriefen der Bischöfe und verschiedenartigen Kundgebungen der Gläubigen aller Länder offenbarte. Aber der böse Feind säte Unkraut unter den Weizen. Der Rationalismus des Jahrhunderts, von dem auch die Katholiken sich nicht ganz frei gehalten hatten, und die Reste des Gallicanismus, Febronianismus und Josephinismus regten sich sofort. Vor Allem fürchtete man von dem Concil eine klarere Darlegung der Primatialvorrechte des römischen Stuhles und ganz besonders die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Kaum war das Concil ausgeschrieben, als der Kampf begann. In Deutschland erschienen sofort einige Schriften, welche den heftigsten Widerstand ankündigten; besonders eine davon (Das nächste allgemeine Concil und die wahren Bedürfnisse der Kirche. Ein Wort an alle wahren Christen geistlichen und weltlichen Standes von einem katholischen Geistlichen, Wenigen-Jena 1869) machte dem Concile mit maßloser Arroganz Zumuthungen, auf welche dieses unmöglich eingehen konnte. In Frankreich ging der gallicanisch gesinnte Decan der theologischen Facultät zu Paris, Msgr. Maret, Titularbischof von Sura, gleich nach Ankündigung des Concils an die Abfassung eines für dasselbe bestimmten Werkes, und als dieses bekannt wurde, entstand schon 1868 in Zeitungen und Zeitschriften eine lebhafte Controverse über das zukünftige Werk, über gallicanische und entgegengesetzte Lehren, insbesondere über die Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Concil. Auch in England wurde in demselben Jahre über diese Lehre leidenschaftlich gestritten. Genannt sei nur die gegen dieselbe verfaßte Schrift des Convertiten Le Page Renouf (The Condemnation of Pope Honorius, London 1869) und die Widerlegung derselben von Botalla S. J. (Pope Honorius before the Tribunal of Reason and History, London 1869). Schon damals war in den gallicanischen Kreisen allenthalben die Besorgniß verbreitet, es möchte auf dem Concile die Unfehlbarkeit des Papstes definirt werden. Aber die Aeußerungen der Furcht waren vage und konnten noch nicht auf eine bestimmte Thatsache hinweisen. Da erschien 1869 in der ersten Februarnummer der Civiltà cattolica eine Correspondenz aus Frankreich (abgedruckt in d. Coll. Lac. VII, 1157 d sqq.), in welcher unter Anderem gesagt wurde, daß die große Mehrzahl der Katholiken Frankreichs mit Freuden die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aufnehmen würden, und daß sie hofften, vom heiligen Geiste geleitet würden die Väter des Concils diese Lehre durch Acclamation definiren. Jetzt loderte der Kampf in hellen Flammen auf. Man denuncirte das Concil als ein Intriguenspiel, in welchem die Jesuiten und Rom nur ihre Lieblingsideen zu Dogmen erheben und den Papst mit Vernichtung jeder andern Auctorität in der Kirche zum absoluten Alleinherrscher und einzigen Lehrer, dem Alle sich in blindem Gehorsam zu unterwerfen hätten, machen wollten. In Frankreich und weit mehr noch in Deutschland wurde dann in den Zeitungen gegen ein solches Intrigantenspiel höchst leidenschaftlich gekämpft. Fünf anonyme Artikel in der damals zu Augsburg erscheinenden „Allgemeinen Zeitung" (März 1869), welche aus der Feder des Münchener Stiftspropstes Döllinger stammten, eröffneten den Reigen. Es folgten nun Schriften und Gegenschriften in großer Menge und Zeitungsartikel über das Concil ohne Zahl (vgl. das reichhaltige Verzeichniß bei Friedberg [s. u.] 1 ff.). Als die wichtigste ist hier namhaft zu machen die von Döllinger pseudonym unter dem Namen Janus herausgegebene Schrift „Der Papst und das Concil, Leipzig 1869", eine Erweiterung der schon erwähnten fünf Concilsartikel der „Allgemeinen Zeitung"; von den vielen Gegenschriften ist hervorzuheben der „Anti-Janus" von Jos. Hergenröther, Freiburg 1870. Eine große Aufregung ergriff die Geister. Viele der Kirche treu ergebene Katholiken wurden beängstigt und mit Verdacht gegen das Concil erfüllt oder gar zeitweilig in den Strudel der concilsfeindlichen Bewegung hineingerissen. Von Koblenz und Bonn gingen Adressen an die Diöcesanbischöfe ab, in welchen zwar Gehorsam gegen die kirchliche Auctorität und gegen das zukünftige Concil versprochen, aber auch unbegründeten Befürchtungen und den Gesinnungen des liberalen Katholicismus Ausdruck verliehen

wurde (Coll. Lac. VII, 1175 c sqq.). Als die deutschen Bischöfe Anfangs September in Fulda zu einer Conferenz zusammentraten, ging ihnen eine Schrift ohne Namen des Verfassers und Druckortes durch die Post zu, in welcher die Gründe gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit dargelegt wurden; dieselbe Schrift wurde, in's Englische, Spanische und Italienische übersetzt, allen Bischöfen dieser Sprachen zugesandt. Eine andere Schrift ähnlichen Inhalts erschien, als die Zeit des Concils näher kam, unter dem Titel „Erwägungen für die Bischöfe des Concils über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit, München 1869". Sie entstammte der Feder Döllingers und rief wieder mehrere Gegenschriften hervor. Die Bischöfe waren in nicht geringer Sorge wegen der revolutionären Haltung so vieler Katholiken, von denen manche bis dahin als die treuesten Söhne der Kirche gegolten hatten, und 14 der in Fulda versammelten Kirchenfürsten legten dem heiligen Vater in einem Schreiben offen ihre Meinung dar, daß ihnen, wenigstens in Bezug auf Deutschland, der gegenwärtige Zeitpunkt für eine Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit wenig geeignet erscheine (Coll. Lac. VII, 1196 a sqq.). Auch in Frankreich war die Bewegung groß. Sie wuchs, als endlich das Werk Marets (Du Concile général et de la paix religieuse, Paris 1869, 2 tom.), dessen Erwartung schon vorher so viel Staub aufgewirbelt hatte, erschien. Maret läugnet darin nicht nur die Unfehlbarkeit des Papstes, sondern tritt auch seiner Primatialgewalt überhaupt zu nahe. Die Aufregung stieg auf's Höchste, als Bischof Dupanloup von Orleans (s. d. Art.) im November seine Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain Concile, Paris 1869 veröffentlichte, in denen er nur die Frage von der Opportunität der Definition zu erörtern vorgibt, in der That aber auch die Lehre selbst angreift. Es wurde später nachgewiesen (Nardi, Sull' ultima Lettera di Msgr. Vescovo d'Orléans, Milano 1869), daß Dupanloups Schrift nur eine Ueberarbeitung der den Bischöfen zu Fulda so geheimnißvoll zugegangenen Schrift, oder diese ein Auszug aus jener war; zugleich wurde es klar, warum die Zusender dieselbe in die anderen Sprachen, nicht aber in's Französische übersetzt hatten. In den anderen Ländern war die Erregung geringer als in Deutschland und Frankreich, doch wurden wenige von ihr ganz verschont. Auch fast alle Regierungen beschäftigten sich mit dem Concil. Am 9. April 1869 versandte Fürst Hohenlohe, Ministerpräsident in Bayern, ein Circular an die europäischen Regierungen, worin er seine Befürchtungen hinsichtlich des Concils ausdrückt und bei den Regierungen anfragt, ob sie nicht gemeinsam oder doch alle einzeln Präventivmaßregeln ergreifen sollten (Coll. Lac. VII, 1199 a sqq.); dasselbe wurde wenig günstig aufgenommen. Die Regierungen entschieden sich dahin, dem Concile seine Freiheit zu lassen, verriethen aber fast alle eine wenig günstige Stimmung gegen die Kirche, indem sie mit ihrer Macht für den Fall drohten, daß die Kirchenversammlung Beschlüsse fassen sollte, welche zu den modernen Staatsideen nicht paßten (Coll. Lac. VII, 1202 a sqq.). Nur Rußland verbot den Bischöfen den Besuch des Concils. — Unter den Protestanten traten bloß vereinzelte Erscheinungen zu Gunsten des Concils auf; der Brief des Papstes an sie hatte geringen Erfolg und rief manche Proteste hervor (Coll. Lac. VII, 1123 c sqq.). Auch das päpstliche Schreiben an die schismatischen Bischöfe des Orients hatte nicht die gewünschte Wirkung (Coll. Lac. VII, 1111 d sqq.). Unter den Freimaurern tauchte der Plan auf, am Tage der Eröffnung des Concils ein Gegenconcil der Freidenker aller Nationen in Neapel abzuhalten; nach vielen Verhandlungen traten am 9. December 1869 dort wirklich gegen 70 Freidenker zusammen. Ihre Versammlung wurde aber bald von der Regierung aufgelöst, da sie sich nicht weniger revolutionär auf staatlichem als auf kirchlichem Gebiete erwiesen; doch nahmen sie sich Zeit, ihre Lehre in einer kurzen Erklärung darzulegen (Coll. Lac. VII, 1254 c sqq.).

Inzwischen wurden in Rom alle Vorbereitungen auf das Concil getroffen. Hinsichtlich der nicht leichten Frage, wer zu berufen sei, beschloß die Centralcommission, alle Bischöfe, auch die Titularbischöfe, zu berufen, bei der großen Zahl der Bischöfe aber die Zahl der Nichtbischöfe möglichst zu beschränken; Procuratoren der Abwesenden wurden darum ausgeschlossen. Von den Ordensoberen berief man nur die Generaloberen, die Aebte nullius und die Generaläbte, d. i. solche, welche nicht nur Aebte ihres Klosters, sondern zugleich die Oberen mehrerer unter Aebten stehenden Klöster sind. Auch diejenigen Cardinäle, welche nicht Bischöfe waren, hatten natürlich Sitz und Stimme. Die katholischen Fürsten wurden zwar nicht eingeladen, sollten aber zugelassen werden, wenn sie es begehrten. — Nach der von der Centralcongregation ausgearbeiteten Geschäftsordnung sollten sich die Väter, wie in Trient, zu zwei Arten von Sitzungen versammeln, zu den Generalcongregationen, in welchen die Berathungen stattfänden, und zu den öffentlichen Sitzungen, in denen die als spruchreif erachteten Entwürfe durch die Schlußabstimmung der Väter und die Bestätigung des Papstes feierlich als Concilsdecrete sanctionirt würden. Zum Versammlungslocal wurde der rechte Kreuzarm der Peterskirche bestimmt. Den öffentlichen Sitzungen sollte der Papst in Person präsidiren. Für die Generalcongregationen wurden von ihm zu Präsides ernannt die Cardinäle Reisach, de Luca, Bizzarri, Bilio und Capalti, von denen jedoch der erste wegen Krankheit abwesend war und schon am 23. December 1869 starb. An seine Stelle trat am 3. Januar 1870 Cardinal de Angelis. Zum Secretär des Concils

ernannte der Papst den Bischof Jos. Feßler von St. Pölten, zum Subsecretär Msgr. Ludwig Jacobini. Am 2. December hielt der Papst in der sixtinischen Kapelle eine Präsynodalsitzung ab, in welcher unter Anderem das päpstliche Schreiben Multiplices inter (Coll. Lac. VII, 17a sqq.) über die auf dem Concile zu beobachtende Ordnung an die Väter vertheilt wurde. Darin war auch festgesetzt, wie die Gegenstände vor das Concil gebracht und berathen werden sollten. Das Vorschlagsrecht habe der Papst; doch wolle er, daß auch die übrigen Väter frei vorlegten, was nach ihrer Ansicht das allgemeine Beste fördern könne. Ihre Vorschläge müßten sie schriftlich mit der Begründung einer zur Prüfung solcher Vorschläge einzusetzenden Congregation übergeben. Die von den Vorbereitungscommissionen entworfenen Schemata sowohl wie die von den Vätern gemachten und von jener Congregation gebilligten Vorschläge sollten zur freien Discussion der Generalcongregation übergeben werden, und zwar so, daß sie einige Tage vor der Sitzung, in welcher sie zur Discussion kämen, gedruckt den einzelnen Vätern zugestellt würden. Wer über dieselben in der Congregation sprechen wolle, müsse Tags zuvor dem Präsidenten seine Absicht kundgeben, damit die Ordnung der Redner festgestellt werde; falls jedoch nach ihnen noch andere auftreten wollten, so sei dieß gestattet. Wenn ein Schema keinen oder nur unbedeutenden Widerspruch finde, so solle die Discussion geschlossen und durch Abstimmung die Form des Decretes oder des Canons festgesetzt werden; stellten sich aber solche Bedenken ein, daß die Verhandlung nicht füglich in der Generalcongregation zu Ende geführt werden könne, so sei das Schema einer Deputation von 24 Vätern zu übergeben, welche über dasselbe und über die in der Generalcongregation gemachten Bemerkungen berathen sollten; nachdem dann eine Uebersicht dieser Berathungen gedruckt und den Vätern übergeben; seien die Berathungen über das Schema in den folgenden Sitzungen fortzusetzen. Solcher Deputationen sollten vier in der Generalcongregation durch geheime Abstimmung erwählt werden: für Gegenstände des Glaubens, der Kirchendisciplin, der religiösen Orden und des orientalischen Ritus; der Papst werde für jede Deputation einen Cardinal zum Präsidenten bestimmen. Bei Berathungen über die Concilsgegenstände sollten die Stimmen mündlich abgegeben werden; in der öffentlichen Sitzung könne man nur mit placet und non placet, nicht aber mit einem bedingten placet stimmen. Die Approbation des Papstes werde der Abstimmung unmittelbar folgen.

2. **Der Verlauf des Concils.** Am 8. December 1869 wurde das Concil durch die erste öffentliche Sitzung eröffnet. In feierlicher Procession zogen die Väter betend durch die Peterskirche in die Conciliumshalle. Diese, der rechte Kreuzarm des Petersdomes, welcher zum Grabe des Apostelfürsten hin durch eine Wand abgeschlossen war, bildete einen länglichen Halbkreis; in dieser Wand war der Haupteingang. An dem einen Ende der Halle, nahe dem Eingange, befand sich ein Altar, an dem andern der päpstliche Thron. Vor jenem befand sich die Rednerbühne, vor diesem waren zur rechten und linken Seite die Sitze der Cardinäle und Patriarchen. Längs den Wänden saßen in mehreren aufsteigenden Reihen die übrigen Väter nach ihrem Range und dem Alter ihrer Promotion. Hinter diesen und höher waren Tribünen für die Fürsten und ihre Familien, für das diplomatische Corps, die päpstlichen Generale, die Procuratoren der abwesenden Bischöfe und die Theologen und Canonisten des Concils. In den Generalcongregationen hatten die Präsidenten einen besondern Sitz in der Nähe der Rednerbühne, in den öffentlichen Sitzungen nahmen sie ihren Platz unter den übrigen Cardinälen. Die Aula war in würdiger Weise ausgestattet und verziert. „In der Höhe waren die weiten Räume mit Gemälden ausgefüllt, deren vier in großen Dimensionen das Apostelconcil zu Jerusalem und die Concilien von Nicäa, von Ephesus und das von Trient darstellten; im Hintergrund über dem Hochaltar prangte ein großes Gemälde, welches den Versammelten die Herabkunft des heiligen Geistes über die Apostel vor Augen stellte; zwischen und neben diesen größeren Gemälden waren die schönen Mosaikbrustbilder aller Päpste, welche bisher allgemeine Concilien gehalten hatten, vom hl. Petrus an bis auf Pius IV. und außerdem vier Kirchenlehrer (Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus) angebracht" (Feßler [s. u.] 30 f.). Die Zahl der bei der Eröffnung des Concils anwesenden Väter mag gegen 700 gewesen sein; später stieg sie zuerst noch etwas und sank dann herab. In der dritten öffentlichen Sitzung, am 24. April 1870, bei welcher eine genaue Zählung stattfand, betrug die Zahl der anwesenden und abstimmenden Väter 667; doch belief sich die Zahl der Väter auch an jenem Tage noch auf 700; ziemlich viele waren zeitweise abwesend. Die genannten 667 setzten sich nach der Aufstellung des Concilssecretärs zusammen aus 43 Cardinälen, 9 Patriarchen, 8 Primaten, 107 Erzbischöfen, 456 Bischöfen, 1 Bisthumsverweser (Administrator apostolicus), 20 Aebten, 23 Ordensgeneralen oder anders bezeichneten höchsten Oberen religiöser Orden. „Die Gesammtzahl der bei der dritten Sitzung anwesenden Bischöfe betrug, wenn man die Cardinäle, welche die bischöfliche Weihe empfangen haben, dann die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe zusammenzählt, 608; eine Zahl, die so groß ist, daß, wenn man die beiden von zweifelhafter Zahl (das von Chalcedon und das zweite lateranensische) ausnimmt, kein früheres allgemeines Concilium eine solche Anzahl von Bischöfen aufzuweisen hat" (Feßler 15). Auch

bei keinem frühern allgemeinen Concil waren alle Länder der Welt mit katholischer Bevölkerung in so umfassender Weise vertreten wie auf dem vaticanischen. „Insbesondere war auch die griechische und die orientalische Kirche stark vertreten, da namentlich bei dieser dritten Sitzung im Ganzen 43 Bischöfe (Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe) der verschiedenen griechischen und orientalischen Riten anwesend waren und ihre Stimmen abgaben" (Feßler 21). — Bei der Eröffnungssitzung wurde zuerst ein feierliches Hochamt gehalten. „Nach demselben trug der Secretär des Conciliums die heilige Schrift auf den Altar in Mitte der Versammlung, wo das Evangelium während der ganzen Sitzung aufgeschlagen liegen blieb. Nun folgte die der hohen Feier angemessene Predigt, welche der Erzbischof von Ikonium, Puecher-Passavalli, aus dem Orden der Kapuziner, hielt, dann der feierliche päpstliche Segen. Daran schlossen sich die alten ehrwürdigen Conciliengebete, welche der Papst im vollen Pontificalornate laut vorbetete, abwechselnd mit ergreifendem Gesange, wobei er und die ganze Versammlung auf den Knien lag, sich erhob, abermals sich niederwarf und die Allerheiligen-Litanei gemeinsam beten ließ. In derselben war nach der doppelten Bitte: ‚daß Gott seine heilige Kirche regieren und erhalten wolle' und, ‚daß Er den obersten Hirten und alle Stände der Kirche in der heiligen Religion erhalten wolle', noch eigens die dreifache Bitte beigefügt, ‚daß Gott diese heilige Synode segnen, regieren und (in der Wahrheit) erhalten wolle'. Es ward nun das der Feier angemessene Evangelium gesungen und vom Papste eine Anrede an das Concilium gerichtet" (Feßler 51 f.). Außer anderen Gebeten folgte der Hymnus Veni Creator Spiritus; dann wurde die Frage vorgelegt, ob es den Vätern genehm sei, das Concil zu beginnen, und auf allseitigen Zuruf Placet erklärte der Papst das allgemeine vaticanische Concil für eröffnet. Mit feierlichem Te Deum und dem päpstlichen Segen schloß die erste öffentliche Sitzung.

Am 10. December begannen die Generalcongregationen. In der ersten wurden der Versammlung die Namen der 12 Cardinäle und 14 verschiedenen Nationen angehörigen Väter bekannt gegeben, welche nach Bestimmung des Papstes die Congregation zur Annahme und Prüfung der von Seiten der Väter einlaufenden Vorschläge bildeten. In der zweiten, dritten, vierten und zehnten Generalcongregation fand die Wahl der Mitglieder von den vier oben erwähnten Deputationen statt. In der vierten Generalcongregation (28. December) begannen schon die Debatten, deren erster Gegenstand das in der ersten Generalcongregation (10. December) vertheilte dogmatische Schema De doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos (Coll. Lac. VII, 507 a sqq.) war. Es verbreitete sich in seinen 18 reichhaltigen Kapiteln über die Hauptirrthümer unserer Zeit und die heute besonders angefeindeten Grundwahrheiten des Christenthums. Bis zum 10. Januar 1870 wurde über dasselbe in 7 Generalcongregationen von 35 Rednern debattirt. Die Redner vertheilten sich in folgender Weise: 9 waren aus Frankreich, 9 aus Italien, 5 aus Oesterreich-Ungarn, 4 aus dem Orient, 3 aus Nordamerika, 1 aus Südamerika, 1 aus Deutschland, 1 aus der Schweiz, 1 aus Spanien und 1 aus Belgien. Das Schema fand nicht den ungetheilten Beifall der Väter und wurde am 10. Januar der Glaubensdeputation zur Ueberarbeitung zugleich mit den Vorschlägen der Väter übergeben. Die Ausstellungen betrafen fast ausschließlich die Anordnung und Darstellung (besonders tadelte man die zu schulmäßige Form); fast alle Väter waren aber der Ansicht, daß man den Inhalt der Constitution beibehalten müsse (Coll. Lac. VII, 82a). Für die zweite öffentliche Sitzung, welche zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses auf den 6. Januar angesagt war, lagen also noch keine Decrete zur Sanctionirung vor. In der 10. und den 19 folgenden Generalcongregationen wurde nun die Debatte über vier Disciplinarschemata (De Episcopis — De Sede episcopali vacante — De Vita et Honestate Clericorum — De parvo Catechismo) bis zum 22. Februar geführt. Sie hatten dasselbe Schicksal wie das zuerst discutirte dogmatische Schema und wurden an die Disciplinardeputation verwiesen. — Vom Anfange des Concils an hatte sich eine Verschiedenheit der Ansichten unter den Vätern gezeigt, welche das Concil in zwei Theile spaltete. Der Kampf drehte sich um die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes. Der bei Weitem größere Theil der Väter glaubte, daß diese Lehre bei der nun einmal entstandenen Controverse durch conciliarischen Spruch festgestellt werden müsse, während ein kleinerer, aber immerhin noch bedeutender Theil die Definition hindern zu müssen glaubte. Diese Väter fürchteten sehr schlimme Folgen einer derartigen Definition, wie die Vergewaltigung der Kirche durch den Staat, eine wachsende Entfremdung der von der Kirche Getrennten und ein Schisma unter den Katholiken selbst. Nur sehr wenige unter den Bischöfen, welche gegen die Definition waren, mochten Zweifel hinsichtlich der Lehre selbst hegen; aber in der Hitze des Kampfes und im Bestreben, Gründe gegen die Definition aufzubringen, ließen sich manche Andere auch zur Aeußerung von Zweifeln an der Lehre selbst hinreißen. Es ist Pflicht eines jeden der Concilsväter, für diejenigen Beschlüsse mit seiner ganzen Kraft einzutreten, von denen er Segen für die Kirche erwartet, diejenigen dagegen zu verhindern, welche er für nachtheilig hält; daß sich bei Ausübung dieser Pflicht die Leidenschaften geltend machen, und sich zuweilen der Eifer zu einem allzu hohen Grade erhitzt, darüber wird sich niemand wundern, welcher das menschliche Herz kennt. Der Zwiespalt der Väter zeigte sich sogleich,

als die Mitglieder der Glaubensdeputation gewählt wurden. Beide Parteien stellten Candidatenlisten auf. Natürlich siegten diejenigen, welche die Definition der Unfehlbarkeit wünschten, weil sie an Zahl stärker waren, und von den aus der Wahl hervorgehenden 24 Mitgliedern der Deputation war der Erzbischof Simor von Gran der einzige, welcher zu den Gegnern der Definition zählte. Ueber diesen Sieg der Majorität waren die Gegner der Definition innerhalb wie außerhalb des Concils sehr ungehalten, und Erzbischof Darboy von Paris zählt ihn in einem Briefe an Kaiser Napoleon zu den Zeichen, daß dem Concile die nothwendige Freiheit mangele (Coll. Lac. VII, 1551 b). Aber zunächst ist es unrichtig, was er sagt, und was sich leider in vielen concilsfeindlichen Schriften findet, daß der erste Präsident des Concils, Cardinal de Angelis, die Liste der Candidaten aufgestellt und zur Wahl vorgelegt habe; die Väter selbst entwarfen völlig frei die Liste, wobei sie freilich den sehr angesehenen Cardinal de Angelis zu Rathe zogen, der aber zu jener Zeit nur einfaches Concilsmitglied, wie jedes andere, und noch nicht Präsident war. Denn die Wahl der Deputation fand schon am 14. December, also die Aufstellung der Liste wenigstens zehn Tage vor dem Tode des Cardinals Reisach (gest. am 23. December) statt, an dessen Stelle dann de Angelis erst am 3. Januar 1870 ernannt wurde (Coll. Lac. VII, 1646 b. c). Die Väter der Majorität hatten ferner offenbar das Recht und die Pflicht, diejenigen zu Mitgliedern der Deputation zu wählen, welche sie für die geeignetsten hielten; die Väter der Minorität stellten ja auch ihre Listen auf; es ist dazu nicht ersichtlich, welch großen Vortheil die Minorität dadurch erlangt hätte, daß sie in einem ihrer Zahl entsprechenden Verhältnisse bei der Glaubensdeputation vertreten gewesen wäre. — Die Spaltung der Väter wirkte äußerst hemmend auf den Gang des Concils ein. Mochte es auch unbegründet sein, wenn gesagt wurde, daß die Gegner der Definition der päpstlichen Infallibilität absichtlich die Verhandlungen in die Länge zögen, damit für jene Definition keine Zeit mehr übrig bleibe, so fehlte doch manchen derselben wegen ihrer Unzufriedenheit mit dem Vorgehen des größern Theiles der Väter der wahre Eifer für die Förderung der Concilsarbeiten. Im Februar wurde der heilige Vater in mehreren Petitionen gebeten, die Geschäftsordnung genauer zu bestimmen, damit man endlich einmal zu irgend einem Resultate komme (Coll. Lac. VII, 957 b sqq.). In einer der Bittschriften heißt es, daß einige Väter eine volle Stunde und darüber gebrauchten zur Erklärung von Dingen, für welche 20 Minuten genügten; oft würde wiederholt, was schon vorher gesagt und besser gesagt sei; oft schweife man vom Thema ab; da viele Zeichen der Ungeduld aus den Reihen der Väter laut würden, habe man glauben mögen, daß die Redelust sich mit der Zeit mindere; aber im Gegentheil: ardor loquendi crescit eundo. So erschien denn am 20. Februar 1870 ein die Geschäftsordnung näher bestimmendes päpstliches Decret (Coll. Lac. VII, 67 a sqq.). Demgemäß mußten die Väter, welche an einem dem Concile vorgelegten Schema Ausstellungen zu machen hatten, dieselben in einer von den Präsides bestimmten Zeit schriftlich einreichen, und zwar so, daß sie an Stelle der Worte oder Paragraphen, die sie beanstandeten, zugleich andere vorschlügen. Nach den eingereichten Bemerkungen sei dann von der entsprechenden Deputation das Schema zu ändern und mit einer Relation über die eingelaufenen Bemerkungen wiederum unter die Väter zu vertheilen, und dann erst sollte es in der Generalcongregation zur Verhandlung kommen. Auch in den Reden müsse man, wenn man mit einem Theile eines Schemas unzufrieden sei, die zu substituirende Verbesserung vorlegen und dann schriftlich den Präsidenten übergeben. Vor Abschweifungen solle man sich hüten, und die Präsidenten sollten denjenigen, welcher sich Abschweifungen erlaubte, zur Sache rufen. Werde die Discussion allzusehr in die Länge gezogen, so könnten die Präsidenten auf den Antrag von zehn Vätern hin die Frage an die Generalcongregation stellen, ob die Discussion noch fortzusetzen sei; wenn die Majorität sich dann für den Schluß entscheide, sollten sie die Discussion schließen und zur Abstimmung übergehen. Diese solle über jede von den Vätern vorgeschlagene Aenderung und dann über den ganzen discutirten Theil stattfinden, und zwar so, daß zuerst diejenigen, welche zustimmten, dann diejenigen, welche negativ entschieden, sich von ihren Sitzen erhöben. Nachdem so über die einzelnen Theile des Schemas die Abstimmung stattgefunden habe, solle über das Ganze abgestimmt werden, und zwar mündlich, durch die Worte placet oder non placet, wobei zum Worte placet eine Bedingung hinzugefügt werden könne, welche aber dann schriftlich einzureichen sei. Mit diesen Bestimmungen waren nun viele von den Vätern, welche gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit waren, nicht zufrieden. Sie glaubten die Freiheit der Discussion nicht genügend gewahrt und richteten mehrere Bittschriften gegen die neuen Bestimmungen an die Präsidenten (Coll. Lac. VII, 958 d sqq.). Die meisten Beschwerden wurden gegen die Punkte erhoben, welche die Abkürzung der Discussionen bezweckten. Man beanspruchte mehr Zeit zum Studium der vorgelegten Fragen; nicht eine summarische Relation über die vorgeschlagenen Veränderungen, sondern die volle Darlegung derselben zusammen mit den dafür angeführten Motiven seien den Vätern zu übergeben; die Discussion über einen Punkt sollte nicht geschlossen werden, so lange noch ein Concilsmitglied, welches noch nicht zu Worte gekommen, darüber einen Vortrag halten wolle; und auch wenn dieß geschehen sei, solle die

Erörterung überhaupt nicht geschlossen werden, wenn die Zahl von 50 Vätern sich dagegen ausspräche; auch über die einzelnen Worte und Theile der Schemata, in denen es sich um Glaubenssachen handle, solle die Abstimmung nicht durch Aufstehen und Sitzenbleiben, sondern durch placet und non placet stattfinden, und nur dann sollte bei ihnen die Sache als entschieden gelten, wenn moralische Uebereinstimmung der Väter vorhanden sei. Wenn man auf diese Einwendungen eingegangen wäre, so hätten sich die Verhandlungen in unerträglicher Weise in die Länge gezogen, und eine verhältnißmäßig kleine Zahl der Väter wäre im Stande gewesen, den Schluß der Discussion und das Zustandekommen irgend eines Glaubensdecretes zu verhindern. Die Petitionen wurden von den Präsidenten für unbegründet erklärt, und die Behauptung, daß das vom heiligen Vater gutgeheißene und auf seinen Befehl promulgirte Decret in irgend einer Weise den gerechten Ansprüchen der Bischöfe und ihrer Freiheit Eintrag thue, wurde entschieden abgewiesen (Coll. Lac. VII, 963 a. b). Die Lage der zur Minorität zählenden Bischöfe war mißlich und die Stimmung mancher eine trübe. Man klagte über verschiedene Punkte, so über die Concilsaula, in welcher die Redner nicht verstanden würden. Diese Klage wurde als begründet anerkannt, und schon in der vierten Generalcongregation vor der ersten Discussion erklärte der Präsident, daß man ein geeigneteres Versammlungslocal vorbereite. Verschiedene Räume kamen in Vorschlag, und man begreift, daß es sehr schwierig war, eine allen Ansprüchen genügende Aula für 700 Prälaten aufzufinden. Man bedenke ferner, daß in diesem Raume die Reden in einer fremden, der lateinischen Sprache gehalten wurden, welche vielen der Bischöfe vielleicht nie oder doch nicht mehr geläufig war, dazu noch mit einer nach der Nationalität der Redenden verschiedenen Aussprache. Endlich waren viele der Redner ältere Leute mit schwacher Stimme und von den Zuhörern viele aus Altersschwäche schwerhörig. So häuften sich die Schwierigkeiten, und keiner der Räume, welche in Vorschlag kamen, erschien geeignet, sie zu heben. Man entschloß sich deßhalb schließlich, die Aula, die man bisher benutzt, durch eine bewegliche Wand in zwei Theile zu theilen und für die Generalcongregationen die Hälfte, und nur für die öffentlichen Sitzungen den ganzen Raum zu benutzen. Die Uebelstände waren dadurch soweit beseitigt, daß jeder Redner, welcher eine gewöhnlich starke Stimme und eine distincte Aussprache hatte, sich ohne Anstrengung dem ganzen Auditorium verständlich machen konnte (vgl. Coll. Lac. VII, 1410 b. c. 1430 b).

Auf dem Concile war seit der 29. Generalcongregation (22. Februar) eine Pause eingetreten, welche man zur Umgestaltung der Aula benutzte. Die Glaubensdeputation beschäftigte sich unterdessen mit dem Schema De doctrina christiana, welches die Generalcongregation am 10. Januar, wie oben bemerkt, an sie zur Ueberarbeitung verwiesen hatte. Die Mitglieder derselben waren einstimmig der Ansicht, daß der Inhalt des Schemas beizubehalten, seine Form aber zu verändern sei. Drei Mitglieder wurden mit der Umarbeitung des Schemas betraut. Eines derselben, Bischof Martin von Paderborn, legte mit Hülfe eines ausgezeichneten Theologen sofort Hand an's Werk und präsentirte der Deputation am 1. März den ersten Theil des umgearbeiteten Schemas, welcher aus Einleitung und vier Kapiteln mit entsprechenden Canones bestand. In mehreren Sitzungen wurde nun das Schema nach seinen einzelnen Theilen auf's Genaueste geprüft und vielfach verbessert. Man beschloß, dasselbe als eigene in sich abgeschlossene Constitution der Generalcongregation vorzulegen. Ebenso machte man den zweiten Theil des ursprünglichen Schemas, welcher umgearbeitet von Bischof Martin der Deputation vorgelegt wurde, zu einer eigenen Constitution. Jene erstere erhielt den Namen Constitutio dogmatica de fide catholica. Sie wurde mit einer Darlegung der von der Deputation bei der Umarbeitung befolgten Principien (Coll. Lac. VII, 78 a sqq.) am 14. März unter die Väter vertheilt, und die Discussion begann am 18. damit, daß Erzbischof Simor von Gran im Namen der Deputation über die von ihr vorgenommene Arbeit vor der Generalcongregation Rechenschaft ablegte (ib. 80 d sqq.). Es folgte nun die Generaldiscussion über das Schema, welche in der folgenden Sitzung beendigt wurde. Dann kam jeder Theil desselben gesondert vor die Generalcongregation. Ein Jeder, welcher die Veränderung einer Stelle vorschlug, mußte nach der Geschäftsordnung selbst auch die zu substituirende Verbesserung schriftlich einreichen. Diese Vorschläge wurden nach Beendigung der Specialdiscussion über einen Theil gedruckt und den Vätern zugestellt. Die Glaubensdeputation hielt dann über dieselben ihre Berathung; darauf legte ein Mitglied in der Generalcongregation die Ansicht der Deputation über jede vorgeschlagene Aenderung dar, und dann folgte die Abstimmung über einen jeden Verbesserungsvorschlag im Besondern. Hierauf wurde der betreffende Theil des Schemas von der Glaubensdeputation gemäß den von der Generalcongregation angenommenen Vorschlägen wieder umgearbeitet, und so umgearbeitet wurde der Theil noch einmal der Abstimmung der Generalcongregation unterworfen. Die ganze Constitution kam endlich noch einmal vor die Generalcongregation am 12. April. Nun fand die Abstimmung statt mit placet, non placet und placet juxta modum; 515 Väter sagten placet, 83 placet juxta modum, keiner non placet. Die noch vorgeschlagenen Aenderungen wurden von der Glaubensdeputation geprüft und zwei wurden angenommen. Am 19. April kam die Constitution dann zum letzten Male vor die Ge-

congregation; sie wurde mit den vorgenommenen Veränderungen angenommen. In der dritten öffentlichen Sitzung am 24. April wurde sie dann einstimmig von den Vätern approbirt und vom heiligen Vater bestätigt. Diese dogmatische Constitution setzt die Grundlehren des Christenthums aus einander und verurtheilt die in unserer Zeit nur zu weit verbreiteten, das Christenthum untergrabenden Irrthümer. Im ersten Kapitel bekennt sie das Dasein Gottes und legt seine vorzüglichsten Attribute dar: er ist der Schöpfer beider Welten, der geistigen und der materiellen, hat Alles frei aus Nichts zur Offenbarung seiner Vollkommenheit erschaffen, und alle Dinge, auch die freien Handlungen der Zukunft klar schauend, leitet er durch seine Vorsehung alle Geschöpfe zum Ziele. Das zweite Kapitel enthält die Lehre von unserer Erkenntniß Gottes. Der Mensch kann Gott vermöge seiner natürlichen Fähigkeiten aus den Geschöpfen mit Gewißheit erkennen; Gott hat sich uns aber auch bekannt gegeben durch die Offenbarung. Genauer wird dann dargelegt, inwieferne die Offenbarung nothwendig, und daß sie in Schrift und Erblehre enthalten ist. Die tridentinischen Bestimmungen über Umfang, Inspiration und Erklärung der heiligen Schrift werden wiederholt und in einigen Punkten präcisirt. Im dritten Kapitel folgt die Lehre über das übernatürliche, zur Ordnung der Offenbarung gehörige Erkenntnißprincip, über den Glauben. Die Pflicht des Glaubens, sein Wesen, seine Vernünftigkeit, seine Uebernatürlichkeit, sein Umfang, seine Nothwendigkeit werden dargelegt; daran schließt sich eine kurze Darlegung der Lehre über die Kirche, insoferne sie die zuverlässige und auctoritative Lehrerin der Glaubenswahrheiten ist. Die für unsere Zeit so besonders wichtige Lehre über das Verhältniß von Glaube und Vernunft bildet den Inhalt des vierten und letzten Kapitels. Auch die Glaubensgeheimnisse kann die Vernunft sich freilich einigermaßen näher bringen; niemals aber wird sie dieselben erfassen. Doch gibt es keinen Gegensatz zwischen den Vernunft- und den Glaubenswahrheiten, und eine Lehre, welche mit den Glaubenswahrheiten nicht im Einklange steht, ist eine falsche Lehre, welche zu verurtheilen die Kirche das Recht hat. Es besteht ferner zwischen der natürlichen Wissenschaft und dem Glauben nicht nur kein Widerspruch, sondern beide fördern sich gegenseitig in wunderbarer Weise. Hat die Kirche den Sinn eines Dogmas einmal klargestellt, so ist dasselbe in diesem Sinne für alle Zukunft festzuhalten, und nie kann eine höhere Entwicklung den Sinn eines Dogmas verändern. — Diese Lehrpunkte sind eben diejenigen, welche von den Irrlehrern unserer Zeit ganz besonders in Zweifel gezogen wurden und die in weiteren Kreisen verdunkelt zu werden drohten. Das vaticanische Concil hat den Söhnen der Kirche in den Strömungen unserer Zeit in seiner Constitution einen festen Halt gegeben und die Richtung bezeichnet, die sie einschlagen müssen. Die den dargelegten Lehren entgegenstehenden Irrlehren werden in vier, den vier Kapiteln der Constitution entsprechenden Klassen von Canones verurtheilt.

Außer dem Schema der Constitution über den Glauben waren den Vätern, wie schon bemerkt, mehrere Schemata aus dem Gebiete der Kirchendisciplin zugegangen. Hierzu trat am 21. Januar das Schema einer großen dogmatischen Constitution über die Kirche, welche 15 Kapitel und 21 Canones umfaßte (Coll. Lac. VII, 567b sqq.). Das 11. Kapitel enthielt die Lehre von der Einsetzung, der Fortdauer und dem Wesen des römischen Primates. Von der päpstlichen Unfehlbarkeit, deren Definition nach der Behauptung der Feinde des Concils der einzige Zweck seiner Zusammenberufung war, enthielt es kein Wort. Die Geschichte des Concils lehrt im Gegentheil, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nur durch den entschiedenen Willen des bei Weitem größern Theils der Väter selbst vorgelegt worden ist. Unter den 21 Gutachten der Cardinäle, welche gleich nach der ersten Ankündigung des Concils von Pius IX. im J. 1865 eingefordert wurden, gab es zwei, in denen die Rede war von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Als der Papst auch eine Anzahl von Bischöfen der verschiedenen Nationen über die zu verhandelnden Gegenstände gefragt hatte, zählten einige unter diesen ebenfalls die päpstliche Unfehlbarkeit auf. Die für die Vorarbeiten berufene dogmatische Commission berieth dann im Februar 1869 die zwei Fragen, ob die päpstliche Unfehlbarkeit als Glaubensartikel definirt werden könne, und ob diese Lehre zu definiren sei. Die erste Frage wurde von Allen bejaht. Die andere Frage beantwortete einer der Consultoren mit Nein, weil er die Definition nicht für zeitgemäß hielt; auch die Anderen waren der Ansicht, daß der heilige Stuhl diese Lehre nicht vorlegen solle, es sei denn, daß die Bischöfe dieß verlangten. Schon vor dem Concil oder ganz in seinem Anfange gelangten nun schon Bitten und Vorschläge von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Sinne hinsichtlich der Definition jener Lehre an den Papst. Der Cardinal Schwarzenberg von Prag (Coll. Lac. VII, 914a), der größere Theil der deutschen Bischöfe (ib. 1196d) und 11 französische Bischöfe (ib. 848d) baten, daß man die Lehre nicht definire; die in Quito zum Provinzialconcil versammelten Bischöfe hingegen (ib. 914b), die neapolitanischen Bischöfe (ib. 782b) sowie der Erzbischof Dechamps von Mecheln (ib. 923a) baten um Definition derselben. Vom Anfange des Concils an beherrschte die Frage über die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Väter und schied sie, wie oben bemerkt, in zwei ungleiche Theile. Während die Agitationen gegen diese Definition die Einen in Furcht versetzten und sie zu Gegnern der Definition machten, war dieß für die Anderen

ein Grund, auf die Definition zu dringen, weil diese Offenbarungslehre, welche so sehr angegriffen war, der Gefahr der Verdunkelung ausgesetzt werde, wenn man über sie trotz jener Angriffe mit Stillschweigen hinweggehe. Auf beiden Seiten zeigte sich eine große Rührigkeit. In Privatgesprächen, bei Versammlungen, in den Generalcongregationen, überall zeigte sich der zwischen den Vätern bestehende Gegensatz. Ende Januar reichten endlich gegen 380 Väter durch den armenischen Patriarchen Hassun und den Erzbischof Ledochowski von Posen-Gnesen an die Commission, welche die Vorschläge der Väter zu prüfen hatte, das Postulat ein, die Lehre von der Unfehlbarkeit „in klaren, deutlichen, jeden Zweifel ausschließenden Worten" zu definiren. In anderen Postulaten schlossen sich viele Väter an, so daß die Zahl der Bittsteller ungefähr 500 betrug, also weit über die Hälfte der Väter hinausging (ib. 923b sqq. 1697b). Die Gegner der Definition überreichten durch den Cardinal Schwarzenberg dem heiligen Vater fünf Bittschriften, in welchen sie ihn baten, nicht zuzulassen, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit dem Concil vorgelegt werde. Diese Bittschriften trugen zusammen 136 Unterschriften (ib. 944a sqq.). Der heilige Vater überließ die Entscheidung der zuständigen Congregation, und diese empfahl die Berücksichtigung der von ungefähr 500 Vätern eingereichten Postulate. Nur Ein Mitglied, Cardinal Rauscher von Wien (s. d. Art.), war anderer Ansicht. So wurde denn dem 11. Kapitel des Schemas von der Kirche ein von Cardinal Bilio (s. Coll. Lac. VII, 1699c) verfaßtes Kapitel beigefügt, welches die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes darlegt. Dasselbe wurde am 6. März den Vätern zugestellt mit der Mahnung, ihre Bemerkungen zum 11. und dem hinzugefügten Kapitel bis zum 17. März schriftlich einzureichen; auf Bitten derjenigen, welche Gegner der Definition waren, wurde die Frist bis auf den 25. März ausgedehnt. — Unterdessen ward auf dem Concil wie außerhalb desselben der schriftliche Kampf um die Unfehlbarkeit immer hitziger. In Schriften traten öffentlich gegen einander auf besonders Bischof Dupanloup von Orleans und Erzbischof Dechamps von Mecheln, von denen jener Gegner, dieser Förderer der Definition war (Coll. Lac. VII, 1318a sqq.). Andere Bischöfe betheiligten sich in verschiedener Weise an der Controverse (ib. 1352b sqq.). Draußen wurde die Controverse besonders erregt in Frankreich und Deutschland erörtert. In Frankreich schrieb der frühere Oratorianer Gratry (s. d. Art.) mehrere in Form und Inhalt weit über die Grenzen des Erlaubten hinausschießende Briefe gegen den Erzbischof Dechamps, das Concil und Einrichtungen der Kirche; ihm antworteten besonders Dechamps und Guéranger (s. d. Art.), Abt von Solesmes (Coll. Lac. VII, 1376c sqq.). Bischof Räß von Straßburg (s. d. Art.) verurtheilte in einem an den Clerus und das Volk seiner Diöcese gerichteten Schreiben vom 19. Februar (ib. 1391a sqq.) die beiden ersten Briefe Gratry's und verbot unter Strafe die Lectüre, Weiterverbreitung und Aufbewahrung dieser und anderer Briefe, welche derselbe Verfasser noch schreiben werde; sehr viele andere Bischöfe folgten seinem Beispiele (ib. 1393b sqq.). Dagegen hatten die Bischöfe Stroßmayer von Diakovár und David von St.-Brieuc Gratry schon nach seinem ersten Briefe als willkommenen Kampfgenossen begrüßt und ermuntert, den Kampf fortzusetzen (ib. 1383a sqq.). Leider ließ sich auch der um die Kirche so hoch verdiente Graf Montalembert (s. d. Art. VIII, 1826), welcher schon vor dem Concil in einem Briefe an die Verfasser der Koblenzer Laienadresse als Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aufgetreten war, zu einem sehr zornigen Ausdruck über die Förderer der Definition und zur Approbation der Briefe Gratry's kurz vor seinem Tode hinreißen, was Pius IX. außerordentlich schmerzlich berührte. Im Uebrigen erhoben sich aus Clerus und Volk von Frankreich überaus zahlreiche Stimmen zu Gunsten der Definition, und in einer großen Menge von Petitionen an den Papst wurde die Definition vom Clerus erbeten (Coll. Lac. VII, 1444a sqq. 1469c sqq.). — In Deutschland war es besonders der Universitätsprofessor und Stiftspropst J. v. Döllinger, welcher das Concil zum Gegenstande heftiger Angriffe machte. Aus seiner Feder stammen die in der „Allgemeinen Zeitung" erschienenen „Römischen Briefe", zu denen ihm seine Freunde aus Rom das Material lieferten; später erschienen sie in Buchform unter dem Pseudonym „Quirinus" (München 1870). Nach Einreichung des Postulatums der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit griff Döllinger dasselbe äußerst heftig in der „Allgemeinen Zeitung" an (Coll. Lac. VII, 1473a sqq.), wobei er aber nicht nur auf dogmatischem Gebiete, sondern auch in seinem Specialfache, der Kirchengeschichte, sich bedeutende Blößen gab, wie ihm dieß von vielen Seiten nachgewiesen wurde (ib. 1477b sqq.). Dieß hinderte indessen nicht, daß ihm aus vielen Theilen Deutschlands Zustimmungsadressen zuflossen, so aus Breslau, Braunsberg, Bonn, Prag, Münster, Köln, aus Baden (ib. 1482a sqq.). In dieser für die Kirche Deutschlands so gefährlichen Bewegung der Geister hielten es die Bischöfe Deutschlands für ihre Pflicht, ihre Stimme zu erheben, und auch diejenigen, welche auf dem Concil die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit verhindern zu müssen glaubten, traten den revolutionären Bewegungen mit aller Entschiedenheit entgegen. Als Döllinger erklärt hatte, er habe den oben erwähnten Artikel mit dem Bewußtsein geschrieben, im Wesen der Frage mit der großen Mehrheit der deutschen Bischöfe einig zu sein, trat der Bischof von Mainz, Emmanuel v. Ketteler (s. d. Art.), ein Schüler Döllingers, mit einer Erklärung in die Oeffent-

lichkeit, in welcher er dessen Auftreten auf's Entschiedenste verurtheilte. „Ich bin nur mit dem Döllinger einverstanden," so schloß er, „der einst seine Schüler in seinen Vorlesungen mit Liebe und Begeisterung gegen die Kirche und den apostolischen Stuhl erfüllte; ich habe aber nichts mit dem Döllinger zu thun, den jetzt die Feinde der Kirche und des apostolischen Stuhles mit Ehren überhäufen" (ib. 1485a sqq.). Bischof Martin von Paderborn (s. d. Art.) klärte in einem Briefe an seinen Generalvicar über die Irrthümer auf, welche über die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zur Aufregung der Geister ausgestreut wurden (ib. 1486d sqq.). Bischof Krementz von Ermland und Erzbischof Melchers von Köln suchten durch ernste Mahnworte und entschiedene Verurtheilung von Döllingers Auftreten die Abfassung von Zustimmungsadressen zu seinem Artikel in ihren Diöcesen zu verhindern, und Erzbischof Scherr, Döllingers Ordinarius, drückte in einer öffentlichen Erklärung im Namen mehrerer deutschen Bischöfe seinen Schmerz über die Demonstrationen und Kundgebungen aus, durch welche man bemüht sei, auf die Entscheidungen der Bischöfe einen drängenden Einfluß auszuüben. Bischof Senestrey von Regensburg verbot den Theologiestudirenden seiner Diöcese, die Vorlesungen Döllingers noch weiter zu besuchen. Bischof Eberhard von Trier bat die Unterzeichner einer an ihn gelangten Adresse in rührenden Worten, „festzustehen in dem unerschütterlichen Glauben an die Verheißungen, welche der Heiland seiner Kirche gegeben hat, an die Kraft des heiligen Geistes, der die Kirche nie verläßt, und in den Lehrentscheidungen des ökumenischen Concils in Ruhe und unbeirrter Zuversicht entgegenzusehen". Seinem Generalvicar drückte er den Wunsch aus, daß von öffentlichen Kundgebungen der Ansichten und Stimmungen in Bezug auf die Verhandlungen des Concils in der Diöcese Abstand genommen werden möge. Noch mehrere Male erhob sich der Bischof von Mainz, „das Lügengewebe der Römischen Briefe" in der „Allgemeinen Zeitung" zu zerreißen. Döllinger fuhr gleichwohl in seinen Agitationen gegen das Concil fort und lieferte in der genannten Zeitung außer weiteren „Römischen Briefen" eine gehässige Kritik der neuen Bestimmungen über die Geschäftsordnung vom 20. Februar (Coll. Lac. VII, 1499d sqq.). Gegen sein unkatholisches und anmaßendes Benehmen erhoben nun auch Stimmen aus der katholischen Laienwelt lauten und entschiedenen Protest (ib. 1506a sqq.). Die Aufregung war auf's Aeußerste gestiegen. Sie beschränkte sich natürlich nicht auf Deutschland und Frankreich. So hatte in England der berühmte Convertit und spätere Cardinal, der Oratorianer J. Newman (s. d. Art.), in einem Briefe an seinen Ordinarius, den Bischof Ullathorne von Birmingham (s. d. Art.), seine Befürchtungen über die Folgen einer etwaigen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ausgedrückt. Der Brief war auf unbekanntem Wege in die Oeffentlichkeit gelangt und veranlaßte eine Zeitungscontroverse. Ein protestantisches Blatt regte sogar Zweifel über die Glaubensfestigkeit Newmans an; dieser selbst trat aber solchen Verdächtigungen auf's Entschiedenste entgegen (ib. 1518c sqq.). In England war im Allgemeinen unter den Katholiken die Stimmung für die Definition der Unfehlbarkeit günstig, und in einem Briefe an den Papst drückte der gesammte Clerus von England und Schottland seinen Wunsch aus, daß die päpstliche Unfehlbarkeit definirt werden möge (ib. 1516d). — Die Stellung der Regierungen zu den Vorgängen auf dem Concil kann hier nur kurz berührt werden. Sie war für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit wenig günstig. Dem Grafen Daru, Minister des Aeußern in Frankreich, schrieb man die Drohung zu, daß, wenn jene Definition erfolge, die französische Besatzung, welche Rom beschützte, zurückgezogen würde (ib. 1546b sqq.). Er zeigte sich in der That sehr geneigt, in den Gang des Concils einzugreifen. Leider forderten einige französische Bischöfe der Minorität Regierung und Kaiser hierzu auf. Als die (falsche) Nachricht eintraf, am 17. März beginne die Debatte über die Infallibilität, verlangte Daru telegraphisch Zulassung eines Gesandten zum Concil und Aufschiebung der Debatte bis zu dessen Ankunft (ib. 1559a); auch andere Mächte suchte er zu bestimmen, gleichfalls Gesandte nach Rom zu senden (ib. 1578d). Noch am 5. April machte er beim heiligen Vater als Präsidenten des Concils sehr entschiedene Vorstellungen gegen das Schema De Ecclesia (ib. 1563c sqq.). Aber die Tage seines Ministeriums waren gezählt, und sein Nachfolger Ollivier, welcher schon vorher als Präsident des Ministeriums Daru entgegengearbeitet hatte, ließ dem Concil freie Hand (ib. 1566d sqq.). Der österreichische Reichskanzler Graf Beust ließ dem Cardinalstaatssecretär Antonelli Anfangs Februar mittheilen, daß die Publication des Schemas De Ecclesia in Oesterreich verhindert werden würde, wenn das Concil es annehmen sollte (ib. 1570c sqq.). Ein ähnliches Verhalten beobachtete die bayrische Regierung (ib. 1586d sq.). Der preußische Gesandte in Rom, Herr von Arnim, drängte seine Regierung, in den Gang des Concils einzugreifen, Graf Bismarck war indessen für Zurückhaltung (ib. 1597d sqq.). Für einstweilige Zurückhaltung entschieden sich auch Spanien und Italien (ib. 1593a sqq.).

Auf dem Concil waren die Bemühungen der Väter, welche der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit widerstrebten, darauf gerichtet, die Behandlung dieser Lehre möglichst weit hinauszuschieben: nach Fertigstellung der ersten Constitution über den Glauben sollte die zweite über denselben Gegenstand, dann die ersten zehn Kapitel der Constitution über die Kirche folgen. So war

Aussicht, daß man noch lange nicht oder gar nicht zum elften Kapitel über den Primat und dem hinzugefügten über die Unfehlbarkeit gelange. Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht dagegen drangen auf die baldige Erörterung der Unfehlbarkeitsfrage. Als die Agitationen außerhalb des Concils stets zunahmen, und die Concilsthätigkeit wegen des Zwiespaltes unter den Vätern sich immer mehr behindert zeigte, wandten sich die Freunde der Definition in mehreren mit zahlreichen Unterschriften versehenen Petitionen an Papst und Concil, in denen sie um die baldige Discussion der Frage der Unfehlbarkeit baten (Coll. Lac. VII, 968 a sqq.). Zwei Petitionen sollten ihnen entgegenarbeiten; die eine stammte von Gegnern, die andere von Freunden der Definition, welch letztere die Gegner durch Eingehen auf ihre Wünsche zu gewinnen hofften (ib. 973 d sqq.). Die Gegner gaben sich alle Mühe, Aufschub zu bewirken, und suchten besonders den Cardinal Bilio, den Präsidenten der Glaubensdeputation, welche mit dem Studium der eingelaufenen Bemerkungen den Anfang machen mußte, zu gewinnen; dieß blieb nicht ohne Erfolg. Die am 25. März eingelaufenen Bemerkungen blieben liegen; die Väter, welche auf schnelle Erörterung der Unfehlbarkeitsfrage drangen, wandten sich vergebens an den Cardinal Bilio, an die Präsidenten des Concils und an den Papst, bis sie Pius IX. endlich am 22. April in einer wohl motivirten Petition inständig baten, das Schema über die Unfehlbarkeit ohne Verzug vorzulegen. Die Petition war mit 150 Unterschriften bedeckt (ib. 977 b sqq.). Sie hatte Erfolg, und am 27. April wurde der Glaubensdeputation das elfte und das neue Kapitel zur Prüfung vorgelegt. Während in den Generalcongregationen das nach der dritten öffentlichen Sitzung (24. April) wieder aufgenommene Schema über den kleinen Katechismus verhandelt wurde, nahm nun die Glaubensdeputation in ihren Sitzungen die Verbesserung der beiden Kapitel nach den von den Vätern eingelaufenen Bemerkungen vor. Aus beiden Kapiteln gestaltete man eine eigene Constitution De Romano pontifice mit vier Kapiteln über den Ursprung des Primates, seine Fortdauer, sein Wesen und den ihm verliehenen Vorzug der Unfehlbarkeit. Am 8. Mai wurden die Berathungen in der Deputation abgeschlossen und am folgenden Tage die Constitution mit den Bemerkungen der Väter und einer Relation der Glaubensdeputation über dieselben dem Concil übergeben. 53 Väter sprachen in zwei Briefen (Coll. Lac. VII, 979 a sqq.) dem Papste ihren Dank für seine Anordnung aus, daß das Schema vorzulegen sei; 71 dagegen führten in einem Briefe an die Concilspräsidenten Beschwerde darüber, daß die Lehren von der Kirche nicht in der Reihenfolge des ursprünglichen Schemas behandelt würden, sondern die Lehre über den Papst nun an die Spitze gestellt sei (ib. 980 d sqq.). Warum zuerst die Lehre über den Primat vorgelegt wurde, hatte indessen schon der erste Präsident des Concils bei Ankündigung des Schemas erklärt, und beim Beginne der Discussion wiederholte es Bischof Pie von Poitiers (s. d. Art.), welcher im Namen der Glaubensdeputation über das ganze Schema referirte. Den Grund bildeten die allenthalben in den christlichen Nationen entstandenen Beunruhigungen und die Störung der Ruhe und des Friedens in der Kirche (ib. 740 c sq. 291 b sq.). Die Generaldiscussion allein, welche am 14. Mai begann, nahm volle 14 Sitzungen in Anspruch. Endlich reichten 150 Väter den Schlußantrag ein. „Es ist unsere Ueberzeugung," sagten sie, „daß die Discussion über ein Schema ..., über welches die Väter aus allen Ländern schon gesprochen haben, vollständig erschöpft ist und nicht mehr fortgesetzt werden kann, ohne daß durch ebenso unnütze wie Ueberdruß erregende Wiederholungen die Zeit vergeudet wird" (ib. 984 c sqq.). Die Präsidenten stellten also am 3. Juni gemäß dem Decrete vom 20. Februar die Frage an die Väter, ob sie die Generaldiscussion länger fortsetzen wollten oder nicht, und da der bei Weitem größere Theil für den Schluß stimmte, schlossen sie die Discussion. Ihre Worte wurden mit großem Beifall aufgenommen; doch fehlten nicht die Zeichen der Mißstimmung Einiger (ib. 748 c). In der That reichten am folgenden Tage 81 Väter einen Protest gegen den Schluß der Discussion ein (ib. 986 d sqq.); die Präsidenten erklärten aber, daß sie ordnungsgemäß vorgegangen seien und die Protestation nicht annehmen könnten (ib. 988 b). Wenn in späteren Schriften manchmal behauptet wurde, daß die Präsidenten durch den Schluß der Generaldebatte der Freiheit und Gründlichkeit der Berathung zu nahe getreten seien, so höre man dagegen, was der Secretär des Concils schreibt: „Wenn man nach einer Generaldebatte, die durch 14 [20] Tage dauerte und wobei 64 Redner aus den verschiedenen Ländern und mit so viel verschiedenen Ansichten gesprochen hatten, die Debatte nicht frei und gründlich genug findet, so gibt es keine Versammlung der Welt, die frei und gründlich berath, da wohl in keiner andern Versammlung die Generaldebatte durch volle 14 Sitzungen mit einer so großen Zahl von Rednern gestattet würde. Wenigstens ist mir kein Beispiel dieser Art bekannt. ... Da sich diese Generaldebatte bereits ganz in eine Specialdebatte über das dritte und noch mehr über das vierte Kapitel (Unfehlbarkeit des Papstes) verlaufen hatte, so war es naturgemäß, die noch nicht gehörten Redner auf die Specialdebatte über diese Kapitel zu verweisen; wie sich denn auch wirklich dieselben sofort in großer Zahl auf diese Kapitel vermerken ließen, bei denen dann, so lange noch angemeldete Redner vorhanden waren, kein Schluß der Debatte stattfand" (Feßler 84, Anm.). — Die Specialdebatte begann am 6. Juni. Natur-

gemäß beschäftigte das vierte Kapitel, in welchem die Unfehlbarkeit des Papstes gelehrt wurde, die Väter am meisten. Die Zahl derjenigen, welche sich als Redner gemeldet hatten, war außerordentlich groß. Elf Sitzungen wurden auf die Discussion verwendet, und der Schluß wurde dießmal von beiden Seiten gewünscht. In der Julihitze Roms täglich vier Stunden lang Reden zu hören, in denen nach so vielen Debatten gar nichts Neues mehr vorgebracht wurde, konnte keinem Theile mehr behagen, und man einigte sich, auf das Recht, noch neue Reden zu halten, zu verzichten. So wurde denn am 4. Juli die Specialdiscussion geschlossen. Die von den Vätern gemachten Bemerkungen wurden immer nach den Debatten über die einzelnen Theile gedruckt und Allen übergeben; dann wurden sie zuerst in der Glaubensdeputation geprüft und hierauf in der Generalcongregation zur Abstimmung vorgelegt. Die über das vierte Kapitel gemachten Bemerkungen kamen am 11. Juli zur Abstimmung. Der Fürstbischof Gasser von Brixen (s. d. Art.) hielt im Namen der Glaubensdeputation die Relation (Coll. Lac. VII, 388 b sqq.). Diese zerfiel in einen allgemeinen und einen speciellen Theil. Jener enthält die Beweise für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und eine Erklärung der Definitionsformel selbst; dieser beschäftigt sich mit den einzelnen Bemerkungen der Väter. Gasser sprach vier Stunden; alle Abstimmungen fielen zu seinen Gunsten aus. Dann wurde das Kapitel nach den von der Generalcongregation gebilligten Bemerkungen der Väter verbessert, und am 13. Juli wurde es von der übergroßen Majorität der Väter angenommen. Die Zahl der Anwesenden war 601; davon stimmten 451 mit placet, 62 mit placet juxta modum und 88 mit non placet. Die zu dem Votum placet juxta modum eingereichten Bemerkungen wurden noch einmal von der Glaubensdeputation geprüft und am 16. Juli vor die Generalcongregation gebracht; zwei wurden auf Antrag der Glaubensdeputation angenommen, die übrigen verworfen. Es fehlte der Constitution also nur noch die Approbation in der öffentlichen Sitzung und die Bestätigung des Papstes. Die Väter, welche der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht günstig waren, suchten noch in diesen Tagen eine Aenderung der Constitution durch den Papst zu erlangen. Am 15. Juli sandten sie eine Deputation in den Vatican und versprachen, auch ihrerseits mit placet zu stimmen, wenn zwei Aenderungen vorgenommen würden, für welche sie schon vorher in den Generalcongregationen vergeblich eingetreten waren. Es sollte nämlich erstens ein kleiner Zusatz, welcher in den Debatten dem Canon des dritten Kapitels eingefügt war, wieder gestrichen, und zweitens in der Formel der Definition der Unfehlbarkeit hinzugesetzt werden: innixus testimonio Ecclesiarum (Coll. Lac. VII, 1703 d; vgl. ib. 1609 d). Der zu streichende Zusatz lautet: (Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere . . .) aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis. Derselbe war in den Generalcongregationen vielfach bekämpft worden, als ob die höchste Gewalt in der Kirche nur in den mit dem Papste vereinigten Bischöfen ruhe, nicht aber auch der Papst selbst der Träger der höchsten Gewalt sei. Gerade um einen solchen Irrthum auszuschließen, war der Zusatz mit Recht festgehalten worden. Wäre ferner der andere Zusatz in die Formel der Unfehlbarkeitsdefinition aufgenommen worden, so hätte die Definition besagt, daß der Papst unfehlbar sei, wenn er auf das Zeugniß der Kirche gestützt eine Lehre definire. Dann wäre aber seine Unfehlbarkeit beschränkt gewesen, und bei jeder päpstlichen Entscheidung würde von denjenigen, denen sie nicht behagt, die Frage aufgeworfen werden, ob die erwähnte Bedingung erfüllt sei; thatsächlich läge dann keine letzte Entscheidung vor. Der Papst ging auf die Vorschläge nicht ein und antwortete, daß er Alles der Generalcongregation anheimstelle und sich das Schlußurtheil vorbehalte. Am folgenden Tage versuchte der Erzbischof von Paris den Papst durch einen Brief (ib. 992 b. c) noch einmal zur Vornahme der beiden Aenderungen zu bewegen; wenn diese vorgenommen und außerdem im dritten Kapitel die Worte quae vere episcopalis est gestrichen würden, so sei zu erwarten, daß fast alle Väter, welche mit non placet gestimmt hätten, in der öffentlichen Sitzung mit placet stimmen würden. Er erhielt dieselbe Antwort wie die Uebrigen. Der Bischof Dupanloup von Orleans richtete am 17. Juli einen Brief an den Papst (ib. 992 d sqq.), worin er ihm den Rath gab, in der öffentlichen Sitzung die Constitution nicht zu bestätigen, sondern die Bestätigung auf eine Zeit zu verschieben, in welcher nicht so große Gefahren zu befürchten seien. Aber die Definition hatte ja gerade den Zweck, die durch die Agitationen heraufbeschworenen Gefahren zu beseitigen; das von Bischof Dupanloup angerathene Verhalten würde dagegen den entbrannten Kampf nicht beendigt, sondern die Lehre von der Unfehlbarkeit den Gegnern derselben preisgegeben haben. — Die vierte öffentliche Sitzung war auf den 18. Juli angesagt. In der letzten Generalcongregation am 16. Juli hatte der heilige Vater ein Decret promulgiren lassen, worin er allen, die aus Gesundheitsrücksichten oder ihrer Diöcesanangelegenheiten wegen Rom verlassen wollten, hierzu bis zum 11. November die Erlaubniß ertheilt; nur mußten sie dem Secretär des Concils ihre Abreise schriftlich mittheilen. Am folgenden Tage (17. Juli) richteten 55 Väter einen Brief an den heiligen Vater, in welchem sie ihm mittheilten, daß sie sofort zu ihrer Heerde zurückreisten; sie könnten nicht mit placet in der öffentlichen Sitzung stimmen und wollten auch nicht das Suffragium non placet abgeben. Zugleich bemerkten sie, daß sie nach so langer Abwesenheit und wegen des deutsch-

französischen Krieges ihrer Heerde sehr nothwendig seien, und schlossen mit der Versicherung ihrer unwandelbaren Treue und ihres Gehorsams (Coll. Lac. VII, 994 b sqq.). Ebenfalls am 17. Juli schrieb der Erzbischof Melchers von Köln an die Präsides des Concils (ib. 993 d), daß er, da er das Suffragium placet nicht abgeben könne, der öffentlichen Sitzung nicht beiwohnen wolle und mit Benutzung der gegebenen Erlaubniß möglichst schnell wegen des zwischen Frankreich und Preußen bevorstehenden Krieges zu seiner Heerde abreisen würde. „Im Uebrigen erkläre ich," schreibt der Erzbischof von Köln, „daß ich mich demüthig den Beschlüssen unterwerfen werde, welche das Concil faßt und der Papst bestätigt." Ebenso bemerkte der Bischof von Mainz, der eine ähnliche Erklärung an den Papst richtete (ib. 994 a): „Ich kann von Rom nicht scheiden, ohne zuvor Dir, heiliger Vater, erklärt zu haben, daß ich mich den Definitionen des Concils voll unterwerfen werde, gerade als wenn ich anwesend mit placet gestimmt hätte." — Der öffentlichen Sitzung am 18. Juli wohnten 535 Väter bei; 533 gaben das Suffragium placet und 2 das Suffragium non placet ab. Darauf bestätigte der Papst die Constitution, während sich über Rom ein ungewöhnlich heftiges Gewitter entlud.

Inzwischen hatte der literarische Kampf gegen die Infallibilität fortgedauert (vgl. Katholik 1870, I, 753, und II, 86). Zu erwähnen sind insbesondere vier Broschüren gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche in der ersten Hälfte des April 1870 unter die Väter vertheilt wurden; die eine derselben, über die Honoriusfrage, war von Bischof Hefele von Rottenburg, die zweite (anonym) von Cardinal Rauscher verfaßt, die anderen hatten nicht Bischöfe zu Verfassern, wurden aber doch von solchen vertheilt. Alle riefen viele Gegenschriften hervor. Eine andere Frage, über welche mehrere Schriften auftauchten, war die, ob zu dogmatischen Definitionen die moralische Einstimmigkeit der Väter erforderlich sei. Auch wurde in einer Schrift behauptet, unter den obwaltenden Verhältnissen könne es ein Mitglied des Concils mit seinem Gewissen nicht vereinbaren, für die Definition der Unfehlbarkeit zu stimmen; letzteres wurde von verschiedenen Seiten zurückgewiesen. Gegen das Concil selbst erschienen drei Schriften in französischer Sprache: La liberté du Concile et l'infaillibilité, Ce qui se passe au Concile und später La dernière heure du Concile. In der 86. Generalcongregation am 16. Juli erhoben die fünf Cardinalpräsidenten Protest gegen die falschen Anklagen, welche gegen das Concil seit seinem Anfange in Umlauf gesetzt worden seien, ganz besonders aber gegen die beiden zuletzt genannten Schriften, qui ob suam calumniandi artem obtrectandique licentiam ceteris palmam praeripuisse videntur. Sie forderten alle versammelten Väter auf, sich ihrem Proteste durch Aufstehen anzuschließen. „Alle", so heißt es im stenographischen Bericht, „erhoben sich" und protestirten mit lauter Stimme. Der Subsecretär wollte, wie gewöhnlich bei ähnlichen Fällen, die Zahl der sich Erhebenden laut nennen und rief: „Fast Alle"; da rief man von der einen Seite: „Nein, Alle", von einer andern: „Einer hat sich nicht erhoben". Man konnte nicht herausfinden, wer dieses sei; dann legte sich das Geräusch, und es wurde klar, daß sich Alle erhoben hatten (Coll. Lac. VII, 760 d sqq.).

Nach der vierten öffentlichen Sitzung war die Zahl der Väter so herabgesunken, daß die folgende Generalcongregation (13. August) nur 136 Anwesende zählte. In derselben wurden 10 neue Mitglieder für die Disciplinarcommission zur einstweiligen Ergänzung für die abwesenden Mitglieder gewählt. In den beiden folgenden Generalcongregationen (23. August und 1. September) wurde über das Schema De sede Episcopali vacante verhandelt. In Frankreich wüthete unterdessen der Krieg, und die Piemontesen näherten sich der nun von den französischen Truppen verlassenen ewigen Stadt, die sie am 20. September einnahmen. Am 20. October vertagte der Papst das Concil. „Da wir in diesen traurigen Verhältnissen", so sagt er, „in der freien und ungestörten Uebung unserer höchsten uns von Gott verliehenen Gewalt in mannigfacher Weise verhindert werden und offenbar den Vätern des vaticanischen Concils in dieser ehrwürdigen Stadt, so lange dieser Zustand fortdauert, die nothwendige Freiheit, Sicherheit und Ruhe nicht gegönnt ist, um mit uns die Angelegenheiten der Kirche in rechter Weise zu behandeln, und da außerdem die Bedürfnisse der Gläubigen in den großen und bekannten Schicksalsschlägen und Stürmen nicht gestatten, daß so viele Hirten von ihren Heerden entfernt sind, so . . . vertagen wir die Feier des ökumenischen vaticanischen Concils auf eine andere, bessere und günstigere Zeit, welche von diesem heiligen Stuhle bezeichnet werden wird" (Coll. Lac. VII, 497 c sqq.). Einstweilen sind leider, nach menschlichem Ermessen, noch keine Aussichten, daß diese günstigere Zeit bald eintreten wird. — Die Fortsetzung des Kampfes gegen das Concil auch nach der Vertagung desselben gehört nicht hierher (vgl. d. Art. Altkatholiken). Es genügt, zu bemerken, daß sämmtliche Bischöfe sich für die Rechtmäßigkeit des Concils und die Gültigkeit seiner Decrete erklärten (ib. 995 d sqq.).

Als Quellenwerke zur Geschichte des Vaticanums sind zu nennen: J. Friedrich, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870, Nördlingen 1871, 2 Abtheilungen; Emil Friedberg, Sammlung der Actenstücke zum ersten vaticanischen Concil, mit einem Grundrisse der Geschichte desselben, Tübingen 1872; C. Martin, Omnium Conc. Vaticani, quae ad doctrinam et disciplinam pertinent, documentorum Collectio, Paderbornae 1873; Acta et

Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis VII, Friburgi Brisg. 1890 (auch separat unter dem Specialtitel: Acta et decreta sacrosancti oecum. Concilii Vaticani, ib. 1892). — Von den dogmatischen Constitutionen des Concils existiren verschiedene Ausgaben, z. B. von Schneemann, Freiburg 1871 (2. Aufl. 1895 mit den hauptsächlichsten Actenstücken). Als Erklärungen der Constitutionen seien genannt: Granderath, Constitutiones dogmat. sacrosancti oecum. Conc. Vat. ex ipsis ejus actis explicatae atque illustratae, Friburgi Brisg. 1892; G. M. A. Vacant, Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican, Paris 1895 (erörtert zugleich theologisch die in den Constitutionen enthaltenen Lehren. Zwei Bände sind erschienen, welche sich nur mit der ersten Constitution beschäftigen). — Zur Geschichte des Concils geben von katholischen Auctoren: Jos. Feßler, Das vaticanische Concilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf, 2. Aufl., Wien, Gran und Pest 1871; Eugenio Cecconi, Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali. Parte I: Antecedenti del Concilio, Roma 1872—1879, 2 voll. (der II. Band besteht aus 3 sehr umfangreichen Theilen; der I. Band ist ins Deutsche übersetzt von Molitor, Regensburg 1873); J. Sambin S. J., Histoire du Concile oecuménique et général du Vatican, Lyon 1873; H. E. Manning, The true Story of the Vatican Council, London 1877 (deutsch von W. Reuber, Berlin 1877); Émile Ollivier, L'église et l'état au Concile du Vatican, Paris s. a. [1879], 2 vols.; — von akatholischen: Theodor Frommann, Geschichte und Kritik des vaticanischen Concils, Gotha 1872; Edmund Pressensé, Das vaticanische Concil, seine Geschichte u. s. w. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius, Nördlingen 1872; J. Friedrich, Geschichte des vaticanischen Concils, Bonn 1877 bis 1887, 3 Bde. [Th. Granderath S. J.]

Vavasseur, François, S. J., Humanist, wurde geboren zu Paray-le-Monial am 8. December 1605 und trat am 5. October 1621 in die Gesellschaft Jesu ein. Er war zuerst Lehrer der classischen Sprachen in verschiedenen Jesuitencollegien, dann Professor der positiven Theologie zu Bourges und seit 1644 an Petavius' Stelle zu Paris, wo er am 16. December 1681 starb. Vavasseur ist bemerkenswerth als Stilist. Wie hoch er als solcher auch außerhalb Frankreichs und bei Nichtkatholiken Anerkennung fand, zeigt eine Stelle aus „Nicolai Hieronymi Gundlings Sammlung kleiner Teutscher Schriften und Anmerkungen, Zweyter Theil als ein Anhang zu seinen Gundlingianis", Halle 1752, 79: „Wann unpäßlichen dem Herren Morhoff zu trauen ist, so gehört gewiß dieser Mann unter die Gelehrteste, und beredteste Jesuiten. So wohl in dem Polyhistore, als auch in der Dissertation De Patavinitate Liviana ist das Buch De ludicra dictione sonderlich herausgestrichen, und gelobet; also daß ich dafür halte, es seye dem Herrn Morhoff von Hertzen gegangen" (Morhof sagt im Polyhistor litterar. l. 6, 3, n. 2 [2. ed., Lubec. 1714, 975]: F. Vavassoris orationes omnes complent latini sermonis numeros, nihil ibi tumoris affectati, nihil frigidi barbarive, sed tersissima omnia, castigatissima, et quae in summo floridissimae elocutionis nitore nativi decoris longe plurimum ostentant, adeo ut nihil illis nitidius sit). „Thomas Crenius, welcher nicht einmahl den Petavium unter die in studiis elegantioribus erfahrne Jesuiten rechnen will, hat nichtsdestoweniger Franciscum Vavassor darunter gezehlet, und dessen stilum sowohl wegen seiner Reinlichkeit, als Ciceronianischen Nachahmung gerühmet, anderer Lob-Sprüche zugeschweigen, welche bereits Thomas Pope Blount in seiner Censura celebrium auctorum mitgetheilet, darunter daß Pauli Colomesii und Joannis Georgii Graevii vor allen andern zulesen sind." Vavasseurs Opera omnia erschienen in einem Sammelband auf Veranstaltung des Calviners J. Leclerc zu Amsterdam 1709. Sie bestehen aus einer Menge von Gelegenheitsreden, kleineren und größeren Gedichten (Jobus, carmen heroicum, Paris. 1638 u. ö.; Theurgicon sive de miraculis Christi libri IV, Paris. 1644 u. ö.); dann aus Satiren gegen die Jansenisten und einigen Streitschriften gegen Rapin S. J. über das Epigramm; endlich aus Abhandlungen, unter denen zu bemerken De ludicra dictione (über den burlesken Stil), Paris. 1658, Lipsiae 1722, und De forma Christi liber, Paris. 1649. Letztere Schrift ist gegen Rigault gerichtet, der in seiner Tertullian-Ausgabe behauptet hatte, Christus sei von Körpergestalt häßlich gewesen. Vavasseur widerspricht dem, will aber andererseits auch keine hervorstechende Körperschönheit in Christus annehmen. (Vgl. Biographie universelle XLIII, nouv. éd., 52s; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VIII, 499 ss.; einige Briefe des Petavius an Vavasseur, bes. l. 3, ep. 31. 33. 37. 38.) [Kneller S. J.]

Vazquez (Vasquez), Gabriel, S. J., berühmter Theologe, wurde geboren im J. 1551 in dem Städtchen Belmonte bei Tejo, gelegen südöstlich von Cuenca in Neucastilien. Am 9. September 1569 trat er in die Gesellschaft Jesu ein, vollendete seine theologischen Studien zu Alcala unter Alfons Deza und war darauf von 1575 an fast ununterbrochen Lehrer der Theologie, zuerst je zwei Jahre in den Jesuitencollegien von Ocaña und Madrid, dann seit 1579 in Alcala, wo er seit 1583 auch öffentlich für Auswärtige docirte. Im Juli 1585 wurde er nach Rom berufen, um statt des kränklichen Suarez am Römischen Colleg Theologie vorzutragen. Etwa 7—8 Jahre versah er

Erörterung überhaupt nicht geschlossen werden, wenn die Zahl von 50 Vätern sich dagegen ausspräche; auch über die einzelnen Worte und Theile der Schemata, in denen es sich um Glaubenssachen handle, solle die Abstimmung nicht durch Aufstehen und Sitzenbleiben, sondern durch placet und non placet stattfinden, und nur dann sollte bei ihnen die Sache als entschieden gelten, wenn moralische Uebereinstimmung der Väter vorhanden sei. Wenn man auf diese Einwendungen eingegangen wäre, so hätten sich die Verhandlungen in unerträglicher Weise in die Länge gezogen, und eine verhältnißmäßig kleine Zahl der Väter wäre im Stande gewesen, den Schluß der Discussion und das Zustandekommen irgend eines Glaubensdecretes zu verhindern. Die Petitionen wurden von den Präsidenten für unbegründet erklärt, und die Behauptung, daß das vom heiligen Vater gutgeheißene und auf seinen Befehl promulgirte Decret in irgend einer Weise den gerechten Ansprüchen der Bischöfe und ihrer Freiheit Eintrag thue, wurde entschieden abgewiesen (Coll. Lac. VII, 963 a. b). Die Lage der zur Minorität zählenden Bischöfe war mißlich und die Stimmung mancher eine trübe. Man klagte über verschiedene Punkte, so über die Concilsaula, in welcher die Redner nicht verstanden würden. Diese Klage wurde als begründet anerkannt, und schon in der vierten Generalcongregation vor der ersten Discussion erklärte der Präsident, daß man ein geeigneteres Versammlungslocal vorbereite. Verschiedene Räume kamen in Vorschlag, und man begreift, daß es sehr schwierig war, eine allen Ansprüchen genügende Aula für 700 Prälaten aufzufinden. Man bedenke ferner, daß in diesem Raume die Reden in einer fremden, der lateinischen Sprache gehalten wurden, welche vielen der Bischöfe vielleicht nie oder doch nicht mehr geläufig war, dazu noch mit einer nach der Nationalität der Redenden verschiedenen Aussprache. Endlich waren viele der Redner ältere Leute mit schwacher Stimme und von den Zuhörern viele aus Altersschwäche schwerhörig. So häuften sich die Schwierigkeiten, und keiner der Räume, welche in Vorschlag kamen, erschien geeignet, sie zu heben. Man entschloß sich deßhalb schließlich, die Aula, die man bisher benutzt, durch eine bewegliche Wand in zwei Theile zu theilen und für die Generalcongregationen die Hälfte, und nur für die öffentlichen Sitzungen den ganzen Raum zu benutzen. Die Uebelstände waren dadurch soweit beseitigt, daß jeder Redner, welcher eine gewöhnlich starke Stimme und eine distincte Aussprache hatte, sich ohne Anstrengung dem ganzen Auditorium verständlich machen konnte (vgl. Coll. Lac. VII, 1410 b. c. 1430 b).

Auf dem Concile war seit der 29. Generalcongregation (22. Februar) eine Pause eingetreten, welche man zur Umgestaltung der Aula benutzte. Die Glaubensdeputation beschäftigte sich unterdessen mit dem Schema De doctrina christiana, welches die Generalcongregation am 10. Januar, wie oben bemerkt, an sie zur Ueberarbeitung verwiesen hatte. Die Mitglieder derselben waren einstimmig der Ansicht, daß der Inhalt des Schemas beizubehalten, seine Form aber zu verändern sei. Drei Mitglieder wurden mit der Umarbeitung des Schemas betraut. Eines derselben, Bischof Martin von Paderborn, legte mit Hilfe eines ausgezeichneten Theologen sofort Hand an's Werk und präsentirte der Deputation am 1. März den ersten Theil des umgearbeiteten Schemas, welcher aus Einleitung und vier Kapiteln mit entsprechenden Canones bestand. In mehreren Sitzungen wurde nun das Schema nach seinen einzelnen Theilen auf's Genaueste geprüft und vielfach verbessert. Man beschloß, dasselbe als eigene in sich abgeschlossene Constitution der Generalcongregation vorzulegen. Ebenso machte man den zweiten Theil des ursprünglichen Schemas, welcher umgearbeitet von Bischof Martin der Deputation vorgelegt wurde, zu einer eigenen Constitution. Jene erstere erhielt den Namen Constitutio dogmatica de fide catholica. Sie wurde mit einer Darlegung der von der Deputation bei der Umarbeitung befolgten Principien (Coll. Lac. VII, 78 a sqq.) am 14. März unter die Väter vertheilt, und die Discussion begann am 18. damit, daß Erzbischof Simor von Gran im Namen der Deputation über die von ihr vorgenommene Arbeit vor der Generalcongregation Rechenschaft ablegte (ib. 80 d sqq.). Es folgte nun die Generaldiscussion über das Schema, welche in der folgenden Sitzung beendigt wurde. Dann kam jeder Theil desselben gesondert vor die Generalcongregation. Ein Jeder, welcher die Veränderung einer Stelle vorschlug, mußte nach der Geschäftsordnung selbst auch die zu substituirende Verbesserung schriftlich einreichen. Diese Vorschläge wurden nach Beendigung der Specialdiscussion über einen Theil gedruckt und den Vätern zugestellt. Die Glaubensdeputation hielt dann über dieselben ihre Berathung; darauf legte ein Mitglied in der Generalcongregation die Ansicht der Deputation über jede vorgeschlagene Aenderung dar, und dann folgte die Abstimmung über einen jeden Verbesserungsvorschlag im Besondern. Hierauf wurde der betreffende Theil des Schemas von der Glaubensdeputation gemäß den von der Generalcongregation angenommenen Vorschlägen wieder umgearbeitet, und so umgearbeitet wurde der Theil noch einmal der Abstimmung der Generalcongregation unterworfen. Die ganze Constitution kam endlich noch einmal vor die Generalcongregation am 12. April. Nun fand die Abstimmung statt mit placet, non placet und placet juxta modum; 515 Väter sagten placet, 83 placet juxta modum, keiner non placet. Die noch vorgeschlagenen Aenderungen wurden von der Glaubensdeputation geprüft und zwei wurden angenommen. Am 19. April kam die Constitution dann zum letzten Male vor die Ge-

vorcongregation; sie wurde mit den vorgenommenen Veränderungen angenommen. In der dritten öffentlichen Sitzung am 24. April wurde sie dann einstimmig von den Vätern approbirt und vom heiligen Vater bestätigt. Diese herrliche Constitution setzt die Grundlehren des Christenthums aus einander und verurtheilt die in unserer Zeit nur zu weit verbreiteten, das Christenthum untergrabenden Irrthümer. Im ersten Kapitel bekennt sie das Dasein Gottes und legt seine vorzüglichsten Attribute dar: er ist der Schöpfer beider Welten, der geistigen und der materiellen, hat Alles frei aus Nichts zur Offenbarung seiner Vollkommenheit erschaffen, und alle Dinge, auch die freien Handlungen der Zukunft klar schauend, leitet er durch seine Vorsehung alle Geschöpfe zum Ziele. Das zweite Kapitel enthält die Lehre von unserer Erkenntniß Gottes. Der Mensch kann Gott vermöge seiner natürlichen Fähigkeiten aus den Geschöpfen mit Gewißheit erkennen; Gott hat sich uns aber auch bekannt gegeben durch die Offenbarung. Genauer wird dann dargelegt, inwieferne die Offenbarung nothwendig, und daß sie in Schrift und Erblehre enthalten ist. Die tridentinischen Bestimmungen über Umfang, Inspiration und Erklärung der heiligen Schrift werden wiederholt und in einigen Punkten präcisirt. Im dritten Kapitel folgt die Lehre über das übernatürliche, zur Ordnung der Offenbarung gehörige Erkenntnißprincip, über den Glauben. Die Pflicht des Glaubens, sein Wesen, seine Vernünftigkeit, seine Uebernatürlichkeit, sein Umfang, seine Nothwendigkeit werden dargelegt; daran schließt sich eine kurze Darlegung der Lehre über die Kirche, insoferne sie die zuverlässige und auctoritative Lehrerin der Glaubenswahrheiten ist. Die für unsere Zeit so besonders wichtige Lehre über das Verhältniß von Glaube und Vernunft bildet den Inhalt des vierten und letzten Kapitels. Auch die Glaubensgeheimnisse kann die Vernunft sich freilich einigermaßen näher bringen; niemals aber wird sie dieselben erfassen. Doch gibt es keinen Gegensatz zwischen den Vernunft- und den Glaubenswahrheiten, und eine Lehre, welche mit den Glaubenswahrheiten nicht im Einklange steht, ist eine falsche Lehre, welche zu verurtheilen die Kirche das Recht hat. Es besteht ferner zwischen der natürlichen Wissenschaft und dem Glauben nicht nur kein Widerspruch, sondern beide fördern sich gegenseitig in wunderbarer Weise. Hat die Kirche den Sinn eines Dogmas einmal klargestellt, so ist dasselbe in diesem Sinne für alle Zukunft festzuhalten, und nie kann eine höhere Entwicklung den Sinn eines Dogmas verändern. — Diese Lehrpunkte sind eben diejenigen, welche von den Irrlehrern unserer Zeit ganz besonders in Zweifel gezogen wurden und die in weiteren Kreisen verdunkelt zu werden drohten. Das vaticanische Concil hat den Söhnen der Kirche in den Strömungen unserer Zeit in seiner Constitution einen festen Halt gegeben und die Richtung bezeichnet, die sie einschlagen müssen. Die den dargelegten Lehren entgegenstehenden Irrlehren werden in vier, den vier Kapiteln der Constitution entsprechenden Klassen von Canones verurtheilt.

Außer dem Schema der Constitution über den Glauben waren den Vätern, wie schon bemerkt, mehrere Schemata aus dem Gebiete der Kirchendisciplin zugegangen. Hierzu trat am 21. Januar das Schema einer großen dogmatischen Constitution über die Kirche, welche 15 Kapitel und 21 Canones umfaßte (Coll. Lac. VII, 567b sqq.). Das 11. Kapitel enthielt die Lehre von der Einsetzung, der Fortdauer und dem Wesen des römischen Primates. Von der päpstlichen Unfehlbarkeit, deren Definition nach der Behauptung der Feinde des Concils der einzige Zweck seiner Zusammenberufung war, enthielt es kein Wort. Die Geschichte des Concils lehrt im Gegentheil, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nur durch den entschiedenen Willen des bei Weitem größern Theils der Väter selbst vorgelegt worden ist. Unter den 21 Gutachten der Cardinäle, welche gleich nach der ersten Ankündigung des Concils von Pius IX. im J. 1865 eingefordert wurden, gab es zwei, in denen die Rede war von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Als der Papst auch eine Anzahl von Bischöfen der verschiedenen Nationen über die zu verhandelnden Gegenstände gefragt hatte, zählten einige unter diesen ebenfalls die päpstliche Unfehlbarkeit auf. Die für die Vorarbeiten berufene dogmatische Commission berieth dann im Februar 1869 die zwei Fragen, ob die päpstliche Unfehlbarkeit als Glaubensartikel definirt werden könne, und ob diese Lehre zu definiren sei. Die erste Frage wurde von Allen bejaht. Die andere Frage beantwortete einer der Consultoren mit Nein, weil er die Definition nicht für zeitgemäß hielt; auch die Anderen waren der Ansicht, daß der heilige Stuhl diese Lehre nicht vorlegen solle, es sei denn, daß die Bischöfe dieß verlangten. Schon vor dem Concil oder ganz in seinem Anfange gelangten nun schon Bitten und Vorschläge von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Sinne hinsichtlich der Definition jener Lehre an den Papst. Der Cardinal Schwarzenberg von Prag (Coll. Lac. VII, 914a), der größere Theil der deutschen Bischöfe (ib. 1196d) und 11 französische Bischöfe (ib. 848d) baten, daß man die Lehre nicht definire; die in Quito zum Provinzialconcil versammelten Bischöfe hingegen (ib. 914b), die neapolitanischen Bischöfe (ib. 782b) sowie der Erzbischof Dechamps von Mecheln (ib. 923a) baten um Definition derselben. Vom Anfange des Concils an beherrschte die Frage über die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Väter und schied sie, wie oben bemerkt, in zwei ungleiche Theile. Während die Agitationen gegen diese Definition die Einen in Furcht versetzten und sie zu Gegnern der Definition machten, war dieß für die Anderen

ein Grund, auf die Definition zu dringen, weil diese Offenbarungslehre, welche so sehr angegriffen war, der Gefahr der Verdunkelung ausgesetzt werde, wenn man über sie trotz jener Angriffe mit Stillschweigen hinweggehe. Auf beiden Seiten zeigte sich eine große Rührigkeit. In Privatgesprächen, bei Versammlungen, in den Generalcongregationen, überall zeigte sich der zwischen den Vätern bestehende Gegensatz. Ende Januar reichten endlich gegen 380 Väter durch den armenischen Patriarchen Hassun und den Erzbischof Ledochowski von Posen-Gnesen an die Commission, welche die Vorschläge der Väter zu prüfen hatte, das Postulat ein, die Lehre von der Unfehlbarkeit „in klaren, deutlichen, jeden Zweifel ausschließenden Worten" zu definiren. In anderen Postulaten schlossen sich viele Väter an, so daß die Zahl der Bittsteller ungefähr 500 betrug, also weit über die Hälfte der Väter hinausging (ib. 923b sqq. 1697b). Die Gegner der Definition überreichten durch den Cardinal Schwarzenberg dem heiligen Vater fünf Bittschriften, in welchen sie ihn baten, nicht zuzulassen, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit dem Concil vorgelegt werde. Diese Bittschriften trugen zusammen 136 Unterschriften (ib. 944a sqq.). Der heilige Vater überließ die Entscheidung der zuständigen Congregation, und diese empfahl die Berücksichtigung der von ungefähr 500 Vätern eingereichten Postulate. Nur Ein Mitglied, Cardinal Rauscher von Wien (s. d. Art.), war anderer Ansicht. So wurde denn dem 11. Kapitel des Schemas von der Kirche ein von Cardinal Bilio (s. Coll. Lac. VII, 1699c) verfaßtes Kapitel beigefügt, welches die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes darlegt. Dasselbe wurde am 6. März den Vätern zugestellt mit der Mahnung, ihre Bemerkungen zum 11. und dem hinzugefügten Kapitel bis zum 17. März schriftlich einzureichen; auf Bitten derjenigen, welche Gegner der Definition waren, wurde die Frist bis auf den 25. März ausgedehnt. — Unterdessen ward auf dem Concil wie außerhalb desselben der schriftliche Kampf um die Unfehlbarkeit immer hitziger. In Schriften traten öffentlich gegen einander auf besonders Bischof Dupanloup von Orleans und Erzbischof Dechamps von Mecheln, von denen jener Gegner, dieser Förderer der Definition war (Coll. Lac. VII, 1318a sqq.). Andere Bischöfe betheiligten sich in verschiedener Weise an der Controverse (ib. 1352b sqq.). Draußen wurde die Controverse besonders erregt in Frankreich und Deutschland erörtert. In Frankreich schrieb der frühere Oratorianer Gratry (s. d. Art.) mehrere in Form und Inhalt weit über die Grenzen des Erlaubten hinausschießende Briefe gegen den Erzbischof Dechamps, das Concil und Einrichtungen der Kirche; ihm antworteten besonders Dechamps und Guéranger (s. d. Art.), Abt von Solesmes (Coll. Lac. VII, 1376c sqq.). Bischof Räß von Straßburg (s. d. Art.) verurtheilte in einem an den Clerus und das Volk seiner Diöcese gerichteten Schreiben vom 19. Februar (ib. 1391a sqq.) die beiden ersten Briefe Gratry's und verbot unter Strafe die Lectüre, Weiterverbreitung und Aufbewahrung dieser und anderer Briefe, welche derselbe Verfasser noch schreiben werde; sehr viele andere Bischöfe folgten seinem Beispiele (ib. 1393b sqq.). Dagegen hatten die Bischöfe Stroßmayer von Diakovár und David von St.-Brieuc Gratry schon nach seinem ersten Briefe als willkommenen Kampfgenossen begrüßt und ermuntert, den Kampf fortzusetzen (ib. 1383a sqq.). Leider ließ sich auch der um die Kirche so hoch verdiente Graf Montalembert (s. d. Art. VIII, 1826), welcher schon vor dem Concil in einem Briefe an die Verfasser der Koblenzer Laienadresse als Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aufgetreten war, zu einem sehr zornigen Ausdruck über die Förderer der Definition und zur Approbation der Briefe Gratry's kurz vor seinem Tode hinreißen, was Pius IX. außerordentlich schmerzlich berührte. Im Uebrigen erhoben sich aus Clerus und Volk von Frankreich überaus zahlreiche Stimmen zu Gunsten der Definition, und in einer großen Menge von Petitionen an den Papst wurde die Definition vom Clerus erbeten (Coll. Lac. VII, 1444a sqq. 1469c sqq.). — In Deutschland war es besonders der Universitätsprofessor und Stiftspropst J. v. Döllinger, welcher das Concil zum Gegenstande heftiger Angriffe machte. Aus seiner Feder stammen die in der „Allgemeinen Zeitung" erschienenen „Römischen Briefe", zu denen ihm seine Freunde aus Rom das Material lieferten; später erschienen sie in Buchform unter dem Pseudonym „Quirinus" (München 1870). Nach Einreichung des Postulatums der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit griff Döllinger dasselbe äußerst heftig in der „Allgemeinen Zeitung" an (Coll. Lac. VII, 1473a sqq.), wobei er aber nicht nur auf dogmatischem Gebiete, sondern auch in seinem Specialfache, der Kirchengeschichte, sich bedeutende Blößen gab, wie ihm dieß von vielen Seiten nachgewiesen wurde (ib. 1477b sqq.). Dieß hinderte indessen nicht, daß ihm aus vielen Theilen Deutschlands Zustimmungsadressen zuflossen, so aus Breslau, Braunsberg, Bonn, Prag, Münster, Köln, aus Baden (ib. 1482a sqq.). In dieser für die Kirche Deutschlands so gefährlichen Bewegung der Geister hielten es die Bischöfe Deutschlands für ihre Pflicht, ihre Stimme zu erheben, und auch diejenigen, welche auf dem Concil die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit verhindern zu müssen glaubten, traten den revolutionären Bewegungen mit aller Entschiedenheit entgegen. Als Döllinger erklärt hatte, er habe den oben erwähnten Artikel mit dem Bewußtsein geschrieben, im Wesen der Frage mit der großen Mehrheit der deutschen Bischöfe einig zu sein, trat der Bischof von Mainz, Emmanuel v. Ketteler (s. d. Art.), ein Schüler Döllingers, mit einer Erklärung in die Oeffent-

sichtigkeit, in welcher er dessen Auftreten auf's Entschiedenste verurtheilte. „Ich bin nur mit dem Döllinger einverstanden," so schloß er, „der einst seine Schüler in seinen Vorlesungen mit Liebe und Begeisterung gegen die Kirche und den apostolischen Stuhl erfüllte; ich habe aber nichts mit dem Döllinger zu thun, den jetzt die Feinde der Kirche und des apostolischen Stuhles mit Ehren überhäufen" (ib. 1485a sqq.). Bischof Martin von Paderborn (s. d. Art.) klärte in einem Briefe an seinen Generalvicar über die Irrthümer auf, welche über die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zur Aufregung der Geister ausgestreut würden (ib. 1486d sqq.). Bischof Krementz von Ermland und Erzbischof Melchers von Köln suchten durch ernste Mahnworte und entschiedene Verurtheilung von Döllingers Auftreten die Absendung von Zustimmungsadressen zu seinem Artikel in ihren Diöcesen zu verhindern, und Erzbischof Scherr, Döllingers Ordinarius, drückte in einer öffentlichen Erklärung im Namen mehrerer deutschen Bischöfe seinen Schmerz über die Demonstrationen und Kundgebungen aus, durch welche man bemüht sei, auf die Entscheidungen der Bischöfe einen drängenden Einfluß auszuüben. Bischof Senestrey von Regensburg verbot den Theologiestudirenden seiner Diöcese, die Vorlesungen Döllingers noch weiter zu besuchen. Bischof Eberhard von Trier bat die Unterzeichner einer an ihn gelangten Adresse in rührenden Worten, „festzustehen in dem unerschütterlichen Glauben an die Verheißungen, welche der Heiland seiner Kirche gegeben hat, an die Kraft des heiligen Geistes, der die Kirche nie verläßt, und so den Lehrentscheidungen des ökumenischen Concils in Ruhe und unbeirrter Zuversicht entgegenzusehen". Seinem Generalvicar drückte er den Wunsch aus, daß von öffentlichen Kundgebungen der Ansichten und Stimmungen in Bezug auf die Verhandlungen des Concils in der Diöcese Abstand genommen werden möge. Noch mehrere Male erhob sich der Bischof von Mainz, „das Lügengewebe der Römischen Briefe" in der „Allgemeinen Zeitung" zu zerreißen. Döllinger fuhr gleichwohl in seinen Agitationen gegen das Concil fort und lieferte in der genannten Zeitung außer weiteren „Römischen Briefen" eine gehässige Kritik der neuen Bestimmungen über die Geschäftsordnung vom 20. Februar (Coll. Lac. VII, 1499d sqq.). Gegen sein unkatholisches und anmaßendes Benehmen erhoben nun auch Stimmen aus der katholischen Laienwelt lauten und entschiedenen Protest (ib. 1506a sqq.). Die Aufregung war auf's Aeußerste gestiegen. Sie beschränkte sich natürlich nicht auf Deutschland und Frankreich. So hatte in England der berühmte Convertit und spätere Cardinal, der Oratorianer J. Newman (s. d. Art.), in einem Briefe an seinen Ordinarius, den Bischof Ullathorne von Birmingham (s. d. Art.), seine Befürchtungen über die Folgen einer etwaigen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ausgedrückt. Der Brief war auf unbekanntem Wege in die Oeffentlichkeit gelangt und veranlaßte eine Zeitungscontroverse. Ein protestantisches Blatt regte sogar Zweifel über die Glaubensfestigkeit Newmans an; dieser selbst trat aber solchen Verdächtigungen auf's Entschiedenste entgegen (ib. 1513c sqq.). In England war im Allgemeinen unter den Katholiken die Stimmung für die Definition der Unfehlbarkeit günstig, und in einem Briefe an den Papst drückte der gesammte Clerus von England und Schottland seinen Wunsch aus, daß die päpstliche Unfehlbarkeit definirt werden möge (ib. 1516d). — Die Stellung der Regierungen zu den Vorgängen auf dem Concil kann hier nur kurz berührt werden. Sie war für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit wenig günstig. Dem Grafen Daru, Minister des Aeußern in Frankreich, schrieb man die Drohung zu, daß, wenn jene Definition erfolge, die französische Besatzung, welche Rom beschützte, zurückgezogen würde (ib. 1546b sqq.). Er zeigte sich in der That sehr geneigt, in den Gang des Concils einzugreifen. Leider forderten einige französische Bischöfe der Minorität Regierung und Kaiser hierzu auf. Als die (falsche) Nachricht eintraf, am 17. März beginne die Debatte über die Infallibilität, verlangte Daru telegraphisch Zulassung eines Gesandten zum Concil und Aufschiebung der Debatte bis zu dessen Ankunft (ib. 1559a); auch andere Mächte suchte er zu bestimmen, gleichfalls Gesandte nach Rom zu senden (ib. 1578d). Noch am 5. April machte er beim heiligen Vater als Präsidenten des Concils sehr entschiedene Vorstellungen gegen das Schema De Ecclesia (ib. 1563c sqq.). Aber die Tage seines Ministeriums waren gezählt, und sein Nachfolger Ollivier, welcher schon vorher als Präsident des Ministeriums Daru entgegengearbeitet hatte, ließ dem Concil freie Hand (ib. 1566d sqq.). Der österreichische Reichskanzler Graf Beust ließ dem Cardinalstaatssecretär Antonelli Anfangs Februar mittheilen, daß die Publication des Schemas De Ecclesia in Oesterreich verhindert werden würde, wenn das Concil es annehmen sollte (ib. 1570c sqq.). Ein ähnliches Verhalten beobachtete die bayrische Regierung (ib. 1586d sq.). Der preußische Gesandte in Rom, Herr von Arnim, drängte seine Regierung, in den Gang des Concils einzugreifen, Graf Bismarck war indessen für Zurückhaltung (ib. 1597d sqq.). Für einstweilige Zurückhaltung entschieden sich auch Spanien und Italien (ib. 1593a sqq.).

Auf dem Concil waren die Bemühungen der Väter, welche der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit widerstrebten, darauf gerichtet, die Behandlung dieser Lehre möglichst weit hinauszuschieben: nach Fertigstellung der ersten Constitution über den Glauben sollte die zweite über denselben Gegenstand, dann die ersten zehn Kapitel der Constitution über die Kirche folgen. So war

Aussicht, daß man noch lange nicht oder gar nicht zum elften Kapitel über den Primat und dem hinzugefügten über die Unfehlbarkeit gelange. Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht dagegen drangen auf die baldige Erörterung der Unfehlbarkeitsfrage. Als die Agitationen außerhalb des Concils stets zunahmen, und die Concilsthätigkeit wegen des Zwiespaltes unter den Vätern sich immer mehr behindert zeigte, wandten sich die Freunde der Definition in mehreren mit zahlreichen Unterschriften versehenen Petitionen an Papst und Concil, in denen sie um die baldige Discussion der Frage der Unfehlbarkeit baten (Coll. Lac. VII, 968 a sqq.). Zwei Petitionen sollten ihnen entgegenarbeiten; die eine stammte von Gegnern, die andere von Freunden der Definition, welch letztere die Gegner durch Eingehen auf ihre Wünsche zu gewinnen hofften (ib. 973 d sqq.). Die Gegner gaben sich alle Mühe, Aufschub zu bewirken, und suchten besonders den Cardinal Bilio, den Präsidenten der Glaubensdeputation, welche mit dem Studium der eingelaufenen Bemerkungen den Anfang machen mußte, zu gewinnen; dieß blieb nicht ohne Erfolg. Die am 25. März eingelaufenen Bemerkungen blieben liegen; die Väter, welche auf schnelle Erörterung der Unfehlbarkeitsfrage drangen, wandten sich vergebens an den Cardinal Bilio, an die Präsidenten des Concils und an den Papst, bis sie Pius IX. endlich am 22. April in einer wohl motivirten Petition inständig baten, das Schema über die Unfehlbarkeit ohne Verzug vorzulegen. Die Petition war mit 150 Unterschriften bedeckt (ib. 977 b sqq.). Sie hatte Erfolg, und am 27. April wurde der Glaubensdeputation das elfte und das neue Kapitel zur Prüfung vorgelegt. Während in den Generalcongregationen das nach der dritten öffentlichen Sitzung (24. April) wieder aufgenommene Schema über den kleinen Katechismus verhandelt wurde, nahm nun die Glaubensdeputation in ihren Sitzungen die Verbesserung der beiden Kapitel nach den von den Vätern eingelaufenen Bemerkungen vor. Aus beiden Kapiteln gestaltete man eine eigene Constitution De Romano pontifice mit vier Kapiteln über den Ursprung des Primates, seine Fortdauer, sein Wesen und den ihm verliehenen Vorzug der Unfehlbarkeit. Am 8. Mai wurden die Berathungen in der Deputation abgeschlossen und am folgenden Tage die Constitution mit den Bemerkungen der Väter und einer Relation der Glaubensdeputation über dieselben dem Concil übergeben. 53 Väter sprachen in zwei Briefen (Coll. Lac. VII, 979 a sqq.) dem Papste ihren Dank für seine Anordnung aus, daß das Schema vorzulegen sei; 71 dagegen führten in einem Briefe an die Concilspräsidenten Beschwerde darüber, daß die Lehren von der Kirche nicht in der Reihenfolge des ursprünglichen Schemas behandelt würden, sondern die Lehre über den Papst nun an die Spitze gestellt sei (ib. 980 d sqq.). Warum zuerst die Lehre über den Primat vorgelegt wurde, hatte indessen schon der erste Präsident des Concils bei Ankündigung des Schemas erklärt, und beim Beginne der Discussion wiederholte es Bischof Pie von Poitiers (s. d. Art.), welcher im Namen der Glaubensdeputation über das ganze Schema referirte. Den Grund bildeten die allenthalben in den christlichen Nationen entstandenen Beunruhigungen und die Störung der Ruhe und des Friedens in der Kirche (ib. 740 c sq. 291 b sq.). Die Generaldiscussion allein, welche am 14. Mai begann, nahm volle 14 Sitzungen in Anspruch. Endlich reichten 150 Väter den Schlußantrag ein. „Es ist unsere Ueberzeugung," sagten sie, „daß die Discussion über ein Schema ..., über welches die Väter aus allen Ländern schon gesprochen haben, vollständig erschöpft ist und nicht mehr fortgesetzt werden kann, ohne daß durch ebenso unnütze wie Ueberdruß erregende Wiederholungen die Zeit vergeudet wird" (ib. 984 c sqq.). Die Präsidenten stellten also am 3. Juni gemäß dem Decrete vom 20. Februar die Frage an die Väter, ob sie die Generaldiscussion länger fortsetzen wollten oder nicht, und da der bei Weitem größere Theil für den Schluß stimmte, schlossen sie die Discussion. Ihre Worte wurden mit großem Beifall aufgenommen; doch fehlten nicht die Zeichen der Mißstimmung Einiger (ib. 748 c). In der That reichten am folgenden Tage 81 Väter einen Protest gegen den Schluß der Discussion ein (ib. 986 d sqq.); die Präsidenten erklärten aber, daß sie ordnungsgemäß vorgegangen seien und die Protestation nicht annehmen könnten (ib. 988 b). Wenn in späteren Schriften manchmal behauptet wurde, daß die Präsidenten durch den Schluß der Generaldebatte der Freiheit und Gründlichkeit der Berathung zu nahe getreten seien, so höre man dagegen, was der Secretär des Concils schreibt: „Wenn man nach einer Generaldebatte, die durch 14 [20] Tage dauerte und wobei 64 Redner aus den verschiedenen Ländern und mit so viel verschiedenen Ansichten gesprochen hatten, die Debatte nicht frei und gründlich genug findet, so gibt es keine Versammlung der Welt, die frei und gründlich berath, da wohl in keiner andern Versammlung die Generaldebatte durch volle 14 Sitzungen mit einer so großen Zahl von Rednern gestattet würde. Wenigstens ist mir kein Beispiel dieser Art bekannt. . . . Da sich diese Generaldebatte bereits ganz in eine Specialdebatte über das dritte und noch mehr über das vierte Kapitel (Unfehlbarkeit des Papstes) verlaufen hatte, so war es naturgemäß, die noch nicht gehörten Redner auf die Specialdebatte über diese Kapitel zu verweisen; wie sich denn auch wirklich dieselben sofort in großer Zahl auf diese Kapitel vermerken ließen, bei denen dann, so lange noch angemeldete Redner vorhanden waren, kein Schluß der Debatte stattfand" (Feßler 84, Anm.). — Die Specialdebatte begann am 6. Juni. Natur-

gemäß beschäftigte das vierte Kapitel, in welchem die Unfehlbarkeit des Papstes gelehrt wurde, die Väter am meisten. Die Zahl derjenigen, welche sich als Redner gemeldet hatten, war außerordentlich groß. Elf Sitzungen wurden auf die Discussion verwendet, und der Schluß wurde dießmal von beiden Seiten gewünscht. In der Julihitze Roms täglich vier Stunden lang Reden zu hören, in denen nach so vielen Debatten gar nichts Neues mehr vorgebracht wurde, konnte keinem Theile mehr behagen, und man einigte sich, auf das Recht, noch neue Reden zu halten, zu verzichten. So wurde denn am 4. Juli die Specialdiscussion geschlossen. Die von den Vätern gemachten Bemerkungen wurden immer nach den Debatten über die einzelnen Theile gedruckt und Allen übergeben; dann wurden sie zuerst in der Glaubensdeputation geprüft und hierauf in der Generalcongregation zur Abstimmung vorgelegt. Die über das vierte Kapitel gemachten Bemerkungen kamen am 11. Juli zur Abstimmung. Der Fürstbischof Gasser von Brixen (s. d. Art.) hielt im Namen der Glaubensdeputation die Relation (Coll. Lac. VII, 388 b sqq.). Diese zerfiel in einen allgemeinen und einen speciellen Theil. Jener enthält die Beweise für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und eine Erklärung der Definitionsformel selbst; dieser beschäftigt sich mit den einzelnen Bemerkungen der Väter. Gasser sprach vier Stunden; alle Abstimmungen fielen zu seinen Gunsten aus. Dann wurde das Kapitel nach den von der Generalcongregation gebilligten Bemerkungen der Väter verbessert, und am 13. Juli wurde es von der übergroßen Majorität der Väter angenommen. Die Zahl der Anwesenden war 601; davon stimmten 451 mit placet, 62 mit placet juxta modum und 88 mit non placet. Die zu dem Votum placet juxta modum eingereichten Bemerkungen wurden noch einmal von der Glaubensdeputation geprüft und am 16. Juli vor die Generalcongregation gebracht; zwei wurden auf Antrag der Glaubensdeputation angenommen, die übrigen verworfen. Es fehlte der Constitution also nur noch die Approbation in der öffentlichen Sitzung und die Bestätigung des Papstes. Die Väter, welche der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht günstig waren, suchten noch in diesen Tagen eine Aenderung der Constitution durch den Papst zu erlangen. Am 15. Juli sandten sie eine Deputation in den Vatican und versprachen, auch ihrerseits mit placet zu stimmen, wenn zwei Aenderungen vorgenommen würden, für welche sie schon vorher in den Generalcongregationen vergeblich eingetreten waren. Es sollte nämlich erstens ein kleiner Zusatz, welcher in den Debatten dem Canon des dritten Kapitels eingefügt war, wieder gestrichen, und zweitens in der Formel der Definition der Unfehlbarkeit hinzugesetzt werden: innixus testimonio Ecclesiarum (Coll. Lac. VII, 1703 d; vgl. ib. 1609 d). Der zu streichende Zusatz lautet: (Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere . . .) aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis. Derselbe war in den Generalcongregationen vielfach bekämpft worden, als ob die höchste Gewalt in der Kirche nur in den mit dem Papste vereinigten Bischöfen ruhe, nicht aber auch der Papst selbst der Träger der höchsten Gewalt sei. Gerade um einen solchen Irrthum auszuschließen, war der Zusatz mit Recht festgehalten worden. Wäre ferner der andere Zusatz in die Formel der Unfehlbarkeitsdefinition aufgenommen worden, so hätte die Definition besagt, daß der Papst unfehlbar sei, wenn er auf das Zeugniß der Kirche gestützt eine Lehre definire. Dann wäre aber seine Unfehlbarkeit beschränkt gewesen, und bei jeder päpstlichen Entscheidung würde von denjenigen, denen sie nicht behagt, die Frage aufgeworfen werden, ob die erwähnte Bedingung erfüllt sei; thatsächlich läge dann keine letzte Entscheidung vor. Der Papst ging auf die Vorschläge nicht ein und antwortete, daß er Alles der Generalcongregation anheimstelle und sich das Schlußurtheil vorbehalte. Am folgenden Tage versuchte der Erzbischof von Paris den Papst durch einen Brief (ib. 992 b. c) noch einmal zur Vornahme der beiden Aenderungen zu bewegen; wenn diese vorgenommen und außerdem im dritten Kapitel die Worte quae vere episcopalis est gestrichen würden, so sei zu erwarten, daß fast alle Väter, welche mit non placet gestimmt hätten, in der öffentlichen Sitzung mit placet stimmen würden. Er erhielt dieselbe Antwort wie die Uebrigen. Der Bischof Dupanloup von Orleans richtete am 17. Juli einen Brief an den Papst (ib. 992 d sqq.), worin er ihm den Rath gab, in der öffentlichen Sitzung die Constitution nicht zu bestätigen, sondern die Bestätigung auf eine Zeit zu verschieben, in welcher nicht so große Gefahren zu befürchten seien. Aber die Definition hatte ja gerade den Zweck, die durch die Agitationen heraufbeschworenen Gefahren zu beseitigen; das von Bischof Dupanloup angerathene Verhalten würde dagegen den entbrannten Kampf nicht beendigt, sondern die Lehre von der Unfehlbarkeit den Gegnern derselben preisgegeben haben. — Die vierte öffentliche Sitzung war auf den 18. Juli angesagt. In der letzten Generalcongregation am 16. Juli hatte der heilige Vater ein Decret promulgiren lassen, worin er allen, die aus Gesundheitsrücksichten oder ihrer Diöcesanangelegenheiten wegen Rom verlassen wollten, hierzu bis zum 11. November die Erlaubniß ertheilt; nur mußten sie dem Secretär des Concils ihre Abreise schriftlich mittheilen. Am folgenden Tage (17. Juli) richteten 55 Väter einen Brief an den heiligen Vater, in welchem sie ihm mittheilten, daß sie sofort zu ihrer Heerde zurückreisten; sie könnten nicht mit placet in der öffentlichen Sitzung stimmen und wollten auch nicht das Suffragium non placet abgeben. Zugleich bemerkten sie, daß sie nach so langer Abwesenheit und wegen des deutsch-

französischen Krieges ihrer Heerde sehr nothwendig seien, und schlossen mit der Versicherung ihrer unwandelbaren Treue und ihres Gehorsams (Coll. Lac. VII, 994 b sqq.). Ebenfalls am 17. Juli schrieb der Erzbischof Melchers von Köln an die Präsides des Concils (ib. 993 d), daß er, da er das Suffragium placet nicht abgeben könne, der öffentlichen Sitzung nicht beiwohnen wolle und mit Benutzung der gegebenen Erlaubniß möglichst schnell wegen des zwischen Frankreich und Preußen bevorstehenden Krieges zu seiner Heerde abreisen würde. „Im Uebrigen erkläre ich," schreibt der Erzbischof von Köln, „daß ich mich demüthig den Beschlüssen unterwerfen werde, welche das Concil faßt und der Papst bestätigt." Ebenso bemerkte der Bischof von Mainz, der eine ähnliche Erklärung an den Papst richtete (ib. 994 a): „Ich kann von Rom nicht scheiden, ohne zuvor Dir, heiliger Vater, erklärt zu haben, daß ich mich den Definitionen des Concils voll unterwerfen werde, gerade als wenn ich anwesend mit placet gestimmt hätte." — Der öffentlichen Sitzung am 18. Juli wohnten 535 Väter bei; 533 gaben das Suffragium placet und 2 das Suffragium non placet ab. Darauf bestätigte der Papst die Constitution, während sich über Rom ein ungewöhnlich heftiges Gewitter entlud.

Inzwischen hatte der literarische Kampf gegen die Infallibilität fortgedauert (vgl. Katholik 1870, I, 753, und II, 86). Zu erwähnen sind insbesondere vier Broschüren gegen die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche in der ersten Hälfte des April 1870 unter die Väter vertheilt wurden; die eine derselben, über die Honoriusfrage, war von Bischof Hefele von Rottenburg, die zweite (anonym) von Cardinal Rauscher verfaßt, die anderen hatten nicht Bischöfe zu Verfassern, wurden aber doch von solchen vertheilt. Alle riefen viele Gegenschriften hervor. Eine andere Frage, über welche mehrere Schriften auftauchten, war die, ob zu dogmatischen Definitionen die moralische Einstimmigkeit der Väter erforderlich sei. Auch wurde in einer Schrift behauptet, unter den obwaltenden Verhältnissen könne es ein Mitglied des Concils mit seinem Gewissen nicht vereinbaren, für die Definition der Unfehlbarkeit zu stimmen; letzteres wurde von verschiedenen Seiten zurückgewiesen. Gegen das Concil selbst erschienen drei Schriften in französischer Sprache: La liberté du Concile et l'infaillibilité, Ce qui se passe au Concile und später La dernière heure du Concile. In der 86. Generalcongregation am 16. Juli erhoben die fünf Cardinalpräsidenten Protest gegen die falschen Anklagen, welche gegen das Concil seit seinem Anfange in Umlauf gesetzt worden seien, ganz besonders aber gegen die beiden zuletzt genannten Schriften, qui ob suam calumniandi artem obtrectandique licentiam ceteris palmam praeripuisse videntur. Sie forderten alle versammelten Väter auf, sich ihrem Proteste durch Aufstehen anzuschließen. „Alle", so heißt es im stenographischen Bericht, „erhoben sich" und protestirten mit lauter Stimme. Der Subsecretär wollte, wie gewöhnlich bei ähnlichen Fällen, die Zahl der sich Erhebenden laut nennen und rief: „Fast Alle"; da rief man von der einen Seite: „Nein, Alle", von einer andern: „Einer hat sich nicht erhoben". Man konnte nicht herausfinden, wer dieses sei; dann legte sich das Geräusch, und es wurde klar, daß sich Alle erhoben hatten (Coll. Lac. VII, 760 d sqq.).

Nach der vierten öffentlichen Sitzung war die Zahl der Väter so herabgesunken, daß die folgende Generalcongregation (13. August) nur 136 Anwesende zählte. In derselben wurden 10 neue Mitglieder für die Disciplinarcommission zur einstweiligen Ergänzung für die abwesenden Mitglieder gewählt. In den beiden folgenden Generalcongregationen (23. August und 1. September) wurde über das Schema De sede Episcopali vacante verhandelt. In Frankreich wüthete unterdessen der Krieg, und die Piemontesen näherten sich der nun von den französischen Truppen verlassenen ewigen Stadt, die sie am 20. September einnahmen. Am 20. October vertagte der Papst das Concil. „Da wir in diesen traurigen Verhältnissen", so sagt er, „in der freien und ungestörten Uebung unserer höchsten uns von Gott verliehenen Gewalt in mannigfacher Weise verhindert werden und offenbar den Vätern des vaticanischen Concils in dieser ehrwürdigen Stadt, so lange dieser Zustand fortdauert, die nothwendige Freiheit, Sicherheit und Ruhe nicht gegönnt ist, um mit uns die Angelegenheiten der Kirche in rechter Weise zu behandeln, und da außerdem die Bedürfnisse der Gläubigen in den großen und bekannten Schicksalsschlägen und Stürmen nicht gestatten, daß so viele Hirten von ihren Heerden entfernt sind, so . . . vertagen wir die Feier des ökumenischen vaticanischen Concils auf eine andere, bessere und günstigere Zeit, welche von diesem heiligen Stuhle bezeichnet werden wird" (Coll. Lac. VII, 497 c sqq.). Einstweilen sind leider, nach menschlichem Ermessen, noch keine Aussichten, daß diese günstigere Zeit bald eintreten wird. — Die Fortsetzung des Kampfes gegen das Concil auch nach der Vertagung desselben gehört nicht hierher (vgl. d. Art. Altkatholiken). Es genügt, zu bemerken, daß sämmtliche Bischöfe sich für die Rechtmäßigkeit des Concils und die Gültigkeit seiner Decrete erklärten (ib. 995 d sqq.).

Als Quellenwerke zur Geschichte des Vaticanums sind zu nennen: J. Friedrich, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870, Nördlingen 1871, 2 Abtheilungen; Emil Friedberg, Sammlung der Actenstücke zum ersten vaticanischen Concil, mit einem Grundrisse der Geschichte desselben, Tübingen 1872; C. Martin, Omnium Conc. Vaticani, quae ad doctrinam et disciplinam pertinent, documentorum Collectio, Paderbornae 1873; Acta et

Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis VII, Friburgi Brisg. 1890 (auch separat unter dem Specialtitel: Acta et decreta sacrosancti oecum. Concilii Vaticani, ib. 1892). — Von den dogmatischen Constitutionen des Concils existiren verschiedene Ausgaben, z. B. von Schneemann, Freiburg 1871 (2. Aufl. 1895 mit den hauptsächlichsten Actenstücken). Als Erklärungen der Constitutionen seien genannt: Granderath, Constitutiones dogmat. sacrosancti oecum. Conc. Vat. ex ipsis ejus actis explicatae atque illustratae, Friburgi Brisg. 1892; G. M. A. Vacant, Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican, Paris 1895 (erörtert zugleich theologisch die in den Constitutionen enthaltenen Lehren. Zwei Bände sind erschienen, welche sich nur mit der ersten Constitution beschäftigen). — Die Geschichte des Concils geben von katholischen Auctoren: Jos. Feßler, Das vaticanische Concilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf, 2. Aufl., Wien, Gran und Pest 1871; Eugenio Cecconi, Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali. Parte I: Antecedenti del Concilio, Roma 1872—1879, 2 voll. (der II. Band besteht aus 3 sehr umfangreichen Theilen; der I. Band ist in's Deutsche übersetzt von Molitor, Regensburg 1873); J. Sambin S. J., Histoire du Concile oecuménique et général du Vatican, Lyon 1873; H. E. Manning, The true Story of the Vatican Council, London 1877 (deutsch von W. Bader, Berlin 1877); Émile Ollivier, L'église et l'état au Concile du Vatican, Paris s. a. [1879], 2 vols.; — von akatholischen: Theodor Frommann, Geschichte und Kritik des vaticanischen Concils, Gotha 1872; Edmund Pressensé, Das vaticanische Concil, seine Geschichte u. s. w. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius, Nördlingen 1872; J. Friedrich, Geschichte des vaticanischen Concils, Bonn 1877 bis 1887, 3 Bde. [Th. Granderath S. J.]

Vavasseur, François, S. J., Humanist, wurde geboren zu Paray-le-Monial am 8. December 1605 und trat am 5. October 1621 in die Gesellschaft Jesu ein. Er war zuerst Lehrer der classischen Sprachen in verschiedenen Jesuitencollegien, dann Professor der positiven Theologie zu Bourges und seit 1644 an Petavius' Stelle zu Paris, wo er am 16. December 1681 starb. Vavasseur ist bemerkenswerth als Stilist. Wie sehr er als solcher auch außerhalb Frankreichs und bei Nichtkatholiken Anerkennung fand, zeigt eine Stelle aus „Nicolai Hieronymi Gundlings Sammlung kleiner Teutscher Schriften und Anmerkungen, Zweyter Theil als ein Anhang zu seinen Gundlingianis", Halle 1752, 79: „Wann unterschen dem Herren Morhoff zu trauen ist, so gehört gewiß dieser Mann unter die Gelehrteste, und beredtste Jesuiten. So wohl in dem Polyhistore, als auch in der Dissertation De Patavinitate Liviana ist das Buch De ludicra dictione sonderlich herausgestrichen, und gelobet; also daß ich dafür halte, es seye dem Herrn Morhoff von Hertzen gegangen" (Morhof sagt im Polyhistor litterar. l. 6, 3, n. 2 [2. ed., Lubec. 1714, 975]: F. Vavassoris orationes omnes complent latini sermonis numeros, nihil ibi tumoris affectati, nihil frigidi barbarive, sed tersissima omnia, castigatissima, et quae in summo floridissimae elocutionis nitore nativi decoris longe plurimum ostentant, adeo ut nihil illis nitidius sit). „Thomas Crenius, welcher nicht einmahl den Petavium unter die in studiis elegantioribus erfahrne Jesuiten rechnen will, hat nichtsdestoweniger Franciscum Vavassor darunter gezehlet, und dessen stilum sowohl wegen seiner Reinlichkeit, als Ciceronianischen Nachahmung gerühmet, anderer Lob-Sprüche zugeschweigen, welche bereits Thomas Pope Blount in seiner Censura celebrium auctorum mitgetheilet, darunter daß Pauli Colomesii und Joannis Georgii Graevii vor allen andern zulesen sind." Vavasseurs Opera omnia erschienen in einem Sammelband auf Veranstaltung des Calviners J. Leclerc zu Amsterdam 1709. Sie bestehen aus einer Menge von Gelegenheitsreden, kleineren und größeren Gedichten (Jobus, carmen heroicum, Paris. 1638 u. ö.; Theurgicon sive de miraculis Christi libri IV, Paris. 1644 u. ö.); dann aus Satiren gegen die Jansenisten und einigen Streitschriften gegen Rapin S. J. über das Epigramm; endlich aus Abhandlungen, unter denen zu bemerken De ludicra dictione (über den burlesken Stil), Paris. 1658, Lipsiae 1722, und De forma Christi liber, Paris. 1649. Letztere Schrift ist gegen Rigault gerichtet, der in seiner Tertullian-Ausgabe behauptet hatte, Christus sei von Körpergestalt häßlich gewesen. Vavasseur widerspricht dem, will aber andererseits auch keine hervorstechende Körperschönheit in Christus annehmen. (Vgl. Biographie universelle XLIII, nouv. éd., 52s; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VIII, 499 ss.; einige Briefe des Petavius an Vavasseur, bes. l. 3, ep. 31. 33. 37. 38.) [Kneller S. J.]

Vazquez (Vasquez), Gabriel, S. J., berühmter Theologe, wurde geboren im J. 1551 in dem Städtchen Belmonte bei Tejo, gelegen südöstlich von Cuenca in Neucastilien. Am 9. September 1569 trat er in die Gesellschaft Jesu ein, vollendete seine theologischen Studien zu Alcala unter Alfons Deza und war darauf von 1575 an fast ununterbrochen Lehrer der Theologie, zuerst je zwei Jahre in den Jesuitencollegien von Ocaña und Madrid, dann seit 1579 in Alcala, wo er seit 1583 auch öffentlich für Auswärtige docirte. Im Juli 1585 wurde er nach Rom berufen, um statt des kränklichen Suarez am Römischen Colleg Theologie vorzutragen. Etwa 7—8 Jahre versah er

dieß Amt. Bald nach seiner Rückkehr in's Colleg von Alcala eröffnete Vazquez seine schriftstellerische Thätigkeit, indem er 1594 die Bücher De adoratione herausgab. Er wählte diesen von ihm in seinen Vorlesungen noch nicht behandelten Gegenstand, weil alles, was er als Lehrer vorgetragen hatte, in Nachschriften stark verbreitet und bekämpft, zum Theil, wie er selbst klagt, unter fremdem Namen bereits gedruckt und somit nicht mehr neu war. Doch mußte er neben seiner schriftstellerischen Thätigkeit bald auch wieder seine frühere Stelle als Lehrer in Alcala einnehmen. Er starb auf dem Landhaus des Collegs (in villa Jesumontana) an einem Unterleibsleiden am 23. September 1604. Vazquez wird als sehr einfach, freundlich und anspruchslos geschildert. Die Gleichgültigkeit gegen Aeußerlichkeiten trieb er bis zum Uebermaß; soll er doch 30 Jahre lang desselben Mantels sich bedient haben. Den hl. Augustin betrachtete er nicht nur als Führer auf wissenschaftlichem Gebiete, sondern auch als Vorbild namentlich hinsichtlich der Demuth. Als Hauptwerk plante Vazquez einen Commentar zur ganzen Summa des hl. Thomas. Doch vollendete er davon nur die Erklärung zum ersten Theil derselben (Commentariorum et disputationum in primam partem Sancti Thomae, Compluti 1598, 2 tom.) und die zur prima secundae (ib. 1599 et 1605, 2 tom.). Zur secunda secundae fanden sich in seinem Nachlaß nur einige Abhandlungen vor (über Almosen, Aergerniß, Wiedererstattung ꝛc.), welche unter dem Titel Opuscula moralia zu Alcala 1617 in einem Band gesammelt erschienen. Einige dieser Abhandlungen sind Jugendarbeiten. Zum dritten Theil der Summa wurden 4 Bände veröffentlicht, von welchen der erste (Alcala 1609) über das Wesen der Menschwerdung und über Anbetung und Verehrung handelt, im zweiten Theil also einen verbesserten Wiederabdruck von Vazquez' Erstlingsarbeit bietet. Bd. II (ib. 1611) enthält die Mariologie, die Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen und die Lehre von der Taufe; Bd. III (ib. 1613) bespricht Eucharistie und Weihesacrament; in Bd. IV (ib. 1615) findet man der Form nach nicht ausgearbeitete Vorlesungen über die Buße, einen unvollendeten Tractat über die Ehe und eine Jugendarbeit über Excommunication. Abdrücke sämmtlicher 8 Bände erschienen zu Lyon 1619 f. und 1631, zu Antwerpen 1620 f. Außer diesem Hauptwerke besitzt man von Vazquez Bemerkungen zu einigen Briefen des hl. Paulus (Compluti 1612). — Was Vazquez als Theolog erstrebte, läßt sich aus den Bemerkungen abnehmen, welche er in I. part. disp. 3 über die ältere Scholastik macht. Er erkennt als Fehler derselben am Ende des Mittelalters den Hang zu überflüssigen Subtilitäten und die Vernachlässigung der positiven Schrift- und Väterbeweise an und sucht demnach die Erneuerung der Theologie einmal in dem freilich nicht sklavischen Anschluß an die Lehre des hl. Thomas, dann aber auch in der Berücksichtigung der positiven Seite der Theologie. So bekundet er denn überall eine staunenswerthe Belesenheit nicht nur in den älteren Theologen, sondern auch in den Vätern und Concilien. Einzelne Schriftstücke hat er auch mit den Handschriften der römischen Bibliotheken verglichen und von Neuem herausgegeben, so die Acten des Concils von Diospolis gegen die Pelagianer (In I. II. part. tom. II, Anhang) und das Glaubensbekenntniß auf dem Reimser Concil 1148 gegen Gilbert de la Porrée (In I. part. tom. II, disp. 120, c. 2). Die Beweisstellen aus den Vätern und Concilien werden dazu einer eingehenden Discussion unterzogen (vgl. z. B. über das Frankfurter Concil 794 und die Bilderverehrung Comment. in III. part. tom. I, disp. 207). Nimmt man hinzu, daß auch die Fragen, welche für die Controversen der damaligen Zeit wichtig sind, Besprechung finden, und daß Vazquez über einen ungewöhnlichen Scharfsinn im Speculativen ebenso wohl wie über ein sicheres Urtheil in Fragen der Moral verfügt, so stellt das Werk eine bewunderungswürdige Leistung dar, das seinem Urheber von sachkundigen Beurtheilern hohes Lob einbrachte. Morinus (nicht aber, wie öfter angegeben wird, Benedict XIV., der De synodo dioecesana l. 7, c. 13, n. 7 [Opera XI, Prati 1844, 227] Morinus nur citirt) stellte ihn und Suarez als duo theologiae scholasticae clarissima et famosissima lumina zusammen, Scheeben verglich sein Verhältniß zu Suarez mit dem des Scotus zu Thomas von Aquin (Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1875, 451). Vazquez sucht nämlich öfter Suarez, ohne ihn zu nennen, zu widerlegen. Während aber der kritische Sinn, mit dem Vazquez ihm ungenügend scheinende Beweise, z. B. aus Väterstellen, bei Seite schob, namentlich von solchen, die mit Häretikern zu disputiren hatten, dankbar anerkannt wurde, hat seine mitunter rücksichtslose Kühnheit und eine Vorliebe für singuläre Ansichten Anstoß erregt und seinem Ansehen geschadet. (Vgl. die Vorreden zu Vazquez' Werken I [Comment. in I. part. tom. I], III [in I. II, tom. II]), V [in III. part. tom. I]; außerdem Rivière in der Pariser Zeitschrift Études LIII [Mai 1891], 37; Hurter, Nomenclator I, 2. ed., Oeniponte 1892, 142 sqq.; de Backer, Bibliothèque, nouv. éd. par Sommervogel VIII, 513 ss.) [Kneller S. J.]

Vazquez, Marsilius, O. Cist., Theologe, von Geburt ein Spanier aus der Erzdiöcese Toledo (Geburtsjahr unbekannt), trat zu Rom in's Cistercienserkloster der hll. Vincentius und Anastasius ein und legte 1579 die Profeßgelübde zu Florenz ab. Er lehrte Theologie zuerst in verschiedenen Klöstern von Toscana, dann auch öffentlich zu Florenz und Ferrara, war Theolog des Erzbischofs von Florenz und des Groß-

herzogs Ferdinand I. von Toscana, außerdem Consultor der Congregation der Inquisition. Während der Congregationes de auxiliis gratiae (s. d. Art.) zu Rom war er für Hippolytus Massarinus aus Lucca (gest. 1604), der an denselben theilnahm, Hauptberather und übersandte ihm oft nach Rom über die Gegenstände der Verhandlungen non temnenda commentaria (Ughelli, Italia sacra I, 2. ed., Venet. 1717, 1001). Er starb 1611 als Titularabt der Abtei Santa Lucia in Toscana. Vazquez schrieb 9 Bände Commentare zur Philosophie des Aristoteles und eine Schrift De auxiliis, gerichtet an Clemens VIII. zur Zeit der Streitigkeiten über die Gnade. (Vgl. Nic. Antonius, Bibl. Hispana nova II, Matriti 1788, 88; de Visch, Bibl. script. ord. Cist., 2. ed., Coloniae Agripp. 1656, 245 sq.) [Kneller S. J.]

Beccus, s. Beccus.

Beda, s. Brahmanismus.

Vega, Andreas de, O. Min., hervorragender Dogmatiker, war zu Segovia in Altcastilien aus einer adeligen Familie geboren. Seine höheren Studien machte er an der Universität Salamanca, erhielt den Doctorgrad und las dann eine Zeitlang über den Sentenzencommentar des Wilhelm Durandus von St. Pourçain (s. d. Art.). Später trat er in den Franciscanerorden, docirte zugleich mit Alfons de Castro (s. d. Art.) im Observantenconvent zu Salamanca Theologie und erwarb sich großen Ruf als Kenner der Schriften des hl. Bonaventura und des Duns Scotus. Im J. 1545 mit anderen Theologen von Kaiser Karl V. zum Concil von Trient entsandt, schloß er sich dort eng an den Cardinal Petrus Pacheco, Bischof von Jaën (Gienna), einen großen Wohlthäter des Franciscanerordens, an und war bei den Berathungen über Canon und Vulgata (Pallavicino, Hist. concil. Trid. 6, 17, 10), namentlich aber bei der Formulirung des Decretum de justificatione sehr thätig. Noch in Trient verfaßte er zur Vertheidigung der katholischen Lehre gegen die Protestanten die Schrift De justificatione, gratia, fide, operibus et meritis quaestiones quindecim, Venet. 1546; die Widmung an Cardinal Pacheco ist aus Trient, 1. Januar 1546, datirt. Auf Anregung dieses Kirchenfürsten schrieb er dann einen allseitig geschätzten ausführlichen Commentar zu den einzelnen Kapiteln des Trienter Decrets über die Rechtfertigung, und er vollendete diese Arbeit, welcher er stark anderthalb Jahre widmete, zu Venedig im Coenobium S. Francisci a Vinea, von wo aus die Vorrede an Pacheco (1. October 1548) datirt ist. Das umfangreiche Werk erschien zu Venedig 1548 unter dem Titel De justificatione doctrina universa Lib. XV absolute tradita; in den beiden letzten Büchern beschäftigt sich der Verfasser auch mit der des Calvin 1547 zu Genf veröffentlichten Schrift Acta Synodi Trid. cum antidoto, welche unberechtigte Angriffe auf das Decretum de justificatione enthielt. Der selige Petrus Canisius schätzte dieses Hauptwerk Vega's sehr, und obwohl in Deutschland damals schon zahlreiche katholische Schriften über die Rechtfertigung verbreitet waren, veranlaßte er doch den Kölner Drucker Gervinus Calenius zu einer neuen Ausgabe desselben; im Gegensatz zu der sehr fehlerhaften venetianischen zeichnet sich die Kölner Ausgabe vom Jahre 1572, wie Canisius in seiner aus Innsbruck, 1. August 1572, datirten Widmung an Herzog Ernst von Bayern (den spätern Kurfürsten von Köln) hervorhebt, durch correcten Druck aus. Sie enthält in einem stattlichen Foliobande die Libri quindecim auf S. 1—720; beigefügt sind die Quaestiones quindecim S. 721—867; Neudrucke erschienen zu Köln 1585 und zu Aschaffenburg 1621. Wie Canisius, so urtheilte auch Petavius (De interpretatione Concil. Trid. c. 15) sehr günstig über das Werk; er stellt es der 1547 veröffentlichten Schrift des Dominicaners Dominicus de Soto (s. d. Art.) De natura et gratia an die Seite und bemerkt, die Verfasser, beide hervorragende Theologen des Trienter Concils, wichen in manchen Stücken von einander ab je nach ihrer traditionellen Ordenstheologie; da aber, wo sie übereinstimmten, gäben sie in der Regel die Anschauung des Concils wieder. Indeß darf trotz dieser Vorzüge nicht verschwiegen werden, daß sich bei Vega (wie bei anderen damaligen Theologen) auch einzelne Sätze finden, welche der christlichen Lehre von der Nothwendigkeit des übernatürlichen Glaubens nicht vollkommen gerecht werden. — Von Venedig, wohin Vega sich nach der Verlegung des Trienter Concils 1547 begeben hatte, kehrte er in seine Heimat zurück und nahm seine Lehrthätigkeit im Minoritenkloster zu Salamanca wieder auf; er starb daselbst im J. 1560. Als Schriften Vega's verzeichnet Wadding (s. u.) außer den oben erwähnten noch folgende: Concio ad Patres concilii Trident. die Cinerum habita a. 1547, s. l. et a.; Commentaria in Psalmos, Compluti 1599. (Vgl. Nicol. Antonio, Bibl. Hisp. nova I, Matriti 1783, 88 sq.; Wadding, Scriptt. ord. Min., Rom. 1806, 14; Sbaralea, Suppl. 37; „Katholik" 1863, II, 313 ff.; Schneemann, Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse, Freiburg 1879, 102 [9. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach]; Hurter, Nomenclat. lit. IV, Oenip. 1899, 1179 sqq.) [Zeck.]

Vega, Christoph de, S. J., spanischer Theologe, war geboren 1595 zu Tafalla (in Navarra), trat 1612 in die Gesellschaft Jesu ein und lehrte in der Folge nach einander Humaniora, Philosophie und Moraltheologie. Die letzten 24 Jahre seines Lebens brachte er zu Valencia zu, wo er am 18. Juni 1672 starb. Von seinen Schriften sind bemerkenswerth: Theologia Mariana, hoc est Certamina litteraria de beatissima Virgine Dei Genitrice Maria, quae tam apud theologos scholastici pulveris,

quam apud sacrorum voluminum interpretes exagitari solent, Lugd. 1653, 2 partes, neue Ausgabe Neapel 1866, 2 voll.; Commentarii litterales et morales in librum Judicum, Lugd. 1663, 2. ed. ib. 1671, 3 voll. Auch wird ihm (ebenso wie Hieronymus Lopez und Diego de Sanvitores) das berühmte Werk Casos raros de la confesion, Valencia 1653, zugeschrieben, welches bis zur Gegenwart zahlreiche Auflagen erlebte und in viele Sprachen und Dialekte übersetzt ist (in's Deutsche durch den Jesuiten Wolfgang Gelb, Wien 1681). (Vgl. de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VIII, 521 ss.) [Zeck.]

Vega Carpio, Lope Felix de, neben Calderon der bedeutendste Dramatiker der Spanier, wurde geboren am 25. November 1562 in Madrid, wohin sein Vater, ein Herzensfreund Bernhardins de Obregon ((s. d. Art. Obregonen), von dem Familienstammgut Vega in Altcastilien versetzt worden war. Er war früh entwickelt, las schon mit fünf Jahren Latein, was ja auch für ihn als Spanier nicht sehr schwer sein konnte, und soll schon mit zwölf Jahren kleine Komödien geschrieben haben; dabei war er zu manchen Jugendstreichen aufgelegt. In Madrid besuchte er das Colegio imperial und lernte Grammatik, Rhetorik und Mathematik; mit 14 Jahren entlief er der Schule und kam bis Astorga, von wo er wieder zurückbefördert wurde. Die Eltern starben ihm früh, und er gewann einen väterlichen Freund an dem Bischof Geronimo Manrique von Avila, der ihn auch zur Universität nach Alcala schickte. Seine ursprüngliche Absicht war, Theologie zu studiren, aber ein Liebesverhältniß brachte ihn davon ab. Er nahm bald Kriegsdienste und betheiligte sich wahrscheinlich 1582 an der Expedition gegen die Franzosen auf der Flotte des Marquis de Santa Cruz. Hiernach soll er eine Zeitlang in's Gefängniß gesetzt, aber aus demselben entflohen sein. Nachdem er sich mit Doña Isabel de Ampuero Urbina y Artinas vermählt hatte, trat er 1584 in die Dienste des Herzogs Antonio de Alba. Im folgenden Jahre ließ er sich in ein Duell ein, zu welchem er sich durch öffentliche Schmähungen eines Verleumders hatte verleiten lassen, wurde deßhalb aus Castilien verbannt und wandte sich nach Valencia. Um 1588 ging er nach Lissabon und nahm Kriegsdienste auf der Armada, die im Kampfe gegen England zu Grunde ging. Nach Spanien zurückgekehrt, vereinigte er sich nach längerer Trennung wieder mit seiner Gattin, ging nach Alba de Tormes zum Herzog und blieb bei ihm bis 1596. Im J. 1592 starb ihm die Gattin. In den folgenden Jahren war er abwechselnd zu Toledo, Madrid und Sevilla als Secretär verschiedener Adeligen, und 1604 heiratete er zum zweiten Male Doña Juana de Guarda, vielleicht in Toledo, wo er vom 16. August 1604—1610 lebte. Sein Sohn Carlos Felix, der dieser Ehe entsproß, starb ihm mit sieben Jahren, und 1613 folgte diesem die Mutter im Tode. Lope's Sitten werden vielfach getadelt. Er hatte noch eine Tochter Marcela, die Klosterfrau wurde, und einen Sohn Lopez, der im Schiffbruch umkam; es läßt sich aber ganz gut annehmen, daß auch diese Kinder der Juana waren. Im J. 1614 ließ er sich in Toledo zum Priester weihen und feierte im Kloster der unbeschuhten Carmeliterinnen, wo seine Tochter als Klosterfrau Sor Marcela de San Felix lebte, seine erste heilige Messe. Er lebte als Priester streng ascetisch und starb am 27. August 1635; ein schöner Tod beschloß ein theilweise stürmisches, thatenreiches Leben, dessen Hauptinhalt Poesie war. Er war der productivste Dichter der Welt; er dichtete, wie andere Menschen athmen, und die Dichtungen Lope's, ohne die dramatischen, füllen 21 Bände in Quart, wobei noch das Meiste ungedruckt ist. Lope schrieb über 1500 Komödien, von denen ungefähr noch ein Drittel vorhanden, aber auch lange nicht vollständig (ca. 340) veröffentlicht ist. Selbstverständlich ist der Werth der Dichtungen nicht immer der gleiche. Der Charakter seiner Poesie ist durchweg ein tief religiöser, wenn auch manche seiner Dichtungen nicht streng sittlichen Anforderungen entsprechen; aber er war ein Kind seiner Zeit, und seine in strengem Bußleben vollbrachten letzten Jahre werden diese Lücken ergänzen. Die Literatur über Lope ist reich, kaum zu übersehen; vgl. Günthner, Studien zu Lope de Vega, Programm des königl. Gymnasiums in Rottweil, Rottweil 1895, wo eine möglichst erschöpfende Literaturangabe sich findet (S. 1—27). Hier ist besonders zu nennen die neue Ausgabe der Werke des Dichters: Obras de Lope de Vega, publicadas por la Real Academia Española, Madrid 1890 sgs., bis jetzt 5 Bände, von denen Bd. I die Nueva Biografía por D. Cayetano Alberto de la Barrera enthält (das wichtigste und umfangreichste Werk über das Leben und die literarische Thätigkeit des Dichters). Auch im Portugiesischen, Französischen, Italienischen, Polnischen, Englischen, Niederländischen und Deutschen ist die Lope-Literatur überreich. Von deutschen Uebersetzungen sind zu nennen: Graf Julius v. Soden, Schauspiele des Lope de Vega, erster (einziger) Band, Leipzig 1820; C. Richard, Romantische Dichtungen von Lope de Vega Carpio. Aus dem Spanischen übersetzt, Aachen und Leipzig 1826 bis 1828, 9 Bde.; C. A. Dohrn, Spanische Dramen, übersetzt, Berlin 1841—1844, 4 Thle.; Ad. Friedrich v. Schack, Spanisches Theater, Frankfurt a. M. 1845, 2 Thle.; Moritz Rapp, Spanisches Theater, III. und IV. Bd. Schauspiele von Lope de Vega, Hildburghausen 1869. (Vgl. noch M. Enk, Studien über Lope de Vega Carpio, Wien 1839; E. Dorer, Die Lope de Vega-Literatur in Deutschland, Zürich 1885; W. Hennings, Studien zu Lope de Vega Carpio, Göttingen 1891; W. v. Wurz-

buch, Lope de Vega und seine Comödien, Leipzig 1899.) [Macke.]

Vegius, Mapheus (Maffeo Vegio), O. S. Aug., christlicher Humanist am Ausgange des Mittelalters, wurde 1406 zu Lodi im Herzogthum Mailand geboren. Seine Eltern, welche außer Maffeo noch zwei Söhne hatten, zogen nach Mailand, um ihren Kindern eine höhere Ausbildung zu ermöglichen. Dort besuchte Maffeo von früher Jugend an die Schule. Ueber den Erfolg schreibt er selbst: „Die liebevolle Behandlung von Seiten meines (zweiten) Lehrers und seine Lobeserhebungen entzündeten in mir einen solchen Feuereifer für die Wissenschaft, wie man ihn nie hätte erwarten dürfen, wenn ich unter der Leitung meines ersten Lehrers geblieben wäre. Denn dieser war hart, grob und jähzornig, er schlug mich häufig ohne Grund, stieß Drohungen gegen mich aus und benahm mir so allen Muth; er verhängte einsame Haft über mich und gestattete mir kaum eine Erholung. Als ich einem humanern und freundlichern Lehrer übergeben wurde, faßte ich neuen Muth; mit allem Eifer gab ich mich dem Studium hin und unterzog mich freiwillig jeder Anstrengung, um meine Kenntnisse zu erweitern. Ich las bereits für mich mehrere Dichterwerke und versuchte auch mich selbst täglich in der Dichtkunst, zu der ich mich merkwürdig hingezogen fühlte" (De educatione 2, 9). Auf Andringen seines Vaters, welcher vor der Dichtkunst wenig Achtung hegte, ging Maffeo zum Studium der Dialektik (Philosophie) an der Universität zu Pavia und dann „an der Schwelle des Jünglingsalters" zum Studium der Rechte über; letzteres gefiel ihm zwar sehr, weil er in den Schriften der Rechtslehrer „vielen Geist, eine reiche Bildung und große Beredsamkeit" fand, aber zur praktischen Ausübung dieser Wissenschaft konnte er sich nicht entschließen, weil es seinem ganzen Wesen widerstrebte (De educ. 3, 2). Er blieb nach Vollendung seiner Studien in Pavia und wirkte an der Universität als Lehrer der Dichtkunst und später auch der Rechtswissenschaft. Durch seine Lehrthätigkeit und seine Dichtungen erwarb er sich bald einen bedeutenden Ruf und trat in nähere Beziehungen zu den Humanisten seiner Zeit; namentlich stand er mit Aeneas Sylvius (dem nachmaligen Papste Pius II.; s. d. Art.) auf freundschaftlichem Fuße. Eugen IV. berief Vegio nach Rom und ernannte ihn zum Secretär der Breven, dann zum Datarius und zum Canonicus bei St. Peter (das Datum dieser Berufung ist ebenso unbekannt wie das Jahr, in welchem Vegio die Priesterweihe empfangen hat); als ihm aber wegen seiner Tugend und Gelehrsamkeit ein Bisthum angeboten wurde, lehnte er es aus Bescheidenheit ab. Sein lauteres Tugendstreben und seine hohe Verehrung für den hl. Augustinus und dessen heilige Mutter bestimmten ihn sogar, allen Ehrenstellen zu entsagen und als Augustiner-Chorherr in den Ordensstand zu treten. Er führte als solcher ein heiligmäßiges Leben und starb gegen Ende des Jahres 1458. Sein Leichnam wurde in der Kapelle beigesetzt, die er selbst in der Kirche des hl. Augustinus in Rom zu Ehren der hl. Monika hatte erbauen lassen. — Schon im Alter von 16 Jahren trat Vegio mit Poemata et Epigrammata vor die Oeffentlichkeit. In dem Epos De morte Astyanactis schildert er den Tod von Hectors Sohne und die Trauer seiner Mutter Andromache. Velleris aurei LL. IV (u. A. gedruckt zu Köln 1589) behandeln in poetischer Form die Sage vom Goldenen Vließ. In Supplementum Aeneidos (Venedig 1485) fügt er einen 13. Gesang zur Aeneide Virgils und schildert darin die weiteren Schicksale des Aeneas bis zu dessen Tode. Dieses Werk, welches verschiedenen Virgil-Ausgaben beigedruckt wurde, begründete vorzugsweise den dichterischen Ruf Vegio's bei den späteren Humanisten. Antoniados sive de vita et laudibus S. Antonii LL. IV ad Eugenium IV, Summum Pontificem (Deventer 1490) gehören der Form nach zu den poetischen, dem Inhalt nach zu den ascetischen Schriften des frommen Humanisten. Zu letzteren gehören auch De perseverantia religionis LL. VI und De quattuor hominis novissimis (beide zusammen Paris 1511), sowie Vita S. Bernardi Senensis (in den AA. SS. Boll. Maji V, 287* sqq.) und S. Monicae translationis ordo. Item de S. Monicae vita et ejus officium proprium, welche nach dem Zeugniß Pastors (Gesch. der Päpste I, Freiburg 1886, 179, Anm. 1) handschriftlich noch häufig in Rom vorkommen. Durch die Schrift De rebus antiquis memorabilibus Basilicae S. Petri (abgedruckt in d. AA. SS. Boll. Jun. VII, 61—85) wurde Vegio der Begründer der christlichen monumentalen Archäologie (vgl. Pastor I, 394. 396. 402). Sein Hauptwerk aber ist die Erziehungslehre unter dem Titel De educatione liberorum et eorum claris moribus LL. VI, welche 1491 erstmals zu Mailand, dann zu Paris, Tübingen (1513), Basel u. a. O. gedruckt, 1513 in's Französische, 1856 von F. J. Köhler (Gmünd) und 1889 von Rector K. A. Kopp (in der Herder'schen Bibliothek der kathol. Pädagogik, II. Bd.) in's Deutsche übertragen wurde. Vegio hat dieses Werk der hl. Monica gewidmet, weil er durch die Bekenntnisse ihres großen Sohnes Augustinus zu dessen Abfassung angeregt worden ist. Es zerfällt in zwei Haupttheile, von denen sich der erste (1., 2. und 3. Buch) an die Eltern und Lehrer, der zweite (4., 5. und 6. Buch) an die Söhne und Töchter wendet. Jedes der sechs Bücher ist in Kapitel von sehr verschiedenem Umfang abgetheilt; einige haben 10—12 Seiten, andere nur 7—10 Zeilen. Das erste Buch gibt in 20 Kapiteln eine allgemeine Erziehungslehre. Das gute Beispiel der Eltern wird mit allem Nachdruck vorangestellt und ihnen gezeigt, wie nothwendig ihre eigene Selbstbeherrschung und Frömmigkeit zur gedeihlichen

Erziehung ihrer Kinder ist. Hierauf werden sehr praktische Winke für das Verhalten der Eltern vor der Geburt des Kindes gegeben. Dann wird von der ersten Nahrung des Kindes und von der Auswahl der Amme, die nur ausnahmsweise zuzulassen sei, gesprochen. Es folgen (Kap. 5—9) kurze Anweisungen über die Pflege der Kinder in Bezug auf Nahrung, Kleidung, Schlaf, Bewegung und Spiele. Der Genuß von Wein sei für Geist und Körper der Kinder schädlich. In den folgenden Kapiteln wird ausgeführt, daß man die Kinder nicht mit unschicklichen und albernen Geschichtchen unterhalten und ihnen nicht „fremdklingende neumodische Namen" geben soll, „noch viel weniger, was aber häufig der Fall ist, solche von heidnischen Gottheiten, weil dieß leicht den Schein erweckt, als ob man damit eine Verachtung der Religion beabsichtige". Man soll auch nicht die kindliche Phantasie „durch Schauermärchen von allerlei Geisterspuk" und von Hexen erschrecken. „Das Erste und Höchste, wozu das Kind angehalten werden soll, ist die Gottesverehrung. Es muß ihm zur Gewohnheit werden, die Religion stets hochzuachten und von Gott nie ungeziemend, sondern mit aller Ehrerbietung zu sprechen." Schwören und Lügen darf deßhalb nicht aufkommen. Mit größter Sorgfalt sind die Kinder vor bösen Kameraden, vor unanständigen Gemälden und Schauspielen, vor Besuch der Schenkstuben und öffentlichen Bäder ꝛc. zu bewahren. Dagegen bringe man sie in gute Gesellschaften, „wo Sittlichkeit und Religion in Ehren stehen", und gewöhne sie zeitig an Bescheidenheit, Anstand und Höflichkeit. Im 16. bis 20. Kapitel handelt Vegio von der pädagogischen Zucht, der Strafe und Belohnung, und verlangt, daß körperliche Züchtigung nur ganz ausnahmsweise angewandt werde. Er gesteht, „daß es zu den größten Schwierigkeiten gehört, die menschliche Naturanlage gleichsam umzuschaffen und den durch Geburt vererbten ungeordneten Trieben eine entgegengesetzte Richtung zu geben". Aber mit Berufung auf Horaz erinnert er, „daß keine Gewohnheit so tief eingewurzelt ist, daß sich dieselbe, wenn nicht von Grund aus, so doch einigermaßen bessern ließe, wenn anders die Hand des Erziehers in kluger und erfahrener Weise in's Mittel tritt". Dem Temperament und der individuellen Naturanlage soll sorgfältigste Rechnung getragen werden. Eindringlich warnt Vegio vor Verzärtelung und Verwöhnung der Kinder, tadelt ernst die blinde Liebe und „thörichte Sentimentalität" mancher Mütter und stellt schließlich den Eltern die hl. Monica als Muster in der Kinderzucht vor. Das zweite Buch gibt (gleichfalls in 20 Kapiteln) eine Unterrichtslehre in allgemeinen Umrissen. Nach einer Einleitung über den Werth der wissenschaftlichen Bildung führt Verfasser aus, daß der Unterricht mit dem siebenten Altersjahre begonnen und der Knabe in die öffentliche Schule geschickt werden soll. „Vor dem häufigen Wechsel der Lehrer und der Lehranstalten muß gewarnt werden; die geistigen Anlagen erleiden dadurch gerade so gut Schaden wie die Pflanzen durch häufiges Versetzen." Ganz vorzüglich ist, was Vegio von überfüllten Schulen bezw. Klassen, über die Vorsicht bei Auswahl des Studienortes, der Hofmeister und der Lehrer sowie über die Bezahlung letzterer vorträgt. „Vor Allem sorge der Vater dafür, daß dem Lehrer von Zeit zu Zeit ein Geschenk zukomme und ihm ein reichliches oder doch wenigstens ein angemessenes Entgelt für seine Arbeit geboten werde. . . . Wer sollte nicht ein mitleidiges Herz haben für jene Männer, denen die mühevollste und härteste von allen Berufsarten beschieden ist?" Die Anweisungen, welche in Kap. 7 bis 10 den Lehrern gegeben werden, haben unvergänglichen Werth, namentlich was über die individuelle Behandlung der Schüler, über Weckung und Benutzung des Ehrgefühls, über den wechselseitigen Unterricht und über das richtige Maß im Loben gesagt wird. In den Kapp. 11—17 wird von der „unabläßigen" Uebung im schriftlichen Ausdruck, von den Erfordernissen des guten Stils, den dabei zu vermeidenden Fehlern, den verschiedenen Arten des Stils, von der Uebung des Gedächtnisses und von den Redeübungen viel Zutreffendes gesagt. Wenn das, was der Auctor im 18. und 19. Kapitel über die Auswahl der Schriftsteller vorträgt, allgemeiner befolgt worden wäre, so wäre der Kirche Gottes die verhängnißvolle Ausartung des spätern Humanismus erspart geblieben. Vegio verlangt nämlich, daß das Studium der heiligen Schrift mit der Lectüre der heidnischen Schriftsteller Hand in Hand gehe. Sobald die Knaben lesen können, lasse man sie die Psalmen auswendig lernen; darauf lasse man sie die Sprüche Salomons und den Prediger unter Benutzung „der formvollendeten und durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten Erklärung des hl. Hieronymus", dann das zweite Buch der Machabäer lesen. Neben diesen biblischen Auctoren soll die Lectüre von Aesops Fabeln, der Geschichte der catilinarischen Verschwörung, dann das Studium Virgils und Homers einhergehen. „Auf diese Weise werden die Knaben durch den süßen Geschmack der göttlichen Weisheit nach und nach angezogen und fühlen sich dadurch, wenn sie an Geist und Kenntnissen reicher geworden, von selbst zum Studium sowohl der ältern jüdischen Literatur als auch der neuern griechischen und lateinischen Schriftsteller angetrieben, von denen so viele durch Heiligkeit des Wandels und durch Gelehrsamkeit geglänzt haben." Von den Dichtern dürfen nur solche der Jugend in die Hand gegeben werden, „bei welchen keine Gefahr vorhanden ist, daß sie durch Schlüpfrigkeiten die Gemüther anstecken". Im letzten Kapitel warnt Vegio vor Ueberbürdung. Neben dem sprachlichen Unterricht soll derjenige in den anderen Disciplinen (Dialektik, Geometrie, Arithmetik ꝛc.) einhergehen. „Nicht als dürfte man von der Jugend eine vollständige Beherrschung

aller Wissensgebiete verlangen, aber sie soll wenigstens einen Begriff davon erhalten, sie gleichsam im Vorbeigehen kosten wie der Käufer die Weinsorten... Während also manche Lehrgegenstände mehr als Nebensache zu betrachten sind und vorzüglich zur Erholung des Schülers dienen, soll er sich mit um so größerer Energie auf die Hauptsache werfen und ihr seine besondere Aufmerksamkeit zuwenden; kein Tag vergehe, ohne daß er sich ein bestimmtes Pensum zur Bearbeitung und gründlichen Durchdringung vorlege." Wie weit sich das moderne Gymnasium von diesen Grundsätzen entfernt hat, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. — In den 15 Kapiteln des dritten Buches wird die Erziehung und der Unterricht der reifern Jugend abgehandelt. In tiefsinniger Weise zeigt Verfasser, daß bei der Berufswahl Naturanlage und Neigung vor Allem in Betracht gezogen werden müssen. Hierauf spricht er von der Musik, dem Zeichnen, der Gymnastik und den Spielen und geht dann zum Studium der Moralphilosophie über, warnt vor schlechtem Umgang und schildert eingehend die Gefahren der Schmeichelei. Die folgenden drei Kapitel behandeln speciell die Erziehung der Töchter, deren Wichtigkeit mit herrlichen Worten des hl. Chrysostomus geschildert wird. Neben Frömmigkeit, Sittsamkeit und Einfachheit wird von ihnen „vollständige Kenntniß des Hauswesens" und Tüchtigkeit „in allen weiblichen Arbeiten" verlangt. Im letzten Kapitel wird das Gebet als Erziehungsmittel empfohlen. Den Inhalt des vierten, fünften und sechsten Buches bildet eine Sitten- und Anstandslehre für die reifere Jugend. Auch hier finden sich viele pädagogische Goldkörner, aber wir müssen auf deren Aushebung verzichten. Ohne sich auf die Lehre der Kirche zu berufen, hebt Vegio wiederholt (1, 2 und 3, 8) hervor, daß der Mensch von Natur zum Bösen geneigt ist, und betont die Nothwendigkeit der Gnade sowie des lebendigen Gottesglaubens (4, 13) für das sittliche Leben. Der heilige Ernst, womit Vegio das große Werk der Erziehung der Jugend behandelt, sein psychologischer Scharfblick, seine reiche Erfahrung und seine durch zahllose treffende Citate bekundete Belesenheit lassen seine Erziehungslehre als das bedeutendste pädagogische Werk des ausgehenden Mittelalters erscheinen. [Knecht.]

Veglia, s. Görz V, 810 f.

Vehe, Michael, O. Pr., ausgezeichneter Vorkämpfer der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert, war zu Biberach bei Wimpfen (nicht in der württembergischen Oberamtsstadt Biberach) geboren und trat zu Wimpfen in den Dominicanerorden. Im J. 1506 bezog er die Universität Heidelberg und promovirte daselbst 1513 zum Doctor der Theologie. Zwei Jahre später wurde er auf dem in Neapel abgehaltenen Generalcapitel zum Regens der Heidelberger Ordensschule ernannt. Kurz vor 1530 berief ihn Cardinal Albrecht von Mainz (s. d. Art. I, 448 f.) als Propst an das Neue Stift in Halle. Vehe entfaltete hier eine rege Thätigkeit; er sorgte nicht nur dafür, daß an bestimmten Tagen gepredigt und der Gottesdienst würdig gefeiert wurde, sondern hielt auch selbst Vorlesungen über die paulinischen Briefe. Im J. 1530 erscheint er auf dem Reichstage zu Augsburg, wo er nebst anderen katholischen Theologen vom Kaiser den Auftrag erhielt, das protestantische Glaubensbekenntniß zu widerlegen. Vier Jahre später betheiligte er sich an einem erfolglosen Religionsgespräch in Leipzig. In den Jahren 1531—1535 veröffentlichte er auch drei deutsche Schriften, zunächst zwei Abhandlungen über die heilige Communion unter Einer Gestalt, dann eine Schrift über die Verehrung der Heiligen. Von letzterer bezeugt der protestantische Forscher G. Veesenmeyer (Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags in Augsburg 1530, Nürnberg 1830, 115), sie sei „in einem so guten Deutsch und, was nicht minder löblich ist, in einem so glimpflichen Ausdruck abgefaßt, wie man ihn nur selten, besonders in polemischen Schriften der damaligen Zeit, findet". Ebenso vortrefflich ist ein größeres lateinisches Werk (Assertio sacrorum quorundam axiomatum, Lipsiae 1535), in welchem Vehe kurz und bündig in ruhiger, lichtvoller Darstellung alle Lehrpunkte behandelt, die damals von den Neuerern angegriffen wurden. Bekannter aber als diese polemischen Schriften ist das Gesangbüchlein, welches Vehe 1537 zu Leipzig herausgab (vgl. darüber W. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied I, Freiburg 1886, 124 ff.). Die darin enthaltenen 52 Liedertexte rühren theils vom Herausgeber her, der nach dem Vorgange Luthers mittelalterliche Lieder erweiterte, theils von G. Wizel, S. Brant und dem Haller Rathsherrn C. Querhamer. Die Melodien sind zum Theil alte Weisen, zum Theil sind sie von Querhamer und den Organisten des Mainzer Erzbischofs, Johann Hoffmann und Wolfgang Heintz, componirt. Dieses Gesangbuch, welches 1567 zu Mainz in 2. Auflage erschien, wurde von Hoffmann von Fallersleben, Hannover 1853, neu herausgegeben. Vehe wurde am 21. Februar 1539 als Nachfolger seines Ordensgenossen Heinrich Leuker zum Weihbischof von Halberstadt ernannt (Bullarium ordinis Praedicatorum IV, Romae 1732, 678); er konnte jedoch das neue Amt nicht mehr verwalten, da er schon im April desselben Jahres mit Tod abging. In der Stiftskirche zu Halle fand er seine letzte Ruhestätte. (Vgl. den Aufsatz des Unterzeichneten in d. Hist.-pol. Bl. CX [1892], 469—489.) [N. Paulus.]

Vehme (Veme), der Wortbedeutung nach entweder Genossenschaft, Gemeinschaft (Jostes, Lindner) oder Strafe (Weigand), heißt ein eigenthümliches außergewöhnliches Gerichtsverfahren, welches sich im spätern Mittelalter auf der „rothen Erde", in Westfalen ausbildete. Die Vehme selbst wollte ihren Ursprung auf Karl den Großen zurückführen. Ursprünglich war das Vehm-

gericht das ordentliche Grafengericht oder Landgericht, und es geht in seiner Form auf das altgermanische rasche Verfahren bei handhafter (= frischer) That zurück. An die Urzeit erinnert der Umstand, daß bei der Vehme die Schöffen zugleich Urtheilsvollstrecker waren. Weil im Mittelalter die Gerichte feudalisirt wurden und viele Niedergerichte (Gogerichte, Fronhofgerichte) die ganze, auch die peinliche Gerichtsbarkeit über die unteren Bevölkerungsklassen in die Hand nahmen, wurden aus den alten Grafengerichten Gerichte für Adelige und Freie. In Sachsen erhielten sich mehr Freie, freie Landsassen, als anderwärts; daher behielten dort die Grafengerichte, die Freigerichte eine größere Bedeutung und wurden stark vermehrt: es entstanden zahlreiche Freigrafschaften, die meist wieder in mehrere Freistühle zerfielen, indem die Grafen Untergrafen bestellten. Da das alte Herzogthum Sachsen aufgelöst und die Herzogsgewalt an den Erzbischof von Köln und an die Anhaltiner vertheilt wurde (1180), konnte sich namentlich in Westfalen keine landesherrliche Gewalt bilden. Die Grafen und Untergrafen blieben immer im Zusammenhang mit dem Königthum; sie wandten sich an den königlichen Hof, um den Königsbann (die richterliche Gewalt) zu erhalten. Die königliche Bannleihe gab erst den Freigerichten ihre charakteristische Bedeutung und ermöglichte die Ausdehnung ihrer Zuständigkeit auf Sachen außerhalb ihrer Gerichtssprengel, ja außerhalb Westfalens. Der Königsbann wurde vor Allem von den kleineren Gerichtsherren in ihrem eigenen Interesse erstrebt; aus demselben Grunde ließ sich im 15. Jahrhundert (1422) Erzbischof Dietrich II. von Köln durch König Sigismund zum Statthalter aller heimlichen Gerichte einsetzen; dem erzbischöflichen Stuhle als solchem wurde dieses Recht 1475 durch Kaiser Friedrich III. verliehen. Unter dem Erzbischof von Köln waren westfälische Fürsten und Städte Stuhlherren, d. h. Eigenthümer und Patrone der Freistühle. — Wie die alten Grafengerichte waren die Freigerichte ursprünglich „ächte Dinge", d. h. Gerichte, die regelmäßig dreimal im Jahre stattfanden; aber daneben erscheinen sie auch als Nothgerichte (bei handhafter That) und als gebotene Dinge, d. h. Gerichte, welche nach Bedürfniß berufen („geboten") wurden. Gegenüber dem ächten Ding, welches auch offenes (öffentliches) Ding genannt wurde, hießen die gebotenen heimliche, stille, verbotene Gerichte. Vor diese kamen auch auswärtige Sachen. In der Unsicherheit und Rechtsverwirrung des 14. Jahrhunderts dehnte sich die Bedeutung der Freigerichte erheblich aus. Ueberall wurden Schöffen bestellt, und jeder eheliche Freie konnte Schöffe oder Wissender werden. Die Schöffen mußten zugleich das Urtheil vollstrecken. Strengste Geheimhaltung aller Vehmsachen und der geheimen Erkennungszeichen wurde ihnen zur Pflicht gemacht. Das Geheimniß der Vehmgerichte bestand aber nicht darin, daß möglichst abgelegene Orte und die Nachtzeit zum Gericht gewählt wurden, sondern hauptsächlich in dem Ausschluß der Nichtschöffen bei den Verhandlungen. Die Gerichte wurden bei Tag unter freiem Himmel, unter uralten Eichen und Linden gehalten. Das Nothgericht fand am Orte der That statt; zu demselben genügten drei Freischöffen. Die Freigerichte beschränkten sich bei auswärtigen Sachen auf peinliche Fälle und zogen auch Verbrechen gegen den Christenglauben, gegen das heilige Evangelium, gegen Gott, Ehre und Recht vor ihr Forum. Daher wurde schon behauptet, sie hätten einen Zusammenhang mit der Inquisition, was aber unbeweisbar ist (Finke, im Hist. Jahrb. 1893, 342). Gewöhnlich wurden nur solche Dinge verhandelt, die anderwärts das ordentliche Gericht nicht entschied. Auf eine sichere Vorladung wurde ein großes Gewicht gelegt; die Ladebriefe der Vehme kamen sicherer an als die Ausschreiben des Kaisers. Die Ladungen hatten gebieterischen Ton, das Verfahren war kurz und bewegte sich in feierlichen Formen, wie sie dem ächten germanischen Prozeß eigen waren. Eine Berufung gab es nicht, außer höchstens an den König, der zuweilen den Dortmunder Freistuhl delegirte, statt seiner zu entscheiden. Allmälig nahm auch das vom Kölner Erzbischof meist zu Arnsberg abgehaltene Freigrafencapitel (Versammlung von Freigrafen und Freischöffen) Berufungen an. Die Vehme war eine Zeitlang sehr gefürchtet; jedoch dauerte ihre Herrlichkeit nicht lange: nach dem Tode König Sigismunds (gest. 1437), unter welchem die Vehmgerichte den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit erreichten, nahm der schon früher versuchte Widerstand gegen ihre Ansprüche immer mehr zu und hatte wachsenden Erfolg. Er ging aus von Städten und Landesherren und wurde von Kaiser Friedrich III. (1440—1493) unterstützt; letzterer, welcher es verschmähte, Freischöffe zu werden, wurde sogar, weil das kaiserliche Hofgericht ein Urtheil des Arnsberger Freigrafencapitels vernichtet hatte, vor den Freistuhl zu Wunnenberg geladen (1470)! Auch eine Bulle Nicolaus' V. vom Jahre 1452 (abgedruckt bei Kopp [s. u.] 360 ff.) beschäftigte sich mit den heimlichen Gerichten Westfalens. Auf die Beschwerde des Erzbischofs von Mainz, daß einige Freigrafen und Freischöffen ihn und seine Unterthanen ungeachtet der entgegenstehenden Privilegien vor ihre Gerichte forderten und verurtheilten, verbot dieß der Papst unter Androhung von Censuren. Die Errichtung des ewigen Landfriedens und des Reichskammergerichtes (1495) sowie die Kreiseintheilung (1512) brachte der Vehme den Untergang. Im 16. Jahrhundert verlor sie ganz ihre Bedeutung und dauerte im 17. und 18. Jahrhundert nur noch in kümmerlichen Resten als harmloses bäuerliches Polizeigericht fort. Das letzte westfälische Freigericht (zu Gemen im Münsterlande) wurde 1811 durch die französische Gesetzgebung aufgehoben. Was die Bedeutung der Vehme für Verbesserung

der Rechtspflege betrifft, so herrschte darüber seit Anfang des 19. Jahrhunderts unter dem Einflusse der Romantik eine viel zu günstige Ansicht. Thatsächlich haben die Vehmgerichte direct nur wenig zur Beseitigung der Rechtsunsicherheit beigetragen; vielfach mußten sie sogar den Stuhlherren zu politischen Zwecken oder zur Befriedigung der Habgier dienen. Indirect hat die Vehme allerdings insofern günstig gewirkt, als ihre Befugniß, bei Rechtsverweigerung einzuschreiten, auswärtige Gerichtsbehörden zu sorgfältigerer Behandlung der Sachen veranlaßte. (Vgl. K. Ph. Kopp, Ueber die Verfassung der heimlichen Gerichte in Westfalen, Göttingen 1794; P. Wigand, Das Fehmgericht Westfalens, Hamm 1825; Gaupp, Vom Fehmgericht mit besonderer Rücksicht auf Schlesien, Breslau 1857; Kampschulte, Zur Geschichte des Mittelalters, Bonn 1864, 47 ff.; Th. Lindner, Die Veme, Münster 1888 [Hauptwerk]; Werth, Die Veme im Fürstenthum Lippe, Detmold 1896 [Gymnasialprogr.]; R. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 3. Aufl., Leipzig 1898, 568 ff.) [Gropp.]

Veith, Johann Emmanuel, berühmter Kanzelredner, Arzt und Philosoph, wurde am 10. Juli 1787 zu Kuttenplan im nordwestlichen Böhmen als Sohn jüdischer Eltern geboren. Seine Jugenderziehung war darauf gerichtet, ihn zu einem großen Talmudgelehrten heranzubilden; allein der Talmud stieß ihn ebenso sehr ab, wie die Aufklärerei eines Mendelssohn (s. d. Art.) ihn anwiderte, und in der Brust des 9jährigen Knaben entbrannte schon ein innerer Kampf, der nach Veiths eigenem Geständniß 21 Jahre währte und erst mit der Taufe endigte. Eines nur wirkte auf den jungen Veith bildend ein, nämlich die Lectüre deutscher Classiker, namentlich der Werke Goethe's, und die in der Jugend entstandene Begeisterung für die schöne Literatur blieb ihm zeitlebens eigen. Nachdem Veith das Altstadtgymnasium zu Prag durchgemacht hatte, studirte er an der dortigen Universität von 1803—1806 Philosophie, dann auch ein Jahr lang Medicin; da ihm aber die Lehrkräfte der medicinischen Facultät nicht genügten, ging er 1808 nach Wien, wo er schon 1809 wegen seiner Kenntniß des Französischen Verwendung im Militärspitale fand. Neben seinen Fachstudien, die sich auch auf das thierarzneiliche Gebiet ausdehnten, beschäftigten ihn immer wieder die schönen Künste und Wissenschaften, und er gewann bald einen Ruf als Dichter und Erzähler. Noch mehr Ansehen erwarben ihm aber zwei 1812 erschienene medicinische Bücher (eine Kräuterkunde für Thierärzte und eine systematische Beschreibung österreichischer Arzneigewächse), welche sogleich als Lehrbücher für die Candidaten der Pharmacie vorgeschrieben wurden. Nach vorzüglich bestandenem Examen promovirte Veith 1812, wurde Correpetitor und 1815 erster Professor am Thierarznei-Institut; zugleich ward er erst provisorischer und seit 1819 wirklicher Director des letztern. In seinem Amte wirkte er anregend und fördernd durch seine stark besuchten Vorlesungen wie durch eine Reihe von Fachschriften; nebenbei fand er aber noch immer Zeit, sowohl eine ausgedehnte ärztliche Praxis zu üben, wie auch in gewohnter Universalität die schönen Künste zu pflegen. Dennoch ging sein tief angelegter Geist in dieser regen Thätigkeit nicht auf. Noch war er Jude, aber immer schon zog es ihn zur Messe und zum katholischen Gottesdienst; endlich, im J. 1816, ließ er sich nach sorgfältiger Vorbereitung die heilige Taufe geben. Die folgenden Jahre sahen das seltene Schauspiel, daß der Director des Thierarznei-Institutes zugleich als Student der Theologie den betreffenden Vorlesungen beiwohnte; auch die theologischen Examina machte er und bestand sie eminenter. Was ihn zu diesem Schritte bewog, hat Veith nie verrathen; theilweise bestimmend hat aber jedenfalls Clemens Maria Hoffbauer (s. d. Art.) auf ihn eingewirkt, mit dem er damals bekannt geworden war. Derselbe hat ihn zwar nicht zum Priesterthume beredet, aber gerade ihm verdankte Veith seine Eigenart als Homilet; der Ausspruch Hoffbauers: „Das Evangelium muß ganz neu gepredigt werden", hat es ihm angethan, und der persönliche Eindruck bewirkte, daß Veith, wie er selbst sagte, „den Rest seines Lebens sich mit dem beschäftigen und für das arbeiten wollte, was allein ewig und also allein wichtig ist". Nachdem er im Anfange des Jahres 1821 um Enthebung von seinen Stellungen nachgesucht, empfing er am 26. August 1821 die heilige Priesterweihe und trat am 16. September in das Kloster der Redemtoristen ein, wo er im folgenden Jahre die Ordensprofeß ablegte. Sein Eintritt war indessen mehr ein Schritt der Begeisterung als des wahren Berufes. Veiths eigenthümliche Geistesanlage war mit dem klösterlichen Gemeinleben schwer vereinbar, und Hoffbauer soll ihm deßhalb schon im Voraus gesagt haben, daß er in die Congregation ein-, aber auch wieder daraus austreten werde. Letzteres wurde 1830 zur Wahrheit; Veiths Verhältniß zu den Redemtoristen blieb aber auch später ein freundliches, und der General der Congregation, P. Mauron, nahm ihn sogar zum Oblaten derselben auf. In den ersten Jahren nach seiner Priesterweihe war Veith hauptsächlich schriftstellerisch thätig; 1823 erschien sein „Denkbüchlein vom Leiden Christi", gemüthstiefe Betrachtungen für jeden Tag der Fastenzeit mit ergreifenden Mahnungen zur Entsagung und Selbstaufopferung, wohl der Abglanz von Veiths Seelenerfahrungen in den ersten Jahren seines Ordenslebens. Mit Zach. Werner (s. d. Art.) gab er 1823 die „Balsaminen" heraus, worin er, wie Werners Biograph sagt, eine Art „religiöser Humoristik" zu pflegen begann. Auch in der Medicin wirkte er wieder, namentlich war es jetzt die Homöopathie, welche ihn anzog, mit der er dann besonders im Cholerajahre 1831 Groß-

artiges leistete, so daß unter 125 von ihm behandelten Kranken nur 3 starben. Daher mußte er auch 1832 im Auftrage der bayrischen Regierung die Abhandlung über „Heilung und Prophylaxis der asiatischen Cholera" verfassen. Seine Haupt- ja Lebensthätigkeit ward aber bald das Predigtamt. Veith wirkte als Missionsprediger in Obersteiermark und Oberösterreich. In Wien selbst predigte er meist zu Mariastiegen (Maria am Gestade). Dort gewann er mit den Fastenpredigten des Jahres 1826 den Ruf eines großen Homileten, der es verstand, auch die Männer anzuziehen und die Kirche bis zum letzten Plätzchen zu füllen. Was an ihm fesselte, war die geistvolle Behandlung seines Themas. Zu Gesten hatte er absolut keine Anlage; auch erschwang er sich nie bis zum Pathos. Und doch hatte er seine Zuhörer sozusagen in der Hand, indem er die dem Thema entsprechenden Züge aus dem Leben mit novellistischer Plastik darstellte, die Stellen der heiligen Schrift, statt sie bloß zu nackter Beweisführung anzuziehen, stets zu ergreifenden Schilderungen verwob, und namentlich, indem er durch überraschende Beispiele und Anekdoten den abstracten Stoff illustrirte, wobei er durch sinnige Ausdeutung oft selbst die kleinsten Züge seiner Erzählungen zu Allegorien seiner Lehren machte. So gestaltete er die theoretische Darstellung wirklich, wie er sagte, „episch". Jeder Gegenstand erhielt bei ihm seine eigene, fesselnde Färbung, und mit sarcastischem Humor, erschütterndem Ernste, mitleidsvoller Wehmuth wußte er sein Publikum bis zum Schlusse festzuhalten. Aus diesen Predigten entstanden seine Bücher; denn was er zuerst so eingehend, Inhalt und Form auf's Genaueste berechnend, durchdacht, dann durch den Kanzelvortrag gleichsam auf seine Zugkraft erprobt hatte, wurde schließlich für den Druck, „für's Auge zubereitet"; doch soll die Feile vor der Drucklegung viel vom Glanze des gesprochenen Wortes fortgefegt haben, namentlich scheint er dabei auch die praktischen Anwendungen mehr verallgemeinert zu haben. Als Früchte seiner ersten homiletischen Thätigkeit mögen hier genannt sein „Die Leidenswerkzeuge Christi" (gedruckt 1826); „Das Friedensopfer" (gedruckt 1828); „Lebensbilder aus der Passionsgeschichte" (gedruckt 1829); „Die heiligen Berge" (gedruckt 1831). — Nachdem Veith, wie oben erwähnt, 1830 aus der Congregation der Redemtoristen ausgetreten war, wurde er 1831 Domprediger von St. Stephan; diese Berufung scheint hauptsächlich mitverursacht zu sein durch eine Predigt über „Die Cholera im Lichte der Vorsehung", mit der er Herbst 1831 die Angst vor der Cholera zu bekämpfen gesucht hatte. Als Domprediger hatte er abwechselnd je ein Jahr die Sonntags- und die Festtagspredigten zu halten; er ließ diese Homilien drucken unter dem Titel „Homilienkranz", Wien 1837—1838, 4 Bde. Daneben fiel ihm mehrfach die Aufgabe zu, bei außergewöhnlichen Gelegenheiten, z. B. beim Tode Kaiser Franz' I. (1835), die Predigt zu halten, und ebenso übernahm er öfter die Fastenpredigten (Parabel vom verlorenen Sohn [1837]; Erweckung des Lazarus [1842]; Mater dolorosa [1844] u. s. w.). Auch entstanden in diesen Jahren zwei Gebetbücher: „Jesus meine Liebe" (1827) und „Erkenntniß und Liebe" (1830), sowie die beiden Sammlungen: „Erzählungen und Humoresken" (1833, 3 Bde.) und „Erzählungen und kleinere Schriften" (1841, 2 Bde.), letztere als Früchte einer novellistischen Thätigkeit, die er in Mußestunden zur Erholung betrieb. Indessen konnte Veith auf die Dauer nicht mehr den Ansturm der Arbeiten bestehen, und er ließ sich 1845 als Domprediger mit 800 fl. pensioniren. Mit diesem kargen Einkommen lebte er zufrieden in Wien; ein Canonicat zu Freiburg wies er 1846 ebenso zurück, wie er früher zweimal (1835 und 1838) einen Ruf an die Universität München abgelehnt hatte. Nur ein Ehrencanonicat zu Salzburg nahm er seinem Gönner, dem Cardinal Schwarzenberg (s. d. Art.), zuliebe an (1847). Daß er von mehreren Facultäten (Prag 1848; Wien 1851) zum Doctor der Theologie ernannt wurde, sei nur nebenbei erwähnt. Seit seiner Pensionirung setzte er im Uebrigen seine homiletische Thätigkeit als vielbegehrter Fest-, Gelegenheits- und Fastenprediger nach Kräften fort. Auch sammelte er seine noch nicht gedruckten Predigten und gab sie als „Homiletische Vorträge für Sonn- und Festtage", Wien 1846—1855, in 7 Bdn. heraus. Das Jahr 1848 fand ihn durch die Gicht so leidend, daß er zu den Fastenpredigten sich nur ein ganz leichtes Thema (den Psalm Miserere) nehmen konnte. Allein die Revolutionsereignisse wurden für ihn die Veranlassung, daß gerade dieses Jahr seine vielleicht erfolgreichste Thätigkeit sah. Durch die Gründung des Katholikenvereins, durch eine große Anzahl von Conferenzreden in allen Bezirken der Stadt, wie auch durch seine Betheiligung an mehreren Wochenschriften suchte er im allgemeinen Umsturz zu retten, was möglich war; mannhaft trat er auch den sogen. Deutschkatholiken (s. d. Art.) entgegen. Im folgenden Jahre hielt er Fastenpredigten über die welterhaltende und weltgestaltende Macht der Religion („Politische Passionspredigten", gedruckt 1849); dieselben Gedanken besprach er 1850 nochmals („Weltleben und Christenthum", gedruckt 1850). Vom Herbst 1850 bis zum Jahre 1855 wohnte Veith im erzbischöflichen Palais zu Prag, fortwährend auch hier als Homilet und Conferenzredner thätig. In den Fastenpredigten 1852 erklärte er nochmals den Psalm Miserere und ließ nun diese Vorträge, die wohl zu seinen besten gehören, auch drucken unter dem Titel Misericordia. Im J. 1855 nöthigte ihn ein andauerndes und schweres Gehörleiden, wieder nach Wien überzusiedeln, wo er bessere Pflege hatte. Ein noch schwererer Schlag als dieses körperliche Leiden war für ihn 1856 die Verurtheilung der Schriften

seines Freundes Anton Günther (s. d. Art.), mit welchem er so viele Ideen gemeinsam hatte; aber gerade er war es, der den censurirten Philosophen zur sofortigen Unterwerfung bewog. Freilich drückte der Vorfall auch auf ihn, so daß er daran dachte, sich ganz zurückzuziehen; auch wurden seine Werke zweimal (1858 und 1860) der Indexcongregation unterbreitet. Allein es fand sich darin nichts Anstößiges, und Erzbischof Rauscher von Wien (s. d. Art.) ließ selbst schon 1856 Veith zur Fortsetzung seiner homiletischen Thätigkeit auffordern. Eine Reihe von Predigtcyklen aus den Jahren 1856—1860 faßte Veith zusammen unter dem Titel Dodekatheon, Wien 1857 u. 1860, 2 Thle.; sie bilden wohl dasjenige Werk des großen Homileten, welches am meisten den bloß „praktischen" Bedürfnissen der Christen Nahrung bietet. Von seinen Fastenpredigten möge noch der Cyclus genannt werden, welcher sein letzter war (1863) und 1865 als „Anfänge der Menschenwelt" im Druck erschien; in meisterhafter, oft fanatischer Weise zeigt er darin, wie zwischen dem Berichte der Genesis und den Thatsachen der Wissenschaft kein Widerspruch sei. — Im Sommer des Jahres 1863 traf Veith wohl der härteste Schicksalsschlag in seinem Leben, indem er erblindete. So wurde er nun durch Blindheit, fast völlige Taubheit und Gichtleiden dauernd an's Zimmer gefesselt, wo er aber doch, trotz der Schmerzen, die ihn plagten, und trotz der Schwierigkeiten, die ihm aus dem Mangel des Augenlichtes erwuchsen, mit seiner schriftstellerischen Thätigkeit fortfuhr. Edle Damen, die auch für seine Pflege sorgten, unterstützten ihn dabei. Von den Werken, welche in dieser letzten Periode seines Lebens in Druck kamen, seien genannt „Prophezie und Glaube", Wien 1864 (nach einem früher gehaltenen Fastencyclus); „Homiletische Aehrenlese", 2. Thl., ebd. 1866 (ein erster Theil war bereits 1841 erschienen); „Meditationen über den 118. Psalm", ebd. 1866; „Hundert Psalmen", ebd. 1868 (eine meisterhafte Umdichtung); „Leidensweg des Herrn", ebd. 1868 (46 Betrachtungen für die Fastenzeit); „Dikaiosyne", ebd. 1874 (eine Erklärung der Episteln, wobei er die innere Einheit von Dogma und Ethos, Glauben und Sitte, Christenthum und Humanität aufzuzeigen sucht). Neben diesen Schriften reifte die bittere Leidensschule, welche er durchmachte, noch andere werthvolle Früchte seines Genies. Dazu gehören die „Stechpalmen", Wien 1871 und 1873, 2 Bde., eine Sammlung von Erzählungen, Gedichten u. dgl., welche mit köstlichem Sarcasmus gelehrte Thorheiten wie Pessimismus und Descendenztheorie geißeln. Eine andere Sammlung tiefer Gedanken in Versen nannte er „Wintergrün", Wien 1875. Endlich möge noch, unter Uebergehung einer Anzahl von Gebet- und Betrachtungsbüchern, sein letztes, nicht mehr vollendetes Werk genannt sein, nämlich „Koheleth und das hohe Lied", Wien 1878, eine Uebertragung der beiden alttestamentlichen Bücher mit Erläuterungen und dem Versuch einer versificirten Paraphrase. Der Tod nahm ihm die Feder aus der Hand, als er bis Hohel. 3, 15 gekommen war; „am Ziele" hießen die letzten Worte, welche er zu dem genannten Werke an seinem Todestage noch selber schrieb. Die letzten Lebensjahre hatten ihm zu den körperlichen Leiden doch auch manchen Trost und viele Ehrungen gebracht. Im J. 1871 feierte er seine Secundiz und wurde damals Ehrenbürger Wiens sowie Comtur des Franz-Joseph-Ordens; später erhielt er auch noch die goldene Salvator-Medaille. Freilich fehlte es auch nicht an solchen, die seine Orthodoxie anzweifelten, insbesondere ihn des Einverständnisses mit den Altkatholiken ziehen. Allein er blieb im Leben wie im Tode mit der katholischen Kirche vereint und verschied, auf eigenes Verlangen versehen mit allen Tröstungen der Sterbenden, am Morgen des 6. November 1876. Seine Ruhestätte fand er auf dem Matzleinsdorfer Kirchhofe, wo Cardinal Schwarzenberg für Günther, Greif und Veith eine eigene Gruft hatte erbauen lassen. (Vgl. besonders J. H. Loewe, J. E. Veith. Eine Biographie, Wien 1879; Derſ., Der hundertste Jahrestag der Geburt J. E. Veiths, ebd. 1887. Werthvolle Notizen über Veith bietet Seb. Brunner, Cl. M. Hofbauer und seine Zeit, Wien 1858; Derſ., „Woher, Wohin", 2. Aufl., Regensburg 1865; Manches auch Mich. Haringer, Der sel. Cl. M. Hofbauer, 2. Aufl., Regensburg 1880. Necrologe erschienen bei seinem Tode in fast allen Wiener Blättern; Lebensskizzen bei Rosenthal, Convertitenbilder I, 1, 2. Aufl., Schaffhausen 1871, 215 ff.; Wurzbach, Biogr. Lexikon L, Wien 1884, 81, und [von Seb. Brunner] im „Deutschen Hausschatz" Jahrg. 1876 bis 1877, Nr. 17 ff. Eine Compilation aus allen diesen ist Const. Vidmar, Dr. J. E. Veith. Ein Gedenkblatt, Wien 1887.) [A. Innerkofler C. SS. R.]

Veith, Laurentius Franciscus Xaver, S. J., Apologet, wurde geboren am 3. December 1725 zu Augsburg und schloß sich am 20. September 1744, kurz nach dem Beginne seiner theologischen Studien, der Gesellschaft Jesu an. Er vollendete dann seine Studien zu Ingolstadt und Dilingen. Sein Leben war ganz der Lehrthätigkeit gewidmet. Er lehrte die classischen Sprachen 1746—1751 und 1757—1758 in Regensburg, 1755—1756 in Straubing, die Philosophie seit 1758 in Neuburg, seit 1759 in Burghausen, seit 1760 in Ingolstadt. An letzterer Universität trug er dann von 1764 an Moral, seit 1766 scholastische Theologie, seit 1769 Controverstheologie und heilige Schrift vor. Nach Aufhebung des Jesuitenordens war er Theologieprofessor in Augsburg; er starb daselbst am 7. October 1796. Veith schrieb: De primatu et infallibilitate Rom. Pontificis, Aug. Vind. 1781, Mechlin. 1824; Edmundi Richeri Systema de ecclesiastica et politica potestate,

Aug. Vind. 1783, Mechlin. 1825; De gemina delectatione coelesti ac terrena relative victrice, Aug. Vind. 1785, Mechlin. 1826, Mogunt. 1826; Scriptura Sacra contra incredulos propugnata, Aug. Vind. 1789—1797, 10 part., Mechlin. 1824, Taurin. 1840 und 1867, abgedruckt im Cursus Scripturae sacr. von Migne IV, 187—1154; Anleitung und Regeln zu nützlicher Lesung der heiligen Schrift, Augsburg 1797. Die Mechelner Ausgaben dieser Werke sind besorgt von F. X. de Ram. (Vgl. den Necrolog in Scriptura s. . . propugnata Pars IX, p. III—XIV; Auszug daraus bei Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., Oeniponte 1895, 310 ss.; Franz Sal. Romstöck, Die Jesuitennullen Prantls an der Universität Ingolstadt und ihre Leidensgenossen, Eichstätt 1898, 417—419; de Backer, Bibl., nouv. éd. par Sommervogel VIII, 535 ss.) [Kneller S. J.]

Velamen wird in der Kirchensprache im Allgemeinen mit Velum (s. d. Art.) synonym gebraucht. Mit dem Zusatz nuptiale bezeichnet es speciell den Schleier oder Himmel, der in früherer Zeit während der Eheeinsegnung (s. d. Art. IV, 181) über die Braut gehalten wurde, bezw., wo der Gebrauch geblieben ist, noch gehalten wird. [F. X. Schmidt.]

Velum (auch velamen) heißt eine Hülle oder ein Behang von gewebtem Stoffe, der im kirchlichen Dienste sowohl aus praktischen und ästhetischen als auch besonders aus symbolischen Gründen zur Ausstattung der Cultusstätte und der Geräthe sowie im Ornate der liturgischen Personen mannigfache Verwendung findet. Im Alterthum und das Mittelalter hindurch waren die größeren Kirchen mit solchen Behängen ungemein reich ausgestattet; der neuern Zeit sind sie zum großen Theile fremd geworden, obwohl die kirchlichen Bestimmungen sie kennen und wünschen. Von der nachconstantinischen Zeit an wurden die Eingänge zur Kirche im Aeußern bei festlichen Gelegenheiten mit Stoffbehängen geschmückt und die Thüröffnungen tagsüber an der Innenseite mit frei herabhängenden, über dem Thürsturze befestigten Teppichen geschlossen, die ein geräuschloses Kommen und Gehen ermöglichten und den Kirchenraum vor eindringendem Staube, Luftzug und anderen Unannehmlichkeiten sicherten. Diese Einrichtung, die in den Ländern des Südens sich noch jetzt findet, ersetzte die im Norden beliebten Windfänge. An den Säulenarcaden, den Umfassungsmauern des Kirchenschiffes und namentlich des Sanctuariums dienten solche Behänge zum Abschlusse und, wie die oft kostbar ausgestatteten Dorsalien der spätern Zeit, zum festlichen Schmucke (vgl. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg 1900, 375 ff.). Die Lesepulte zu beiden Seiten des Altars, die bischöfliche Cathedra und die Sitze der Geistlichkeit wurden ebenso bekleidet. Vor dem Altare und rings um denselben hingen zwischen den Säulen des Ciboriums bewegliche Teppiche, die Tetravelen, welche vom Beginne des Canons bis zur Communion den Altar und die heilige Handlung den Blicken der Gläubigen entzogen; ihr Vorbild hatten sie in der Ausstattung des jüdischen Tempels (Marc. 15, 38. Luc. 23, 45). Solchen Schmuck im Aeußern und Innern der Kirche, insbesondere Bekleidungen in den wechselnden liturgischen Farben für den Altar (das pallium altaris; s. d. Artt. Antependium und Pallium IX, 1317), für die Kanzel und die am Altare benöthigten liturgischen Bücher verlangen auch jetzt noch das Missale (Rubr. gen. 20) und das Cerim. Episc. (1, 12, 2. 15. 18 und 2, 24, 4); in Gebrauche sind sie jedoch nur in einzelnen Kirchen. Bei der Feier der heiligen Messe ist der Kelch bis zur Opferung und nach der Communion mit einem Behange von Seide (velum sericum) ringsum bedeckt, und im feierlichen Hochamte mit Ausnahme der Requiemsmessen hat der Subdiacon die Patene von der Opferung bis zum Pater noster mit dem Schultervelum verhüllt zu halten. Als Ehrenerweis für das hochheilige Sacrament ist der Speisekelch (Ciborium [s. d. Art.], pyxis) mit einem weißen Velum und das Tabernakel mit dem zeltartigen Conopöum (s. d. Art.) zu umkleiden. Aus demselben Grunde soll der Priester zur Ertheilung des sacramentalischen Segens, und wenn er das heilige Sacrament in der Procession oder zu einem Kranken trägt, ein Schultervelum von weißer Seide anlegen. Das einer kleinen Kreuzfahne ähnliche sogen. Vorsatzvelum zur Verhüllung des ausgestellten heiligen Sacramentes ist nur in Deutschland bekannt. In der Mailänder Kirchenprovinz ist auch der Taufstein mit einem Conopöum bekleidet. Gleichfalls zur Bezeigung der Ehrfurcht ist bei der Altarweihe die Kapsel, welche die Reliquien umschließt, bis zur Beisetzung in das Sepulcrum des Altars mit einem Velum verhüllt. Zunächst einen ästhetischen Grund hat es, daß der Bischof im feierlichen Dienste während einzelner Chorgesänge das Gremiale (s. d. Art.) trägt, daß der Acolyth die Mitra mit einem Schultervelum (mappa serica oblonga; Cerim. Episc. 1, 11, 6) hält, daß die Gefäße mit den Oelen (s. d. Art. IX, 713) zur Weihe am Gründonnerstage verhüllt vor den Bischof gebracht, und daß bei Exequien die Tumba (s. d. Art.) oder der Sarg mit dem Todtentuch verdeckt werden. Eine symbolische Bedeutung hat die Verhüllung der Crucifixe und Bilder in den Kirchen während der Passionszeit, sowie das Hunger- oder Fastentuch (s. d. Art.), das mancherorts im Mittelalter zur Fastenzeit zwischen Chor und Schiff aufgehängt wurde. (Vgl. Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters III, Bonn 1871, wo „die stoffliche Ausstattung des Altares, des Chores und des Langschiffes" ausschließlich und ausführlich behandelt wird.) [K. Schrod.]

Venaissin, s. Avignon I, 1758 ff.

Venantius Fortunatus, s. Fortunatus, Venantius.

Venedig, Stadt in Oberitalien und Sitz eines Patriarchen, hat seinen Namen von den Venetern, einem illyrischen Volksstamme, der im Alterthume an der Nordwestseite des venetianischen Meerbusens wohnte. Während der Völkerwanderung, namentlich nach der Zerstörung von Aquileja (s. d. Art.) und anderen benachbarten Städten, flüchteten sich viele Bewohner von dem Festlande auf die Lagunen-inseln und gründeten hier in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts kleine, unter einander verbundene und je unter einem Tribunen stehende Gemeinwesen. Diese schlossen sich eng an das byzantinische Reich an, und dessen Vertreter, der Exarch von Ravenna, tastete ihre Selbständigkeit aus Klugheitsgründen nicht an. Auf den Rath des Patriarchen von Grado erwählten sie, um sich besser gegen Langobarden und dalmatinische Piraten zu schützen, im J. 697 Paulucius Anafestus zu ihrem Dogen (dux, Herzog). Auch nach der Einsetzung eines Dogen, wodurch die Republik sich allmälig in eine aristokratische Wahlmonarchie verwandelte, ward die Oberhoheit des oströmischen Kaisers bis zum 11. Jahrhundert immer noch anerkannt, zuletzt allerdings nur theoretisch. Wie meist den Karolingern, so behaupteten auch den Saracenen gegenüber die Bewohner dieser Inseln ihre Unabhängigkeit. Sie drängten sich aber mehr und mehr auf den mitten in den Lagunen liegenden, festesten und bedeutendsten Inseln zusammen, namentlich auf Rialto (Rivus altus), Malamocco (Metamaucus) und Torcello (Torcellum), dann auch auf Gemina, Luprio und Dorsoduro, welche alle den Kern der heutigen Stadt Venedig bilden. Auf Rialto wurde der erste Ansatz zu einer volkreichen Stadt gemacht, die daher ursprünglich Rivoaltum und erst später Venetia hieß. Im J. 810 wurde dorthin der Sitz der Regierung verlegt, während er sich vorher in Eraclea und dann in Malamocco befunden hatte. Begünstigt durch seine Lage zwischen dem ost- und dem weströmischen (fränkischen) Reiche, schwang sich Venedig in kurzer Zeit zum Hauptstapelplatz des Handels zwischen dem Morgen- und dem Abendlande empor und wuchs rasch an Reichthum und Selbständigkeit. Als gegen Anfang des 9. Jahrhunderts eine nach Alexandrien verschlagene Handelsflotte die Reliquien des heiligen Evangelisten Marcus (s. d. Art.) von dort mitbrachte, wurde dieser Heilige zum Schutzpatron und Herrn der Stadt erklärt und sein Sinnbild, der Löwe, zu Venedigs Wahrzeichen erwählt. Besonders die Kreuzzüge boten Venedig Gelegenheit, sein Ansehen und seine Macht immer mehr zu vergrößern. Zu Venedig fand auch (1177) der berühmte Friedenscongreß statt, auf welchem Kaiser Friedrich I. mit Papst Alexander III. Frieden und mit den Lombarden und Sicilien einen Waffenstillstand abschloß. Daß damals Alexander III. aus Dankbarkeit gegen Venedig diesem die Oberherrschaft über das adriatische Meer zugesprochen und das bekannte nationale Fest der Vermählung des Dogen mit dem Meere eingesetzt habe, ist spätere Sage. Das Fest bestand schon längst vor Alexander III. (H. Reuter, Geschichte Alexanders III., III, Leipzig 1864, 328 f.). Mit der Eroberung Constantinopels (1204) unter dem halbblinden Dogen Enrico Dandolo erreichte die Macht Venedigs ihren Höhepunkt. Allmälig aber und aus verschiedenen Gründen trat ein Rückgang ein. Die Staatsverfassung bildete sich immer mehr zur Oligarchie aus, und die von den nicht regierungsfähigen Klassen der Bevölkerung wiederholt angezettelten Verschwörungen hatten nur den Erfolg, daß die Strenge der Obrigkeit zur unerhörten Tyrannei wurde. Dieß brachte jedoch das Staatswesen allmälig in Verfall, und auch der Handel erhielt durch die Auffindung des Seeweges nach Ostindien und die Entdeckung eines neuen Welttheiles einen tödtlichen Stoß. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verlor die Republik nach einander all ihre auswärtigen Besitzungen, und seit 1718 nahm sie wenig Antheil mehr an den Welthändeln. Die schwankende Haltung Venedigs während der Stürme, welche Italien gegen Ende des 18. Jahrhunderts durchtobten, führte den Untergang seiner Selbständigkeit herbei. Der letzte Doge, Ludovico Manin, dankte 1797 ab, und der morsche Freistaat brach von selbst zusammen, als die Franzosen unter Napoleons siegreicher Führung gegen denselben marschirten. Der Friede von Campo Formio (1797) sprach das venetianische Gebiet dem Hause Oesterreich zu, unter dessen Herrschaft es, mit einer Unterbrechung von 1805—1814, Jahrzehnte hindurch verblieb. Der 1848 gemachte Versuch, die Republik wieder in's Leben zu rufen, ward bald vereitelt; Venedig wurde erst, dank den Siegen der Preußen über Oesterreich, im J. 1866 an das Königreich Italien abgetreten. — Unter den kirchengeschichtlich erwähnenswerthen Männern, deren Vaterstadt Venedig war, seien genannt die Päpste Gregor XII., Eugen IV., Paul II. und Alexander VIII., ferner der heilige Patriarch Laurentius Justiniani und der heilige Doge Petrus Urseolus (s. d. betr. Artt.). Die Stadt hat für ihre 155 000 Einwohner mehr als 100 Kirchen, welche mit ihrer kostbaren Ausrüstung Zeugniß geben von dem religiösen Sinn der venetianischen Kaufleute. Viele dieser Kirchen, namentlich die aus dem Mittelalter, zeigen deutlich, gleich den großartigen Palästen, den orientalischen Einfluß. Aber auch die Renaissance ist vertreten durch herrliche Werke. Ihre Ausschmückung erhielten die Kirchen durch die venetianische Malerschule, als deren hauptsächlichste Vertreter Bellini, Palma Vecchio, Tizian, Paolo Veronese und Tintoretto zu nennen sind. Unter allen Kirchen ragt die Basilika San Marco hervor; sie ist besonders auch dadurch

merkwürdig, daß in ihr die Elemente verschiedenen Stils harmonisch vereinigt sind (vgl. Ongania, La Basilica di S. Marco, Venezia 1878—1886, und Preußische Jahrbb. LXIX [1892], 612 ff.). Sie ist seit 1807 Cathedrale des Patriarchen; bis dahin war San Pietro di Castello auf der gleichnamigen Insel Cathedrale, neben welcher der Patriarchalpalast (jetzt Kaserne) stand. Der St. Marcusdom verdankt seine Erbauung einer Stiftung des Dogen Giustiniano Partecipazio (827—829). Derselbe trug nämlich am Schlusse seines Testamentes seiner Gattin auf, über den Gebeinen des Evangelisten Marcus, auf dem Grund und Boden des Zachariaskloſters (einer Stiftung der Partecipazier) eine Kirche zu bauen. Unter seinem Bruder und Nachfolger im Ducat (Johannes) wurde die Kirche vollendet und eingeweiht (um 830). Nachdem dieselbe 976 ein Raub der Flammen geworden, wurde sie von dem Dogen Petrus Urseolus (s. d. Art.) aus dessen eigenen Mitteln alsbald wiederhergestellt; umgebaut und bedeutend vergrößert ward sie dann nach der Mitte des 11. Jahrhunderts und 1094 neu eingeweiht. Der St. Marcus-Dom hatte eine eigene Geistlichkeit mit einem Primicerius als Vorsteher. Die Rechte der Dogen über die Kirche und deren Primicerius waren größer als die eines gewöhnlichen Patrons (s. Hist. Jahrbuch 1883, 202). Sie ernannten nicht bloß den Primicerius und setzten ihn unter Umständen wieder ab, sondern sie bestimmten auch die in San Marco zu beobachtende Ordnung und verfügten über die Güter dieser Basilika, und zwar vermöge päpstlicher Ermächtigung. Es kann deßhalb nicht befremden, daß der Primicerius von der Jurisdiction des venetianischen Bischofs unabhängig war. Der Doge schlug auch dem Primicerius die Priester vor für die Seelsorge in der Pfarrei, ja selbst die Pfarrer der Kirchen und Orte, welche mit der Kirche des Dogen in Verbindung standen. Allen diesen gab der Primicerius die canonische Institution und die Vollmacht, die Sacramente zu spenden; er übte also Quasi-Episcopalrechte aus. Vom 13. Jahrhundert an gab die Würde des Primicerius Anwartschaft auf eine Prälatur, und bald erhielt derselbe förmlich bischöfliche Rechte. Innocenz IV. bewilligte ihm den Gebrauch der bischöflichen Kleidung, der Mitra und des Ringes, wozu Alexander V. noch das Rochet und den Bischofsmantel hinzufügte, mit der Ermächtigung, den von ihm abhängigen Clerikern ohne eingeholte Erlaubniß des Diöcesanbischofs die Tonsur zu ertheilen, ferner gleich dem Bischof Ablässe von 40 Tagen zu verleihen. Johannes XXIII. gab ihm die Erlaubniß, in Abwesenheit des päpstlichen Legaten oder eines andern Bischofs den Pontificalsegen zu ertheilen; endlich gestattete ihm Clemens VIII., bei allen Verrichtungen und feierlichen Processionen Mitra, Stab und bischöfliche Insignien zu tragen. Den Kaplänen von San Marco wurde die Auszeichnung von Canonikern verliehen. Alles dieß nahm 1806 unter Napoleon ein Ende, indem er die Würde des Primicerius aufhob. Bemerkenswerth ist noch, daß in der Schatzkammer von San Marco außer reichen heiligen Gefäßen u. s. w. auch der Schwamm und das Rohr aufbewahrt wird, welche bei der Kreuzigung Christi gebraucht worden sein sollen. Von den weiteren Kirchen sind hervorzuheben: San Francesco della Vigna, erbaut 1534 bis 1580; San Giacomo, ursprünglich eine um 520 erbaute Kirche bei der Rialtobrücke; San Giorgio Maggiore, mit ehemaligem Benedictinerkloster, auf der gleichnamigen Insel, eine Kuppelkirche aus weißem Marmor, in welcher 1800 die Krönung des zu Venedig gewählten Papstes Pius VII. stattfand; San Giovanni Crisostomo, 1489 im Renaissancestil erbaut; San Giovanni e Paolo, eine imposante gotische Kirche, 1426 bis 1430 für die Dominicaner erbaut (Gruftkirche der Dogen); San Giovanni Elemosinario vom Jahre 1527; Santa Maria Assunta dei Gesuiti, aus dem 18. Jahrhundert, im Innern ganz mit Marmor ausgekleidet; Santa Maria della Salute, eine Kuppelkirche von großartiger Wirkung, 1631 bis 1687 von Longhena erbaut; Madonna della Orto, ein seit 1850 restaurirter gotischer Bau aus dem 15. Jahrhundert; Santa Maria Gloriosa ai Frari, 1250—1280 im frühgotischen Stile erbaut; Il Redentore, auf der Insel Giudecca, der vorzüglichste Kirchenbau von Palladio (1577); San Rocco aus dem 15. Jahrhundert, daran anstoßend das 1550 aufgeführte Versammlungshaus der gleichnamigen Bruderschaft (Scuola di San Rocco); San Salvatore, vollendet 1534; San Sebastiano, aus dem Jahre 1506; San Stefano, im gotischen Stil aus dem 14. Jahrhundert; San Zaccaria, ein den Uebergang von der Gotik zur Renaissance bezeichnender Bau aus der Zeit von 1457—1515. Dann gibt es noch je eine Kirche für die Griechen, Armenier (San Lazzaro) und die Protestanten, sowie sieben Synagogen für die Juden. Unter den Wohlthätigkeitsanstalten ragt neben 22 anderen Hospitälern und einem großen Findelhaus das Civilspital mit 1600 Betten hervor. Das Patriarchalseminar hat eine Bibliothek von 40 000 Bänden.

Als Patriarchat ist Venedig die Nachfolgerin von Grado, dessen Entstehung im Art. Aquileja behandelt ist. Der Patriarch von Grado genoß ein großes Ansehen und hatte trotz des Widerspruches der orientalischen Patriarchen auf Concilien den Sitz unmittelbar nach dem Papste. Den Umfang der ihm unterstellten Kirchenprovinz gibt Papst Leo IX. in einem Briefe vom Jahre 1053 (Migne, PP. lat. CXLIII, 727) also an: „Neu-Aquileja soll beständig für die Hauptstadt und Metropole von ganz Venetien und Istrien gehalten werden, ... wie dieß die deutlichen Privilegien unserer Vorfahren darthun.“ Die Bisthümer dieser Provinz waren: Metamaucum, Equilium, Torcellum, Olivola, Caprula, Fossa

Clodia, Pola, Parentium. Unter Papst Hadrian IV. (1154—1159) erhielt der Patriarch auch den Primat über die Kirchenprovinz Zara; die Zaratiner wollten aber dieß Recht nie anerkennen, dagegen blieb der Titel „Primas von Dalmatien" dem Patriarchen bis heute, freilich ohne Jurisdiction. Nach dem 12. Jahrhundert, als die Patriarchen von Alt-Aquileja an Macht wieder zugenommen hatten, nahm die Vorliebe der Päpste für Grado etwas ab. Auf einer Synode vom Jahre 1310 werden als Suffraganate von Grado noch aufgezählt: Citta Nuova, Caorle, Torcello, Chioggia, Castello, Zara, Ossero, Veglia, Arbe, Equilio. Das Metropolitanrecht des Patriarchen dehnte sich aber nach und nach nur noch auf die Bischöfe des venetianischen Gebietes an der Meeresküste aus, und die unter Johannes XXII. gefertigte Notitia zählt als Suffragane auf: Castellanus al. Venetiarum, Torsellinus, Equiliensis vel Insulanus, Caprulensis, Clugiensis, Civitatis novae. Es ist hier zum ersten Male von einem Ep. Venetiarum die Rede. Die Bewohner der Lagunen-inseln waren zuerst der Jurisdiction des Bischofs von Malamocco unterworfen. Als jedoch die Bevölkerung, die Gebäulichkeiten und Reichthümer auf den Inseln Rialto und Olivolo zunahmen, strebten die Einwohner nach der Ehre, einen eigenen Bischofssitz zu erhalten. Der Doge Maurizio Gabbajo erlangte bei Papst Hadrian I., daß auf Olivolo der Sitz eines dem Patriarchen von Grado unterworfenen Bischofs errichtet wurde. Volk und Clerus wählten 775 in einer Versammlung Obelerius oder Obelibatus, den Sohn des Tribunen Enagro von Malamocco, zum ersten Bischof von Olivolo, der von dem Patriarchen Johannes von Grado consecrirt und vom Dogen mit Privilegien ausgestattet wurde. Bei dieser Gelegenheit wurde auch eine Synode gehalten (Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 622). Als der genannte Bischof nach lobenswerther 23jähriger Verwaltung des Bisthums 798 gestorben war, wählte der Doge Johannes Gabbajo, mit Hintansetzung der Rechte des Clerus und des Volkes sowie der heiligen Canones, aus eigener Willkür Christophorus, einen griechischen Jüngling von 22 Jahren. Den Patriarchen Johannes von Grado, welcher sich weigerte, denselben zu consecriren, und sogar den Bann gegen ihn schleuderte, ließ der erbitterte Doge von einem hohen Thurm herabstürzen (802). Der Grieche Christophorus mußte zwar 810 dem von rechtmäßig gewählten Christophorus II. Tancredo weichen, aber nach dessen Vertreibung (um 813) nahm er den Stuhl von Olivolo abermals bis zu seinem 827 erfolgten Tode ein. Ihm folgte Orso Partecipazio, der gegen 30 Jahre regierte. Heinrich Contarini (1074—1108) legte den Titel von Olivolo ab und nahm 1091 den von Castello an. Zwischen den Bischöfen von Castello und der weltlichen Regierung herrschte in Betreff der Jurisdiction Einvernehmen, indem die Behandlung der geistlichen Angelegenheiten dem Bischofe überlassen blieb, während dem weltlichen Gerichte die Streitigkeiten über die zeitlichen Güter der Cleriker zugewiesen wurden, bis der Bischof Marcus Michele (1225—1235) im J. 1225 bei der Zusammenstellung der Statuten für Venedig Veranlassung nahm, die Jurisdictionsrechte dem weltlichen Gerichte streitig zu machen. Dieser Streit wurde jedoch dadurch beigelegt, daß man festsetzte, dem weltlichen Gerichte sollten die Streitigkeiten über unbewegliche Güter verbleiben. Als zwischen dem Bischof Michele und dem Patriarchen von Grado Mißhelligkeiten ausbrachen, beauftragte Gregor IX. den Benedictiner-Prior von Padua nebst anderen Gelehrten, sie beizulegen. Es erfolgte 1232 der schiedsrichterliche Spruch dahin, daß 1. die Patriarchen, als die ersten Metropoliten, Bischöfe consecriren, Aebte benediciren, Cleriker selbst in der Kirche von St. Silvester zu Venedig ordiniren, aber heilige Oele in dieser Diöcese nicht weihen dürften; daß 2. dem Patriarchen die Institution und Leitung der Cleriker von fünf castellanischen Kirchen zustehen, daß 3. der Bischof jedes Jahr den Patriarchen besuchen müsse, um ihm seine Ehrfurcht zu bezeigen. Bemerkenswerth ist auch, daß Bischof Paolo Foscari (1367—1376) im J. 1367 den Dogen, der die Rechte der Kirche verletzt hatte, vor die Rota lud; diese kühne Ladung mußte er aber rückgängig machen, wenn er nicht exilirt und des Adels verlustig werden wollte. Er begab sich nach Avignon, um bei dem Papste den Streit auszumachen, erlebte aber dessen Ende nicht, da er vom Tode überrascht wurde. Sein Nachfolger Giovanni Piacentini (1376—1378), vorher Bischof von Padua, hing der Partei des Gegenpapstes Clemens VII. an und wurde von diesem zum Cardinal ernannt, aber von Urban VI. abgesetzt; er starb erst 1405. Bischof Angelo Correr oder Corrario, seit 1380, wurde 1390 von Bonifaz IX. auf das Patriarchat Constantinopel versetzt und von Innocenz VII. mit dem Purpur geschmückt; später wurde er als Gregor XII. (s. d. Art.) zum Papst erhoben. Der letzte Bischof von Olivolo-Castello war der hl. Laurentius Justiniani (s. d. Art. VII, 1527 ff.), unter dem das Patriarchat von Grado, nach dem Tode des letzten Patriarchen Dominicus Michiel (1445—1451), nach Venedig verlegt wurde. Einige suchen den Grund dieser Verlegung in Streitigkeiten über die Jurisdiction, welche zwischen den Bischöfen von Castello und den Patriarchen von Grado, die wegen der Armseligkeit des Ortes in Venedig zu wohnen sich genöthigt sahen, ausgebrochen waren. Die Bulle Nicolaus' V. nennt aber als Grund die Würde der Republik, die Macht der Herrschaft, die Menge und Bildung des Volkes, die Anhänglichkeit der Venetianer an den apostolischen Stuhl, die Abhängigkeit Grado's von der Republik, und ertheilt deßhalb dem Bischofe von Castello und seinen Nachfolgern mit dem Patri-

archentitel die Insignien und Vorrechte, die Würden, Präbenden, Beneficien, Gerechtsame, Emolumente, die beweglichen und unbeweglichen Güter, welche zum Patriarchat von Grado gehört hatten. Die neuen Patriarchen behielten die bisherige Residenz der Bischöfe von Castello wie auch die Domkirche San Pietro auf der Insel Olivolo oder Castello bei. — Erster Patriarch von Venedig wurde der vorgenannte hl. Laurentius Giustiniani, der 1456 starb. Die weitere Geschichte der venetianischen Patriarchen ist eng verbunden mit der Geschichte der Republik, welche einen eigenen venetianischen Staatskatholicismus schaffen wollte. In den Tagen ihrer Macht und Blüte gerieth sie nicht selten in Conflict mit den Päpsten, was nicht ohne Rückwirkung auf die kirchliche Verwaltung und die kirchlichen Zustände Venedigs bleiben konnte. Die stolze Republik wurde deßhalb mehr als einmal von den höchsten kirchlichen Strafen betroffen (s. Histor. Jahrbuch 1888, 192). Als zweiter Patriarch folgte Maffio (Matteo) Contarini (1456—1460), welcher den römischen Ritus einführte, während die Patriarchen von Grado einen eigenen Ritus befolgt hatten, der aber so sehr in Vergessenheit gerieth, daß man seine Abweichung vom römischen gar nicht mehr kennt. Nach Andreas Bondimerio O. S. Aug. (1460—1464), Gregor Correr, der schon nach drei Monaten starb, und Johannes Barozzi (1465—1466) bestieg den Patriarchenstuhl Maffio Girardi O. S. B., nominirt 1466, aber erst nach anderthalb Jahren bestätigt, Cardinal seit 1489, gest. 1492. Unter ihm sprach Sixtus IV. gegen die Venetianer wegen ihres Krieges mit Ferrara die Excommunication aus. Auf Thomas Dona O. Praed. (1492—1504), Anton Soriano O. Carth. (1504—1508) und Alvise Contarini, welcher letztere nur fünf Monate den Stuhl inne hatte, folgte Anton Contarini (1508—1524), unter welchem Julius II. im J. 1509 die Venetianer wegen der Besetzung von Faenza mit dem Interdict belegte. Die weiteren Patriarchen waren: Hieronymus Quirini O. Praed. (1524—1554); Petrus Franz Contarini (1554—1555); Vincenz Diedo (1556 bis 1559); Johannes Trevisano (1560—1590); Laurentius Priuli (1591—1600), welcher 1596 mit dem Purpur geschmückt wurde und die Cathedrale San Pietro restaurirte sowie ein Seminar gründete; Matthäus Zane (1600 bis 1605); Franz Vendramino (1605—1619), seit 1615 Cardinal. Unter letzterem mußte Paul V. 1606 das Interdict über die Republik verhängen (s. das Nähere im Art. Paul V., ob. IX, 1643, und im Histor. Jahrbuch a. a. O. 193 f.); durch Vermittlung Frankreichs wurde dasselbe 1607 aufgehoben (es war das letzte Interdict, welches über einen ganzen Staat ausgesprochen wurde). Der Patriarch Johannes Tiepolo (1619 bis 1631) vollendete die neue Cathedrale San Pietro, welche von Friedrich Cornaro (1631 bis 1644), vorher Bischof von Padua, 1642 eingeweiht wurde. Unter diesem Patriarchen begann mit dem Glanze der Republik auch der des Patriarchats immer mehr zu erbleichen. Auf Johannes Franz Morosini (1644—1678) folgten: Alvise Sagredo (1678—1688); Johannes Albert Badoaro (1688—1706), später Cardinal und Bischof von Brescia; Petrus Barbarigo (1706—1725); Marcus Gradenigo (1725 bis 1734), vorher Bischof von Verona; Franz Anton Correr O. Cap. (1734—1741); Alvise Foscari (1741—1758); Johannes Bragadino (1758—1775). Der Patriarch Friedrich Maria Reichsgraf Giovanelli (1776—1800), der in seiner 24jährigen Regierung ein Gegenstand der Verehrung für seine Mitbürger wie für Fremde war, starb, während das Conclave zur Wahl des Nachfolgers des Papstes Pius VI. in Venedig versammelt war, am 10. Januar 1800. Als seinen Nachfolger ernannte der Kaiser von Oesterreich 1801 den Cardinal Ludwig Flangini, der aber erst 1803 Besitz vom Patriarchat ergriff und schon im Februar 1805 starb. Napoleon, der inzwischen Oberitalien erobert hatte, beeilte sich nicht, das Patriarchat zu besetzen. Dagegen hob er, wie schon oben erwähnt, die Würde des Primicerius an der Hauptkirche San Marco auf, und letztere wurde 1807 durch Decret des Vicekönigs Eugen zur Patriarchalkirche erhoben. Am 11. Januar 1807 ernannte Napoleon den geborenen Neapolitaner Nicolaus Xaver Gamboni, vorher Bischof von Capri und seit 1805 von Vigevano, zum Patriarchen. Derselbe hielt im Sommer 1807 an Napoleon, zu dem er an der Spitze einer italienischen Deputation nach St. Cloud gekommen war, eine so schmeichelhafte Rede, daß selbst dieser Eroberer damit zufrieden sein konnte. Als Patriarch, Primas von Dalmatien, Großwürdenträger des Königreichs Italien und Großoffizier der Ehrenlegion hielt er (Ende October 1807) seinen feierlichen Einzug in die Cathedrale San Marco. Er transferirte auch die Canoniker der alten Cathedrale San Pietro di Castello in die neue von San Marco, was Pius VII. erst 1821 genehmigte, während die Canoniker schon 1808 den Schmuck der cappa magna erhielten. Patriarch Gamboni saß nicht ganz ein Jahr auf dem Patriarchenstuhle, bei seinem Tode betrauert namentlich von den Armen, die einen großen Wohlthäter an ihm verloren. Nach dreijähriger Sedisvacanz drängte sich (1811) der Bischof von Faenza, Stephan Bonsignore, als Patriarch ein, kehrte aber schon 1814 wieder nach Faenza zurück. Nun folgte Franz Maria Milesi (1815—1819), früher Pfarrer in Venedig und einer der eifrigsten Seelsorger, dann (seit 1807) Bischof von Vigevano. Als Patriarch errichtete er das neue Patriarchalseminar. Zu Suffraganen erhielt er bei der Neuordnung der Verhältnisse die Bischöfe von Udine, Feltre-Belluno, Ceneda, Concordia, Treviso, Padua, Vicenza, Verona, Adria, Chioggia, die

dem Patriarchat, mit Ausnahme des später zum Erzbisthum erhobenen Udine (s. d. Art.), noch heute unterstehen. Auf Johannes Ladislaus Pyrker (1820—1827; s. d. Art.), vorher Bischof von Zips und nachmals Erzbischof von Erlau, folgte der Bischof von Ceneda, Jacob Monico (1827—1851), als Patriarch, ein wahrhaft würdiger Kirchenfürst, der, seit 1833 mit dem Purpur geschmückt, auch eine Zierde des heiligen Collegiums war. Ebenso würdige Patriarchen waren Petrus Aurelius Mutti O. S. B. (1852 bis 1857), Angelus Ramazzotti (1858—1861) und besonders Joseph Ludwig Trevisanato (1862 bis 1877), vorher Bischof von Udine und seit 1863 Cardinal. Patriarch Dominicus Agostini (1877—1891), vorher Bischof von Chioggia und seit 1882 Cardinal, ein kluger und energischer Kirchenfürst, war bekannt als tüchtiger Redner und Gelehrter, besonders als Kenner der thomistischen Philosophie; auch war seine Wohlthätigkeit so sprichwörtlich wie seine Bedürfnißlosigkeit. Der gegenwärtige Patriarch ist Joseph Sarto, geb. 1835, Bischof von Mantua 1884, nach Venedig promovirt 1893 und zugleich zum Cardinal erhoben. Der Patriarch von Venedig darf übrigens den Purpur tragen, auch wenn er nicht Cardinal ist; ferner trägt er das Pallium nicht bloß an den Festen, wo es einem Erzbischof oder Primas gestattet ist, sondern bei einer Reihe von anderen Gelegenheiten, und er hat überhaupt noch viele Vorrechte und Auszeichnungen. Ernannt wurde er ursprünglich vom Senate der Republik und später vom Kaiser von Oesterreich; jetzt erfolgt die Ernennung durch den Papst. Dem gegenwärtigen Patriarchen wurde jedoch von der Regierung lange das Exequatur verweigert. Er führt den Titel: Patriarch von Venedig und Primas von Dalmatien; unter österreichischer Herrschaft hatte der Patriarch auch den Titel: Großdignitär und Kronkaplan des lombardisch-venetianischen Königreichs. Das Capitel, durch die Vereinigung des alten Cathedralcapitels von San Pietro di Castello mit dem von San Marco im J. 1808 (bezw. 1821) entstanden, zählt je einen Archipresbyter, Archidiacon, Primicerius, Propst, Theologen und Pönitentiar und 20 Domherren. Die Patriarchaldiöcese zählte 1890 (nach Werner, Orbis terrarum cath., Freiburg 1890, 20) 161 000 Seelen in 45 Pfarreien, die in drei Vicar. foran. eingetheilt sind. Die Zahl der Priester betrug 271. Bei der Wahl der Pfarrer hatte früher Clerus und Volk eine entscheidende Stimme; von der Zeit des Concils von Trient an wurden aber die Vorschriften desselben beobachtet. Auch bestand der Brauch, an jeder Kirche eine Anzahl von Priestern zu bestellen, welche nach speciellen Vorschriften dem Pfarrer untergeordnet und dazu bestimmt waren, in der Weise der Canoniker Dienste zu thun; fromme Stiftungen wiesen zu dem nöthigen Unterhalt Einkünfte an. Diese Sitte verbreitete sich in Venedig derart, daß im J. 1420 jede Kirche eine solche Genossenschaft (capitulum) von Priestern (titulati) hatte; doch überstieg die Zahl der letzteren bis in's 17. Jahrhundert niemals das Bedürfniß der Bevölkerung. Um den Absichten der Stifter zu entsprechen, nämlich die Seelsorge auszuüben und das Officium bei Tag und Nacht in den Kirchen zu beten, wohnten die Titulati an einigen Kirchen in gemeinsamer Wohnung, an anderen aber in nahe beisammen liegenden Häusern. Diese Titulargeistlichen wurden ursprünglich von den Nachbarn (convicini) gewählt, später von dem Capitel. Wegen großer Unordnungen wurden diese Wahlen von Clemens VII. durch Bulle Ad sacrum B. Petri vom 7. Februar 1526 geordnet. Eine andere päpstliche Bulle vom 30. December 1590, die Sixtinische genannt, regelte den Ordinationstitel in Venedig. Hier erhielten nämlich die auf den Titel eines Kirchendienstes ordinirten Priester nicht unmittelbar ein Recht auf ihre Unterhaltung aus den kirchlichen Einkünften, sondern nur ein Recht, im Erledigungsfalle in die Pfründe einzutreten. Da dieß jedoch gegen die Anordnung des Tridentinums verstieß, so wandte sich der Clerus an Sixtus V. mit der Bitte, von dieser Anordnung für Venedig eine Ausnahme zu gestatten, weil sonst in Ermanglung anderer Titel als desjenigen eines künftigen Kirchendienstes der Clerus zum Schaden des Gottesdienstes und der Seelsorge merklich vermindert würde. Der Papst gestattete nun mit Rücksicht auf die vorgebrachten Gründe, daß die Ordinationen auf den Titel eines Kirchendienstes nach der in Venedig hergebrachten Weise vorgenommen werden könnten. Die Klöster, deren es noch im 18. Jahrhundert eine große Anzahl gab (in der Stadt allein 39 Manns- und 28 Frauenklöster), sind fast alle aufgehoben worden. Hervorzuheben ist der Zweigverein des zu Anfang des 18. Jahrhunderts von Mechithar gegründeten armenischen Ordens, die sogen. Lazzaristencongregation auf der Insel San Lazzaro. Dieselbe entfaltet die ausgezeichnetste Wirksamkeit durch Erziehung armenischer Jünglinge zu Missionaren für ihr Vaterland und hat auch für Europa große Bedeutung durch ihre literarischen Leistungen (s. d. Art. Mechithar VIII, 1128 ff.). Zu erwähnen sind endlich noch die sogen. „neun Congregationen". Es bestanden in Venedig schon frühe einige Congregationen von Priestern und Clerikern, deren Zweck war, für die Seelen der Abgestorbenen zu beten und das Volk zur Frömmigkeit zu entflammen durch Andachten, die bald in dieser bald in jener Kirche öffentlich abgehalten wurden. Nach und nach bildeten sich solcher Vereinigungen neun, deren jede drei Grade (parte interna, mezza parte, parte d'orazione) hatte. Nach je sechs Jahren rückten die Mitglieder von einer Stufe zur andern, bis sie in parte interna angelangt waren. An der Spitze stand je ein Erzpriester, welchen die Mitglieder auf

Lebenszeit wählten; der Oeconom (Massaro), je auf ein Jahr gewählt, war der zweite Würdenträger und hatte die Einkünfte der Congregation zu verwalten. Die Achtung, welche der venetianische Clerus diesen Congregationen zollte, war so groß, daß er ihrem ehrwürdigen Collegium den Schutz seiner eigenen Rechte anvertraute. (Vgl. außer den Schriften über die Geschichte der Republik Venedig für das Kirchengeschichtliche Ughelli, Italia sacra V [1720], 1170 sqq.; Moroni, Diz. XC, 207 sgg., und besonders XCIII, 95 sgg.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia IX, Venezia 1853, 257 sino 489.) [A. J. Valentinelli (Neher).]

Veni Creator Spiritus sind die Eingangsworte des darnach benannten Hymnus zu Ehren des heiligen Geistes. Er ist vom hl. Rabanus Maurus (gest. 856) verfaßt, vielfach aber auch dem heiligen Papst Gregor I. und Kaiser Karl dem Großen zugeschrieben worden. Das Lied, das an den ambrosianischen Hymnus Veni redemptor gentium anklingt und diesem einige Verse entlehnt hat, zählt sechs Strophen von je vier Zeilen; der Vers ist der jambische Dimeter. Obwohl die letzte (6.) Strophe als Doxologie sich darstellt, so wird doch regelmäßig die anderen Hymnen angehörige, nur in der Osterzeit wechselnde doxologische Schlußstrophe beigefügt. Der Hymnus ist ein inniges, an den heiligen Geist gerichtetes Gebet, das sich vertrauensvoll auf die verschiedenen biblischen Bezeichnungen desselben und seinen aller Noth entgegenkommenden Gnadenbeistand stützt; das innige Flehen findet seinen Ausdruck auch darin, daß im liturgischen Dienste die erste Strophe stets knieend gesprochen wird. Von den im canonischen Officium täglich wiederkehrenden Hymnen abgesehen, wird dieser Hymnus mehr als jeder andere und bei den verschiedensten kirchlichen Anlässen gesungen oder recitirt. Im Stundengebete ist er Vesperhymnus am Pfingstfeste und während dessen Octav und tritt in dieser Zeit auch täglich an die Stelle des Hymnus zur Terz Nunc sancte nobis Spiritus. Bei der Ertheilung der Priester- und Bischofsweihe begleitet er die heilige Salbung; bei der benedictio et consecratio Virginum wird er an die Litanei angeschlossen; wird der Grundstein für eine Kirche gelegt, so bildet er den Schluß der Gebete, und bei der Kirchweihe leitet er nach der Lustration des Gebäudes im Aeußern mit der Litanei von allen Heiligen die Cerimonien im Innern der Kirche ein; gemäß dem Ordo ad Synodum ist er an jedem Tage nach den Vorbereitungsgebeten vor dem Eintritt in die Berathungen vorgezeichnet. In allen diesen Gebetsordnungen, die dem römischen Pontificale angehören, erscheint das Veni Creator Spiritus als ein dem bischöflichen Dienste vorzugsweise eigener Hymnus. (Vgl. John Julian, A Dictionary of Hymnology, London 1892, 1206 ff.; U. Chevalier, Repert. hymnol. II, Lovanii 1897, 713 sq.) [K. Schrod.]

Veni sancte Spiritus sind die Eingangsworte und die allgemein übliche Bezeichnung der Sequenz im römischen Missale, welche am Pfingstfeste und in der Pfingstwoche an den zweiten Vers des Alleluja-Gesanges vor dessen Schluß-Alleluja angefügt wird. Die übrigen Pfingstsequenzen, wie die ältere, vordem für den Pfingstsonntag bestimmte Sancti Spiritus nobis adsit gratia, wurden bei der Revision des Missales unter Pius V. beseitigt. Die Sequenz besteht aus fünf sechszeiligen Strophen, deren Vers der trochäische Dimeter ist und welche der Reim zweigliederig gestaltet. Im Cantus wird jedes dreizeilige Glied als eigene Strophe behandelt, wobei jedoch je zwei Glieder dieselbe Melodie haben. Der reiche Gehalt bei aller Kürze und Klarheit des Textes, der leichte Fluß der Sprache, die vollendete poetische Form, das eindringliche Flehen um das Kommen und die Gaben des heiligen Geistes, das in dem sich wiederholenden veni und da mit der größten Innigkeit sich ausspricht, sind keinem andern Hymnus in ähnlichem Maße eigen. Auch die von Alters her überlieferte Gesangsweise ist ungemein einfach, feierlich und innig. Der klaren Fassung ist es zu verdanken, daß die Handschriften und ältesten Drucke kaum nennenswerthe Varianten enthalten, und daß bei der Revision des Missales unter Urban VIII. (1634) der Wortlaut keinerlei Aenderung erlitten hat. Als Verfasser werden die Mönche Notker von St. Gallen (gest. 912) und Hermann der Lahme von Reichenau (gest. 1054), der Frankenkönig Robert II., der Sohn und Nachfolger Hugo Capets (gest. 1031), und Papst Innocenz III. (gest. 1216) genannt. Der Anspruch für Notker und Hermann läßt sich nicht begründen, und „so bleibt die Ehre der Verfasserschaft des berühmten Gesanges zwischen König und Papst streitig" (J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen II, Paderborn 1886, 64). (Vgl. J. Kayser a. a. O. 61—76; N. Gihr, Die Sequenzen des römischen Meßbuches, Freiburg 1887, 171 bis 301.) [K. Schrod.]

Ventura de Raulica, Joachim, O. Theat., bekannter italienischer Kanzelredner, Politiker und Philosoph, wurde am 8. December 1792 zu Palermo geboren und trat nach frühzeitiger Vollendung seiner Studien im Alter von 16 Jahren zu Palermo in den Jesuitenorden. Als König Murat die Häuser der Jesuiten schloß, trat er zu den Theatinern über. Er zeichnete sich bald als Prediger aus, trieb zugleich philosophische Studien und vertheidigte in seiner Erstlingsschrift La causa dei regolari al tribunale del buon senso die Sache der Orden. Durch seine Mitarbeiterschaft an der damals in Neapel erscheinenden Enciclopedia ecclesiastica erregte er Aufmerksamkeit, wurde Büchercensor und Mitglied des königlichen Unterrichtsrathes.

Nach der Restauration von 1814 machte er für die Ansichten La Mennais' (s. d. Art.) Propaganda, und nachdem er eine Uebersetzung von dessen Essai sur l'indifférence veranlaßt, übertrug er selbst de Maistre's (s. d. Art.) Buch Du pape und Bonalds (s. d. Art.) Schrift La législation primitive, indem er sich als deren Schüler proclamirte. Im J. 1823 hielt Ventura die Leichenrede auf Pius VII. (deutsch in den Gedächtnißreden auf ausgezeichnete Katholiken des 19. Jahrhunderts, Schaffhausen 1862, 1). Nachdem er 1824 Generalprocurator seines Ordens in Rom geworden, ernannte Leo XII. ihn zum Professor des canonischen Rechtes an der Sapienza und zum Mitglied der Censurbehörde. Mancherlei Angriffe, die er, besonders wegen seines Werkes De methodo philosophandi, Rom. 1828, erfuhr, bewogen ihn jedoch, sich 1829 in's Kloster zurückzuziehen. Am 28. Februar 1830 wurde er einstimmig zum General seines Ordens gewählt, zog sich aber wieder in das Stillleben zurück, um seine Zeit zwischen Studium und Predigtthätigkeit zu theilen. Als Früchte des erstern erschienen von ihm zu Rom 1839 Le bellezze della fede und die Bibliotheca parva seu gratiosa et elegantiora opera veterum SS. Ecclesiae Patrum ad usum juventutis, eine Anthologie aus den Kirchenvätern und geistlichen Dichtern. Elf Jahre hindurch wirkte er, besonders als Advents- und Fastenprediger, in St. Peter und in S. Andrea della Valle, der Ordenskirche der Theatiner, und schaarte durch seine Beredsamkeit, verbunden mit einer Löwenstimme, ganz Rom und die angesehensten Fremden um seine Kanzel. Zwar riß ihn sein ungestümes Temperament häufig zu Uebertreibungen hin (vgl. Kleutgen, Briefe aus Rom, Münster 1869, 55); doch zeichnete die Wahl des Gegenstandes, das Feuer des Vortrags bei Mangel aller Affectation, das Abwechseln glänzender Gedanken und ergreifender Gefühlsausbrüche, die Kunstfertigkeit in lebendiger Ausmalung der evangelischen Scenerie seine Reden aus, und die Vertrautheit des Predigers mit der heiligen Schrift und den Werken der Kirchenväter, die er in zwangloser Weise häufig citirte, verlieh ihnen einen besondern Reiz (vgl. Hist.-pol. Blätter XII [1843], 533). Den größten Theil seiner homiletischen Producte veröffentlichte Ventura unter Hinzufügung von Anmerkungen selbst. Eine deutsche Uebersetzung seiner „Sämmtlichen Kanzelvorträge und Erbauungsschriften" erschien zu Regensburg 1847—1871 in 14 Bänden. Er war der Lieblingsprediger der Römer, und seine Hilfe das Stelldichein für alle politischen und literarischen Berühmtheiten Italiens und des Auslandes. Die reformatorischen Bestrebungen Pius' IX. (s. d. Art.) führten ihn auf den Schauplatz der Politik, auf welchem er als christlicher Demokrat auftrat. Der Papst beehrte sofort nach seiner Erhebung den einstigen Studiengenossen mit seinem Vertrauen und zog ihn bei Erlaß der Amnestie vom 17. Juli 1846 zu Rathe. Anläßlich der Todtenfeier für Daniel O'Connell (s. d. Art.) am 28. Juni 1847 verherrlichte Ventura in seiner Trauerrede (Gedächtnißreden 64) die Demokratie, welche in den Dienst der Kirche treten und von dieser das Siegel ihrer göttlichen Heiligung aufgedrückt erhalten werde: „Herrsche — wird die Kirche zu ihr sagen — und sie wird herrschen." Der feurige Sicilianer wurde damit der Held des Tages. Als die revolutionären Vorgänge zu Paris und Wien im März 1848 die politische Bewegung in Rom zum Sieden brachten, trat Ventura als beredter Anwalt der „Freiheit" auf den Exercirplätzen der Bürgerwehr wie in den öffentlichen Blättern auf. Bezüglich der Verfassungsfrage im Kirchenstaate schlug er vor, das Cardinalscollegium solle die erste Kammer bilden. In seinen damals publicirten Schriften: Sul riconoscimento della Sicilia come stato libero, Legittimità degli atti del parlamento siciliano, Menzogne diplomatiche ovvero esame dei pretesi diritti che s'invocano del gabinetto di Napoli nella quistione sicula, trat er für die Unabhängigkeit Siciliens und die Rechtmäßigkeit der dort etablirten revolutionären Regierung ein. Mit Rosmini-Serbati (s. d. Art.) suchte er den Plan eines italienischen Bundesstaates unter dem Vorsitze des Papstes zu fördern. Nach der Flucht Pius' IX. hielt er, nachdem er fast ein Jahr nicht die Kanzel bestiegen, am 27. November 1848 bei dem Trauergottesdienste „für die in Wien für die Sache der Freiheit Gefallenen" eine Rede, in welcher er die Barrikadenhelden bei den Wiener Octobertumulten als Martyrer der Religion und der Freiheit pries und leidenschaftlich gegen den Kaiser von Oesterreich, den König von Neapel und andere Fürsten perorirte. Er gab die Rede auch unter dem Titel „Die Martyrer zu Wien" in Druck. Ein Mandat für die am 5. Februar 1849 eröffnete constituirende Versammlung lehnte er zwar ab, doch trat er für völlige Trennung der geistlichen und der weltlichen Gewalt des Papstes wie Enthaltung des Clerus von politischer Action in dem Monitore romano der Revolutionsregierung ein. Am 8. Februar 1849 wurde der Kirchenstaat zur Republik erklärt; Ventura übernahm bei derselben das Amt eines Geschäftsträgers für die revolutionäre Regierung in Sicilien. Am Ostertage (8. April) assistirte er mit dem revolutionär gesinnten Barnabiten Gavazzi in St. Peter dem Hochamte, welches der Abate Spola im Auftrage des Triumvirates an dem sonst dem Papste reservirten Altare hielt. Auch gab er seine Rede auf die Wiener Revolutionäre unter dem Titel „Religion der Demokratie" mit einem Vorworte über die Flucht Pius' IX. neu heraus. Als General Oudinot vor Rom anrückte, versuchte Ventura vergeblich, durch Provocirung einer Erklärung, Frankreich beabsichtige nicht, Rom eine Regierungsform aufzuzwingen, zwischen

dem Commandirenden des Expeditionsheeres und dem römischen Triumvirate ein Einvernehmen herbeizuführen (vgl. Nürnberger, Papstthum und Kirchenstaat I, Mainz 1897, 235; II [1898], 18 ff.). Er verließ nach der Niederwerfung der römischen Republik Italien und ging nach Montpellier, wo er zwei Jahre verbrachte. Als seine Trauerrede auf die Helden Wiens auf den Index gesetzt wurde, übersandte er Pius IX. seine rückhaltslose Unterwerfung, worüber ihm der Papst durch Schreiben vom 6. October 1849 seine Freude bezeigte. In den Lettres à un ministre protestant, Paris 1849, suchte er die Anwesenheit Petri in Rom nachzuweisen. Seit 1851 weilte Ventura in Paris; er predigte in französischer Sprache bei Notre-Dame und hielt in mehreren Kirchen Conferenzreden (herausgegeben unter dem Titel: La raison philosophique et la raison catholique, Paris 1852—1859, 3 vols., welche großen Zuspruch fanden. Im J. 1857 übertrug ihm Napoleon III. die Fastenpredigten in den Tuilerien. Ventura veröffentlichte sie unter dem Titel: Le pouvoir politique chrétien, sermons prononcés aux Tuileries, avec une introduction de L. Veuillot (deutsch von Külb: Die christliche Politik, Vorträge in den Tuilerien, Mainz 1858). In der zweiten und dritten Conferenz „Ueber die Nothwendigkeit einer Umgestaltung des öffentlichen Unterrichts im Interesse der Religion" (Külb 36 ff.) schließt er sich der durch Gaume und L. Veuillot (s. d. Artt.) vertretenen Richtung an, welche die Lectüre der Classiker als „heidnische Methode" des Unterrichts aus der Schule entfernt wissen wollte. Dabei suchte er die Encyklica Pius' IX. vom 21. März 1853 sich günstig zurechtzulegen. Ventura starb am 2. August 1861, nachdem er noch den Segen Pius' IX. empfangen hatte, zu Versailles, wohin er sich öfter zurückzuziehen pflegte. Eine Darlegung seiner philosophischen und religiösen Anschauungen geben vor Allem La tradizione e i semipelagiani della filosofia, Milano 1857 (gerichtet gegen des Jesuiten Chastel De la valeur de la raison humaine [Paris 1854]) und La philosophie chrétienne (Paris 1861, 3 Bde.). Ventura's Standpunkt ist der eines gemäßigten Traditionalismus, welcher mit der Auffassung Bonnetty's (s. d. Art. Bonald II, 1016) sich ziemlich deckt. „Nur gibt er die Möglichkeit zu, durch bloße Vernunftthätigkeit die Fundamentalbegriffe von Sein, Substanz, Gut und Böse, Ursache und Wirkung u. dgl. zu bilden. Aber Sprache und Unterricht müssen hinzukommen, sollen diese Begriffe klar und bestimmt werden und zur Erkenntniß des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der sittlichen Rechte und Pflichten führen" (S. Schiffini, Disputationes metaphysicae specialis I, Aug. Taur. 1888, 607). (Vgl. noch Nouv. Biogr. gén. XLV, 1084 ss.; J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I, 2. Aufl., Innsbruck 1878, 361 ff.; Willmann, Gesch. des Idealismus III, Braunschweig 1897, 825 ff.) [A. J. Nürnberger.]

Venturino von Bergamo, O. Pr., hervorragender Bußprediger, den Einige „selig" nennen, wurde am 9. April 1304 zu Bergamo als Sohn des weithin berühmten Redners Lorenzo Domenico de Apibus geboren. Kaum 15 Jahre alt, schloß er sich dem Orden des hl. Dominicus im Convent zu S. Stephan an, woselbst er ausgezeichnete philosophische Studien machte. Aus Verlangen nach dem Martertode wünschte er als Missionar in den Orient zu gehen, brachte jedoch seine Neigung Gott freudig zum Opfer, als die Oberen andere Bestimmungen trafen. So trat er im 30. Lebensjahre (1334) als Bußprediger in der Lombardei auf und erschütterte durch seine gewaltigen Predigten die Zuhörer, deren Zahl sich oft auf viele Tausende belief. Der ungeahnte Erfolg legte dem „Boten Gottes" den Gedanken nahe, im nächsten Jahre eine große Pilgerfahrt nach Rom zu veranstalten. Man erzählt von Tausenden der Büßer, welche in besonderem Habit in Schaaren von je 20 oder 30 zu zwei und zwei gehend mit der Geißel in der Hand nach der ewigen Stadt zogen. Sei es, daß Venturino Neid erregte, oder daß ihn sein Feuereifer zu gefährlichen Aeußerungen bei einer Predigt auf dem Capitol veranlaßte: er wurde am päpstlichen Hofe zu Avignon als ein Demagog nach der Art Arnolds von Brescia (s. d. Art.) verklagt, der die Republik proclamiren, den Papst entthronen oder, von Ludwig dem Bayer unterstützt, sich zum Gegenpapst aufwerfen wolle. Nachdem er am Passionssonntag die große Procession von Minerva nach St. Peter in musterhafter Ordnung geführt hatte, floh er heimlich aus Rom und begab sich nach Avignon, um sich mündlich gegen die erhobenen Anklagen zu vertheidigen. Benedict XII. (1334 bis 1342) verbannte ihn nach Marvejols wegen seiner angeblichen Behauptung: „Keiner könne ein würdiger Papst sein, wenn er nicht in Rom residire". Da ihm infolge des Prozesses auch das Predigen und Beichthören verboten wurde (Damberger, Synchron. Geschichte XIV, Regensburg 1852, 362), leitete er nun Viele durch seine frommen und gelehrten Schriften auf dem Wege der Vollkommenheit. Benedicts XII. Nachfolger, Clemens VI. (1342—1352), rief Venturino sofort aus der Verbannung zurück und bestellte ihn als Kreuzprediger für den von ihm angeregten Kreuzzug (1345; s. d. Art. Clemens VI. ob. III, 477). Während desselben starb Venturino zu Smyrna am 28. März 1346. — Der Titel beatus kommt Venturino officiell nicht zu (vgl. AA. SS. Boll. Mart. III, 710) und kann auch nicht bewiesen werden. Da jedoch niemals ein Zweifel herrschte an seiner sofortigen und gänzlichen Unterwerfung unter das Urtheil des Papstes, selbst nicht im schwersten Augenblicke, und er vom Volke stets als selig angesehen wurde,

hofft sein neuester Biograph Clementi nach Abschluß seiner Studien die Erlaubniß des cultus ab immemorabili zu erlangen (G. Clementi, Un Savonarola del secolo XIV, il b. Venturino da Bergamo, Roma 1898; vgl. Anal. Boll. XVII [1898], 488 und Röm. Quartalschrift XIII [1899], 66). Eine Biographie Venturino's, verfaßt von J. A. Flaminius, findet sich bei Leand. Alberti, De viris illustr. Ord. Praedicat., Bononiae 1517, 238 sqq. (Vgl. noch Irmont, Geschichte der Stadt Rom II, Berlin 1867, 822 f.) [Helmling O. S. B.]

Venustianer, s. Paternianer.

Veränderung der Beneficien und Kirchenämter, s. Beneficium II, 365 f. und Kirchenamt VII, 519 ff.

Verani, Cajetan Felix, O. Theat., vielseitiger theologischer Schriftsteller, war um 1648 zu Nizza geboren, trat schon in früher Jugend in den Theatinerorden und legte am 6. Januar 1664 zu Venedig die Profeß ab. Hierauf widmete er sich mit großem Eifer dem Studium der Philosophie und Theologie und wurde Lector in den Theatinerklöstern zu Bologna, Rom und in München. Ueber 30 Jahre brachte er in Deutschland zu, hochgeachtet von seinen Ordensgenossen, die ihn auf dem Generalcapitel 1689 zum Visitator der deutschen Theatinerhäuser wählten, und nicht minder geschätzt vom kurbayrischen Hofe. Als er 1718 in sein Vaterland zurückkehrte, traf ihn zu Perelli ein Schlaganfall, dem er am 19. September in einem Alter von ungefähr 65 Jahren erlag. Von seinen Schriften seien hier folgende erwähnt: Pantheon argutae eloquentiae, Messanae 1670, vermehrt Augustae et Francofurti 1684, 2 tom. (ein überwiegend homiletisches Werk); Philosophia universa speculativa peripatetica, Monachii 1684—1689, 4 tom.; Theologia speculativa universa dogmatica et moralis, Monachii 1700, 8 tom.; Juris canonici universi commentarius (Erklärung der päpstlichen Decretalen des Corpus jur. can. mit Berücksichtigung des neuern Rechts, namentlich der Beschlüsse des Tridentinums), Monach. 1703—1708, 5 tom. (entsprechend den 5 Büchern der Decretalen); De humanis affectibus, Monach. 1710, 3 voll.; Theologia polemica seu Vindiciae ecclesiae catholico-Romanae contra Judaeos, schismaticos, haereticos, atheos etc., Aug. Vindel. 1719, 3 tom. (nach Verani's Tode von seinem Ordensgenossen Joseph Cajetan Khuen herausgegeben). (Vgl. Venzoni, I scrittori de' Cherici regol. detti Teatini II, Roma 1780, 462 sgg.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 657 sq.; J. Koegel, Gesch. der St. Cajetanskirche und der Theatiner in München, Münch. 1900, 115. 134. 185.) [Zeck.]

Verbiest, Ferdinand, S. J., s. China III, 1551.

Verbrechen als Ehehinderniß, s. Ehehindernisse IV, 204 f.

Verbrechen und Vergehen, geistliche, unterscheiden sich nach dem Sprachgebrauch in der Weise von einander, daß letzteres Wort (lat. delictum) die allgemeine Bezeichnung für jede Uebertretung eines Gesetzes ist, während ersteres (crimen) ein schweres, mit einer entsprechend schweren Strafe bedrohtes Unrecht bezeichnet (Crimen est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum; c. 1, Dist. LXXXI). Als crimina sind im Corpus juris (l. c.) beispielsweise homicidium, adulterium etc. angeführt. Aus den beschränkenden zusätzlichen Bestimmungen und aus den angeführten Beispielen ergibt sich, daß die Verbrechen unter dem allgemeinen Gattungsbegriff „schwere Sünde" als solche Rechtsverletzungen zu denken sind, welche das Gesetz für strafbar und der gerichtlichen Verfolgung durch Anklage unterworfen oder für criminell strafbar erklärt (vgl. München, Das canonische Gerichtsverfahren und Strafrecht II, 2. [Titel-] Aufl., Köln und Neuß 1874, 20 f. und d. Art. Delict). Das Verbrechen als Sünde gehört, wie jede Sünde, einerseits vor das forum internum der Kirche und andererseits als eine durch das kirchliche Recht mit zeitlicher Strafe bedrohte Sünde vor deren forum externum. — Im Allgemeinen kann man die mit zeitlicher Strafe bedrohten Handlungen eintheilen in solche, welche gegen das Kirchengesetz allein (delicta ecclesiastica), in solche, welche gegen das bürgerliche Gesetz allein (delicta civilia), und in solche, welche gegen die kirchliche und staatliche Ordnung zugleich (delicta mixta) verstoßen; darnach fällt dann das Vergehen entweder unter das kirchliche bezw. bürgerliche Strafgesetz oder unter beide zugleich. Als delicta communia bezeichnet man die verbotenen Handlungen, welche sowohl an Clerikern wie an Laien strafbar sind, während die Standes- und Amtsvergehen der Cleriker „Disciplinarvergehen" (excessus) genannt werden. Seit dem 16. Jahrhundert sieht sich die Kirche durch die weltliche Gesetzgebung auf die Bestrafung der rein kirchlichen Vergehen der Laien und auf die der Disciplinarvergehen der Cleriker eingeschränkt; die delicta mixta gehören jetzt vor den weltlichen Richter. Doch bleibt der Kirche das von ihrem Wesen unzertrennliche Recht gewahrt, Verbrechen gegen die Religion, Moral und kirchliche Zucht, obschon sie von dem weltlichen Gerichte bestraft werden, auch ihrerseits mit kirchlichen Strafen zu ahnden.

Die Decretalen behandeln im fünften Buche die Delicte, wenn auch nicht vollständig, im Einzelnen. Die Reihenfolge geht zum Theil nach der Ordnung des Decaloges. Die Kirche belegt die Delicte mit Censuren (poenae medicinales) oder mit Vindicativstrafen (vgl. die Artt. Censuren und Strafgewalt XI, 862 f.). Die Strafe kann mit Begehung des Delictes ipso facto eintreten (poena latae sententiae) oder erst durch richterlichen Spruch nach vorausgegangener Untersuchung

verhängt werden (poena ferendae sententiae). Demgemäß lassen sich die kirchlichen Vergehen in zwei Hauptgruppen eintheilen: in solche, welche mit einer Censur latae sententiae, und in solche, welche mit einer poena ferendae sententiae bestraft werden. Die ersteren zählt die Bulle Apostolicae Sedis (s. d. Art.) Pius' IX. vom 12. October 1869 auf; die Ergänzungen zu der Bulle sind in dem Art. Reservatfälle X, 1075 f. angegeben; den mit der Suspension l. s. belegten Vergehen sind noch zwei Fälle beizufügen: 1. Missionarius quilibet ex clero saeculari vel regulari, qui orientalem quempiam ad latinum ritum consilio auxiliove inducat, praeter suspensionem a divinis, quam ipso facto incurret, ceterasque poenas per eandem constitutionem demandatam inflictas, officio suo privetur et excludatur" (Litt. apost. Leonis XIII. 30. Nov. 1894). 2. Die S. C. Conc. verhängte am 22. December 1894 die Suspension in clericos et sacerdotes saeculares et regulares, qui suam deserentes Dioecesim ad Urbem citra necessitatem et justam causam pro lubitu demigrant, ibique commorantur (Acta S. Sedis XXVII [1894—1895], 373). Die Delicte von Geistlichen und Laien, auf welche eine poena ferendae sententiae gesetzt ist (einige sind auch schon mit Censuren l. s. bedroht), kann man der Uebersicht halber eintheilen in 1. Verbrechen gegen Gott; 2. Verbrechen gegen den Nebenmenschen; 3. Standes- und Amtsvergehen der Cleriker. Soweit einzelne davon delicta mixta (s. ob.) sind, kommen die betreffenden staatlichen Strafgesetzbücher in Betracht.

1. Verbrechen gegen Gott sind die Apostasie, die Häresie, das Schisma, die Blasphemie, die Superstition und Magie, der Meineid, das Sacrilegium und die Simonie (vgl. die einzelnen Artt. bezw. d. Artt. Aberglauben, Magnetismus, Spiritualismus, Zauberei). Davon kommen als delicta mixta in Betracht gewisse Fälle von Blasphemie (s. Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich § 166), Meineid (ebd. § 153 f. 159), Sacrilegium (ebd. § 166. 243; hier ist aber nicht der Gesichtspunkt des Sacrilegiums, sondern die Störung des Gottesdienstes [s. d. Art.] bezw. des schweren Diebstahls maßgebend).

2. Die Verbrechen gegen die Nebenmenschen sind a. Verbrechen gegen Leib und Leben des Menschen, nämlich der Selbstmord und der Mord (dem Morde gleich behandelt das canonische Recht die beabsichtigte Verursachung der Zeugungsunfähigkeit und Unfruchtbarkeit [c. 5, X 5, 12] und die Selbstentmannung [c. 4. 5, Dist. LV]), der Zweikampf, die procuratio abortus (vgl. die betreff. Artt. und zum letzten Hollweck, Die kirchl. Strafgesetze, Mainz 1899, 250 ff.), die Selbstverstümmelung (nach c. 6, Dist. LV zieht die absichtliche Selbstverstümmelung auch nur eines Gliedes des Fingers die Irregularität nach sich), die Aussetzung von Kindern und anderen gebrechlichen Personen (c. un. X 5, 11). Aus dem Gesichtspunkte, daß Gott versucht und unnöthigerweise Menschenleben auf's Spiel gesetzt werden, erklärt sich das kirchliche Verbot der Turniere (c. 1 sq. X 5, 13), des Gebrauchs besonders mörderischer Kriegswaffen (c. un. X 5, 15) und der Stiergefechte (Pii V. Const. De salute vom Jahre 1567, im Bullar. Rom., ed. Taur. VII, 630 sq.). Manche der genannten Verbrechen sind, wenigstens unter bestimmten Voraussetzungen, delicta mixta (vgl. d. Strafgesetzbuch § 201 ff. 211 f. 218 ff.). — b. Fleischesvergehen, nämlich stuprum, fornicatio, lenocinium (Concubinat, Inceste, Ehebruch, Bigamie und Polygamie, Entführung, Sodomie). Für das weltliche Recht kommen hier beziehungsweise in Betracht die §§ 176 f. 172. 171. 175 des deutschen Strafgesetzbuches (vgl. dazu Hollweck 261 ff.). Das Concubinat speciell wird in den meisten deutschen Staaten noch mit Polizeistrafen bedroht, sofern damit öffentliches Aergerniß verbunden ist, so in Bayern nach dem Gesetz vom 20. März 1882 mit Geldstrafe bis zu 45 Mark (ev. 8 Tage Haft), in Wiederholungsfällen bis zu 150 Mark; in Baden nach dem Polizeistrafgesetzbuch vom 31. October 1863, § 72, mit Haft; in Preußen nach den Ministerialverfügungen vom 5. Juli 1841 und 11. April 1854, in Würtemberg nach dem Gesetze vom 27. December 1871, Art. 14, mit Haft; in Hessen nach dem Polizeistrafgesetzbuch vom 10. October 1871, Art. 211, mit Geldstrafe von 5—15 Gulden oder mit Haft von 8—14 Tagen. Regelmäßig wird dabei polizeiliche Trennung der Concubinarier verfügt. Der Thatbestand ist gegeben, wenn durch ein concludentes Verhalten auf Beischlaf geschlossen werden kann; gefordert ist Zusammenwohnen, und zwar fortgesetztes und ärgernißerregendes. — c. Verbrechen gegen Vermögen und Ehre des Nächsten, nämlich Raub und Diebstahl, Brandstiftung, Betrug, Wucher, Falschmünzerei, Verbal- und Realinjurien (s. d. betreff. Artt. bezw. d. Artt. Beleidigung und Privilegien des Clerus X, 432; vgl. München II, 577 ff.; Hollweck 271 ff.). Alle diese Vergehen sind delicta mixta.

3. Die Vergehen der Cleriker sind entweder Standes- oder Amtsvergehen. a. Zu den ersteren gehören die apostasia ab ordine (s. d. Art. Abfall I, 73) und apostasia a monachatu (s. d. Art. Ordensprofeß IX, 995), die Uebertretung der Canones de vita et honestate clericorum (X, 3, 1. 2; s. d. Art. Standespflichten XI, 715 und Hollweck 293. 308). b. Zu den Amtsvergehen gehören die Excesse durch Weihehandlungen, Verrichtung untersagter Weihehandlungen und Ausübung einer nicht empfangenen Weihe, sowie ordnungswidriger Empfang der Weihen durch Ueberspringung und Erschleichung (X 5, 27—30; s. d. Artt. Apost. Sedis I, 1136, Ordensusurpation, Promotio per saltum; vgl. München II, 672 f.), der Bruch des Beichtsiegels

(s. d. Art.), das Verbrechen der Sollicitation (s. d. Art.), die absolutio complicis in peccato turpi (s. d. Artt. Complex und Reservatfälle X, 1075), Vernachlässigung der Residenzpflicht (s. d. Art.), des Chordienstes und des Breviergebetes (s. d. Art. Brevier II, 1286), die Excesse der Prälaten und ihrer Untergebenen (X 5, 31; In VI 5, 6; Clem. 5, 6) und die der Privilegirten (X 5, 33; In VI 5, 7; Extrav. Joan. XXII, tit. XI; Extrav. commun. 5, 7; vgl. München II, 721 f. u. 725 f.). In Bezug auf die Verhängung der besonderen Clericalstrafen sind der Kirche in Deutschland seitens der weltlichen Gesetzgebung mehrfache Beschränkungen auferlegt. In Preußen (s. Gesetz vom 12. Mai 1873, § 2; vom 21. Mai 1886, Art. 7; vom 29. April 1887, Art. 3 [Archiv für kathol. Kirchenrecht XXX, 129; LVI, 97; LVIII, 157]) und Hessen (s. Gesetz vom 23. April 1875, Art. 5 u. 8, im Archiv XXXIV, 387) ist bei Entfernung aus dem Amte ein prozessualisches Verfahren zur Voraussetzung staatlicher Mitwirkung gemacht, mag die Entfernung eine zeitweilige oder dauernde sein. Das Urtheil muß schriftlich unter Angabe der Gründe gefällt sein. Die Vorschrift trifft also die Degradation, Deposition, Beraubung des Beneficiums, Strafversetzung, totaler Suspension und bei Suspension ab officio und a beneficio, Excommunication und Interdict ab ingressu in ecclesiam. In Bayern (Minist.-Entschl. vom 11. Juli 1827, vom 19. Juni 1828) muß für die Disciplinar-Erkenntnisse der geistlichen Gerichte die Einwilligung der Staatsgewalt erholt werden, wenn sie in staatsbürgerlicher Beziehung Wirkung haben sollen. Wird ein Priester suspendirt, excommunicirt oder deponirt, so ist der Kreisregierung und dem Tischtitelgeber Mittheilung zu machen; ebenso muß die zur Strafe verhängte Unfähigkeit zur Bekleidung eines Pfarramts vom Ordinariat der Kreisregierung mitgetheilt werden, von dieser dem Cultusministerium. Nach Erfüllung dieser Bedingungen leiht der Staat seinen Arm zur Durchführung der Disciplinar-Erkenntnisse. In Würtemberg (s. Gesetz vom 30. Januar 1862, Art. 6) dürfen die Disciplinarstrafen gegen Geistliche wegen Verfehlungen im Wandel oder in der Führung ihres kirchlichen Amts von den kirchlichen Behörden nur auf Grund eines geordneten prozessualischen Verfahrens verhängt werden, und von jedem auf Suspension, Versetzung, Zurücksetzung oder Entlassung lautenden Straferkenntnisse ist der Staatsbehörde alsbald Mittheilung zu machen. In Sachsen (s. Ges. vom 23. Aug. 1876, § 11 [Archiv XXXVII, 90]) ist jede auf zeitweilige oder dauernde Entfernung aus dem Amte lautende Disciplinarentscheidung der Staatsregierung sofort anzuzeigen und der Anzeige eine Abschrift des Erkenntnisses und der Entscheidungsgründe beizufügen. In Baden bestehen keine dießbezüglichen Bestimmungen. In Elsaß-Lothringen erfordert die Absetzung bezw. Versetzung der Domherren und Pfarrer die Genehmigung des Statthalters, die zeitweilige und die vorläufige Dienstenthebung der Domherren und Pfarrer bezw. die Interdicirung derselben vom Beichthören, Predigen oder Messelesen die Bestätigung durch das Ministerium (vgl. Geigel, Els.-lothr. Staatskirchenrecht, Straßburg 1884, 249). Weiter hat die moderne Staatsgesetzgebung auch selbständig geistliche Amtsverbrechen festgestellt und mit staatlicher Strafe belegt (vgl. Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich § 130[a]), besonders in Baden (Gesetz vom 19. Februar 1874) und Hessen, für „Ueberschreitung" der Straf- und Disciplinargewalt oder Mißbrauch der Amtsbefugnisse. Ebenso verlangen mehrere Staatsgesetze, daß auf die Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte durch weltliche Strafsentenz ein kirchliches disciplinäres Absetzungsurtheil erfolge, oder sie bestimmen die Aberkennung der Fähigkeit zur fernern Bekleidung des Amtes und zum Genusse des Amtseinkommens. In Preußen (Gesetz vom 11. Mai 1873, §§ 21. 24, und Gesetz vom 29. April 1887, Art. 2, § 4 [Archiv XXX, 123; LVIII, 157]) und in Hessen (Gesetz vom 5. Juli 1887, Art. 13 [Archiv LVIII, 343]) hat die Verurtheilung zur Zuchthausstrafe, die Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte und der Fähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Aemter zugleich auch die Unfähigkeit zur Ausübung des geistlichen Amtes und den Verlust des Amtseinkommens zur Folge. Die Ausübung desselben wird mit Geldbuße bis zu 300 Mark bestraft. Diese Strafe findet in Preußen (Gesetz vom 21. Mai 1886, Art. 15 [Archiv LVI, 198]) auf das Lesen stiller Messen und die Spendung der Sterbesacramente, in Hessen (Gesetz vom 5. Juli 1887, Art. 14 [Archiv LVIII, 344]) auf vorübergehende Ausübung einzelner kirchlichen Handlungen keine Anwendung. In Baden (Gesetz vom 5. Juli 1888, Art. 3 [Archiv LX, 462]) hat die Verurtheilung eines Geistlichen zur Zuchthausstrafe den dauernden Verlust des Amtseinkommens und dauernde Ausschließung von der öffentlichen Ausübung kirchlicher Functionen von Rechts wegen zur Folge. Die gegen Geistliche ausgesprochene Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte oder der Fähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Aemter bewirkt den dauernden Verlust des Einkommens aus dem bekleideten Kirchenamte und den Ausschluß von der öffentlichen Ausübung kirchlicher Functionen für die Dauer der im Urtheil bestimmten Zeit. In Sachsen (Gesetz vom 23. August 1876, § 13 [Archiv XXXVII, 90]) ist ein Geistlicher, der rechtskräftig zur Zuchthausstrafe oder dem Verluste der bürgerlichen Ehrenrechte oder dem der öffentlichen Aemter verurtheilt worden ist, von der ihm vorgesetzten kirchlichen Behörde seines Amtes zu entsetzen. (Vgl. noch Heiner, Kath. Kirchenrecht II, 2. Aufl., Paderborn 1897, 102 ff. u. 197 f.; Hollweck S. XII f.) [Leander Hansen O. S. B.]

Vercellone, Karl, O. Barnab., berühmter Gelehrter und Bibelkritiker, wurde am 10. Januar 1814 zu Biella im Piemontesischen geboren, trat

mit 16 Jahren in die Barnabitencongregation zu Genua ein und legte im folgenden Jahre die feierlichen Gelübde ab. Seine philosophischen Studien machte er im Collegium seiner Congregation zu Turin, seine theologischen zu Rom. Nachdem er die Priesterweihe empfangen hatte, war er in den Collegien zu Turin, Alessandria und Perugia als Lehrer der Theologie, zu Parma (1839—1843) als Spiritual, dann wieder zu Turin auf kurze Zeit im Lehramt thätig. Von hier aus wurde er alsbald nach Rom in die nämliche Stellung berufen und verblieb darin bis zu seinem Tode am 19. Januar 1869. Im J. 1847 wurde Vercellone auch zum Präpositus des Barnabitenhauses in Rom gewählt; als solcher legte er im Revolutionsjahre 1849 eine außergewöhnliche Umsicht und Klugheit an den Tag. Später wurde er General seiner Congregation. — Schon als Studirender der Theologie hatte Vercellone unter der Leitung Ungarelli's eine besondere Neigung zu den biblischen Wissenschaften gezeigt und dieselbe an den verschiedenen Orten seiner Wirksamkeit stets bethätigt, besonders zu Parma, wo er mit den von Joh. Bernard de Rossi (s. d. Art. X, 1301 ff.) hinterlassenen literarischen Schätzen bekannt wurde. In Rom widmete er sich diesen Studien unausgesetzt und betrieb besonders die Buchstabenkritik mit Anwendung auf die Vulgata. Das Hauptwerk seines Lebens, welches bleibenden Werth hat, aber leider unvollendet blieb, sind die Variae lectiones vulgatae latinae bibliorum editionis I, Rom. 1860; II, ib. 1864 (die Arbeit reicht bis zu den Königsbüchern einschließlich). Man kann sagen, daß er die gesammte Arbeit, welche für Herstellung der Vulgata im 16. Jahrhundert unternommen worden war, zur Beleuchtung und Rechtfertigung des officiellen Textes wiederholt hat. Sehr werthvoll sind die umfangreichen Prolegomena des I. Bandes. Außerdem verwandte er viele Mühe auf das Studium des bekannten griechischen Codex Vaticanus (s. d. Art. Bibelhandschriften II, 676). Da die vom Cardinal Angelo Mai (s. d. Art.) besorgte Ausgabe nicht einwandsfrei ist, so wurde von Vercellone und Jos. Cozza eine Facsimile-Ausgabe unternommen, von welcher der das Neue Testament umfassende V. Band zuerst (1868) erschien; die anderen 5 Bände folgten von 1869—1881 (vgl. d. Art. Septuaginta XI, 158). Die officielle römische Ausgabe der Vulgata vom Jahre 1861 rührt ebenfalls von Vercellone her (s. d. Art. Vulgata). Eine Aufzählung von 50 Schriften und Abhandlungen Vercellone's findet sich bei Sergio (s. u.) 57 ff.; dabei sind die Werke nicht mitgenannt, von denen er nur Herausgeber war. (Vgl. G. M. Sergio, Notizie intorno alla vita ed agli scritti del P. D. Carlo Vercellone della congregazione de' Barnabiti, Roma 1869; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 1020 sq. Eine kurze Biographie findet sich in der facsimilirten Ausgabe des Codex Vaticanus VI [1881], p. XIV sq.) [Hoberg.]

Verdammniß, s. Hölle.

Verden, ehemaliges Bisthum in Norddeutschland, führt seine Gründung auf Karl den Großen zurück. Nach späteren, jedoch unzuverlässigen Nachrichten soll der Bischofssitz zuerst in Kuhfeld bei Salzwedel errichtet und dann nach Bardowik verlegt worden sein. An letzterem Orte wirkten schon frühzeitig die hll. Egistus und Marianus als Glaubensboten. Letzterer soll ein Schüler des hl. Willibald (s. d. Art.) gewesen und am 3. November 782 von den Heiden zu Bardowik ermordet worden sein (vgl. Schlöpke, Chronik von Bardowik, Lübeck 1704, 117 ff.). Verden (an d. Aller) wird im J. 782 zum ersten Male als derjenige Ort genannt, wo Karl der Große die 4500 Sachsen (s. d. Art. X, 1463) hinrichten ließ. Die angebliche Stiftungsurkunde Karls des Großen (Hodenberg, Verdener Geschichtsquellen II, Celle 1857, 11 ff.) ist von Mainz den 29. Juni 786 datirt. Das neue Bisthum erstreckte sich quer durch die Lüneburger Heide bis in die Altmark, so daß der Bischofssitz sehr ungünstig in der westlichen Spitze des langgestreckten Sprengels lag. Das spätere weltliche Besitzthum des Bischofs war nur klein; es umfaßte ein Gebiet von 21 Quadratmeilen und war in zwei Aemter getheilt. Ueber die ersten Zeiten des Bisthums Verden ist wenig bekannt, selbst die Reihenfolge der Oberhirten ist nicht ganz sicher. Als erster derselben (seit 786) ist wohl Suitbert zu betrachten, der übrigens von dem bekannten hl. Suitbert (s. d. Art.) zu unterscheiden ist; seine Gebeine wie die seiner sieben ersten Nachfolger wurden 1630 bei der Rekatholisirung des Verdener Domes in einer gemeinsamen Tumba aufgefunden (s. G. Hüffer, Korveier Studien, Münster 1899, 154 ff.). Sein Nachfolger wurde der hl. Pacificus (Patto), welcher auch Abt zu Amorbach (s. d. Art.) gewesen sein soll. Als sein Todesjahr wurde früher 788 angenommen; indessen ist diese Zahl, wie schon G. Waitz nachgewiesen hat, nicht als maßgebend zu betrachten, da sie nur ein Einschiebsel in die Annales necrolog. Fuldenses (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. XIII, 161 sqq.) ist (s. Hüffer 175). Auf Pacificus folgte der hl. Tanco (gest. 808), ebenfalls Abt von Amorbach. Darnach kamen gemäß dem Chron. episc. Verd. (bei Leibnit. Scriptt. rerum Brunsv. II, Hanoverae 1710, 212 sqq., und Spangenberg, Chronica aller Bischöfe des Stiftes Verden, Hamburg, o. J., 15 ff.) die Bischöfe Nortila, Levilo, Kortyla, Isinger. Von diesen ist aber sonst keine Spur zu entdecken, selbst das Chron. ep. Verd. nennt sie als nur den Namen nach bekannt. Der nächste sichere Bischof ist der hl. Haruch (Harud), ebenfalls Abt von Amorbach, welcher 829 auf der Synode zu Mainz erscheint (Hartzheim, Conc. Germ. II, 54) und im nämlichen Jahre auch verstarb.

Sein Nachfolger Heligad (oder Helmgaud) wird (Vita Anskarii 12, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. II, 698) im Herbst 831 zum ersten Male erwähnt, am 14. Juni 838 erscheint er zu Nymwegen (Dronke, Cod. dipl. Fuld., Cassel 1850, 226, n. 513). Bischof Walthgar (Walther), welcher October 847 zu Mainz war (Mansi XIV, 899) und nochmals am 14. Juni 849 erwähnung findet (Böhmer-Mühlbacher, Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern, Innsbruck 1889, n. 1353), war ein besonderer Vertheidiger seiner Diöcesangrenzen (vgl. Damberger, Synchronistische Geschichte III, Regensburg 1851, 264. 266 u. 283). Nach Gams (Ser. Epp. 320) starb er am 7. November 865. Ernst oder Gerolf (Erlulf) nahm theil an Synoden zu Worms (16. Mai 868) und zu Köln (8. September 873; Damberger III, 525. 634, und Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, Leipzig 1890, 654). Derselbe wurde als Glaubensbote von den Heiden ermordet, wird aber fälschlich den sogen. Ebsdorfer Martyrern zugerechnet (über letztere s. Stadler, Heiligenlex. V, 460 ff.). Der folgende Bischof Wigbert wird zuerst am 26. Februar 874 (Böhmer-Mühlbacher n. 1458) erwähnt; im Mai 895 wohnte er der Synode zu Tribur bei (Hauck II, 656). Wigbert starb am 8. September 908. Ihm folgte Bernar (Bernard), welcher die Güter und Rechte der Verdener Kirche vermehrte (Spangenberg 33) und am 20. October 913 starb. Sein Nachfolger, der hl. Adelward, zeichnete sich wieder als Glaubensbote unter den Wenden aus und wurde von Gott mit Wunderthaten geziert. Er erscheint am Hofe König Konrads I. (Damberger IV, 412), auf dem Reichstage zu Worms im November 926 (ebd. 523), auf der Synode zu Erfurt am 1. Juni 932 (ebd. 595) und starb am 27. October 933. Bischof Amelung war ein Bruder des Sachsenherzogs Hermann; unter ihm entstand um 956 das später so berühmte Kloster St. Michael in Lüneburg (Gebhardi, Kurze Geschichte des Klosters St. Michael zu Lüneburg, Celle 1857, 8, und Mithoff, Kunstdenkmale und Alterthümer im Hannoverschen IV, Hannover 1877, 132 ff.). Auch baute er in Verden eine neue Domkirche aus Holz, welche durch Größe und Schönheit die übrigen Kirchen übertraf (Thietmari Chron., in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 753). Er starb am 5. Mai 962. Ihm folgte sein Vetter Bruno, vielfach mit dem spätern Papst Gregor V. verwechselt (Spangenberg 39), welcher aus seinen Gütern das Kloster Oldenstadt für Chorherrinnen gründete (Mithoff IV, 223 ff.). Er nahm theil am Reichstage zu Ingelheim am 17. September 972 (Damberger V, 165) und ging als kaiserlicher Gesandter nach Ungarn (ebd. V, 177). Als sein Oheim Herzog Hermann am 1. April 973 zu Quedlinburg starb, verweigerte Bischof Bruno zu Lüneburg ihm das kirchliche Begräbniß (ebd. 192). Unter Bischof Bruno scheint zu Verden ähnlich wie in den benachbarten Bischofssitzen Bremen, Hildesheim und Paderborn die christliche Kunst besonders zur Blüte gelangt zu sein; er ließ unter Anderem einen silbernen Sarg für die Gebeine des hl. Marianus und zwei schön gebundene Evangelienbücher herstellen (Spangenberg 39 und Mithoff V, 5). Bruno starb am 7. März 976. Sein Nachfolger Erpo erhielt vom Kaiser Otto III. das Münz- und Marktrecht und wohnte der Einweihung des Halberstädter Domes (16. October 992) bei (Damberger V, 417). Sein Todestag ist der 19. Februar 993. Ein besonderer Freund Heinrichs II. war der Bischof Bernar II. Er nahm theil an dem Tage zu Merseburg am 25. Juli 1002 (Damberger V, 575) und an der großen Synode zu Dortmund (am 7. Juli 1005; ebd. 629). Unter ihm wurde vom Papst der langjährige Streit mit Bremen wegen Ramelsloh endgültig, und zwar zu Ungunsten Verdens, entschieden. Bernar erbaute an seiner Domkirche einen Thurm de lapidibus, qui in hac terra pauci habentur (Mithoff V, 109). Als der Bischof am 25. Juli 1013 starb, beweinte ihn Heinrich II., als ob sein leiblicher Vater gestorben sei (Damberger V, 769). Sein Nachfolger Wigger erbaute die Domkirche von Neuem und weihte in ihr vier Altäre (Spangenberg 47). Auch wohnte er der Synode zu Frankfurt im J. 1027 bei (Damberger VI, 57). Nach ihm (gest. am 16. August 1031) regierte Dithmar (gest. 26. Juni 1034), dann Bruno II. (bis zum 20. August 1049), Bruder des Dithmar von Merseburg, während dessen Zeit Pest, Hunger und Krieg das Bisthum heimsuchten; namentlich die Einfälle der Wenden waren sehr lästig. Sigbert (Sizzo), der bis zum 9. October 1060 regierte, war ein Anhänger Heinrichs IV. und erhielt von ihm für die Verdener Kirche viele Güter. Auch der folgende Bischof Richbert zählte zu Heinrichs IV. Anhängern, war indeß bei der Clerisei beliebt und wird als großer Wohlthäter seines Domclerus gerühmt (Spangenberg 55). Nach seinem Tode (29. November 1084) folgte Hartwig, ein ausgezeichneter Bischof, welcher an der Synode zu Quedlinburg 1085 gegen Heinrich IV. sich betheiligte (Damberger VI, 1065, und Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 178). Er starb am 14. October 1097. Sein Nachfolger Mazo wird als episcopus designatus bezeichnet, was vom Chron. ep. Verd. dahin gedeutet wird, als ob er gar nicht oder nicht lange regiert habe. Indeß war Mazo, wie urkundlich feststeht, am 27. April 1112 zu Münster (Damberger VII, 666) und am 14. Februar 1116 zu Augsburg (ebd. VII, 765). Nach Gams soll er am 24. October 1116 gestorben sein, während sein Nachfolger Ditmar bereits am 4. Juli 1116 zu Mainz durch Erzbischof Friedrich von Köln geweiht ist (Damberger VII, 778). Sowohl Mazo, unter welchem der Propst Theodulph von Minden und dessen

Brüder der Verdener Kirche ihre bedeutenden Güter schenkten, wie auch Ditmar werden als große Wohlthäter des Stiftes bezeichnet. Im J. 1142 wurde das Kloster zu Ebsdorf gegründet (Mithoff IV, 63). Ditmar nahm theil am Kreuzzuge gegen die nordischen Heiden (Damberger VIII, 446) und am Concile zu Reims 1148 (ebd. VIII, 474). Noch im nämlichen Jahre (am 23. September) starb er. Sein Nachfolger Hermann, ein Günstling und Anhänger Barbarossa's, zog mit diesem nach Italien, war auf dem Reichstage in den Roncalischen Feldern (Damberger VIII, 658) und stand mit dem Kaiser auf Seiten des Gegenpapstes (ebd. VIII, 761); er starb in Italien an der Pest am 11. August 1167. Rexit utiliter Cathedram, heißt es dennoch von ihm (Spangenberg 63). Ein Streit mit Halberstadt über Besitzthum der Kirchen wurde zu Gunsten Verdens entschieden. Ebenso wurde unter Bischof Hermann die Gründung des Frauenklosters Lüne bei Lüneburg, dessen Holzkapelle er am 13. December 1157 einweihte (Mithoff IV, 120), begonnen. An Stelle derselben wurde bald eine Kirche aus Stein erbaut, welche Hermanns Nachfolger Hugo (gest. am 1. März 1180) consecrirte. Ihm folgte Tammo, vorher Thesaurar der Verdener Kirche (ecclesiae servus prudens et fidelis; Chron. 217), welcher die dritte Domkirche erbaute und zu Ehren der Gottesmutter weihte. Tammo betheiligte sich an dem Hoftage zu Mainz am 27. März 1188, woselbst er mit anderen Bischöfen das Kreuz nahm (Damberger IX, 160). Noch in demselben Jahre (am 7. December) starb er, und es folgte ihm Rudolf, welcher eine bedeutende Mehrung des Stiftsgutes bewirkte. Er erbaute auch das feste Schloß zu Rotenburg, welches später die Residenz der Verdener Bischöfe bildete. Rudolf wird als der erste Bischof genannt, welcher sich einen Weihbischof hielt. Am 25. Juli 1190 nahm der König das Bisthum Verden in seinen besondern Schutz (Damberger IX, 231). Den Schutzbrief erwirkte Rudolf aus Furcht vor dem Welfen, mit dem er in Feindschaft war, und welcher besonders Bardovik am 28. October 1189 zerstört hatte (Mithoff IV, 17). Während Rudolfs Regierungszeit wurde das Frauenkloster Altkloster bei Buxtehude gestiftet, welches er einsegnete und bestätigte (Mithoff V, 14). Das Kloster erhielt alles Land und die ganze Heide östlich von Buxtehude usque ad Hollandros; es müssen darnach wie im Bremer Stift so auch im Verdener Sprengel die holländischen Kolonisten zur Landescultur herangezogen worden sein. Mit neuem Eifer wurde zu Rudolfs Zeiten die Sache des Kreuzzuges wieder betrieben. Der Bischof selbst nahm zu Worms das Kreuz (Damberger IX, 320), fand sich im Sommer 1197 mit den Kreuzfahrern in Apulien ein und kehrte 1198 als einer der letzten zurück (Damberger IX, 360). Rudolf stand zu Philipp von Schwaben und focht für diesen 1200 in der Schlacht vor Braunschweig gegen Otto IV. Am 29. Mai 1205 erfolgte sein Abscheiden, und an seine Stelle trat Iso von Wölpe; iste, quanto paternae sollicitudinis ecclesiam suam fovit affectu, facta ejus laudabilia protestantur (Chron. 218). Er vermehrte die Besitzungen und Einkünfte seines Stiftes und gründete in der Stadt Verden das Andreasstift mit zwölf Canonicaten. Der Propst des neuen Stiftes sollte stets aus der Zahl der Domherren genommen werden (Mithoff V, 121). Auch befestigte er die bis dahin offene Stadt Verden. Sein Grab fand Iso (gest. am 5. August 1231) in der Andreaskirche, seine noch vorhandene Grabplatte hat den Ruf, die älteste in Erz gravirte Grabplatte Deutschlands zu sein (Mithoff V, 122); er wird auf derselben der 31. Bischof von Verden genannt. Ihm folgte Lüder von Borg (humilis, doctus, devotus; Spangenberg 77), welcher die Gewohnheiten und Statuten des Domcapitels bestätigte. Darnach sollten dem Domcapitel incorporirt bleiben: 1. die Propstei zu Bardovik, 2. das Archidiaconat Hollenstedt mit der Propstei zu St. Andreas, 3. das Archidiaconat Berensen, 4. das Archidiaconat Modesdorp (Lüneburg), 5. das Archidiaconat Salzhausen, 6. das Archidiaconat Hittfelde, 7. das Archidiaconat Sottrum, 8. das Archidiaconat Scheffel (Hodenberg II, 99). Im J. 1235 kamen die Franciscaner nach Lüneburg (Mithoff IV, 171, und Lemmens, Niedersächsische Franciscanerklöster, Hildesheim 1896, 6). Im J. 1244 gründete Lüder das Cistercienserkloster Scharnebeck bei Lüneburg, welches mit Mönchen aus Hardeshausen bei Paderborn besetzt wurde (Mithoff IV, 237 ff.). Als der Bischof am 28. Juni 1251 starb, fand er in der Kirche zu Scharnebeck sein Grab. Auf Gerhard I., Graf von Hoya (gest. am 4. Mai 1269), der ein besonderer Freund des Clerus war, folgte Konrad von Braunschweig; dieser führte Krieg mit Giselbert von Bremen, wobei der Dom zu Verden ein Raub der Flammen wurde. Deßhalb legte Konrad im J. 1290 den Grundstein zum vierten, dem jetzigen Dome, der mit Hilfe von Ablaßbriefen langsam gefördert wurde. Bischof Friedrich (gest. am 9. Januar 1312) setzte den Bau eifrig fort, so daß sein Nachfolger Nicolaus von Kettelhodt (gest. am 11. Februar 1332) einen Theil desselben am 8. September 1313 weihen und in ihm die erste heilige Messe feiern konnte (die Angabe bei Gams 321: absolvit fabricam Cathedralis, ist nicht richtig). Unter Bischof Konrad wurde das Nonnenkloster Neukloster bei Buxtehude gegründet (Mithoff V, 71), unter Bischof Nicolaus das Prämonstratenserkloster zu Kirchgellersen, welches später (1383) als Kloster Heiligenthal nach Lüneburg verlegt wurde (Mithoff IV, 171). Für Verden beginnt nun eine unglückliche Periode, weil entweder die Bischöfe ständig wechseln, so daß manche kaum eine erhebliche Zeit im Bisthume gewesen sind, oder weil untaugliche Männer an die Spitze der Diöcese gestellt wurden. Johannes

von Westerhold, Doctor der Medicin und Leibarzt des Papstes, hielt sich zu Avignon auf, während Gottfried von Werpe die Diöcese verwaltete. Johannes wurde 1340 nach Freising transferirt, und der Papst setzte als Bischof Daniel von Wichtrich ein, einen Carmelitermönch, welcher bald große Streitigkeiten mit seinem Capitel bekam und nach Köln entwich, wo er am 7. März 1363 in der Excommunication starb. Sein Nachfolger Gerhard II. von Berge wurde bereits 1365 nach Hildesheim transferirt. Ihm folgte der kaiserliche Kanzler Rudolf II. Ruehle, der vielfach als Verfasser der Goldenen Bulle angesehen wird. Er starb am 3. Juli 1367 zu Prag im Hause des Mainzer Erzbischofs Theodorich und liegt begraben im Kloster Arnsburg in Oberhessen, wo er eine Kapelle aus eigenen Mitteln hatte erbauen lassen (vgl. Gudenus, Cod. dipl. Anecdot. III, Francof. et Lips. 1751, 481). Bischof Heinrich von Langeln (gest. am 23. Jan. 1381) stammte wieder aus der Diöcese und war vorher Domherr und Propst des Klosters Lüne gewesen. Wenn derselbe auch als pius et bonus homo (Chron. 220) geschildert wird, so war er doch ein schwacher Regent und befand sich ganz in den Händen seiner Verwandten, für welche er zum Schaden seines Bisthums sorgte. Selbst das Schloß zu Rotenburg kam in den Besitz derer von Mandesloh, von denen es sein Nachfolger Johannes II. von Jesterfleth für 800 Mark wieder einlöste. Dieser Bischof zeigte sich als großer Wohlthäter des Nonnenklosters bei Buxtehude, woselbst er (gest. am 11. December 1388) auch begraben wurde (Mithoff V, 73). Otto von Braunschweig führte den Dom bis über das Kreuzschiff hinaus (Mithoff V, 111) aus Quadersteinen, welche von der Porta Westphalica auf der Weser herbeigeschafft waren, und weihte ihn am zweiten Ostertage 1390 feierlichst ein. Anfangs 1395 wurde Otto nach Bremen transferirt, behielt jedoch die Rotenburg für sich zurück. Der Papst providirte mit dem erledigten Bisthum Dietrich von Niem (s. d. Art.), welchen das Chron. ep. Verd. und Spangenberg in der Bischofsreihe nicht aufführen, dessen Ernennung jedoch zweifellos ist. Er scheint auch zum Wenigsten 1395 in Lüneburg und 1396 in Verden gewesen, sonst aber dem Stifte ferne geblieben zu sein (vgl. G. Erler, Dietrich von Nieheim, Leipzig 1887, 109 ff.). Im J. 1398 wurde Konrad von Vechta vom Papste zum Verdener Bischof ernannt, den die genannten Auctoren wieder nicht mitzählen. Konrad resignirte 1399 und wurde Bischof von Olmütz (s. d. Art.), von hier aus gelangte er 1412 auf den Erzstuhl von Prag (s. d. Art.) und apostasirte 1421 zu den Hussiten (s. d. Art. VI, 487). Er starb am 24. December 1431. In Verden folgte ihm Konrad II. von Soltau, Doctor der Theologie und fruchtbarer Schriftsteller. Das Chron. 221 sagt von ihm: Homo fuit doctus, sed negligens per omnia, epicurus et crapulosus, propter quod ecclesiam in magnis debitis et oneribus dereliquit. Unter ihm sollte der Bischofssitz von dem unbedeutenden und ungünstig gelegenen Verden nach Lüneburg verlegt werden. Der Papst hatte durch Bulle vom 10. März 1401 seine Zustimmung dazu gegeben und die große Johanneskirche zu Lüneburg zur Cathedrale erhoben. Indeß widersetzten sich der Verlegung die Braunschweiger Herzoge, weßhalb der Papst 1402 die Bulle wieder aufhob (Sudendorf, Urkundenb. IX, Hannover 1877, n. 104. 218 und 219). Die Verdener Bischöfe besaßen schon seit langer Zeit eine curia episcopalis in Lüneburg, wo sie auch später noch oft sich aufhielten (Mithoff IV, 172). Unter Konrad II. wurden viele Stiftsgüter, auch die Rotenburg versetzt. Der Bischof starb am 11. Januar 1407 und wurde im Kloster St. Michael zu Lüneburg begraben, apud ecclesiam Verdensem sepeliri non appetens (Chron. 221). Nach seinem Tode kam es zu einem Schisma. Papst Gregor XII. ernannte auf Verwendung des deutschen Königs Ruprecht Ulrich von Alboch (Albeck), das Capitel wählte am 21. Februar 1407 seinen Dechanten Heinrich von Hoya. Die Welfen hielten mit dem erstern, nicht aus Treue gegen den Papst, sondern aus Gereiztheit gegen das Capitel. Auf dem Concile zu Pisa cassirte jedoch Papst Alexander V. die Ernennung Ulrichs, transferirte ihn nach Seckau und bestätigte Heinrich als Bischof von Verden. Ulrich scheint niemals im Verdener Stifte gewesen zu sein, das Chronicon und Spangenberg führen ihn in der Bischofsreihe nicht mit auf. Das Chronicon sagt über Heinrichs Bestätigung: Quod utinam non fuisset factum! Nam idem inutilis episcopus. Die Rotenburg verlor er an die Braunschweiger Fürsten. Seine Unfähigkeit zu Allem zwang ihn 1426 zur Resignation; er starb 1441. An seine Stelle trat Johannes III. von Asel, der in seiner langen Regierung viele Kriege und Kämpfe mit seinen Nachbarn, den welfischen Fürsten, den Hoya'schen Grafen und dem Erzbischofe von Bremen hatte, so daß das kleine Stiftsland sehr verschuldet wurde. Indessen lobt ihn das Chronicon 221 als vir fortis et magnanimus, der seine Diöcese satis laudabiliter regiert habe. Die Inschrift im Dome, welche ihm sein Nachfolger setzen ließ, sagt von ihm: annos praefuit utiliter multos. Die Rotenburg erwarb er zurück und reparirte sie. Unter dem Bischofe Johannes III. dehnte sich die Klosterreform auch bis in die Diöcese Verden aus. Der Propst Busch (s. d. Art.) aus Hildesheim reformirte im J. 1470 die Klöster St. Spiritus bei Salzwedel und St. Michael in Lüneburg (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen XIX [1886], 500 ff. u. 540 ff.), nachdem andere Klöster wie Ebsdorf (ebd. 501) und Heiligenthal (ebd. 508) schon früher reformirt waren. Der Bischof von Verden sandte, wie Busch mittheilt, zwei Canoniker zu den Klostervisitationen, welche des Bischofs Siegel bei sich führten, um in seinem

Namen die von Busch ausgefertigten Urkunden zu untersiegeln. Bischof Johannes III. hatte sich lange Zeit in Rom aufgehalten und wird als gelehrter Mann geschildert, der auch Mineralogie und Alchymie besonders eifrig pflegte. Im J. 1470 resignirte er wegen Altersschwäche und starb am 21. Juni 1471. Es folgte ihm Berthold von Landsberg, welcher 1481 auch noch zum Bischof von Hildesheim erwählt wurde, ein tüchtiger Bischof und guter Regent. Er hielt sich meistens im Stifte Verden auf, wohnte auf der Rotenburg und in Lüneburg. Bertholds Regierung ist ausgezeichnet durch den Ausbau des Domes, von welchem bis dahin nur Chor und Kreuzschiff vollendet waren. Im J. 1473 nahm die Fortsetzung des Baues ihren Anfang, 17 Jahre später, im J. 1490, weihte Berthold den erhabenen Bau ein. Auch das Klosterleben nahm unter Berthold neuen Aufschwung; in der Stadt Verden, welche bis dahin eine klösterliche Niederlassung noch nicht gehabt hatte, wurde am 1. April 1476 das Frauenkloster Mariengarten (Mithoff V, 125) errichtet, 1480 in Fintel eine neue klösterliche Gründung begonnen (ebd. 80) und 1478 in Winsen a. d. Luhe ein Franciscanerkloster gegründet (Lemmens 8). Die alten Klöster und besonders das Franciscanerkloster zu Lüneburg wurden reformirt (Lemmens 22), St. Michael in Lüneburg trat der Bursfelder Congregation bei. Im J. 1494 hielt Berthold eine Diöcesansynode im Franciscanerkloster zu Lüneburg ab (Lemmens 22). Auch wurde unter ihm das schon öfters genannte Chronicon ep. Verd. angefertigt. Er starb am 4. Mai 1502 auf der Rotenburg und wurde im Dome zu Verden begraben, wo noch sein prächtiges Grabmal zu sehen ist (Abbildung bei A. Bertram, Geschichte des Bisthums Hildesheim I, Hildesheim 1899, 432). Ihm folgte Christoph von Braunschweig, Bruder des Herzogs Heinrich des Jüngern. Da er bei seiner Wahl noch minderjährig war, so mußte er in seiner Wahlcapitulation sechs Jahre lang auf Regierung und Einkünfte des Stiftes verzichten. Im J. 1508 wurde er auch zum Erzbischof von Bremen gewählt. Die lange Regierungszeit Christophs war für beide Stifte eine nicht überall segensreiche. Obschon er, seinem Bruder Heinrich folgend, treu zur katholischen Kirche stand, so war sein Privatleben doch nicht fleckenlos und sein Charakter gleich dem seines Bruders streitsüchtig. Er war auch kein guter Haushalter und vermehrte die Schulden seines Stiftes. Mit seinem Domcapitel lebte er beständig in Streit. Sonst war er sehr auf sein geistliches Amt bedacht und für die Hebung des religiösen Lebens sehr thätig, wobei ihn sein tüchtiger Generalvicar Augustin von Getelen kräftig unterstützte. Am 15. Juni 1502 kam der Cardinallegat Raimund Peraudi (s. d. Art.) auch nach Verden, im nächsten Jahre assistirte ihm Bischof Christoph zu Lübeck. Erst 17 Jahre später empfing Christoph die höheren Weihen; am Dreikönigstage 1519 hielt er seine erste Messe zu Bremen, am Lichtmeßtage darauf pontificirte er im Dome zu Verden. Wenn Christoph zu Verden sich aufhielt, besuchte er selbst zur Nachtzeit den Chor. Am Altare und bei gottesdienstlichen Functionen war er eine fromme und würdige Erscheinung. Bereits im J. 1523 begann Herzog Ernst von Lüneburg, der „Bekenner", in seinem Lande die sogen. Reformation einzuführen und setzte dieselbe auch bis zum Jahre 1543 allgemein durch; so wurde der größte Theil der Verdener Diöcese sammt den darin liegenden Klöstern, mit Ausnahme der Frauenklöster Lüne, Ebsdorf und Medingen (A. Wrede, Die Einführung der Reformation im Lüneburg'schen, Göttingen 1887, 225), lutherisch. Bischof Christoph und sein Generalvicar Augustin von Getelen ließen es nicht an Ermahnungen, Ermunterungen und Trostschreiben fehlen, dem Herzoge gegenüber vermochten sie indeß nichts auszurichten. Bereits im J. 1524 hatten der Bischof, sein Domcapitel und seine Prälaten mit dem Domcapitel, den Klöstern und Prälaten von Minden einen Bund gegen das Eindringen des Lutherthums geschlossen, und Christoph selbst unterdrückte mit eiserner Macht alle lutherischen Regungen in seinen beiden Stiften. So blieb das Stift Verden katholisch bis zu Christophs Tode, welcher zu Angermünde gelegentlich einer Reise zum Kurfürsten von Brandenburg am 22. Januar 1558 erfolgte. Christophs Leiche wurde nach Verden gebracht und daselbst im Dome beigesetzt. Ihm folgte sein Bruder Georg, Dompropst zu Köln, welcher noch die päpstliche Bestätigung, aber niemals die Bischofsweihe erhielt; Gams nennt ihn vix catholicus; die Wahlcapitulation, welche er ausstellte, läßt ihn allerdings noch als katholisch erscheinen. In geistlicher Beziehung war er übrigens gleichgültig und theilweise dem Lutherthume zugethan; er gestattete den Geistlichen das Heiraten und den Laien das Abendmahl unter beiden Gestalten. In weltlicher Hinsicht war er jedoch im Gegensatze zu seinem Bruder Christoph ein ruhiger, umsichtiger Regent, wahrte seinem Ländchen den Frieden und suchte durch weise Sparsamkeit die Schulden zu verringern. Noch bei Lebzeiten nahm Georg zu seinem Coadjutor den Abt Eberhard von St. Michael zu Lüneburg, welcher bereits 1561 zum Bischof von Lübeck erwählt war und ihm nach seinem Tode (am 4. December 1566) folgte. Eberhard von Holle hatte als Abt von Lüneburg 1555 die Bestätigung des Bischofs Christoph erhalten (Gebhardi 86), war aber später der lutherischen Partei beigetreten; gleichwohl bemühte er sich um die päpstliche Bestätigung für Lübeck und Verden (Illigens, Geschichte der Lübecker Kirche, Paderborn 1896, 27). Aber am 27. November 1574 wies Gregor XIII. durch ein Breve an das Verdener Capitel die Wahl Eberhards zurück und forderte zur Neuwahl auf. Eberhard blieb jedoch im Besitze des Bisthums. Im J. 1567

schaffte er im Dome zu Verden die heilige Messe ab und ließ 1573 eine lutherische Visitation im Stifte anstellen (Spangenberg 216). Als er am 5. Juni 1586 starb, war das ganze Stiftsland lutherisch; auch die Klöster Lüne, Ebsdorf und Rodingen waren lutherisch geworden; nur Neukloster bei Buxtehude im Bremer Stifte, aber zur Verdischen Diöcese gehörig, war noch katholisch. Die meisten Domherren gehörten noch der katholischen Kirche an. Sie wählten Philipp Sigismund, Sohn des Herzogs Julius, zum Bischofe, der offenkundiger Lutheraner war und die päpstliche Bestätigung nicht mehr nachsuchte. Im J. 1607 führte er die lutherische Kirchenordnung im Stifte ein. Nach seinem Tode (19. März 1623) folgte Franz Friedrich von Dänemark, welcher indeß 1629 nach Erlaß des Restitutionsedictes abdanken mußte. Das Domcapitel wählte nunmehr den Domherrn Graf Berthold von Königseck am 29. September 1629 zum Bischof (Goldschmidt, Lebensgeschichte des Cardinals Franz Wilhelm von Wartenberg, Osnabrück 1866, 65), welcher, obgleich Katholik, die päpstliche Bestätigung nicht erhielt, weil der Papst schon anderweitig über Verden verfügt hatte. Er hatte nämlich Franz Wilhelm, Grafen von Wartenberg (s. d. Art.), der schon Bischof von Osnabrück und Minden war, zum Bischof auch von Verden ernannt. Am 1. Mai 1630 hielt Franz Wilhelm in Begleitung des Franciscaner-Guardians und zwölf neu geweihter Priester seinen Einzug in Verden. Der Chor des Domes war für den katholischen Gottesdienst wieder in Stand gesetzt, das seit 1567 verschlossene Tabernakel (Sacramentshäuschen) wurde geöffnet, und es fand sich darin nebst einer schönen silbernen Monstranz noch ein Ciborium mit drei Hostien. Damals wurde auch die Tumba mit den Reliquien der ersten Verdener Bischöfe wieder entdeckt (s. ob. Sp. 680). Zwei Domherren waren noch katholisch, nämlich N. Fullen und Christian von Mandesloh. Am 8. Mai hielt der neue Bischof eine Diöcesansynode (Acten derselben bei Hodenberg I, 103 ff.), auf welcher das Tridentinum verkündet, das römische Brevier und der neue Kalender eingeführt wurden. Das Stift Verden zeigte damals folgenden Stand: das Domcapitel hatte 15 Präbenden, von denen je 5 für Priester, Diaconen und Subdiaconen bestimmt waren. Zu den 2 Domherren, welche noch katholisch waren, kam als dritter Georg von Marschalk, der das katholische Glaubensbekenntniß ablegte. Die Cathedrale war Pfarrkirche, ebenso die Collegialkirche St. Andreas, außerdem noch die beiden Kirchen St. Johann und St. Nicolaus. Das Stift bestand aus 2 Aemtern: Verden und Rotenburg. Das Amt Verden hatte 7 Pfarrkirchen: in Dörstedt, Eyßel, Wittlohe, Westen, Thedinghausen, Dörverden, Kirchlintelen. Das Amt Rotenburg hatte 12 Pfarrkirchen: Rotenburg, Visselhövede, Ahausen, Sottrum, Scheffel, Brockel, Bothmerdorf, Visselhövede, Neuenkirchen, Schneverdingen, Fintel und Salzhausen. Als katholische Pfründen werden noch angeführt Abtei St. Michael in Lüneburg und Propstei St. Johann in Lüneburg. Unter den Pfarrern befanden sich nur noch einige katholisch geweihte, die lutherischen wurden abgesetzt und an ihre Stelle traten 12 Seminarpriester, dann Jesuiten und Franciscaner. Auch wurde eine Jesuitenresidenz in Verden gegründet und dabei eine Schule eröffnet. Bischof Franz Wilhelm ernannte sodann einen Generalvicar und Official für das Stift. Er verließ aber bereits im Juni 1630 Verden und kehrte niemals wieder zurück. Langen Bestand hatte diese katholische Restauration nicht, weil die Schweden vordrangen und alles Katholische wieder zerstörten; am 11. November 1631 erlitt der Jesuitenpater Johannes Arnoldi bei Visselhövede den Martertod. Durch den westfälischen Frieden wurde das Stift Verden als weltliches Herzogthum mit der Krone Schweden vereinigt. Das Gebiet der ehemaligen Diöcese Verden, mit Ausnahme des Antheiles in der Altmark, kam 1828 zum Bisthum Hildesheim. Im welfischen Territorium desselben sind katholische Pfarreien wieder errichtet in Lüneburg (1850), Harburg (1858), Uelzen (1897), Wilhelmsburg (1897); im Stiftslande ist in der Stadt Verden 1856 eine katholische Pfarrei entstanden, für welche 1894 eine neue Kirche eingeweiht wurde. Auch zu Salzwedel in der Altmark ist seit 1866 eine katholische Pfarrei. Als letzter katholischer Rest hatte sich das Neukloster bei Buxtehude gehalten; es wurde im westfälischen Frieden auf den Aussterbe-Etat gesetzt. Die letzte katholische Nonne starb aber erst 1706 (Mithoff V, 72). (Vgl. noch Pratje, Altes und Neues aus den Herzogthümern Bremen und Verden, Stade 1769—1781, 12 Bde.; Derf., Kurzgefaßte Religionsgeschichte der Herzogthümer Bremen und Verden, Stade 1776; Pfannkuche, Aeltere Geschichte des vormaligen Bisthums Verden, Verden 1830; Derf., Neuere Geschichte des vorm. Bisthums Verden [bis zum westfälischen Frieden], Verden 1834.) [Grube.]

Verdienst (meritum) im eigentlichen Sinne des Wortes ist ein Anrecht auf Lohn (bezw. auf eine Gegenleistung), welches durch frei gewollte Handlungen erworben wird. Vom Standpunkte dieser Definition aus könnte es zweifelhaft erscheinen, ob es wahrhaft Verdienste des Menschen Gott gegenüber, d. i. religiöse Verdienste, gebe. Es scheint mit Gottes Unabhängigkeit und Oberherrlichkeit unverträglich zu sein, daß bei ihm durch eine Handlung des Menschen von Rechts wegen eine Gegenleistung hervorgerufen werde. Allerdings kann ein Geschöpf, welches Sein und Besitz nur von Gottes Güte erhalten hat, nie eine strenge Rechtsforderung gegen Gott geltend machen, wie das unter Menschen der Fall ist; allein der Begriff des Verdienstes erscheint doch nach bestimmten Erwägungen hier anwendbar. Dasjenige im Menschen, was die

ewige Glückseligkeit verdienen soll, nämlich die im Stande der heiligmachenden Gnade verrichteten übernatürlich guten Werke, ist ganz von der Gnade Gottes bewirkt und getragen und seiner Natur nach von Gott auf unser übernatürliches Endziel hingelenkt, so daß letzteres nur als die naturgemäße Krönung des Gnadenlebens in uns erscheint. Ferner hat Gott selbst ausdrücklich die ewige Glückseligkeit als Lohn oder Gegenleistung seinerseits festgesetzt. Wenngleich also der Mensch nicht rein aus sich heraus einen Rechtsanspruch gegen Gott erheben kann, so ist es doch nach dem eben Gesagten Gott sich selbst schuldig, daß er uns den Lohn gibt, und weil dieser Lohn sich wahrhaft als Gegenleistung für das vom Menschen im Gnadenleben vollzogene Gute darstellt, kann man von diesem letztern auch wahrhaft sagen, daß es jene Belohnung verdient hat.

Man unterscheidet meritum de condigno, Würdigkeitsverdienst, und meritum de congruo, Angemessenheitsverdienst. Ersteres ist das Verdienst im eigentlichen Sinne, und von ihm gilt allseitig das oben Gesagte. Das meritum de condigno kommt zwar mit Kräften und Mitteln zu Stande, welche dem Verdienenden von Gott aus Gnade geschenkt sind; aber wie es schon von Natur aus zum Abschlusse des Gnadenwerkes, zur Glorie, hinstrebt, so gebührt ihm auch kraft Gottes Verheißung und Festsetzung von Rechts wegen der Lohn. Das meritum de congruo entspricht einer sittlich guten Handlung, welcher zwar auf Grund von Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit noch kein Lohn zusteht, bei welcher es aber in Anbetracht ihrer sittlichen Güte als geziemend und angemessen erscheint, daß Gott vermöge seiner Güte und Liebe gegen alle Wesen ihr einigen Lohn ertheile. Diese Bestimmungen vorausgesetzt, geben die Theologen betreffs des Verdienstes vornehmlich folgende Regeln: 1. Damit eine Handlung überhaupt verdienstlich sei, muß sie aus der wirklichen (vorübergehenden, actualen) Gnade hervorgehen. Es ist ja zur Bewirkung eines übernatürlichen Actes stets eine actuale Gnade nöthig, und nur ein übernatürlicher Act steht in innerer Beziehung und Proportion zu unserem übernatürlichen Endziele. 2. Es ist zum meritum de condigno auch der Stand der heiligmachenden Gnade nöthig (vgl. Joh. 15, 4: „Wie die Rebe aus sich nicht Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt"). Das Verdienst im eigentlichen Sinne setzt eben ein Werk voraus, welches den Menschen des ewigen Lebens würdig macht, die Sünde aber macht ihn des ewigen Lebens unwürdig; folglich muß erst die Sünde beseitigt werden, damit er wahrhaft verdienen könne. Es kann ja auch keiner innerhalb seines Standes wahrhaft etwas als Lohn sich verdienen, das wesenhaft in den Bereich eines andern Standes gehört; so kann der Knecht durch noch so emsige Arbeit sich nicht de condigno verdienen, daß ihm die Rechte eines Sohnes des Hauses zu Theil werden. Nun aber ist der Mensch ohne heiligmachende Gnade im Stande der Knechtschaft, der Gerechtfertigte aber im Stande der Kindschaft Gottes. Folglich kann nur der letztere sich den dem Stande der Kindschaft Gottes entsprechenden Lohn de condigno verdienen. 3. Wohl kann der im Stande der Ungnade befindliche Mensch sich durch übernatürlich gute Werke de congruo die heiligmachende Gnade verdienen (vgl. Ps. 50, 19: „Ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz, o Gott, verwirfst du nicht." Dan. 4, 24: „Deine Sünden tilge durch Almosen und deine Vergehen durch Barmherzigkeit gegen die Armen; vielleicht verzeiht er deine Verbrechen." Tob. 12, 9: „Das Almosen befreit vom Tode, und dasselbige ist's, das von Sünden reinigt und Barmherzigkeit und ewiges Leben erlangen läßt"; vgl. auch Matth. 6, 14). Alle diese und ähnliche Worte der heiligen Schrift sind so allgemein gehalten, daß sie nicht auf die Nachlassung läßlicher Sünden der Gerechten eingeschränkt werden dürfen. Es erscheint ja auch angemessen, daß Gott, der den Menschen zu übernatürlich guten Handlungen anregt und unterstützt, so viel an ihm liegt, auch sorgt, daß diese Handlungen der Wirkung, auf welche sie ihrer Natur nach hinzielen, nämlich der Vereinigung mit Gott in der heiligmachenden Gnade, nicht ermangeln. 4. Der im Stande der Ungnade befindliche Mensch kann de congruo auch actuale Gnaden, welche zur Rechtfertigung beitragen, verdienen. Die Rechtfertigung hat ja bei dem Erwachsenen stets gewisse übernatürliche Acte, z. B. Hoffnung, Liebe, Reue, als Voraussetzung. Kann nun nach dem eben Gesagten die heiligmachende Gnade von dem im Stande der Ungnade befindlichen Menschen de congruo verdient werden, so auch naturgemäß die actualen Gnaden, welche zur Rechtfertigung in Beziehung stehen. So darf und soll denn der Sünder Gott bitten, daß er ihm die zur Rechtfertigung nöthigen und nützlichen Gnaden verleihe. Der Sünder kann auch de congruo actuale Gnaden zur Ueberwindung der Versuchungen und zur Erfüllung der Gebote verdienen, weil diese Ueberwindung der Versuchungen und diese Erfüllung der Gebote als eine innerlich passende Vorbereitung zur Rechtfertigung erscheinen. 5. Der Mensch kann in keiner Weise die erste actuale Gnade verdienen. Er kann ja überhaupt nur verdienen auf Grund der Gnade, folglich muß die Gnade jedem Verdienste vorhergehen. Daher der Satz der Schule: Ipsum primum principium omnis meriti non potest cadere sub meritum. 6. Der Gerechtfertigte verdient durch seine guten Werke „wahrhaft Vermehrung der (heiligmachenden) Gnade, das ewige Leben und, falls er in der Gnade stirbt, die thatsächliche Erreichung des ewigen Lebens und auch Vermehrung der Glorie".

Zu diesem wörtlich dem Tridentinum sess. VI, can. 32 entlehnten Satze vgl. d. Art. Werke. 7. Der Mensch kann nicht die Gabe der endlichen Beharrlichkeit (donum perseverantiae finalis) sich verdienen. Zu diesem Satze vgl. die eingehende Darlegung in d. Art. Gnade V, 751 ff. Wenn dort (Sp. 753) gesagt ist: „Doch kann der Gerechte die so überaus wichtige Gabe der Beharrlichkeit wohl durch Gebet erlangen", so sei hier noch bemerkt: in den Worten des Vaterunsers „Zukomme uns dein Reich" hat der Erlöser selbst uns um die Gabe der endlichen Beharrlichkeit beten gelehrt, und wenn der Heiland selbst sagt: „Alles, was ihr im Gebet gläubig erbittet, werdet ihr erhalten" (Matth. 21, 22), so hat er von diesem Versprechen gewiß nicht die so hochwichtige Gabe der endlichen Beharrlichkeit ausschließen wollen. Der Gerechte soll nur stets bestrebt sein, um dieses kostbare Gut wahrhaft im Namen Jesu zu beten, weil besonders diesem Gebete Erhörung zugesagt worden ist (s. Joh. 14, 13. 14 und 16, 23. 24; vgl. d. Art. Gebet V, 141 ff.). Ist das so geartete Gebet dann nach den Worten des Heilandes (Luc. 18, 1): „Man muß immer beten und nicht ablassen", und (Luc. 21, 36): „Wachet und betet allezeit", anhaltend, so ist seine Wirkung eine sichere. 8. Der Gerechte kann sich de congruo zeitliche Güter verdienen, sofern diese beitragen können zum ewigen Leben. Die zeitlichen Güter können, rein für sich betrachtet, wohl nicht Gegenstand des Verdienstes sein, weil sie einer ganz andern Ordnung angehören, aber manchmal kann doch aus ihnen Nutzen zur Hebung des übernatürlichen Lebens geschöpft werden, und deßhalb kann Gott sie auch als einen gewissen secundären Lohn den Gerechten zu Theil werden lassen (vgl. die Worte des Heilandes Matth. 6, 33: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles Uebrige wird euch beigegeben werden"). 9. Der Gerechte kann für Andere de congruo diejenigen Güter verdienen, welche er für sich selbst verdienen kann, und überdieß auch noch die erste Gnade. De condigno kann das hier Genannte nicht von dem einzelnen Menschen für seinen Mitmenschen verdient werden, weil das Seelenheil des Nächsten nicht das Endziel des einzelnen Menschen ist und auch nicht als Lohn für das übernatürlich gute Handeln des einzelnen Menschen von Gott festgesetzt worden ist. Andererseits geziemt es sich aber, daß die Gerechten, welche als Glieder des mystischen Leibes Christi in heiliger Freundschaft innigst mit einander verbunden sind, für einander verdienen können, und daß der Gerechte auch für seinen sündigen Mitbruder, der mit ihm von Christus zu demselben Ziele berufen ist, verdienen könne, wie ja auch schon im natürlichen Familienleben Verdienste der guten Kinder manchmal den bösen zu gute kommen. Die heilige Schrift bestätigt wiederholt das hier Gesagte (vgl. Gen. 18, 23 ff. Ex. 32, 9 ff. Ps. 105, 23. Matth. 9, 2). Allerdings ist nöthig, daß das gute Werk, da dasselbe an sich keine Beziehung auf das Wohl des Nächsten hat, eigens für den Nächsten aufgeopfert werde. — Die erste Gnade kann der Gerechte für seinen Mitmenschen verdienen, weil hier der oben angeführte Grund, aus welchem der Mensch die erste Gnade nicht für sich verdienen kann, gänzlich in Wegfall kommt. — Zu weiteren Fragen, welche mit dem Begriffe Verdienst zusammenhangen, vgl. noch d. Artt. Gnade und Werke. (Vgl. S. Thom., Summ. theol. 1, 2, q. 21, a. 4; q. 109, a. 5; q. 114 per totum; 2, 2, q. 122, a. 5 ad 4; 3, q. 89, a. 6 c.; Idem, Expositio in epistolam ad Rom. c. 4, lect. 1; c. 6, lect. 4; c. 8, lect. 4; Suarez, De gratia L. 12, 1 sqq.; Salmantic., Tractat. XVI, Praeloq. et disp. 1—6; Ripalda, De ente supernat. disp. 71—96; Bellarmin, De justif. 5, 1 sqq.; Stapleton, De justif. 10, 1 sqq., sowie die anderen hervorragenden Scholastiker und die größeren Dogmatiken der neuern Zeit.) [Kirschkamp.]

Verdun (Virodunum, Urbs Clavorum), stark befestigte Stadt in Französisch-Lothringen und Sitz eines Bischofs, gehört gegenwärtig als Hauptstadt des gleichnamigen Arrondissements zum Maas-Departement und zählt etwa 13000 Einwohner. Zur Römerzeit war es ein Ort der keltischen Mediomatriker (s. d. Art. Metz) in der Provinz Belgica, bezw. (seit Ende des 3. Jahrhunderts) in Belgica I. Im 5. Jahrhundert wurde die Stadt fränkisch und gehörte seit 511 zu Austrasien; im 9. Jahrhundert kam sie an Lothringen und mit diesem 880 bezw. 925 an Deutschland. In den Besitz der Franzosen gelangte sie 1552 durch den Verrath protestantischer Fürsten, welche durch Vertrag dem mit ihnen verbündeten König Heinrich II. die Befugniß einräumten, unter dem Titel eines Reichsvicars „vorübergehend" die Städte Metz, Toul, Verdun und Cambrai zu besetzen. Natürlich ließen die Franzosen die Stadt nicht mehr aus ihrer Hand, und im westfälischen Frieden (1648) mußte sie zugleich mit dem Hochstifte Verdun, über welches Frankreich bisher schon das Patronat beansprucht hatte, förmlich abgetreten werden. — Das Bisthum Verdun besteht seit dem 4. Jahrhundert, und als erster Bischof kann mit ziemlicher Sicherheit der hl. Sanctinus (um 350) bezeichnet werden, der in Meaux gestorben sein soll (Joh. Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands I, Bamberg 1867, 176 ff.). Nach den Acten des freilich zweifelhaften Kölner Concils gegen Euphrates (346; s. d. Art.) hätte er an dieser Synode theilgenommen. Sanctinus' vierter Nachfolger war der hl. Pulchronius (nach 451), der die neu erbaute Cathedrale der Mutter Gottes weihte (Friedrich I, 270 ff.; II [1869], 287). Der hl. Vitonus (gest. um 529) war bemüht, in seiner Diöcese die Ueberreste des Heidenthums, welches in den Stürmen der Völkerwanderung durch die Germanen wieder zu Kraft gekommen war, auszurotten; sein Grab erhielt er

in der Kirche der hll. Petrus und Paulus, die später St. Vitonus (St. Vannes) genannt wurde und diesen Namen auch auf die nachher so berühmte Abtei übertrug. Der hl. Paulus (ca. 626—648) fand bei seinem Amtsantritte die Verduner Kirche in sehr ärmlichen Verhältnissen; sein Schüler Grimo (oder Adalgisel) schenkte ihr deßhalb im J. 633 die Burg Tholey (bei St. Wendel), welche er in ein Kloster umgewandelt hatte, sammt Zubehör (Jahrbuch [s. u.] V, 1 [1893], 253 ff.); auch bewog Grimo seinen Verwandten, König Dagobert I. von Austrasien, dem Bisthum Geld und Güter zu überweisen. Unter Bischof Agrebert (701—710) wurde die in mittelalterlichen Quellen viel genannte Abtei St. Michael (St. Mihiel) auf dem Berge Châtillon an der Marsoupe gegründet (709); Stifter waren Graf Wulfoad und dessen Gemahlin. Im folgenden Jahrhundert (819) verlegte Abt Smaragdus (s. d. Art. n. 1) das Kloster vom Berge in's Thal, da das Hinaufschaffen von Wasser und Lebensmitteln gar zu beschwerlich war. Bischof Madalveus (753—776 [nicht 768]) sammelte nach dem Vorgange seines Zeitgenossen Chrodegang (s. d. Art.) den Clerus seiner Bischofsstadt zu einem gemeinschaftlichen canonischen Leben. Die niedergebrannte Cathedrale des hl. Pulchronius ließ er wieder aufbauen und brachte von einer Wallfahrt nach dem heiligen Lande viele, zum Theil seltsame Reliquien als Geschenk des Patriarchen von Jerusalem nach Verdun. Daß nach Madalveus' Tode das Bisthum 13 Jahre erledigt geblieben sei, ist eine ganz unbegründete Annahme (Abel, Jahrbb. des fränk. Reiches unter Karl d. Gr. I, 2. Aufl., Leipzig 1888, 403 ff.); eine bloße Sage ist die weitere Erzählung, Madalveus' Nachfolger Petrus (ein Italiener) habe von Karl dem Großen den Bischofsstuhl von Verdun als Lohn für eine Verrätherei erhalten; er habe nämlich Pavia (774) oder Treviso (776) den Franken in die Hände gespielt. Petrus wurde auf Wunsch Karls des Großen (781) von Papst Hadrian I. zu Rom zum Bischof von Verdun geweiht, fiel aber schon im folgenden Jahre beim Könige in Ungnade, da er der Theilnahme an einer Verschwörung verdächtig erschien. Erst auf der Synode zu Frankfurt a. M. 794 gelang es ihm, sich durch ein Ordal — einer seiner Dienstleute siegte im Zweikampf — von der Anklage zu reinigen (Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., 690). In den 12 Jahren, wo Petrus unter Anklage stand, büßte das Bisthum viele Güter ein. — Während der inneren Wirren zur Zeit Ludwigs des Frommen war Hildi Bischof von Verdun (822—846); er war dem Kaiser sehr ergeben und wurde von ihm mit anderen Bischöfen Ende 835 zu Lothar nach Pavia geschickt, um diesen zu wirklicher Unterwerfung und Versöhnung zu bestimmen. Da Hildi auch als Anhänger Karls des Kahlen galt, wurde er von Kaiser Lothar I. gehaßt und nach Ludwigs Tode (840) durch Entziehung von Bisthumsgut bedeutend benachtheiligt. Noch während Hildi's Regierung fand (im August 843) in seiner Bischofsstadt eine Zusammenkunft der drei Frankenkönige statt, auf welcher der berühmte Vertrag von Verdun (s. d. Art.) abgeschlossen wurde. Bischof Hatto (846—870) gewann durch seine guten Beziehungen zu Lothar I. und später zu dessen Sohn Lothar II. (s. d. Art.) die Besitzungen, welche die Diöcese verloren hatte, zurück; überhaupt that er sehr viel für das Bisthum. Leider unterstützte er mit den übrigen Bischöfen aus Lothars II. Reich den König in der bekannten Ehescheidungssache und zog sich deßhalb von Papst Nicolaus I. entschiedene Zurechtweisung zu (Jaffé, Regesta Pontif. Rom. I, 2. ed., n. 2871). Um die damalige Zeit erscheint Verdun (wie auch Metz und Toul) als ein zur Kirchenprovinz Trier (s. d. Art., ob. 5) gehörendes Suffraganbisthum. Unter Dado (880—923), der zugleich Abt von St. Vannes war, wurde zeitweilig die Beziehung zu Trier abgebrochen, da der dortige Metropolit Bertulf (gest. 883) trotz päpstlicher Aufforderung Dado nicht als rechtmäßigen Bischof anerkennen wollte; indeß trat nach Bertulfs Tode Verdun wieder in das normale Verhältniß zur Metropole. Im J. 917 drang ein dem Bischof feindlicher lothringischer Dynast, Graf Boso, Bruder des spätern westfränkischen Königs Rudolf (s. u.), in die Stadt ein und steckte die Cathedrale in Brand; dabei gingen auch die alten Urkunden der Verduner Kirche zu Grunde. Damit die Erinnerung an die frühere Zeit nicht ganz schwinde, ließ Dado durch den Priester Berthar die Gesta episcoporum Virdunensium schreiben, die freilich wegen fast gänzlichen Mangels an älteren Quellen sehr dürftig ausgefallen sind (abgedruckt in Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 39 sqq.); der Bischof selbst zeichnete Einiges über seine und seiner Vorgänger Geschichte auf, wovon sich ein Fragment erhalten hat (Mon. l. c. 37 sq.). Nach Dado's Tode machte Rudolf, Herzog von Burgund, der sich in Frankreich zum Könige aufgeworfen hatte (923), einen gewissen Priester Hugo zum Bischof von Verdun und ließ ihn durch den Erzbischof von Reims consecriren (923). Als aber König Heinrich I. Lothringen wieder mit Deutschland vereinigte (925), verjagte er Hugo, und an dessen Stelle wählten nun Clerus und Volk Dado's Neffen Bernuin (925—939), der dem Könige genehm war. Der folgende Oberhirt, Berengar (940 bis 962), ein Sachse und Verwandter Otto's I., übergab 952 das Kloster des hl. Vitonus, welches bisher von Canonikern bewohnt war, nebst der Kirche und allen Besitzungen den Benedictinern (Jahrbuch [s. u.] X [1898], 352 ff.). Dem Bischof Haymo (988—1024), der aus Bayern stammte, übertrug Graf Friedrich von Verdun, als er im Begriffe stand, nach Jerusalem zu pilgern, interimistisch die Grafenrechte; aus dem heiligen Lande zurückgekehrt, trat er die Grafschaft (mit der Hauptstadt Verdun) endgültig an das

Bisthum ab und zog sich als Mönch in das Kloster St. Vannes zurück. Kaiser Otto III. bestätigte 997 der Verduner Kirche im Besitze der Grafschaft (als Territorium später Verdunois genannt); seitdem wurden die Bischöfe unmittelbar vom deutschen Könige belehnt, was im 11. Jahrhundert zu blutigen Kämpfen mit den Herzogen von Lothringen führte, namentlich mit Gottfried dem Bärtigen (1044—1069), mit dessen Sohn Gottfried dem Buckligen (1069 bis 1076) und mit des letztern Neffen Gottfried von Bouillon (seit 1076). Dieselben verlangten, daß der Bischof von ihnen und nicht unmittelbar vom Könige die Belehnung empfange. Gottfried von Bouillon schloß, ehe er zum Kreuzzuge auszog (1096), einen Vergleich mit Bischof Richer und verzichtete auf die Grafschaft Verdun; mit dieser belehnte der Bischof nun den Grafen Theodorich von Bar, in welchem er einen tüchtigen Beschützer des Bisthums zu finden hoffte. Die Herren von Bar mißbrauchten aber als Vicegrafen von Verdun oft ihre Gewalt und nöthigten die Bischöfe zu bewaffnetem Einschreiten. Nach dem Tode Hugo's von Bar (gest. 1155) entzog Bischof Albero de Chiny (1131—1156) dieser lothringischen Dynastenfamilie die Vicegrafschaft und übertrug die Verwaltung der Justiz und Polizei in der Stadt vier angesehenen Männern, die von ihren Mitbürgern gewählt wurden, und zwar, wie es im Laufe der Zeit Sitte wurde, nur aus drei bestimmten vornehmen Familien. Albero's Nachfolger Albert erreichte am 15. August 1156 von Kaiser Friedrich I. noch eine Bestätigung der Grafenrechte des Bischofs in Stadt und Landschaft. Indeß namentlich seit dem 13. Jahrhundert erstrebten, wie anderwärts so auch in Verdun, die Bürger immer mehr politische Freiheiten, und sie erlangten nach vielen Kämpfen mit den Bischöfen allmälig fast alle Rechte einer Reichsstadt (H. Leo, Vorlesungen über die Gesch. des deutschen Volkes IV, Halle 1865, 761—766).

Während des Investiturstreites (1075—1122) hatten die Bischöfe von Verdun (Theodorich 1047 bis 1089, Richer de Briey 1089—1107, Richard de Grandpré 1107—1114, Heinrich de Blois 1117—1129) längere Zeit auf Seiten des Kaisers gestanden, durch welchen sie sich mit Ring und Stab belehnen ließen; jedoch söhnte sich Theodorich wenigstens auf dem Sterbebette mit der Kirche aus, Richer schon 1095, Heinrich 1118. Auch Richard bemühte sich ernstlich um Aussöhnung, und dieselbe wäre auch erfolgt, wenn ihn nicht zu Monte Cassino unerwartet der Tod ereilt hätte. Damals waren die Mönche von St. Vannes besonders eifrige Vertheidiger der Bestrebungen Gregors VII., und sie wurden deßhalb zeitweilig durch Bischof Theodorich aus ihrem Kloster vertrieben. Die Verduner Geschichte dieser Zeit ist enthalten in den Gesta episc. Virdun. et abbatum S. Vitoni des Mönches Laurentius (abgedruckt in Mon. l. c. X, 486 sqq.), welcher aus Lüttich nach St. Vannes gekommen war und die Bisthumschronik Berthars für die Jahre 1047—1144 fortsetzte; er widmete seine Arbeit dem damaligen Bischof Albero de Chiny. Aus der Regierungszeit des letztern ist auch der Bau einer neuen größern Cathedrale (der jetzt noch bestehenden) zu erwähnen; dieselbe wurde auf Bitten des Bischofs im November 1148 von Papst Eugen III. consecrirt. Durch das Schisma zu Barbarossa's Zeit (1159—1177) wurde Bischof Richard III. (1163—1171) arg betroffen; da er aus Furcht vor dem Kaiser sich an den rechtmäßigen Papst Alexander III. nicht zu wenden wagte, andererseits aber auch von den Gegenpäpsten nichts wissen wollte, so erhielt er überhaupt nicht die Consecration; er starb auf einer Wallfahrt im heiligen Lande 1171. Auch sein Nachfolger Arnulf (1172—1181) ließ sich nicht consecriren; er wurde 1181 bei der Belagerung einer Burg, von wo aus ein Raubritter das Stift zu plündern und zu verheeren pflegte, durch einen Pfeilschuß getödtet. Das Capitel wählte nun auf Empfehlung des Kaisers den früher durch entschiedene Parteinahme für das Schisma arg compromittirten Heinrich de Castres zum Bischof; von Papst Lucius III. jedoch für einen Eindringling (intrusus) erklärt, mußte er auf das Bisthum verzichten und zog sich nach Lüttich zurück, wo er mehrere Beneficien besaß. In den Kämpfen, welche die Päpste nach Absetzung des Enkels Barbarossa's, Friedrichs II. (1245), mit der staufischen Partei führten, waren sie bemüht, durch stärkere Beeinflussung der Wahl oder durch directe Ernennung sich in Deutschland ergebene Bischöfe zu verschaffen. So verbot Innocenz IV. dem Verduner Capitel durch Schreiben vom 17. März 1247 (wie es anderwärts in Deutschland schon 1246 geschehen), ohne Zustimmung seines Legaten einen neuen Bischof zu wählen. Schon vorher (21. März 1246) hatte er (nach Bestätigung des zum Bischof gewählten Guido von Mello) den Primicerius und das Capitel zu Verdun aufgefordert, Guido sofort die Regalien zuzuweisen, da es (nach Absetzung Friedrichs II.) keinen Oberlehnsherrn im Reiche gebe. Von den Päpsten ernannt wurden Jacob Pantaleon (1253—1255; der spätere Papst Urban IV.) und Magister Robert von Mailand (1255—1271); letzterer führte eine sehr segensreiche Regierung; er wahrte den Frieden mit der Bürgerschaft und machte das tief verschuldete Hochstift fast schuldenfrei. Da 1256 der deutsche König Wilhelm gestorben war, hatte Papst Alexander IV. selbst Robert mit den Regalien belehnt, jedoch vice regia auctoritate (Zeitschrift für Kirchengeschichte XVIII [1898], 183 ff.; vgl. auch Sauerland, Vaticanische Regesten zur Geschichte Lothr. 1265—1291, im Jahrbuch X [1898], 195 ff.).

Während vor dem Interregnum (1256 bis 1273) die römisch-deutschen Kaiser einen sehr erheblichen Einfluß auf Verdun und die beiden anderen lothringischen Stifte ausübten, beschränkten

sich später die Beziehungen der lothringischen Bischöfe zum Reichsoberhaupte meist auf formelle Anerkennung der Lehenshoheit und Entgegennahme der Regalien. Bezeichnend sind die Beschwerden, welche im J. 1532 die drei lothringischen Bisthümer, von denen damals zwei (Metz und Verdun) einen gemeinsamen Oberhirten (Cardinal Johannes von Lothringen) hatten, durch einen gemeinschaftlichen Gesandten auf dem Reichstage zu Regensburg erhoben; sie beklagten sich darüber, daß sie zu Beiträgen für das Reichskammergericht und die Türkenhilfe herangezogen würden, und daß wegen ihrer Weigerung zu zahlen der oberste Gerichtshof sie mit Proceduren heimsuche. Die Bischöfe wollten wohl „des Reiches getreue Lehensfürsten sein und bleiben", machten jedoch bezüglich der verlangten Beiträge geltend, die Steueransprüche des Reiches seien verjährt, da die lothringischen Stifte seit mehr als 100 Jahren nichts mehr gezahlt hätten; jedenfalls aber seien bei der jetzigen Veranlagung ihre Einkünfte aus den Regalien zu hoch taxirt. Kaiser Karl V. erklärte diese Beschwerden für unbegründet und sprach die Erwartung aus, daß die lothringischen Bisthümer namentlich die Türkenhilfe nicht verweigern würden; übrigens solle das Kammergericht vorläufig seine Proceduren gegen sie einstellen (Jahrbuch II [1890], 195 ff.). Um diese Zeit (erste Hälfte des 16. Jahrhunderts) war das Bisthum Verdun leider mehrmals ein Schacherobject für Mitglieder des lothringischen Herzogshauses (vgl. d. Art. Metz VIII, 1458 f.); jedoch hatte die enge Verbindung mit diesem wenigstens das Gute, daß Verdun der katholischen Kirche erhalten blieb, und so konnte in der Folge sich dort wieder ächt kirchliches Leben entfalten. Im J. 1508 wurde der erst 12 Jahre alte lothringische Prinz Ludwig auf Betreiben des französischen Königs einstimmig vom Capitel zum Bischof gewählt. Papst Julius II. aber, der die Anwendung des Wiener Concordats (s. d. Art. III, 828) auf Verdun nicht anerkennen wollte, ernannte den italienischen Cardinal Gabriel Gabrieli de Fano, Bischof von Urbino, zum Oberhirten von Verdun. Derselbe verständigte sich jedoch unter päpstlicher Zustimmung mit Ludwig und cedirte diesem den Bischofsstuhl gegen eine Pension von 1000 Thalern. Ludwig dankte schon 1522, da er sich dem Kriegsdienste zu widmen gedachte, zu Gunsten seines Bruders, des oben genannten Cardinals Johannes, ab, und dieser ergriff 1523 Besitz vom Bisthum; 1544 resignirte er zu Gunsten seines Neffen, Nicolaus' II., jedoch cum reservatione juris regressus et fructuum (über Johannes' zahlreiche Beneficien s. VIII, 1459). Da Nicolaus schon bald einsah, daß er keinen Beruf zum geistlichen Stande habe, trat er Verdun wieder an Johannes ab (1548), heiratete und wurde der Vater bezw. Großvater von vier Bischöfen von Verdun (Karl I. 1585—1587; Erric 1593 bis 1611; Karl II. 1611—1622; Franz 1622 bis 1661), die übrigens, wie ausdrücklich bemerkt sei, ihrem Stande keine Unehre machten. Cardinal Johannes übertrug noch im J. 1548 das Bisthum an Nicolaus Pseaume (Psalmäus), Abt des Prämonstratenserklosters St. Paul zu Verdun, und zwar unter denselben Bedingungen wie früher an Nicolaus II.; doch trat er dießmal die vorbehaltenen Rechte an seinen Vetter Cardinal Karl von Lothringen (s. d. Art.), Erzbischof von Reims, ab, und mit diesem verständigte sich unter päpstlicher Zustimmung der neue Bischof Nicolaus III. Pseaume dahin, daß er dem Cardinal die Einkünfte seiner Abtei St. Paul überließ, wofür dieser auf die Einkünfte des Bisthums verzichtete. Nicolaus III. (1548—1575), der im Gegensatze zu den letzten Bischöfen nicht aus hochadeliger, sondern aus bäuerlicher Familie stammte, hielt schon am 12. Juli 1548 seinen Einzug in die Stadt, ergriff Besitz vom Bisthum und ließ sich am 26. August desselben Jahres von dem Weihbischofe seines Protectors Karl consecriren. Dann erst begab er sich nach Brüssel, um dem Kaiser Karl V. den Homagialeid zu leisten und sich mit den Regalien belehnen zu lassen. Karl V. war ungehalten darüber, daß Nicolaus schon vorher vom Bisthum Besitz ergriffen, und hatte deßhalb gegen ihn eine Geldstrafe verhängt; doch gelang es dem Bischof, den Kaiser zu besänftigen. Der Stadtbehörde in Verdun hatte Nicolaus beim Einzuge (1548) eidlich versprochen, die städtische Verfassung nicht abzuändern. Es war dieß ein voreiliges Versprechen, da zu Verdun in der Verwaltung und Rechtspflege manche Mißbräuche herrschten; dieselben waren zum Theil dadurch verursacht, daß die Hauptämter ausschließlich in drei vornehmen Familien sich vom Vater auf den Sohn vererbten. Dieß wußte indeß Nicolaus als Abt von St. Paul schon 1548 recht gut, und er hätte deßhalb den Eid nicht leisten dürfen. Als Bischof gerieth er schon bald mit den herrschenden Familien in Streit und ließ sich nun durch den päpstlichen Nuntius in Brüssel von dem Eide dispensiren, was keinen guten Eindruck machte. — Nachdem Nicolaus schon 1549 als Suffragan der wichtigen Provinzialsynode zu Trier (s. d. Art., ob. 23 f.) beigewohnt hatte, begab er sich 1551 nach Trient zum allgemeinen Concil und bekämpfte dort in zutreffender Weise das Unwesen der Commenden (s. d. Art.), welches den Ruin so vieler Klöster bewirkt habe. Nach der Vertagung der Synode (1552) in seine Bischofsstadt zurückgekehrt, unterwarf er sich (auf den Rath seines Gönners, des Cardinals) bei dem Einbruche der Franzosen in Lothringen (s. ob. Sp. 694) dem Könige Heinrich II., empfing ihn am 12. Juni 1552 vor der Cathedrale und bat ihn, den katholischen Glauben zu schützen. Diese Bitte bezieht sich darauf, daß damals der Protestantismus auch in die Diöcese Verdun einzudringen suchte; dem seeleneifrigen Oberhirten gelang es jedoch, diese Gefahr abzuwenden. Verdun bekam 1552 eine französische

Besatzung; sonst wurden die weltlichen Herrschaftsrechte des Bischofs von den Franzosen vorläufig noch geschont, ja der Stadt gegenüber sogar geübt. Im J. 1562 reiste Nicolaus in Gesellschaft des Cardinals Karl von Lothringen nochmals zum Trienter Concil; an den Verhandlungen der Congregationen betheiligte er sich fleißig und führte über dieselben ein sehr schätzbares Tagebuch, welches die Zeit vom 16. November 1562 bis 15. Mai 1563 umfaßt; Auszüge aus demselben veröffentlichten Ludwig Karl Hugo (s. d. Art.) und darnach Le Plat (s. d. Art. Trient, Concil von XI, 2114); das vollständige Diarium mit Uebergehung des bereits Bekannten bietet Döllinger, Ungedruckte Berichte zur Gesch. des Concils von Trient, Nördlingen 1876, 172—277. Unter Nicolaus' viertem Nachfolger Heinrich (häufiger Erric genannt; 1593—1611) führte Didier de la Cour mit des Bischofs Hilfe im Kloster St. Vannes eine Reform durch, welche den Ausgangspunkt zur berühmten Congregation von St. Vannes (s. d. Art.) und Hidulf bildete. — Lawinistisches Interesse hat eine Eheangelegenheit des Heinrich verwandten herzoglichen Hauses, in welcher zuletzt dem Bischof auch eine Rolle zugedacht wurde (vgl. Digot [s. u.] IV, 301 ss.). Aus politischen Gründen drängte Herzog Karl III. von Lothringen (1596—1608) seinen Sohn, den Erbprinzen Heinrich, zur Heirat mit der streng calvinistischen Prinzessin Katharina, der Schwester Heinrichs IV. von Frankreich. Der Ehe stand das trennende Hinderniß der Blutsverwandtschaft und das verbietende der Religionsverschiedenheit entgegen, und Papst Clemens VIII. weigerte sich, die von lothringischer Seite wiederholt nachgesuchte Dispens zu ertheilen. Trotzdem wurde auf Veranlassung des französischen Königs die Trauung vorgenommen, und zwar durch einen natürlichen Bruder des letztern, den Erzbischof Karl III. von Lyon (Ende Januar 1599). Der Papst erklärte die Ehe für ungültig und den Erbprinzen der Excommunication verfallen; doch zeigte er sich bereit, nachträglich die Dispens zu bewilligen, wenn die Prinzessin katholisch werde. Da Katharina darauf nicht einging und deßhalb auch ihr Bruder diese Bedingung nicht acceptirte, ließ sich Clemens VIII. endlich zur Nachgiebigkeit bestimmen (Ende 1603). Durch ein Breve wurde Bischof Heinrich von Verdun bevollmächtigt, den Erbprinzen von der incurrirten Censur zu absolviren und ihn vom Ehehinderniß der Blutsverwandtschaft zu dispensiren, damit er vor dem Pfarrer und zwei Zeugen eine gültige Ehe eingehen könne; eine Einsegnung derselben sollte nicht erfolgen. König Heinrich IV. sowie der Herzog und der Erbprinz von Lothringen mußten sich verpflichten, ihren Einfluß geltend zu machen, um wo möglich die Prinzessin für den katholischen Glauben zu gewinnen; auch mußten sie die Zusicherung geben, daß alle aus der Ehe hervorgehenden Kinder in der katholischen Religion getauft und erzogen würden. Als das Breve in Lothringen ankam, war Katharina kurz vorher gestorben (13. Februar 1604). — Bischof Heinrich resignirte zu Anfang 1611 aus Verdruß darüber, daß Frankreich immer mehr die fürstlichen Rechte des Bischofs schmälerte; die Verzichtleistung erfolgte zu Gunsten seines Neffen, Karls II., der seinerseits 1622 mit päpstlicher Zustimmung das Bischofsamt an seinen jüngern Bruder Franz abtrat und dann Jesuit wurde. Als die Franzosen während des 30jährigen Krieges zu Verdun eine Citadelle erbauten (1626), die Garnison bedeutend verstärkten und rücksichtslos in die weltlichen und kirchlichen Gerechtsame des Bischofs eingriffen, gerieth dieser mit ihnen in heftigen Streit, suchte Hilfe bei Kaiser Ferdinand II. und zog sich nach Köln zurück. Später (1635) nahm er an dem Kriege gegen Frankreich theil; durch den westfälischen Frieden (1648) wurde ihm die Rückkehr in sein Bisthum gestattet, dieses jedoch der Souveränität Frankreichs unterstellt (Jahrbuch X [1898], 466. 468). Nach des Bischofs Tode (1661) verbot König Ludwig XIV. dem Capitel, eine Neuwahl vorzunehmen, da er durch Verhandlungen mit Rom das Ernennungsrecht für die drei lothringischen Bisthümer zu erlangen hoffte. In der That wurde dieß ihm persönlich 1664 durch Alexander VII. bewilligt, für des Königs Nachfolger später (1668) durch Clemens IX. Auf Grund des päpstlichen Indults ernannte Ludwig 1667 den Abt Armand de Monchy d'Hoquincourt zum Bischof von Verdun (reg. 1667—1679); derselbe machte sich um die Diöcese dadurch verdient, daß er den schon von Nicolaus Pseaume gehegten Plan, zu Verdun ein tridentinisches Seminar zu errichten, der Ausführung nahe brachte. Die Anstalt trat 1682 unter Bischof Hippolytus de Béthune (1681—1720) in's Leben. Bei Ausbruch der französischen Revolution war Heinrich Ludwig Renatus Desnos (reg. 1770—1793) Bischof von Verdun. Da er sich weigerte, den Eid auf die Civilconstitution des Clerus (s. d. Art. Revolution, französ. X, 1129 ff.) zu leisten, wurde er von der Regierung nicht mehr als Bischof anerkannt; er floh im Januar 1791 nach Trier, und die Revolutionäre ließen nun im Februar 1791 das Mitglied der Nationalversammlung, Pfarrer Aubry, zum constitutionellen Bischof wählen; der größere Theil des Clerus hielt sich von dem Eindringling fern. Der rechtmäßige Bischof Desnos starb am 2. September 1793 zu Coblenz; wenige Monate später (am 29. December 1793) wurde von den Sansculotten in der Cathedrale, die schon vorher ihrer innern Ausstattung und ihres Schmuckes beraubt worden war, im Anschluß an das Pariser Vorbild das Fest der Vernunft gefeiert. Nach dem Concordate von 1801 entsagte der Staatsbischof Aubry der angemaßten Würde und wurde wieder Pfarrer; er starb 1813. Auf Grund des erwähnten Concordates vereinigte Pius VII. durch Bulle vom 29. November 1801 die Diöcese Verdun mit Nancy (s. d. Art.). Im J. 1817 bezw.

1819 wurde zwischen der französischen Regierung und dem heiligen Stuhle vereinbart, eine Anzahl aufgehobener Diöcesen, darunter auch die von Verdun, wiederherzustellen. Verdun wurde jetzt ein Suffraganat der Kirchenprovinz Besançon (s. d. Art.). Der erste Oberhirt nach der Neuerrichtung des Bisthums war d'Arbou (vorher Generalvicar zu Toulouse), der im Juli 1823 sein neues Amt antrat. Er verständigte sich mit der Regierung über den Bau eines neuen Seminars und räumte vorläufig für die Anstalt einen Theil seines Palais ein; erst 1836 konnte das Seminar in das neu errichtete Gebäude (in der Nähe der Cathedrale) verlegt werden. Schon 1826 hatte d'Arbou wegen eines Nervenleidens sein Amt niederlegen müssen. Der gegenwärtige Bischof von Verdun, Johannes Petrus Pagis, ist 1835 zu Pléaux, Diöcese St. Flour, geboren. Im J. 1882 wurde er zum Bischof von Tarentaise (Kirchenprovinz Chambery) ernannt und am 26. Mai 1887 von dort nach Verdun transferirt. Seine Diöcese umfaßt das Maas-Departement (Hauptstadt Bar-le-Duc) mit etwa 299 000 Katholiken. Nach O. Werner (s. u.) zählt die Diöcese 30 Pfarreien, 444 Succursalen und 34 Kaplaneien. (Vgl. Gallia christ. XIII, Paris. 1785, 1161 sqq.; Bulletin [seit 1859 Mémoires] de la Société d'Archéologie Lorraine, Nancy 1849 ss.; Journal de la Société d'Archéologie et du Comité du Musée Lorrain, Nancy 1852 ss.; N. Roussel [Canonicus zu Verdun; gest. 1770], Hist. ecclés. et civile de Verdun, nouv. éd., Bar-le-Duc 1863—1864, 2 vols.; L. Clouet [Abbé und Stadtbibliothekar zu Verdun; gest. 1871], Hist. de Verdun et du pays verdunois, Verdun 1867—1870, 3 vols. [bis Mitte des 15. Jahrhunderts]; Liénard, Dictionnaire topograph. du départ. de la Meuse, Paris 1872, p. VIII ss.; Gams, Series episc., 652 sq.; Digot, Hist. de Lorraine, 2e éd., Nancy 1880, 6 vols.; Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Gesch. und Alterthumskunde, Metz 1888 ff.; O. Werner, Orbis terr. cath., Frib. Brisg. 1890, 61; Bonvalot, Hist. du droit et des institutions de la Lorraine et des trois Évêchés [843—1789], Paris 1895.) [Zeck.]

Verdun, Vertrag von, heißt die Anfangs August 843 zwischen den drei Söhnen Ludwigs des Frommen (Lothar, Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen) getroffene Vereinbarung, durch welche die Dreitheilung des großen Frankenreiches vollzogen wurde. Wie diesem wichtigen Vertrage eine längere Entwicklungsgeschichte vorausging, so waren andererseits seine Wirkungen viel weiter tragende, als die Contrahenten ahnten. Die nächste Veranlassung zu der Uebereinkunft lag in dem fränkischen Grundgesetze der Theilung des väterlichen Besitzes unter die erbberechtigten Söhne. Demzufolge hatte bereits Karl der Große im J. 806 für den Fall seines Ablebens eine Reichstheilung vorgesehen zwischen seinen drei Söhnen Pipin, Karl und Ludwig (vgl. De divisione imperii, in d. Mon. Germ. hist. Leg. I, 140). Um dieser Theilung größere Festigkeit zu verleihen, ließ er sie durch den Papst bekräftigen (ib. 193); allein die wirkliche Durchführung derselben hinderte der Tod, da Pipin und Karl vor ihrem Vater (810 bezw. 811) starben. So wurde Ludwig alleiniger Erbe des Ganzen. Da aber auch er drei Söhne hatte, so mußte obigem Grundgesetz entsprechend das Reich wieder in drei Theile zerlegt werden. Eine solche Theilung nahm Ludwig schon im J. 817 zu Aachen auf einer Reichsversammlung vor; es sollte aber dabei, im Gegensatze zur Theilung Karls des Großen, die Einheit des Reiches gewahrt bleiben, indem Lothar als Kaiser Herrscher des Gesammtreiches werden würde, während seine Brüder Pipin und Ludwig nur kleinere Theilreiche (Aquitanien und Bayern) erhalten und als Unterkönige in voller Abhängigkeit von Lothar stehen sollten. Wie früher Karls Theilung, sollte auch diese eine kirchliche Weihe erhalten und als heiliges Grundgesetz unverbrüchliche Geltung haben. Während sie aber so bezweckte, allem Zwiste und Hader vorzubeugen, wurde sie gerade die Quelle unheilvoller Zerwürfnisse unter den Betheiligten. Nur zu bald zeigte es sich, daß die Theilung zu früh vorgenommen war. Obwohl sie für unverletzlich erklärt worden, suchte Ludwig selbst sie zuerst wieder umzustoßen. Am 3. October 818 war Irmingard, die edle Gemahlin Ludwigs, gestorben; die Klostergedanken, welche dieser Trauerfall anfänglich im Kaiser wachrief, machten bald einer zweiten Vermählung Platz. Schon im Februar 819 wurde Judith seine zweite Gemahlin, die ihm 823 einen Sohn, Karl, schenkte. Die ungemessene Sorge für letztern, die von selbst eine Verletzung der Theilung von 817 in sich schloß, das unheilbar intrigante Wesen Judiths und die unmännliche Wankelmüthigkeit Ludwigs stürzten das Reich in trostlose Verwirrung und andauernden Bürgerkrieg. Noch fünfmal wurde das Reich verschiedentlich getheilt (829, 831, 833, 837 und 839), bis schließlich der Kaiser auf einem Heereszuge gegen seinen eigenen Sohn Ludwig den Deutschen unvermuthet rasch aus diesem Leben abgerufen wurde (20. Juni 840). In glänzender Machtstellung hatte er einst das Reich von seinem Vater überkommen; in sich selbst gespalten und der Auflösung nahe hinterließ er es nach 26jähriger Regierung seinen Söhnen. Trotz der durch heilige Eidschwüre bekräftigten, zu Worms Juni 839 erfolgten letzten Theilung des Reiches, wobei Karl in das Erbe des am 13. December 838 verstorbenen Pipin eingesetzt wurde, hielt sich nach Ludwigs Tode keiner seiner Söhne an dieselbe. Jeder wählte sich aus den verschiedenen vorangegangenen Theilungen die ihm günstigste aus und suchte sie mit den Waffen in der Hand geltend zu machen. Lothar namentlich stützte sich auf die Theilung von 817 und er-

hob als Kaiser Anspruch auf die Oberherrschaft über das Ganze. Dadurch trieb er die bisher feindlichen Brüder Karl und Ludwig einander in die Arme, so daß sie sich zu gemeinsamem Kampfe gegen die erhobenen Ansprüche des ältern Bruders verbanden. Die blutige Schlacht bei Fontenay in der Nähe von Auxerre am 25. Juni 841 fiel zu Ungunsten Lothars aus; auch die weiteren militärischen Operationen waren ihm ungünstig, so daß er schließlich ganz aus Deutschland verdrängt schien. Schon hatten die siegreichen Brüder zu Aachen im März 842 eine neue Theilung des Reiches mit Ausschluß Italiens verabredet, als sich ihnen Lothar mit Friedensanerbietungen näherte. Zunächst wurde infolge dessen zu Diedenhofen im November 842 ein Friede bis zum 12. Juli 843 geschlossen. Zahlreich sind die Klagen von Zeitgenossen, welche den Zustand des Reiches als einen überaus trostlosen schildern. Seit 830 hatte der unheilvolle Bürgerkrieg mit nur kleinen Unterbrechungen fortgewüthet, hatte das Reich nach Innen zerrüttet und nach Außen wehrlos gemacht gegen die barbarischen Feinde von Norden und von Süden, Normannen und Saracenen. Wie gewöhnlich hatte die Kirche unter diesen trostlosen Zuständen am meisten zu leiden. Es ist darum leicht verständlich, wenn geistliche wie weltliche Große endlich mit aller Macht auf Frieden drangen und die hadernden Brüder zu endlichem Ausgleiche zwangen. Nach mehreren Vorverhandlungen durch Bevollmächtigte der drei Herrscher kamen diese nach Ablauf des Friedens von Diedenhofen Anfang August 843 in Verdun persönlich zusammen, um die Theilung des Reiches endgültig festzustellen. Als Grundstock der drei Reiche sollten gelten: Italien, Bayern und Aquitanien; auf dieser Grundlage wurde nachfolgende Theilung vereinbart. Ludwig erhielt neben Bayern noch Alamannien bis zum Rhein, von Rätien Churwalchen, Thurgau und Aargau mit der Aare als Grenze gegen Burgund, sodann ganz Ostfranken auf dem rechten Rheinufer und auf dem linken die Sprengel von Mainz, Worms und Speyer, endlich ganz Thüringen und Sachsen von der slawischen und dänischen Grenze bis zur Mündung der Weser, bis an die Ems und gegen den Niederrhein. Kaiser Lothar erhielt außer Italien noch die Provence, Burgund zwischen Rhone und Alpen und Saône und Aare, dazu noch am rechten Ufer der Rhone die Grafschaften Uzès, Vivierz und Lyon, dann den Elsaß, das Mosel- und Maasgebiet (d. h. Trier mit seinen Suffraganbisthümern), ferner Brabant, Toxandria und Nivernais, endlich ganz Friesland von der Rheinbis zur Wesermündung. Karl endlich erhielt außer Aquitanien noch Septimanien und die spanische Mark, Burgund westlich von der Saône, ganz Neustrien und Francien, die Bretagne und Flandern. — Diese Theilung des großen Frankenreiches war nicht etwa nach nationalen Gesichtspunkten vorgenommen worden, sondern hatte erst eine derartige Entwicklung zur Folge. Daß Ludwigs Theil fast nur aus deutsch redenden, Karls nur aus romanisch sprechenden Stämmen bestand, war mehr Zufall als Absicht und ergab sich aus dem Anschluß an die vorhandenen Stammreiche ganz von selbst. Dagegen hatte Lothar neben den deutschen Stämmen der Friesen, Rheinfranken und Schwaben auch Italiener, Provençalen und Burgunder. Freilich mußte gerade dieß den Bestand seines Reiches gefährden. Für Ausgestaltung und Festigung nationalen Lebens war die Loslösung aus der Einheit bei den ersteren zwei Reichen unbestreitbar von weittragender Bedeutung. Dieselben mußten das Mittelreich allmälig in sich auffaugen, auch wenn der Tod Lothars I. (855) und seiner Söhne Karl (863) und Lothar II. (869) diesen Prozeß nicht so beschleunigt hätte (Vertrag von Mersen 870). Trotz der Trennung erhielt sich anfänglich noch die Idee der Einheit, sofern alle drei Herrscher Könige der Franken genannt werden; allmälig jedoch erscheinen die Reiche Karls und Ludwigs mit Rücksicht auf das Ganze, aus dem sie ausgeschieden worden, unter der Bezeichnung Westfranken und Ostfranken; das Mittelreich dagegen, das keine bestimmte Abrundung besaß, wurde nach seinem Herrscher Lotharsreich, Lotharingien genannt. (Vgl. als Quellenschriften Nithardi Hist. LL. IV [814—843], in den Mon. Germ. hist. Scriptt. II, 649 ad 672; Annales Fuldenses [838—863], auctore Rudolfo, ib. Scriptt. I, 361—375; Annales Xantenses [790—873], ib. Scriptt. II, 217 ad 235; Prudentii Episc. Trecensis [gest. 861] Annales Bertiniani [pars sec. 835—861], ib. Scriptt. I, 429—454. Als Literatur seien genannt K. Schwartz, Der Bruderkrieg der Söhne Ludwigs d. Fr. und der Vertrag von Verdun, Fulda 1843 [Progr.]; Gfrörer Gesch. der ost- und westfränkischen Karolinger vom Tode Ludwigs d. Fr. bis zum Tode Konrads I., Freiburg 1848, 2 Bde.; W. B. Wenck, Das fränkische Reich nach dem Vertrag von Verdun, Leipzig 1851; Scholle, De Lotharii I. imper. cum fratribus de monarchia facto certamine, Berol. 1855 [Diss.]; Heyer, De intestinis sub Ludovico Pio ejusque filiis in Francorum regno certaminibus, Monast. 1858 [Diss.]; J. Ficker, Das deutsche Kaiserreich und seine universalen und nationalen Beziehungen, Innsbruck 1861; Meyer v. Knonau, Ueber Nithards 4 Bücher Geschichten, Leipzig 1866; Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte IV, 2. Aufl., Berlin 1885, 634 bis 702; E. Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reichs I, 2. Aufl., Leipzig 1887, 189 ff.) [Knöpfler.]

Verecundus von Junca (in der afrikanischen Provinz Byzacene), lateinischer Kirchenschriftsteller, gehört zu den Bischöfen, welche mit Papst Vigilius im Dreikapitelstreit (s. d. Art.) zu Constantinopel den Verfolgungen des Kaisers ausgesetzt waren und schließlich nach Chalcedon flüchteten (551). Dort, im Asyl der Kirche S. Eu-

phemia, starb Verecundus 552. In dem genannten Streite hatte er stets treu zum Papste gestanden, und sein Name befindet sich bei den Unterschriften der 13 Bischöfe, welche die Excommunicationssentenz gegen den Patriarchen Mennas (s. d. Art.) mitunterzeichnet haben. Vermuthlich verdankt auch sein Werk Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii den Kämpfen um die drei Kapitel seine Entstehung. Im Uebrigen hatte sich Verecundus schriftstellerisch hauptsächlich mit den aus dem Alten Testament entnommenen Gesängen (cantica) befaßt, welche zu seiner Zeit in der afrikanischen Kirche liturgisch benutzt wurden; so commentirte er die Gesänge Moses' (Ex. 15, 1 ff. und Deut. 32, 1 ff.), das Lied Debora's (Richt. 5, 1 ff.), das Gebet Habacucs (Kap. 3) u. s. w. Von den ihm zugeschriebenen Gedichten ist nur De satisfactione poenitentiae (in Hexametern) ächt. Verecundus' Schriften wurden erst in neuerer Zeit durch Pitra an's Licht gezogen und im Spicileg. Solesm. IV, Paris. 1858, 1 sqq. veröffentlicht. Die daselbst (p. 132 sqq.) abgedruckte Exhortatio poenitendi und die anhangsweise beigefügte Crisias gehören einer spätern Zeit an. Ueber das von Isidor von Sevilla (De vir. ill. 7) erwähnte Gedicht De resurrectione et judicio von Verecundus und weitere Literaturangaben überhaupt vgl. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 596. 620. Die ältere Literatur findet man verzeichnet bei Chevalier, Rép. s. v. [Gams O. S. B.]

Verehrung der Bilder, s. Bilderverehrung; Gottes, der Engel und Heiligen, s. Cultus; Engel IV, 522; Heilige V, 1622 ff.

Vereine, s. Vereinswesen.

Vereinigte Staaten, s. Nordamerika.

Vereinigung, Schwestern von der, s. Schulschwestern X, 2013 f.

Vereinswesen, katholisches, bezeichnet hier als zusammenfassender Ausdruck alles auf die katholischen Vereine im Allgemeinen und Besondern Bezügliche, soweit es theoretisch oder praktisch für weitere Kreise wissenswerth ist. „Verein" wird dabei in der engern Wortbedeutung genommen für die Verbindung einer Anzahl Personen, welche sich nach freier Vereinbarung dauernd zur Erreichung eines bestimmten Zweckes zusammenthun. Ausgeschlossen werden durch diese Definition die Vereine, Vereinigungen oder Gesellschaften im weitern Sinne, zu welchen Familie, Gemeinde, Staat und Kirche zählen; letztere sind natürlich bezw. übernatürlich nothwendige Verbindungen, innerhalb derer sich die freiwilligen Vereine nach Umständen und Verhältnissen bilden können. Als dauernde, d. h. gemäß der Absicht der Mitglieder auf bestimmte oder unbestimmte Zeit geschlossene Vereinigung steht der Verein im Gegensatze zur Versammlung, d. h. der einmaligen Zusammenkunft, welche letztere übrigens im Rechte meist mit den Vereinen zusammengestellt und behandelt wird. — Das Charakteristische bei jedem Vereine ist wesentlich sein Zweck, und so viele verschiedene Zwecke (politische, religiöse, literarische, gesellige, wirthschaftliche u. s. w.) auf dem Vereinswege verfolgt werden können, ebenso viele Arten von Vereinen lassen sich unterscheiden. Von einem andern Gesichtspunkte aus sind die Vereine entweder private oder öffentliche, je nachdem sie bloß das Privatinteresse ihrer Mitglieder vertreten oder eine Einwirkung auf öffentliche Angelegenheiten ausüben wollen. Eine dritte Eintheilung ist die in Vereine mit corporativen und solche ohne corporative Rechte; erstere bilden juristische Personen, letztere nicht; bei den ersteren existirt das einzelne Mitglied in dem Vereine, bei den letzteren der Verein nur in den einzelnen Mitgliedern. — Die folgende Darstellung bietet im ersten Theil das Wichtigste über Vereine im Ganzen, im zweiten Theil eine Uebersicht über die wichtigsten katholischen Vereine im Einzelnen, und zwar je von * an meist nach den Ausführungen ihrer Leiter und Vertreter, deren Namen beigefügt sind.

A. Das Vereinswesen im Ganzen. I. Das Recht der Vereinsbildung ist an sich eines der natürlichen Menschenrechte. Das factische Unvermögen des Einzelmenschen, alles Nothwendige oder Nützliche aus sich allein zu erreichen, macht seine Verbindung mit Anderen zu gemeinsamem Zwecke nothwendig. Wo aber ein solcher Zweck zur selben Zeit von Vielen erstrebt wird, muß die Gemeinsamkeit des Strebens und Hoffens meist von selbst zu einem engern gegenseitigen Anschluß führen. Nur in den wenigsten Fällen und in den engsten Verhältnissen können die Familien-, Gemeinde-, Staats-, Pfarr- u. s. w. Vereinigung als solche schon eine genügende Verbindung abgeben, um die jeweiligen gemeinsamen Ziele zu erreichen. Allermeist und zumal bei fortgeschrittenen Culturzuständen werden und müssen daneben freie Vereinigungen ergänzend eingreifen. Handelt es sich hierbei aber um ein nothwendiges Mittel zur Erreichung eines erlaubten Zweckes, so hat keine irdische Auctorität das Recht, allgemein verbietend oder übermäßig beschränkend einzugreifen. Andererseits ist es allerdings ebenso Recht und Pflicht von Staat und Kirche, je in ihrem Gebiete das Vereinswesen zu überwachen, einerseits Verbindungen, die unerlaubte oder dem Gemeinwohle schädliche Ziele verfolgen, zu verbieten, andererseits Vereine, welche für das gemeinsame Wohl besonders nützlich sind, durch Verleihung von Rechten und Privilegien zu fördern. So steht dem Vereinsrecht im subjectiven Sinne, d. h. dem Rechte der Vereinsbildung, das Vereinsrecht im objectiven Sinne gegenüber als eine Summe von Normen, welche bei der Vereinsbildung und -leitung zu beobachten sind.

II. Geschichtlich lassen sich Vereine bei den Culturvölkern bis in's hohe Alterthum zurück nachweisen oder doch vermuthen. Ihre Häufigkeit und Blüte wird immer (wie noch jetzt) davon abgehangen haben, wie sich die staatliche Gewalt zu

ihnen stellte. Zeiten des Absolutismus, wie unter den römischen Kaisern oder seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, sind aus systematischem Mißtrauen den Vereinen als einer freiern Regung immer abhold gewesen. Sehr reich vermochte sich das Vereinswesen dagegen im Mittelalter zu entfalten, wo die Kirche ihre ganze Fruchtbarkeit in der Anregung und Förderung von Genossenschaften der verschiedensten Art ungehindert entfalten konnte; nicht leicht entstand auch damals eine erlaubte Vereinigung ohne irgend welchen kirchlichen Charakter. Bekannt sind die fast alle Seiten des heutigen Vereinswesens umfassenden großartigen Frohnleichnamsgilden, die verschiedenen charitativ-genossenschaftlichen Vereinigungen, Gilden, Innungen, Gebetsverbrüderungen, die auch charitativ thätigen Bußbrüderschaften der verschiedenen Bettelorden u. s. w. In der Ungunst der Folgezeit gingen viele dieser Vereine ganz ein, andere bestanden nur dem Namen nach fort oder verloren ihren kirchlichen Charakter. Lebensfähige Vereine konnten in Deutschland erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts wieder aufkommen, als durch die Verfassungen allenthalben das Recht der Vereinsbildung zu erlaubten Zwecken im Princip gewährleistet wurde. Seither entfaltete sich der vorher polizeilich niedergehaltene Trieb zur Organisation und Vereinigung auf's Reichste. Allerdings wurde hierbei versucht, durch Verordnungen das Vereinswesen unter eine mehr oder weniger strenge polizeiliche Controle zu bringen. Insbesondere blieben Vereine, welche einen Einfluß auf öffentliche Angelegenheiten bezweckten, gewissen Beschränkungen unterworfen; überhaupt suchte der Staat nach Mitteln und Wegen, um mißliebige Vereine jederzeit unterdrücken zu können, wie dieß beispielsweise im „Culturkampf" praktizirt wurde. Im Uebrigen nahm das Vereinswesen seither einen ungeahnten, ja manchmal förmlich ungesunden Aufschwung. Neben den ihrem Zwecke nach berechtigten Vereinen entstand und entsteht noch immer eine große Anzahl zum mindesten unnöthiger Gesellschaften, und die „Vereinsmeierei" wird nachgerade eine bedenkliche sociale Erscheinung. — Auch das katholische Vereinswesen gewann durch die freiheitlicheren Institutionen an innerer Kraft wie an äußerer Blüte. Bahnbrechend wirkte in Deutschland vor Allem der Piusverein (s. d. Art.) auf dem Gebiete des öffentlichen Vereinswesens; aus ihm ging insbesondere die jährliche „Generalversammlung der Katholiken (zuerst: der katholischen Vereine) Deutschlands" hervor, die ihrerseits wieder anregend für die Neubildung katholischer Vereinigungen thätig ist. Im Ganzen erfreut sich das katholische Vereinswesen (einschließlich der eigentlich kirchlichen und charitativen Vereine) in unserem Vaterlande reger Theilnahme von Clerus und Laien, wenngleich im Einzelnen von der Zukunft noch Manches erhofft werden muß. In der Schweiz ist der dortige Piusverein (s. d. Art. X, 80 ff.) der Mittelpunkt der katholischen Vereinsthätigkeit. Auch in den anderen Ländern suchen einsichtsvolle Männer, wenngleich nicht immer mit Erfolg, eine Organisation der Katholiken herbeizuführen, ausgehend von der Einsicht, daß in unserer Zeit die Kirche für die Erreichung ihrer idealen Zwecke von Seiten des Staates keine oder nur ungenügende Hilfe zu erwarten hat, also rein auf die spontane Thätigkeit des katholischen Volkes und auf die Initiative der Einzelnen angewiesen ist.

III. Die derzeitige Rechtslage der Vereine ist in den einzelnen Staaten eine verschiedene. Die größte Vereins- und Versammlungsfreiheit herrscht factisch und rechtlich in den Vereinigten Staaten, die ärgste Beschränkung in Rußland, wo schlechthin jede Theilnahme an einem nicht ausdrücklich genehmigten Vereine unter Strafe gestellt ist. In den meisten anderen Staaten ist die Vereinigungsfreiheit, soweit es sich um erlaubte Zwecke handelt, durch die Verfassung garantirt, erleidet aber Einschränkungen durch besondere Verordnungen oder Gesetze, welche gegen angebliche oder wirkliche Mißbräuche im Vereinswesen gerichtet sind. So auch im Deutschen Reiche, wo nach Art. 4, 16 der Reichsverfassung das Vereinsrecht durch ein besonderes Reichsgesetz geregelt werden soll, einstweilen aber die früheren landesgesetzlichen Bestimmungen bezüglich der Vereine in Kraft bleiben. Für Preußen beispielsweise gilt daher neben der Verfassung vom 31. Jan. 1850 (Tit. 2, Art. 29 f.) die einschränkende Verordnung vom 11. März 1850 hinsichtlich aller Versammlungen und Vereine, in welchen „öffentliche" Angelegenheiten erörtert werden sollen (vgl. zur Auslegung dieser Verordnung das Staatslexikon der Görres-Gesellschaft V, 905 ff.). Die Verordnung gibt der Behörde die Möglichkeit, Ausschreitungen im Vereinswesen entgegenzutreten, eventuell aber auch das Mittel, mißliebige Vereine zu chicaniren. Sie ist freilich noch etwas milder als die entsprechenden österreichischen Bestimmungen, wo die Behörde die Bildung eines Vereins, der nach Zweck oder Einrichtung als rechtswidrig erscheint, verbieten und jeden Verein, welcher „den Bedingungen seines rechtlichen Bestandes nicht mehr entspricht", auflösen kann; andererseits verleiht das österreichische Bürgerl. Gesetzbuch aber auch allen erlaubten Vereinen die juristische Persönlichkeit. In den anderen deutschen Staaten ist der Rechtszustand ähnlich wie in Preußen, doch mit manchen Abweichungen im Einzelnen (vgl. Staatslexikon V, 907 ff.). Elsaß-Lothringen wird bezüglich des Vereinswesens noch nach den rigorosen Bestimmungen des französischen Strafgesetzbuches (Art. 291) behandelt, die in Frankreich selbst nicht mehr in Kraft sind. In die mannigfaltigen (im Ganzen 26 verschiedenen) landesgesetzlichen Verordnungen hat die deutsche Reichsgesetzgebung bisher betreffs der öffentlich-rechtlichen Vereine nur in einzelnen Punkten Einheit gebracht; hier seien erwähnt die Bestimmung des Reichsgesetzes vom 31. Mai

1869, wonach Vereine und Versammlungen zu Wahlzwecken überall erlaubt sind, und das Reichsgesetz vom 11. December 1899, wodurch die Beschränkung, daß „politische" Vereine unter einander nicht in Verbindung treten dürfen, im ganzen Reich aufgehoben wird. Für die privatrechtlichen Vereine besteht eine Reihe von Reichsgesetzen bezüglich der Actiengesellschaften, Wirthschaftsgenossenschaften, Krankenkassen und ähnlichen Vereine, wodurch denselben das Recht eingetragener Genossenschaften und damit Corporationsrecht verliehen wird. Andere Vereine, namentlich solche mit sogen. idealen Tendenzen, konnten Rechtsfähigkeit bisher nur durch einen besondern Verleihungsact erlangen. Das Bürgerl. Gesetzbuch des Deutschen Reiches bringt aber darin eine wichtige Veränderung (§§ 21. 55 ff.). Vereine nämlich von nicht wirthschaftlichem Charakter (mit mindestens 7 Mitgliedern) können, wenn ihre Satzungen gewisse Normativbestimmungen enthalten (die sogen. Mußvorschrift § 57 f.), beim zuständigen Amtsgericht Eintragung in das Vereinsregister verlangen und erhalten durch die erfolgte Eintragung die Rechtsfähigkeit. Einspruch gegen die Einregistrirung kann von der zuständigen Verwaltungsbehörde erhoben werden, wenn der Verein nach dem öffentlichen Vereinsrecht unerlaubt ist oder verboten werden kann, oder wenn er einen politischen, socialpolitischen oder religiösen Zweck verfolgt (§ 61); dieser Einspruch kann innerhalb zwei Wochen auf dem Wege des Verwaltungsstreitverfahrens angefochten werden. Es sei übrigens noch ausdrücklich bemerkt, daß die Rechtsfähigkeit, welche durch diese Bestimmungen den Vereinen angeboten wird, eine Wohlthat ist, daß aber die Verweigerung derselben im einzelnen Falle den betroffenen Verein nicht schlechter stellt als bisher, also nicht mit einem Verbot oder der Auflösung zu verwechseln ist. Inwieweit die katholischen Vereine von der Einregistrirung Gebrauch machen können und wollen, muß jedesmal Gegenstand besonderer Erwägung sein. Mit Recht ist aber auch darauf hingewiesen worden, daß ein Verein durch die Einregistrirung unter eine gewisse staatliche Controle kommt, da jede wesentliche Aenderung jedesmal angezeigt werden muß. Wie lästig und unter Umständen gefährlich dieß werden kann, ist einleuchtend; für viele Vereine wird die so erlangte Rechtsfähigkeit kaum als Aequivalent gelten können.

B. Die katholischen Vereine im Einzelnen. Eine erschöpfende Behandlung oder auch nur Aufzählung sämmtlicher katholischen Vereine ist bei der hohen Blüte des katholischen Vereinswesens unmöglich. Im Folgenden muß daher die Darstellung beschränkt werden auf die hervorragendsten Vereine, speciell diejenigen, welche in Deutschland verbreitet oder bekannt sind, während der anderen, so segensreich ihre Thätigkeit an ihrem Sitze sein mag, nur summarisch gedacht werden kann. Auch die Gruppirung oder Classificirung der einzelnen Vereine unterliegt insofern Schwierigkeiten, als es kaum möglich ist, ein einheitliches inneres Princip für die Abgrenzung zu finden, und man wird viele Vereine, je nachdem man die eine oder andere Seite ihrer Thätigkeit in Betracht zieht, verschiedenen Gruppen zuzählen können. Nur der Uebersicht halber sind daher im Folgenden die Vereine je einer Gruppe zugetheilt. Das Charakteristische für jede Gruppe ist derselben jedesmal voraufgeschickt. — Noch ist zu bemerken, daß ein zusammenfassendes Werk über das katholische Vereinswesen nicht existirt und nicht so bald zu erwarten ist. Eine „Generalstatistik der katholischen Vereine Deutschlands" erschien zu Trier 1871; allein abgesehen davon, daß die Schrift schon veraltet ist, bietet dieselbe selbst für ihre Zeit nichts Vollständiges, da ihr Verfasser, obschon er im officiellen Auftrage arbeitete, nicht aller nöthigen Angaben habhaft werden konnte. Für einzelne Vereine oder Vereinsgruppen sind unten besondere Werke citirt, für andere müssen die Statuten und die Jahresberichte zur Information dienen. Auch die „Verhandlungen der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands" können theilweise benutzt werden, um über den augenblicklichen Stand des katholischen Vereinswesens in Deutschland eine Uebersicht zu gewinnen. Sonst ist noch zu vergleichen F. Norikus, Kath. Vereinswesen, München 1898.

I. Als fromme, Gebets- oder kirchliche Vereine im engern Sinne können alle diejenigen bezeichnet werden, welche entweder die Förderung der christlichen Tugenden durch den Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel bezwecken oder zur Unterstützung specifisch kirchlicher Bedürfnisse gegründet sind. Viele dieser Vereine sind von Anfang an geradezu kirchliche Bruderschaften (s. d. Art.) gewesen, andere im Laufe der Zeit dazu erhoben worden; im Uebrigen ist die Unterscheidung von frommen Vereinen und Bruderschaften praktisch nicht wesentlich. Aus der Legion der hierher gehörigen Vereine gibt Beringer (Die Abläße, 11. Aufl., Paderborn 1895) eine Auswahl; hier werden nur die wichtigsten erwähnt.

1. Der Apostolat des Gebetes, s. d. Art.

2. Der katholische Apostolat, s. d. Art. Apostolat, katholischer.

3. Der Bonifatiusverein, s. d. Art. und dazu die Jubiläumsschrift zum 50jährigen Bestande des Vereins: „Der Bonifatius-Verein 1849 bis 1899, Paderborn 1899" (verfaßt von Kleffner und Woker).

4. Der Canisiusverein zum Schutze der religiösen Erziehung der Jugend bezweckt die Fernhaltung der Jugend von glaubenslosen Schulen und den Gefahren, welche dort dem katholischen Glauben drohen. Nachdem der Verein von Papst Leo XIII. unterm 11. Juli 1879 gutgeheißen worden, erfolgte die definitive Constituirung bei Gelegenheit der Katholikenversammlung in Aachen am 8. September 1879. Der

Sitz des Canisiusvereins ist die Stadt Mainz. An seiner Spitze steht ein Vorstand, der sich durch Cooptation ergänzt und nach Bedürfniß verstärkt. Die Geldmittel zur Förderung des Vereinszweckes werden durch freiwillige Beiträge der Mitglieder aufgebracht. Für die Verrichtung des Vereinsgebetes und eine besondere Anrufung des sel. Petrus Canisius ist ein Ablaß bewilligt.

5. Der Allgemeine Verein der christlichen Familien zu Ehren der heiligen Familie zu Nazareth hat im letzten Jahrzehnt durch Papst Leo XIII. seine Ausbreitung in der ganzen katholischen Welt gefunden, nachdem vorher Vereine desselben oder ähnlichen Titels in einzelnen Orten, namentlich zu Lyon (seit 1861), bestanden hatten. Zweck des Vereins ist die Weihe der christlichen Familien an Jesus, Maria und Joseph, um durch besondere Verehrung der heiligen Familie und Nachahmung ihrer Tugenden unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen den christlichen Geist in den Familien zu erhalten oder neu zu beleben. Bei der Aufnahme in den Verein geschieht die Weihe der Familien an die heilige Familie nach einem bestimmten Formular, und zwar entweder privatim oder gemeinsam in der Pfarrkirche. Erforderlich ist ferner die Eintragung in das Verzeichniß der zum Verein gehörigen Familien, welches der zuständige Pfarrer oder dessen Stellvertreter zu führen hat; gemäß verschiedenen von Rom aus auf Anfragen ergangenen Weisungen genügt es, den Namen des Familienhauptes und die Zahl der Familienzugehörigen zu notiren. Gemeinsames Gebet der Familie wenigstens einmal täglich (wo möglich Abends) vor dem Bilde der heiligen Familie, welches sich in jedem dem Vereine angeschlossenen Hause vorfinden soll, ist eine der Hauptübungen, für welche größere Ablässe bewilligt sind. Auch gibt es verschiedene Gebetsformeln und Anrufungen, welche speciell für den Verein der heiligen Familie approbirt und empfohlen sind. — Es verdient noch bemerkt zu werden, daß durch den Allgemeinen Verein von der heiligen Familie wohl alle ähnlichen Vereine, aber nicht die canonisch errichteten Bruderschaften und Erzbruderschaften von der heiligen Familie aufgehoben sind (vgl. Nouv. Revue théol. XXX [1898], 436 s.).

6. Der Franciscus-Salesius-Verein entstand zufolge dem Wunsche Pius' IX., man möge unter der katholischen Bevölkerung einen Gebets- und Almosenverein errichten, der, wie die Lyoner und andere Missionsgesellschaften nach Außen, so nach Innen für die Verbreitung und Unterstützung des Glaubens thätig sei. Ein solcher Verein wurde erst in Nemours, dann (1857) in Paris gebildet; er gewann schnell an Ausdehnung, zuerst in Frankreich, Belgien, Italien und der Schweiz, später auch in anderen Ländern. Die Spitze dieses frommen Werkes bildet der Centralrath in Paris, der mit den Diöcesanvereinen der einzelnen Diöcesen Verbindung unterhält. Die Mitglieder stehen in Einigungen von je 10 Personen unter den sogen. Förderern, und diese unter den Pfarreidirectoren. Der Beitrag beträgt jährlich 60 Centimes (0,48 Mark). Mit den gesammelten Geldern werden Schulen und Pfarrbibliotheken errichtet und unterhalten, sowie Missionen und Predigten, wo es noth thut, ermöglicht. Der Verein erfreut sich zahlreicher Ablässe und Vergünstigungen.

7. Der Gebetsverein für Deutschland wurde 1879 vom damaligen Bischof von Ermland, spätern Erzbischof von Köln, Philipp Krementz, gegründet, um durch besondere Anrufung der unbefleckten Gottesmutter und des Erzengels Michael die Herstellung des kirchlichen Friedens und die Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben zu erbitten. Für die tägliche Verrichtung eines bestimmten Vereinsgebetes sind den Mitgliedern mehrere Ablässe bewilligt. — Ein ähnlicher Verein ist der Verein mit dem Wahlspruch: Ut omnes unum (gegründet 1862), welcher durch tägliches Gebet die Barmherzigkeit Gottes anfleht für die Wiederherstellung der Glaubenseinheit in Deutschland und auf dem ganzen christlichen Erdkreise. Für diesen Zweck gibt der Verein auch ein eigenes Organ unter obigem Wahlspruche heraus.

8. Der St. Josephsverein zur Unterstützung der deutschen Missionen in Frankreich und England hat seinen Sitz in Aachen und verdankt seine Gründung der Anregung, welche auf der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands in der genannten Stadt im J. 1862 erging. Von Pius IX. erlangte er die Gutheißung als kirchliche Bruderschaft und (1864) eine Ablaßverleihung. Der Zweck der Vereinigung wird durch ihren Namen hinreichend angegeben. An der Spitze steht ein Verwaltungsrath (in Aachen), bestehend aus drei Beauftragten der Generalversammlung und zwei zugezogenen Laien. Die Ergänzung des Verwaltungsrathes erfolgt durch Cooptation. Die Mitglieder des Vereins bilden zu je 12 eine sogen. Einigung, an deren Spitze ein Förderer steht. Das Haupt der einzelnen Einigungen in einer Stadt bildet ein Ortsvorstand; kann ein solcher nicht in jeder Stadt vom Verwaltungsrath errichtet werden, so soll es wenigstens an jedem Bischofssitz geschehen. Der Beitrag der Mitglieder beläuft sich auf wöchentlich 2 bezw. monatlich 10 Pfg. oder jährlich 1,20 Mark. Ein Jahresbericht gibt jedesmal Kenntniß von dem Stande des Vereins und seiner Wirksamkeit.

9. Die Marianischen Congregationen, s. d. Art. Congregationen III, 931 f.

10. Unter den Meßbundvereinen ist der sogen. Ingolstädter Meßbund (Pactum Marianum), der sich in der Ingolstädter Franciscanerkirche im J. 1726 bildete, am bekanntesten. Dort befindet sich ein als Gnadenbild verehrtes Muttergottesbild, vor welchem der bekannte Controversist Joh. Nas (s. d. Art.) als Laien-

bruder oft gebetet und studirt hat. Der Zweck des Meßbündnisses ist, den noch lebenden Mitgliedern einen glücklichen Hintritt in die Ewigkeit und den bereits abgeschiedenen schnelle Hilfe und Erlösung aus den Peinen des Fegfeuers zu erwerben. Die Zahl der Mitglieder in allen Theilen der Erde beträgt über 400 000. Als wichtige Pflicht liegt ihnen ob, wenn möglich an einem bestimmten Tage jedes Jahres eine heilige Messe lesen zu lassen „nach der Meinung des Meßbündnisses". Seit 1874 ist der Meßbund zu einer förmlichen Bruderschaft erhoben; seitdem können die Mitglieder alle Abläße des sogen. blauen Scapuliers gewinnen. — Meßbundvereine gibt es auch sonst noch verschiedene, besonders in der Form, daß jedes Mitglied beim Tode eines der Mitglieder eine heilige Messe für dessen Seelenruhe lesen läßt; die Zahl der Mitglieder, welche aufgenommen werden können, ist aber dann manchmal eine bestimmt normirte, so daß nur durch Ausscheiden alter Mitglieder Platz für neue entsteht.

11. Die St. Michaelsbruderschaft datirt ihren Ursprung aus der Zeit, wo die Feinde der Kirche ihre Bestrebungen gegen die weltliche Herrschaft des Papstes offener in's Werk zu setzen anfingen. Damals (1860) planten in Wien angesehene Männer einen Verein unter dem Namen und Schutze des heiligen Erzengels Michael und erlangten vom Papste unter dem 7. März 1860 die Gutheißung ihres Vorhabens. Von Wien aus verbreitete sich die neu gebildete Bruderschaft über ganz Oesterreich und Deutschland, dann auch in Italien und anderen Ländern (in Amerika besteht seit 1891 als entsprechende Vereinigung der Leo-Verein). Die Michaelsbruderschaft bezweckt im Einzelnen das Gebet für den heiligen Vater nach dem Beispiele der ersten Christen (Apg. 12, 5) und die Aufbringung der zeitlichen Mittel, welche für die Regierung der Gesammtkirche nothwendig sind. Beides wird erreicht durch das tägliche Vereinsgebet und durch den Beitrag von monatlich wenigstens 2 Pfennig oder jährlich 0,24 Mark. Zur Leitung des Vereins besteht in den einzelnen Diöcesen, wo er eingeführt ist, ein Ausschuß, mit welchem die einzelnen Zweigvereine sich in Verbindung setzen. Im Einzelnen ist die Organisation der Bruderschaft nicht überall dieselbe, auch ist sie mancherorts nach gutem Anfange wieder in Vergessenheit gerathen, weßhalb die 45. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands (1898) sich mit einer zeitgemäßen Reorganisation der Bruderschaft befaßt hat. [A. Esser.]

12. Die Missionsvereine zur Unterstützung der Heidenmission sind im Allgemeinen im Art. Mission VIII, 1601 f. aufgezählt. Ueber den Verein der heiligen Kindheit s. d. Art. Kindheit-Jesu VII, 475 ff. Hier sind noch zwei wichtige Vereine zur Unterstützung der katholischen Missionen in Afrika bezw. im heiligen Lande zu erwähnen.

a.* Der Afrikaverein deutscher Katholiken verdankt seine Entstehung der Bewegung, welche in neuester Zeit sich gegen die Sklaverei (s. d. Art. XI, 418 f.) erhob. Am 5. Mai 1888 hatte Papst Leo XIII., gestützt auf die Berichte der im Innern Afrika's wirkenden Missionare, ein getreues Bild des innerafrikanischen Sklavenhandels entworfen und einen dringenden Aufruf zur Vernichtung desselben an alle gerichtet, die hervorragen durch Macht und Herrschaft, an alle, die das Völkerrecht und das Recht der Menschlichkeit heilig halten. Von Leo XIII. beauftragt, hatte dann der greise Erzbischof von Carthago und Primas von Afrika, Cardinal Lavigerie (vgl. über ihn auch d. Art. Tunis), mit zündender Beredsamkeit in Paris, London, Brüssel, Rom, Neapel und Mailand die Leiden der schwarzen Rasse geschildert und die Nationen Europa's aufgefordert, Afrika zu retten und die eingeborene Bevölkerung nicht vernichten zu lassen. Durch die Presse wurden Schilderungen der afrikanischen Greuel allenthalben verbreitet, und es entstand eine gewaltige Bewegung, aus welcher zahlreiche Antisklaverei-Gesellschaften in Frankreich, Spanien, Portugal, Belgien, Oesterreich, Schweiz und Italien hervorgingen. Im August 1888 beauftragte auch der Erzbischof von Köln, der spätere Cardinal Kremenz (gest. im Mai 1899), mehrere kundige Männer mit den Vorbereitungen zur Gründung eines Vereins im Sinne der oben erwähnten Kundgebung Leo's XIII. Da bei der Lösung der gestellten Aufgabe die Mitwirkung der betreffenden Missionen unerläßlich schien, hielt man die Gründung eines Vereins auf confessioneller Grundlage für angezeigt, aber auch das Zusammengehen mit ähnlichen Vereinen anderer Confession für ebenso möglich wie wünschenswerth. Am 1. December 1888 erschien der Aufruf des Afrikavereins deutscher Katholiken, der, von hervorragenden Katholiken unterzeichnet, einen durchschlagenden Erfolg hatte und viele Tausende für den Verein gewann. Nach seinen Satzungen bezweckt der Verein 1. die Förderung der in Art. 6 u. 9 der Generalacte der Berliner Conferenz vom 26. Februar 1885 von den Signatarmächten übernommenen Aufgaben zur Erhaltung und Hebung der Bevölkerung Afrika's durch Unterdrückung des Sklavenhandels und der Sklaverei; 2. die Civilisation der Neger durch Bekehrung zum Christenthum. Nach § 2 seiner Satzungen will der Verein sowohl durch die Presse wie durch Abhaltung von Versammlungen und, wenn erforderlich, durch Petitionen an die maßgebenden Stellen das Interesse an den Zielen des Vereins in weiteren Kreisen Deutschlands wachzurufen und fruchtbar zu machen suchen, durch Sammlung von Beiträgen Mittel beschaffen zur Unterstützung von Expeditionen (zur Bekämpfung des Sklavenraubs und des Sklavenhandels), zur Gründung von Missionen, von Waisen-, Kranken- und Erziehungshäusern, überhaupt zur Christianisirung der Neger

und Verbesserung ihrer moralischen und wirthschaftlichen Verhältnisse. An der Spitze des Vereins steht der Centralvorstand. Derselbe besteht aus den Vorsitzenden der Diöcesanvereine (solcher gibt es gegenwärtig in den Diöcesen Köln, Münster, Trier, Paderborn, Limburg, Fulda, Osnabrück, Hildesheim, Rottenburg und dem apostolischen Vicariat Sachsen) und dem fünf Mitglieder zählenden Verwaltungsausschuß, der seinen Sitz in Köln hat und die laufenden Geschäfte erledigt. Der Centralvorstand beschließt auf seinen jährlichen Generalversammlungen über Bewilligung größerer und dauernder Vereinsgaben. Die Diöcesanvereine zerfallen in Zweigvereine, die zu einem größern Ganzen durch Gemeinschaftlichkeit des Vorsitzenden zusammengeschlossen sind. Jedes Mitglied des Vereins zahlt einen Jahresbeitrag von mindestens 1 Mark. Eigenthum und Organ des Vereins ist die Zeitschrift „Gott will es" (Expedition A. Riffarth in M.-Gladbach). Die bis zum 1. Januar 1900 gesammelten und verwendeten Mittel belaufen sich auf etwa 2 Millionen Mark.

Infolge der 1888—1889 von den Antisklavereigesellschaften veranlaßten Bewegung kam am 18. November 1889 die Brüsseler Conferenz zu Stande, auf welcher 17 Staaten vertreten waren. Das Programm der Conferenz war, den Verheerungen und Verheerungen, welche der afrikanische Sklavenhandel hervorruft, ein Ziel zu setzen, die eingeborenen Völkerschaften wirksam zu schützen und ihnen die Wohlthaten des Friedens und der Civilisation zu sichern, ferner den bereits in gleichem Sinne und zu verschiedenen Zeiten von den Mächten gefaßten Beschlüssen eine neue Sanction zu geben. Die am 2. Juli 1890 unterzeichnete Generalacte der Brüsseler Conferenz verpflichtet die Signatarmächte, in den ihnen unterstehenden Gebieten durch eine Reihe von zweckmäßigen Maßregeln Sklavenraub und Sklavenhandel zu bekämpfen. Da infolge dessen das Deutsche Reich für seine afrikanischen Schutzgebiete die directe Bekämpfung des Sklavenhandels und der Sklavenjagden in die Hand nahm, konnte der Afrikaverein seine Thätigkeit hauptsächlich dem zweiten Theile seiner Aufgabe, der indirecten Bekämpfung der Sklaverei durch Gründung von Missionen, Waisen-, Kranken- und Erziehungshäusern, durch Verbesserung der moralischen und wirthschaftlichen Verhältnisse, zuwenden. Auf seine Anregung und mit seiner Unterstützung wurden sowohl die Missionsgesellschaften wie die Missionsstationen in den deutschen Colonien erheblich vermehrt und zugleich auch durch Gründung von Missionshäusern in Deutschland für Ausbildung deutscher Missionare gesorgt. Gegenwärtig (Ende 1899) unterstützt der Verein die apostolischen Vicariate Nord-Sansibar, Unyanyembe, Süd-Nyanza, Tanganyika und die apostolische Präfectur Süd-Sansibar in Deutsch-Ostafrika, die apostolischen Präfecturen Togo, Kamerun, Deutsch-Südwestafrika, das apostolische Vicariat Neu-Pommern, die apostolischen Präfecturen von Neu-Guinea und den Salomonsinseln. Es sind dieß die Wirkungsfelder einer Reihe von Missionsgesellschaften, nämlich der Väter vom heiligen Geist, der Trappisten (in Nord-Sansibar), der Weißen Väter, der St. Benedictus-Missionsgesellschaft, der Steyler Missionare, der Pallottiner (s. d. Art. Apostolat, katholischer), der Oblaten Mariä und der vom hl. Franz von Sales, der Missionare vom heiligsten Herzen Jesu und der Maristen. Die in Deutschland mit Beihilfe des Vereins gegründeten Missionshäuser befinden sich in Knechtsteden (Väter vom heiligen Geist), Trier (Weiße Väter), St. Ottilien (Benedictiner), Limburg (Pallottiner), Neustadt bei Neiße (Steyler Missionare), Hünfeld (Oblaten) und Hiltrup bei Münster (Missionare vom heiligsten Herzen Jesu). Im Uebrigen sei hier auf die Zusammenstellungen verwiesen, welche die genannte Zeitschrift „Gott will es" von Zeit zu Zeit bringt. [Hespers.]

b.* Der deutsche Verein vom heiligen Lande entstand im J. 1895 durch die Verschmelzung des Vereins vom heiligen Grabe und des Palästina-Vereins der Katholiken Deutschlands. Ersterer war 1855 zu Köln gegründet worden und bezweckte den Schutz der heiligen Stätten sowie die Unterstützung der katholischen Mission im heiligen Lande; er erlangte kirchliche Gutheißung und wurde durch Ablaßverleihung ausgezeichnet. Seit 1857 erschien als Organ des Vereins die Zeitschrift „Das heilige Land", welche außer Missionsnachrichten auch Artikel topographischen und historischen Inhalts brachte. In den letzten Jahren konnte der Verein ca. 100000 Mark jährlich an Almosen für Palästina aufwenden. — Der zweite oben genannte Verein wurde 1885 mit dem Sitz in Aachen gegründet. Er setzte sich als Ziel, für die religiösen und socialen Interessen der deutschen Katholiken im heiligen Lande durch Gründung besonderer Institute zu sorgen, erwarb Grundbesitz im heiligen Lande, baute Hospize in Jerusalem, Thabyah am See Genesareth und in Haifa am Carmel. Seine Zeitschrift trug den Namen „Palästinablatt". — Bei der Verschmelzung beider Vereine wurde die Beibehaltung der Zwecke eines jeden von ihnen ausdrücklich garantirt; die Ablässe des Vereins vom heiligen Grabe wurden auch dem neuen Vereine verliehen und noch um einige vermehrt. Die Zeitschrift des neuen Vereins übernahm den Titel vom Organ des Vereins vom heiligen Grabe; sie erscheint jährlich in 4 Heften (daneben auch eine billigere kleinere Ausgabe). Bekanntlich wurde im J. 1898 dem Vereine das Grundstück Dormitio B. M. V. auf dem Sion vom deutschen Kaiser zur freien Benutzung übergeben; daselbst soll eine monumentale Kirche aus freiwilligen Beiträgen der deutschen Katholiken errichtet werden. Bereits stehen ca. 500000 Mark für diesen Zweck zur Verfügung; für den Herbst

1900 ist die Grundsteinlegung des Marientempels in Aussicht genommen. Der Besitz dieses Sanctuariums wird nicht wenig dazu beitragen, das Ansehen des katholischen Deutschlands im Orient, welches durch den Verein schon sehr gefördert worden, noch mehr zu heben. Alljährlich veranstaltet der Verein auch Pilgerfahrten nach dem heiligen Lande. Sein Sitz ist in Köln; Präsident des Vereins ist nach den Statuten der zeitige Erzbischof von Köln. Näheres über Ziele, Mittel, Wirksamkeit des Vereins findet sich in der oben genannten Zeitschrift „Das heilige Land".

Von anderen Vereinen, die für die Missionen in Palästina sorgen, seien genannt der Sionsverein in München, welcher die Unterstützung der von P. Ratisbonne (s. d. Art.) gegründeten Anstalten bezweckt, übrigens aber fast nur in Bayern verbreitet ist; ferner der Verein (wenn man ihn so nennen soll), welcher sich aus dem Leserkreise der „Posaune des heiligen Kreuzes" in Wien zusammensetzt, insofern die Leser mit den Franciscanern als den „Wächtern des heiligen Landes" „gleichsam eine religiöse Körperschaft zur Erwerbung, Verehrung, Bewachung und Vertheidigung der Stätten unserer Erlösung, die Armee vom heiligen Kreuze" bilden. Der Severinusverein in Wien veranstaltet alljährlich Pilgerfahrten nach dem heiligen Lande. In Frankreich besteht der Verein Oeuvre des écoles d'Orient, welcher besonders auch die katholischen Schulen (d. h. Unterrichts- und Erziehungsanstalten im weitesten Sinne, Waisenhäuser, Asyle, Congregationen, Pensionate, Collegien, Seminare, Universitäten) in Syrien und Palästina mit bedeutenden Beiträgen unterstützt. Der Beitrag beträgt 10 Francs jährlich. Alle zwei Monate erscheint ein Bulletin. Patron des Werkes ist der hl. Johannes Chrysostomus. Auch die Zeitschrift La terre sainte, Journal bimensuel illustré descriptif sammelt Gaben für das heilige Land. Endlich besteht noch in Paris ein Verein zur Veranstaltung und Leitung von Pilgerfahrten in das heilige Land. Die großen französischen Pilgerzüge werden aber neuestens von den Assumptionisten-Patres in Paris geleitet, die auch ein Wochenblatt unter dem Titel Le Pélerin herausgeben. [Pingsmann.]

13. Die Vereine der christlichen Mütter sind hervorgegangen aus dem Bedürfniß der christlichen Mütter, sich gegenseitig durch Gebet, Beispiel und Anregung in der Erziehung der Kinder zu unterstützen. Die große Wichtigkeit dieses Zweckes unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen, da die häusliche Erziehung vielfach vernachlässigt, der Unterricht in den öffentlichen Lehranstalten mehr und mehr entchristlicht wird, ist einleuchtend. Solcher Vereine haben sich daher viele, besonders in größeren Städten, gebildet. Eine Vereinigung christlicher Frauen entstand in Frankreich zuerst in Lille 1850; sie wurde 1856 zur Erzbruderschaft erhoben und hat als solche jetzt ihren Sitz in Paris. Auch in Deutschland besteht ein Mütterverein als Erzbruderschaft zu Regensburg seit 1871 (als Bruderschaft daselbst seit 1868); ihr können allenthalben in Deutschland, Oesterreich-Ungarn, der Schweiz und überhaupt an Orten, wo überwiegend deutsch gesprochen wird, andere Mütter-vereine aggregirt werden. Nach den allgemeinen Vereinssatzungen steht an der Spitze jedes Vereines ein Rath mit einer Vorsteherin, welche gemeinsam die Angelegenheiten des Vereins ordnen; in Allem ist aber die Zustimmung des geistlichen Vorstehers erforderlich. Vereinsversammlungen (thunlichst mit einem Vortrag) finden wo möglich jeden Monat statt; die heilige Communion wird entweder an den Versammlungstagen oder an sonst bestimmten Tagen und den Ablaßfesten gemeinsam empfangen. Im Uebrigen hat jeder Verein das Recht, in besonderen Satzungen nach den localen Bedürfnissen die Verhältnisse des Vereinslebens speciell zu ordnen. Die Pflichten der Mitglieder ergeben sich aus dem Zwecke des Vereins; neben der Theilnahme an den Versammlungen und an den gemeinsamen Communionen sowie der Verrichtung des Vereinsgebets sind es vorzüglich die gewissenhafte Erziehung der eigenen Kinder und soweit möglich die Fürsorge für andere bedürftige Mütter oder Kinder. Der Verein erfreut sich mehrfacher päpstlicher Anerkennungen und zahlreicher Ablässe.

14. Der ewige und der lebendige Rosenkranz, s. d. Art. Rosenkranz X, 1282.

15. Der Verein der „Salesianischen Mitarbeiter", s. d. Art. Salesianer X, 1556.

16. Das „Werk des sel. Joh. Bapt. de la Salle", s. d. Art. Schulbrüder X, 1963. — Endlich gibt es noch

17. zahlreiche Vereine für besondere kirchliche Bedürfnisse, so zur Beschaffung von Paramenten für die eigene Pfarrkirche oder für arme Kirchen überhaupt (vielfach sind die Paramentenvereine verbunden mit der Bruderschaft vom allerheiligsten Sacramente), für Kirchen-Bau oder -Ausschmückung, zur Bestreitung der Begräbnißkosten für Arme u. s. w. Nicht selten beschränken sich diese Vereine auf eine einzige Pfarre, können aber, wenn sie gut geleitet werden, im engen Rahmen Großes leisten. Ein Beispiel eines größern Vereins dieser Art ist der „Kölner Dombau-Verein". Hier sei auch der Vereine gedacht, welche sich zur Unterstützung von Priesteramtscandidaten bildeten, so des Leo-Vereins (1883 gegründet) mit dem Sitz in Frankfurt a. M. Namentlich während des „Culturkampfes", als die Diöcesanorganisation theilweise zerstört und die Wirksamkeit der Bischöfe behindert war, konnten solche Vereine eine segensreiche Thätigkeit entfalten, während unter normalen Verhältnissen das von ihnen bezweckte Liebeswerk Sache des Diöcesanobern ist.

II. Der ersten Gruppe am nächsten stehend und theilweise in dieselbe hinübergreifend ist eine zweite, welche die sogen. *charitativen* Vereine umfaßt. Zweck derselben im Allgemeinen ist die Ausübung eines oder mehrerer Werke der leiblichen oder geistlichen Barmherzigkeit. Sofern bei den letztgenannten Werken das kirchliche Interesse vorwiegend in Betracht kommt, sind die betreffenden Vereine unter n. I eingereiht; über die sonstigen charitativen Vereine sei Folgendes bemerkt. 1. * Die Vereine für katholische *Arbeitercolonien* im Rheinland bezw. in Westfalen bezwecken die theilweise Aufbringung der Geldmittel zum Unterhalte der katholischen Arbeitercolonien. Letztere setzen sich die Aufgabe, arbeitslosen, aber arbeitsfähigen und -willigen Männern Beschäftigung zu bieten und sie auf diese Weise sowie durch sittlich-religiöse Einwirkung und durch eine strenge Hausordnung zu einem geordneten und arbeitsamen Leben zurückzuführen. Damit soll diesen Personen der Weg zum selbständigen Erwerbe des Lebensunterhaltes wieder eröffnet werden, wobei ihnen die Verwaltung der Arbeitercolonie zugleich durch Stellenvermittlung nach Möglichkeit behilflich ist. Der diesen Instituten zu Grunde liegende Gedanke fand schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts seine theilweise Verwirklichung in Holland. Auf deutschem Boden setzte ihn besonders der evangelische Pastor Friedrich v. Bodelschwingh zu Bielefeld in der oft genannten Colonie Wilhelmsdorf in die Praxis um und erzielte damit rühmenswerthe Erfolge. Unter seinen Colonisten befanden sich auch zahlreiche Katholiken. Da aber bei der Besserung verwahrloster Männer vor Allem auch die religiösen Mittel in der rechten Weise zur Verwendung kommen müssen, so erschien die Gründung specifisch katholischer Arbeitercolonien nothwendig. Zu deren Begründung und Unterhalt war die Inanspruchnahme der privaten Wohlthätigkeit nicht zu umgehen, und es wurde daher sowohl in Westfalen (1887) wie im Rheinland (1887) die Errichtung eines Vereins zu diesem Zwecke angestrebt. Nachdem so eine Grundlage geschaffen, bewilligten die Provinzialstände einen Zuschuß und die Regierung eine jährliche Collecte, so daß die neu errichteten Colonien für's Erste finanziell gesichert waren. Der rheinische Verein besitzt jetzt zwei Colonien, zu Elkenroth bei Betzdorf an der Sieg (gegr. 1886) und zu Urft (gegr. 1896). Die erstere hat hinreichend Raum für 80—90 Colonisten, die letztere für 30. Die Verwaltung ist den Franciscanerbrüdern aus dem Mutterhause in Waldbreitbach übertragen. Der Verein ist zur Zeit bemüht, eine dritte Colonie bei Dormagen in's Leben zu rufen. Diese soll den Zweck haben, Minderjährige aufzunehmen, welche auf Grund des § 1666 u. 1838 des Bürgerlichen Gesetzbuches zukünftig vom Vormundschaftsgerichte zur Zwangserziehung überwiesen werden. Eine hierzu nöthige Statutenänderung ist bereits genehmigt, die Erlaubniß für eine Niederlassung der Franciscanerbrüder aus dem Mutterhause in Bleierheide ist nachgesucht. — Der westfälische Verein besitzt eine große Arbeitercolonie „Maria-Veen" (gegr. 1888) zwischen den Stationen Reken und Coesfeld an der Staatseisenbahn Oberhausen-Quakenbrück. Dieselbe steht unter der Leitung der Trappisten, welche dort einstweilen ein Priorat haben. Die Colonie hat ausreichende Räume für 140 Personen, reicht aber für das Bedürfniß nicht aus, so daß auch in Westfalen die Gründung einer zweiten Colonie in Aussicht genommen ist. — Die Beschäftigung der Colonisten in den vorgenannten Niederlassungen besteht hauptsächlich in der Ausführung von Meliorationsarbeiten, wozu die der Colonie gehörigen und nahe gelegene, auf eine lange Reihe von Jahren gepachtete Oedlandparzellen hinreichend Gelegenheit bieten. Der Centralvorstand des rheinischen Vereins für katholische Arbeitercolonien hat seinen Sitz in Düsseldorf, der des westfälischen in Münster. [Vorstehende Angaben beruhen für den rheinischen Verein auf den Mittheilungen des unterzeichneten Vorsitzenden, für den westfälischen hauptsächlich auf dem Schriftchen von Fr. Büttgenbach, Die westfälische Arbeiterkolonie Maria-Veen, Aachen 1897.] [Klausener.]

2. * Der *Charitasverband* für das katholische Deutschland bezweckt die planmäßige Förderung der Werke der Nächstenliebe in Theorie und Praxis und erstrebt behufs eines geordneten Zusammenwirkens einen engen Anschluß aller auf dem Gebiete der katholischen Charitas thätigen Kräfte an einander, der einzelnen Personen sowohl wie namentlich der Vereine und Institute. Der Verband wurde definitiv begründet auf dem zweiten Charitastage zu Köln a. Rh. am 9. November 1897. Bis zum 1. Januar 1900 sind dem Verbande bereits über 1500 Mitglieder beigetreten. Der Sitz desselben ist zu Freiburg i. B., wo auch für die Verwaltung, die Auskunftsstelle, die Centralbibliothek, sowie für die wissenschaftliche und kaufmännisch-technische Leitung der Verbandspublicationen und die übrigen Verbandszwecke das sogen. Charitasstift in's Leben gerufen wurde. Die Geschäfte des Verbandes werden durch einen Vorstand von acht Mitgliedern wahrgenommen. Dem Vorstande steht ein Verbandsausschuß von 40 Mitgliedern aus allen deutschen Diöcesen zur Seite, darunter die von den Bischöfen bestellten Diöcesanreferenten für Charitas. Zur Förderung der Zwecke des Verbandes dient die jährliche Abhaltung allgemeiner charitativen Versammlungen (Charitastage), auf denen die mannigfaltigen charitativen Fragen und Bestrebungen zur Besprechung kommen. Weiter geht vom Verbande die Anregung aus zur Gründung von Local- und Diöcesan-Charitas-Comités bezw. -Verbänden, d. h. freier Vereinigungen von Vertretern und Freunden der Charitas zur planmäßigen Bethätigung von Wohlthätigkeitsbestrebungen in den einzelnen Orten und Diöcesen unter Gutheißung der kirchlichen

Auctorität, und ebenso die Anregung zur Abhaltung charitativer Fach- und Diöcesanconferenzen; durch Gründung einer centralen charitativen Auskunftsstelle und durch die Veranstaltung von Erhebungen über die Werke der katholischen Charitas sowie systematische Darstellung derselben soll die Möglichkeit geschafft werden, die Mitglieder des Vereins in zweckentsprechender Weise über bestimmte Bedürfnisse zu informiren. Der Verband gibt eine populär-wissenschaftliche Monatsschrift unter dem Titel „Charitas" heraus, veröffentlicht aber daneben auch größere wissenschaftliche Werke und kleinere populäre Schriften über die verschiedenen Zweige der Charitas; ferner gibt er die Anregung zu historischen Studien über die katholische Charitas, die er eventuell durch Unterstützung, allgemein aber durch Anlegung einer wissenschaftlichen Charitas-Bibliothek zu fördern sucht. Ueberhaupt ist kein Gebiet der werkthätigen Nächstenliebe von seinen Bemühungen ausgeschlossen; so arbeitet er beispielsweise mit an dem internationalen Mädchenschutz, an theoretisch-praktischen Cursen zur Heranbildung ländlicher Krankenpflegerinnen, an der Fürsorge für die italienischen Arbeiter in Deutschland, an der Bekämpfung des Alkoholmißbrauches. Der Verband hat trotz seines kurzen Bestehens und der noch recht unbedeutenden Geldmittel bereits Erfreuliches geleistet und gezeigt, daß er bei einigermaßen genügendem Entgegenkommen wohl im Stande ist, seit einem halben Jahrhundert empfindlich verspürte Lücken auszufüllen. Als Schriften, welche der Verband bis jetzt veröffentlicht hat, seien genannt (neben der bereits erwähnten Monatsschrift) „Das deutsche Armenrecht in seiner Bedeutung für die Privatwohlthätigkeits-Vereine und -Anstalten. Mit einem Anhange über die öffentliche Armenpflege in Bayern", Freiburg 1898; „Das Armenrecht in Elsaß-Lothringen", ebd. 1899; „Die katholischen Wohlthätigkeits-Anstalten und -Vereine ꝛc. der Diöcese Straßburg", ebd. 1900; „Kurzer Leitfaden zum Unterricht in der Krankenpflege", ebd. 1900. (Vgl. noch L. Werthmann, Die Ziele des Charitasverbandes für das kathol. Deutschland, Freiburg 1899.) [Falkenberg.]

3. Die Elisabethenvereine verfolgen im Ganzen denselben Zweck wie der St. Vincenzverein (s. u. n. 8), an welchem grundsätzlich weibliche Personen nur durch Geldbeiträge und andere Spenden theilnehmen können. Vielfach haben sich nämlich an größeren Orten katholische Frauen und Jungfrauen zu besonderen Conferenzen vereinigt, um die christliche Charitas an Personen ihres Geschlechtes auszuüben; es geschah dieß schon bald nach Entstehen der Vincenzvereine (in der Erzdiöcese Köln bildete sich der erste Elisabethverein zu Barmen bezw. Mittelbarmen 1843). (Vgl. Brandts, Die katholischen Wohlthätigkeits-Anstalten und -Vereine sowie das kathol.-sociale Vereinswesen, insbesondere in der Erzdiöcese Köln, Köln o. J. [1895], 48 ff.)

4. Die sog. Gefängnißvereine sind hier ebenfalls kurz zu erwähnen, da einzelne derselben (z. B. zu Elberfeld und Dortmund) einen specifisch katholischen Charakter haben. Meist ist allerdings dieses Liebeswerk, welches die sittliche Hebung und Besserung der Gefangenen, die Fürsorge für die Entlassenen und die Bewahrung derselben vor dem Rückfall sich zum Ziele setzt, den Verhältnissen entsprechend paritätisch. Die Vereine suchen ihrem Zwecke gerecht zu werden durch Unterstützung der Gefangenenseelsorge, durch Verwaltung der Arbeitsprämien, welche bei guter Führung den entlassenen Gefangenen bewilligt werden, durch Unterbringung derselben in entsprechenden Stellungen, wo sie sich in der menschlichen Gesellschaft rehabilitiren können u. s. w., besonders aber auch dadurch, daß sie vorbeugend zu wirken suchen gegen Verwahrlosung, Trunksucht, Unzucht und Antriebe zu ähnlichen Verbrechen. Mißerfolge können bei der Eigenart dieses Werkes nicht vermieden werden, andererseits ist es aber auch manchmal in erfreulichster Weise möglich gewesen, dauernde Besserung von Verbrechern zu erreichen. Empfehlenswerth für die einzelnen Gefängnißvereine ist der Anschluß an einen bestehenden Verein oder Verband, wie ein solcher beispielsweise für Rheinland und Westfalen in der „Rheinisch-westfälischen Gefängniß-Gesellschaft" (gegr. 1828) vorhanden ist; der Jahresbericht der letztern (72. für 1898/99) gibt in instructiver Weise Auskunft über das Geleistete und Anzustrebende.

5. Der Franciscus-Regis-Verein verfolgt vor Allem die Aufgabe, Armen und Dürftigen, die in wilder Ehe leben, zur rechtmäßigen Ehe und zur Legitimation ihrer Kinder zu verhelfen. Derselbe besteht seit 1826 in der Erzdiöcese Paris und hat dort viel Gutes gewirkt; später schlossen sich zahlreiche Vereinigungen in anderen Städten Frankreichs und Belgiens an. Schon 1834 bewilligte Gregor XVI. demselben mehrere Ablässe, was zur Weiterausbreitung des Vereins mit beitrug. In Deutschland wird das Liebeswerk des Franciscus-Regis-Vereins vielfach von den Vincenzvereinen mit besorgt. Eine eigene Franciscus-Regis-Conferenz besteht seit 1891 in Wien, wo im J. 1897 nicht weniger als 1387 Paaren die kirchliche Ehe vermittelt wurde. Auch in anderen Großstädten (z. B. in Essen seit 1891 bezw. 1893) constituirt sich das Werk des Franz-Regis-Vereins mehr und mehr selbständig.

6. * Die Mäßigkeitsvereine, von denen bereits in d. betr. Art. VIII, 435 ff. gehandelt ist, haben seither eine erhöhte Bedeutung auch für das katholische Deutschland erhalten. Die Hauptsache bei der ganzen Mäßigkeitsbewegung ist, dieselbe in den rechten Geleisen zu halten, d. h. auf dem Nothwendigen und praktisch Erreichbaren zu bestehen, das Uebertriebene oder Unmögliche nicht zu erstreben. Man kann bei den in Frage stehenden Vereinen im Wesentlichen eine dreifache Richtung unterscheiden. Die eine geht hauptsächlich

gegen den Mißbrauch geistiger Getränke und verlangt von ihren Mitgliedern die einfache Mäßigkeit beim Trinken überhaupt; bei der zweiten verpflichten sich die Mitglieder zur Enthaltsamkeit von gebrannten Getränken (relative Abstinenz), bei der dritten zur absoluten Abstinenz, d. h. zum Verzicht auf geistige Getränke überhaupt. In der nichtkatholischen deutschen Mäßigkeitsbewegung ist jede der drei Richtungen durch eigene Vereine vertreten. Die erste ist dieß durch den Deutschen Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke (Sitz in Hildesheim), der 1899 etwa 12000 Mitglieder zählte und die „Mäßigkeitsblätter" und die „Blätter zum Weitergeben" herausgibt. Die zweite Richtung lebt besonders in den älteren Enthaltsamkeitsvereinen, die zuletzt einen pietistischen Charakter annahmen. Zur dritten Richtung gehört eine Anzahl neuerer Vereine, welche international und interreligiös sind und den Alkoholgenuß vom hygienischen oder volkswirthschaftlichen Standpunkte aus bekämpfen. Die extremsten darunter sind die Guttempler, welche 1852 nur 20, zur Zeit dagegen 600000 Mitglieder auf der ganzen Erde (in Deutschland 7200) zählen. Als specifisch deutscher Zweig trennte sich von ihnen im August 1898 der deutsche Guttemplerorden (mit 800 Mitgliedern in 30 Logen); Organ desselben sind die „Abstinenzblätter". Volle Abstinenz verlangt auch der 1889 gegründete „Alkoholgegnerbund" (ca. 1000 Mann stark). Auch für einzelne Stände existiren Abstinenzvereine (z. B. für die Aerzte des deutschen Sprachgebietes seit 1896). Die volle Abstinenz, aber mit Beschränkung auf gewisse Personen, vertritt der Mäßigkeitsverein vom „Blauen Kreuz", der nach dem Satze verfährt, daß Trinker und diejenigen, welche an der Rettung von Trinkern arbeiten, sich aller geistigen Getränke enthalten müssen; Hauptziel ist also die Besserung der Trinker. Das „Blaue Kreuz" zählt zur Zeit etwa 20000 Mitglieder, darunter in Deutschland 6070 in 133 Ortsvereinen. Seine Thätigkeit wird immer mehr als ein Zweig der „innern Mission" betrachtet und geht stellenweise gegen die katholischen Trinker in proselytenmachender Weise vor.

Die Katholiken sind im Deutschen Reiche seit 1896 in größerem Maßstabe in die Mäßigkeitsbewegung eingetreten, nachdem ihnen hierin die außerdeutschen (namentlich die Schweizer) Katholiken vorangegangen waren. Die erste große katholische Mäßigkeitsversammlung und Gründung eines katholischen Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke fand am 23. Februar 1896 in Aachen statt. Der Beschluß, ein billiges, volksthümliches, katholisches Mäßigkeitsblatt herauszugeben, wurde im J. 1897 durch das Erscheinen des „Volksfreundes zur Beförderung der Mäßigkeit und Gesundheitspflege, monatliches Organ für Mäßigkeits- und Trinkerrettungsvereine", verwirklicht. Zur Ausführung des andern Beschlusses, eine katholische Heilanstalt für Alkoholkranke zu gründen, trat ein Comité im Kreise Essen zusammen, welches sich mit dem unterdessen gegründeten „westdeutschen Mäßigkeits-Ausschuß des Charitasverbandes" vereinigte und die erste katholische Heilanstalt, das Camillushaus in Heidhausen bei Werden unter Leitung des Camillianerordens, im J. 1900 gründete. Der Charitasverband (s. ob. n. 2) gründete 1898 noch einen „süddeutschen Mäßigkeits-Ausschuß", zu welchem 1900 ein ostdeutscher treten soll. Die Charitas-Zeitschrift gibt sechsmal jährlich als Beilage „Katholische Mäßigkeitsblätter"; außerdem erscheint seit 1899 in Stuttgart das Monatsblatt „Mäßigkeit". Die vom westdeutschen Ausschuß veröffentlichten „Satzungen eines Mäßigkeitsvereins" erstreben als Ziel die Mäßigkeit im Genusse geistiger Getränke durch folgende vorbeugende und rettende Mittel: a. durch Aufklärung über die Gefahren und Schäden des Mißbrauchs geistiger Getränke in Wort und Schrift, in Versammlungen und durch Massenverbreitung von Flugblättern und Zeitschriften; b. durch Schaffung von Wohlfahrtseinrichtungen, wie Volkskaffeehallen, Kaffee-Cantinen, Sparvereinen, Lesehallen; c. durch Einwirkung auf den Erlaß entsprechender Gesetze und Verordnungen seitens des Staates, der Gemeinden und der Arbeitgeber; d. durch Reform der Trinksitten und Trinkstätten; e. durch Schutz der Jugend vor dem schädlichen Genuß geistiger Getränke; f. durch Gründung bezw. Unterstützung von Heilanstalten für Alkoholkranke beiderlei Geschlechts. Die westdeutschen Bischöfe haben die Satzungen und die Einführung der Vereine gutgeheißen. Die im rheinisch-westfälischen Industriebezirke blühenden Vereine haben eine zweite Gruppe von Mitgliedern mit Enthaltsamkeit von den gebrannten Getränken (relativer Abstinenz) und theilweise noch eine dritte Gruppe von Mitgliedern mit Enthaltsamkeit von allen geistigen Getränken (absoluter Abstinenz) eingerichtet. Die Mitglieder der zweiten und dritten Abtheilung bilden das „Kreuzbündniß". Sie unterschreiben das Aufnahmediplom mit dem Versprechen (nicht Gelübde), unter der Hilfe Gottes zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu und zur Sühnung für die Sünden der Trunksucht sich auf eine bestimmte Zeit der betreffenden Getränke zu enthalten. — Im Herbste 1899 haben die süddeutschen Bischöfe die Einführung der Mäßigkeitsbruderschaften beschlossen. Die Johannesbruderschaft für München-Freising vermeidet die schroffe Form des frühern Enthaltsamkeitsversprechens, verlangt Enthaltsamkeit von Branntwein, sucht bei Kindern den Genuß geistiger Getränke ganz zu wehren und schreibt außer der österlichen noch eine jährliche Communion und ein tägliches Gebet vor. In Schlesien soll in allen Pfarreien eine Bruderschaft eingeführt werden, neben welcher nach den Verhältnissen noch weltliche Vereine eingerichtet werden können.

Auch in den meisten Deutschland benachbarten Ländern ist in den letzten Jahren eine zielbewußte, ständig wachsende Mäßigkeitsbewegung zu verzeichnen. Für die Katholiken war besonders das Vorgehen der Schweizer Bischöfe seit 1893 anregend. Die Schriften und Vorträge des Bischofs Dr. Egger von St. Gallen („Der beste Arzt", „Alkohol, Alkoholismus und Abstinenz", „Wirthshaus, seine Entartung und seine Reform"), die Einrichtung der ersten katholischen Trinkerheilanstalt in Sarnen (Pension Vonderflüh) und der Abstinentenliga mit den zwei Gruppen der relativen und absoluten Abstinenz bewirkten, daß die katholischen Schweizer in der Bewegung hinter den Protestanten nicht zurückstehen. In der französischen Schweiz ist der Verein Ligue de la croix mit gleichnamiger Zeitschrift für die Katholiken eingerichtet. Da in Belgien der Staat die Bewegung unterstützt und besonders officiellen Anti-Alkohol-Unterricht für die Knabenschulen und seit 1899 auch für Mädchenschulen eingerichtet hat, blühen daselbst eine Reihe Vereine und Zeitschriften. So in Brüssel der Verein mit der gleichnamigen illustrirten Monatsschrift Bien social; in Lüttich: Bien-Être social; in St. Trond: De Sint Jonsbode, Maandschrift gegen het Drankmisbroik. In Holland ist die Bewegung eine private; dort ist seit den letzten Jahren neben den 13 verschiedenen nichtkatholischen Nederl. Drankbestrijders-Vereenigingen eine Reihe katholischer Vereine entstanden, nämlich die Sobrietas, der niederländische Bund der römisch-katholischen Vereinigungen zur Bekämpfung des Spirituosenmißbrauches; der Kruisverbond, der jetzt (Ende 1899) im Erzbisthum Utrecht und in den Bisthümern Haarlem, Herzogenbusch, Roermond verbreitet ist (die Mitglieder sind Geheelonthouders [ganz enthaltsam] oder Afschaffers von gebrannten Getränken); die Jongensbonden (an 5 Orten); die Kinderbonden (an 2 Orten); die Maria-Vereinigung für Frauen (an 18 Orten); die St. Anna-Vereinigung für Eltern, welche Kinder unter 12 Jahren enthaltsam erziehen (an 4 Orten); die St. Paulus-Vereinigung (an 17 Orten) für solche Mitglieder, welche sich des Nachmittags der gebrannten Getränke enthalten. [Neumann.]

7. * Der St. Raphaelsverein zum Schutze katholischer deutscher Auswanderer bezweckt, die Auswanderer vor den sie so zahlreich bedrohenden Gefahren durch Belehrung und Schutzmaßregeln zu bewahren, insbesondere aber für deren Bedürfnisse in religiös-sittlicher Beziehung durch Unterhaltung besonderer Seelsorgsstellen in den Einschiffungshäfen zu sorgen. Der Verein wurde 1871 auf der Generalversammlung der katholischen Vereine zu Mainz gegründet, nachdem bereits 1865 durch den Abgeordneten Cahensly die traurigen Verhältnisse im Auswanderungswesen auf der Trierer Generalversammlung ausführlich behandelt und 1868 auf der Bamberger Generalversammlung ein besonderes „Comité zum Schutze der katholischen Auswanderer" unter dem Präsidium des Fürsten Karl zu Isenburg-Birstein gebildet worden war. Der St. Raphaelsverein fördert übrigens keineswegs die Auswanderung, er hat im Gegentheil schon Tausende durch seine Rathschläge in der alten Heimat zurückgehalten; denen aber, die zur Auswanderung entschlossen sind, sucht er durch Rath und That beizustehen. Hierzu hat der Verein in den Haupteinschiffungshäfen und an den überseeischen Landungsplätzen von ihm besoldete „zuverlässige Vertrauensmänner" (meistens Priester), an welche die Auswanderer von Hause aus durch besondere Empfehlungskarten adressirt werden. Der Vertrauensmann empfängt die Auswanderer bei ihrer Ankunft am Bahnhofe, bringt sie in ein gutes Logishaus, überwacht ihre Einkäufe und den Geldwechsel, führt sie zum Gottesdienste, vermittelt ihnen den Empfang der heiligen Sacramente und geleitet sie an Bord des Schiffes. Alle diese Dienste geschehen unentgeltlich. Die Leistungen des Vereins in dieser Hinsicht werden durch folgende Zahlen illustrirt: In den vier Haupteinschiffungshäfen Bremen, Hamburg, Antwerpen und Rotterdam nahmen seit Beginn der Vereinsthätigkeit (1873 bezw. 1880) insgesammt 651 137 Auswanderer die Dienste des Vereins in Anspruch. Von dieser Zahl haben 625 624 dem vor der jedesmaligen Einschiffung abgehaltenen besondern Auswanderergottesdienste beigewohnt und 98 359 die heiligen Sacramente empfangen. Der durch die Vertrauensmänner beaufsichtigte bezw. vermittelte Geldverkehr belief sich auf 14 191 625 Mark, und es sind 93 731 Briefe von denselben beantwortet worden. Bei dieser Thätigkeit wollte der Verein es sich jedoch nicht genügen lassen. Von der Ueberzeugung durchdrungen, daß den katholischen deutschen Auswanderern nur dann geholfen ist, wenn ihnen auch nach ihrer Landung ausreichender Schutz gewährt wird, bereiste der Vereinssecretär Cahensly 1883 die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Es gelang ihm, in New York den amerikanischen St. Raphaelsverein (unter dem Präsidium des Bischofs Wigger von Newark) in's Leben zu rufen. Derselbe hat in New York (6 State-street) ein besonderes Logishaus, Leohaus genannt, für die ankommenden Einwanderer eingerichtet. Weiterhin verbreitete sich der St. Raphaelsverein aber auch in anderen Ländern. Im J. 1887 constituirte sich unter dem Senator v. Ockerhout der belgische, 1889 unter Sr. Durchlaucht dem Fürsten Johann zu Schwarzenberg der österreichische St. Raphaelsverein; ebenso wurde in Italien ein Verein für die katholischen Auswanderer unter dem Ehrenpräsidium des Bischofs Scalabrini von Piacenza gegründet. Im December 1890 traten die Delegirten dieser Vereine in Luzern zu einer Conferenz zusammen, wo man beschloß, dem heiligen Vater eine Bittschrift überreichen zu lassen. Darin wurden Vor-

schläge gemacht, die sich ausschließlich auf das geistige und leibliche Wohl der in den Vereinigten Staaten lebenden und nach dorthin auswandernden Katholiken aller europäischen Staaten bezogen und die Erhaltung der Muttersprache der Eingewanderten in Kirche und Schule sowie die Pastorirung derselben durch Geistliche ihrer eigenen Nationalität im Auge hatten. Wegen dieses Vorgehens wurden aber die Vereine und insbesondere der Generalsecretär Cahensly, welcher die Bittschrift dem heiligen Vater überreicht hatte, von der irisch-amerikanischen Presse in der maß- und gewissenlosesten Weise angegriffen und verdächtigt; denn die „nativistische" Partei in Amerika, deren Hauptvertreter Irland, Erzbischof von St. Paul, ist, hat das Bestreben, die Sprachen der Eingewanderten in Kirche und Schule möglichst rasch zu Gunsten der englischen zu verdrängen. Für die entgegenstehende Richtung, die auf Erhaltung der Nationalität geht, erfand man den Ausdruck „Cahenslyismus", und diese 1891 begonnene nativistische, kirchlich-liberale Strömung wirkt leider noch heute unter der Fahne des „Amerikanismus" weiter. — Auch sonst hatte der St. Raphaelsverein im Anfange seiner Thätigkeit mit großen Schwierigkeiten und Vorurtheilen zu kämpfen, doch wurde ihm allmälig durch das uneigennützige Wirken der Vertrauensmänner allgemeine Anerkennung bei den Regierungen wie bei den Schifffahrtsgesellschaften zu Theil. Selbst in protestantischen Kreisen ward er als nachahmenswerthes Muster hingestellt, und im October 1897 wurde nach seinem Vorbilde der „evangelische Hauptverein für deutsche Auswanderer" gegründet. Die deutsche Reichsregierung hat ebenfalls der Thätigkeit des Vereins dadurch besondere Anerkennung gezollt, daß sie den Generalsecretär desselben zum Mitgliede des „Auswanderer-Beiraths" ernannte.

Die Organisation des St. Raphaelsvereins ist eine einfache. Seine Mitglieder zerfallen in zwei Klassen; die einen zahlen einen Jahresbeitrag von wenigstens 1 Mark, die anderen (Ehrenmitglieder) einen solchen von 6 Mark oder eine einmalige Gabe von wenigstens 24 Mark. Zu je 10 bilden die Mitglieder eine Einigung, deren Gelder eines von ihnen einsammelt und an den betreffenden Pfarrer oder an ein Vorstandsmitglied abliefert. An der Spitze des ganzen Vereins steht ein Vorstand von 10 Mitgliedern. Der erste Präsident war der Fürst Karl zu Isenburg-Birstein, nach dessen am 4. April 1899 erfolgten Tode der bisherige Generalsecretär Peter Paul Cahensly zum Vorsitzenden erwählt wurde. Dem Vereine sind mehrere Ablässe vom heiligen Stuhle bewilligt, und seine Mitglieder haben Antheil an den heiligen Messen, welche der Verein jährlich am 24. October (bezw. den darauffolgenden Sonntag) überall da lesen läßt, wo wenigstens zwei Einigungen bestehen. Die Mitglieder sollen täglich ein kurzes Vereinsgebet verrichten. Da die Zahl der deutschen Auswanderer in den letzten Jahren sehr abgenommen hat (die der österreichischen nimmt noch fortwährend zu), so hat der Verein seit 1895 die religiöse Fürsorge für die in Deutschland lebenden italienischen Arbeiter und seit 1899 auch die für die katholischen Seeleute in den Bereich seiner Thätigkeit gezogen. [Cahensly.]

8. * Der St. Vincenzverein, welcher jetzt in allen Theilen der Welt, so weit die katholische Kirche reicht, für Unterstützung der Armen thätig ist, verdankt seine Entstehung (im J. 1833) acht jungen Männern zu Paris, die an der dortigen Universität sich wissenschaftlichen Studien widmeten. Im Pariser Studenten-Stadttheile, dem Quartier latin, gab es für die Besprechung wissenschaftlicher Fragen viele freie Vereinigungen, in denen hauptsächlich solche Gegenstände der Unterhaltung vorherrschten, die zu allen Fächern eine Beziehung zu haben schienen, philosophische und geschichtliche. Da aber auf diesen Gebieten leicht Gegensätze der Meinungen hervortraten, deren Ausgleichung Schwierigkeiten darbot, suchte man in einer dieser Vereinigungen nach einem Stoffe, welcher die Theilnehmer schon in einer gleichartigen Verfassung fände. Hierdurch kam man nicht bloß auf das religiöse Gebiet, für welches sich Gleichgesinnte schon zusammengefunden hatten, sondern schlug auch innerhalb desselben eine praktische Richtung ein, welche zu einem Zusammentragen von Erfahrungen führte und dieselben außerhalb des kleinen Kreises zu verwerthen gestattete. So bildete sich eine kleine Schule thätiger Armenpfleger, welche nicht bloß die leibliche Noth durch Gaben zu lindern, sondern auch die Empfänger durch sittliche Einwirkung und freundschaftlichen Verkehr zu fruchtbarer Verwendung derselben zu befähigen suchte. Unter ihnen ragte der später als philosophischer und geschichtlicher Schriftsteller bekannt gewordene Ozanam (s. d. Art.) hervor, dem ein wesentlicher Antheil an der Ausbildung der kleinen wohlthätigen Genossenschaft zuzuschreiben ist. Die Vereinigung nannte sich gleich den vielen, von denen sie ursprünglich eine gewesen war, eine Conferenz, legte sich aber zugleich, um ihre Eigenthümlichkeit zu bezeichnen, einen Beinamen zu, der ihre Mitglieder als Nachfolger des größten Helden thätiger Nächstenliebe, des hl. Vincentius von St. Paul (s. d. Art.), kenntlich machen sollte. Der Gedanke, der mit dieser Vincenzconferenz verwirklicht war, erwies sich als ein sehr fruchtbarer; eine weitere Ausbreitung, an welche ursprünglich nicht gedacht war, erfolgte in ungeahntem Maße und verhältnißmäßig sehr kurzer Zeit. Die kleine Schaar der ersten Mitglieder sah noch in Paris einen Zuwachs durch Anschluß von Männern, welche sich durch den Hinblick auf die schon begonnene Thätigkeit und die bei der Schönheit des Grundgedankens in Aussicht stehenden Erfolge angezogen fühlten. Da aber die meisten der Gründer nach Beendigung ihrer Studien auswärts Stellungen fanden, trugen sie das, was sie in Paris vereint

hatte, zu fernerer Pflege in andere Städte. Einmal erweckt, sah sich das Bestreben, an der Linderung der Noth theilzunehmen, bald in den verschiedensten Richtungen angeregt. Die Mannigfaltigkeit wurde um so größer, als im Fortgange der Bemühungen die Noth sich in immer zahlreicheren Gestalten zeigte und sich ihr Zusammenhang mit sittlichen Schwächen und Gebrechen kundgab. Die ersten Leistungen, welche man sich zur Pflicht machte, waren Darreichung von Beiträgen zum Lebensunterhalt, wobei aber die persönliche Ueberbringung derselben in die Wohnungen der Armen Grundbedingung blieb. Die Gaben waren der Geleitschein derjenigen, welche das Elend an den Orten, wo es seinen Ursprung und seinen Wohnsitz hatte, aufsuchten. Wie der Verein aus dem Bedürfniß nach einer das Leben der Mitglieder erhebenden Wirksamkeit entsprungen war, so wurden im Verkehr mit der Armut und den mit ihr in Verbindung stehenden Gebrechen die Besuche für die Mitglieder der Conferenz eine Schule, in der sie Tröstung, Belehrung, Mahnung ertheilen lernten und sich durch Bekämpfung von Hindernissen selbst stärkten. Im Vereine gelangte daher die Auffassung zur Geltung, er diene in erster Linie den Mitgliedern und in zweiter Linie den unterstützten Familien. Demgemäß wurde auch eine Anzahl besonderer Arten der Armenpflege, wie Obhut für Waisenkinder, religiöse Unterweisung für Handwerkslehrlinge, Besuch von Strafgefangenen, durch Mitglieder übernommen. So ist es, wie überhaupt in der Geschichte des Vereins die Feststellung der Grundsätze den Versuchen und der Uebung gefolgt ist, zu dem Grundsatze gekommen, daß, abgesehen von den zu machenden Hausbesuchen, kein Werk leiblicher oder geistlicher Barmherzigkeit als ein dem Geiste des Vereins fremdes zu betrachten sei, wie sein großer Schutzheiliger sie alle umfaßt habe. Auch schon in der ersten Zeit des Vereins wurden von einzelnen Mitgliedern neben dem, was als allgemeine Verpflichtung galt, besondere Werke unternommen und betrieben; principiell ausgeschlossen waren nur, wenn sie auch in das Gebiet der Barmherzigkeit zu fallen schienen, alle Beschäftigungen, deren Gegenstand weibliche Personen, einzeln oder in Gruppen genommen, gebildet haben würden. Die Mittel, deren der Verein zu seiner Wirksamkeit bedurfte, und nach deren Umfang er auch den Umfang seiner Thätigkeit bemessen mußte, bestanden aus den Erträgen der Sammlungen, welche die Mitglieder in wöchentlichen Sitzungen nach Besprechung ihrer Thätigkeit und ihrer Einrichtungen unter sich abhielten, und aus Gaben, durch welche Freunde, ohne sich der Thätigkeit von Mitgliedern unterziehen zu wollen, deren Werk als Wohlthäter oder Theilnehmer zu fördern bereit waren. In den Bereich der Maßnahmen, durch welche die Thätigkeit des Vereins zunehmen konnte, wurde die Gründung von Kleiderkammern und Bibliotheken aufgenommen, wofür ebenfalls Freunde der Armen Beiträge zu liefern sich entschlossen. Mit dem Wachsen des Vereins stellten sich neue Bedürfnisse ein, und wurden Veränderungen der Einrichtungen nothwendig. Es mußten Räumlichkeiten gefunden werden, über die der Verein zur Abhaltung seiner Sitzungen und zur Aufbewahrung verschiedenartiger Vorräthe verfügen konnte. Auch dieses gelang bald mehr bald weniger durch bemittelte Personen, welche der Sache zugethan waren. Damit hing zusammen, daß die erhöhte Zahl der Mitglieder die Besprechungen nicht allein erschwerte und unmöglich zu machen drohte, sondern auch denselben den ursprünglichen Ton brüderlicher Vertraulichkeit zu benehmen anfing. Die Folge war eine Theilung der Conferenz erst in zwei, dann in mehrere Theile; von diesen erforderte ein jeder für Leitung der Besprechungen einen Vorsitzenden, der zugleich die Uebersicht über die gesammte Thätigkeit behufs nothwendiger Anregung des Eifers und Verhütung von Versäumnissen haben mußte. Diese Maßregel, welche sich, wo derselbe Grund vorlag, auch außerhalb Paris nothwendig zeigte, stellte dem Vereine eine neue Aufgabe. Um den Geist, welcher die Gründungen veranlaßt hatte, lebendig zu erhalten und dadurch auch Verbreitung und Fortdauer desselben zu sichern, vereinigten sich in Paris die Vorsitzenden der verschiedenen Conferenzen zu einem Aufsichtsrathe, und es wurden Zusammenkünfte der Conferenzen angeordnet, damit der erstere sich in Kenntniß von dem Leben der einzelnen Vereinigungen erhalten konnte. Dieser Aufsichtsrath wurde, als der Verein sich nicht allein über Paris, sondern über Frankreich und darüber hinaus verbreitete, das Vorbild von örtlichen Verwaltungsräthen an den mit mehreren Conferenzen versehenen Orten. Zugleich bildete er sich unter geeigneter Vermehrung seiner Mitglieder zu einem Generalrathe des Vereins aus, der dem Gange von dessen Entwicklung folgte, sich von den örtlichen Verwaltungsräthen Berichte aus deren Wirkungskreisen erstatten ließ und an dieselben nach Bedürfniß Erinnerungen, Belehrungen und Rathschläge richtete, mochten die Aussprüche nun von bestimmten Orten gewünscht oder nach den eingegangenen Nachrichten als nothwendig erkannt worden sein. Eine besondere Vorsorge glaubte der Generalrath den sich neu bildenden Conferenzen widmen zu müssen, damit diese sich vor Aufnahme in das Ganze des Vereins zur Beobachtung dessen, was in der Gesammtheit nach Ueberlegung und Erfahrung schon Geltung besaß, förmlich verpflichteten. Andererseits schenkte der Generalrath seine Aufmerksamkeit den Nachrichten, welche er über neue, mit Erfolg schon angewandte Verfahrungsweisen erhielt. Satzungen, wie sie für jede von Menschen zu bestimmten Zwecken geschlossene Verbindung zur Vermeidung von Hemmnissen und Schwankungen nöthig sind, waren, als der Verein sich bildete, nicht vorhanden, erwuchsen aber aus der Sorgfalt, womit jeder Fall geprüft

wurde. Das natürliche Bedürfniß, gemachte Erfahrungen als Mittel zur Lösung weiterer Fragen zu benutzen, mußte zeitig dem Generalrath die Abfassung von Statuten nahe legen. Demgemäß machte er im December 1835 solche bekannt. Diese enthielten in ihrem allgemeinen Theile das, was sich über den Gegenstand aus den Schriften des hl. Vincenz entnehmen ließ, und in ihrem besondern Theile Festsetzungen über Gliederung des Vereins, über Aufnahme neuer Mitglieder, über Annahme neuer Pfleglinge, über den Gang der Geschäftsführung, über Behandlung der in Pflege genommenen Armen. Lehrreiche Erläuterungen dazu bildeten die Schreiben, welche die Vorsitzenden des Generalraths erlassen hatten, und von welchen Auszüge in einem „Handbuche des Vereins vom hl. Vincenz von Paul" (Köln 1851) veröffentlicht worden sind. Hinsichtlich der Gliederung des Vereins ist 1850 die Aenderung eingetreten, daß für verschiedene Theile des Vereinsgebietes als eine Mittelstufe Oberverwaltungsräthe eingeführt wurden, welche für einzelne größere Bezirke zwischen dem Generalrath einerseits und den örtlichen Verwaltungsräthen oder den einzelnen Conferenzen andererseits stehen, so daß sie in einer Richtung die Correspondenz vermitteln, in der andern leitend zu wirken berufen sind. Es ist jedoch mit Rücksicht auf die Zunahme der Geschäftskreise noch eine weitere Einschiebung gestattet worden, indem ein Theil eines Oberverwaltungsrathsbezirkes unter der Leitung eines Centralrathes oder Diöcesanrathes ausgesondert werden kann, um für seinen Bereich den Oberverwaltungsrath zu vertreten. Sollte die Gliederung des Gesammtvereins dazu dienen, ihn als das, was er war, zu erhalten, so mußte sie auch selbst eine gewisse Stetigkeit durch Regeln erhalten, nach welchen in den Gruppen bei Besetzung der Aemter zu verfahren war. Jeder ein geschlossenes Ganze bildende Theil des Vereines bedarf eines Ausschusses, der aus einem Vorsitzenden, zwei oder mehreren Vertretern desselben, einem Schriftführer und einem Kassierer bestand. Diese Aemter werden besetzt, indem der Vorsitzende eines Verwaltungsrathes das erste Mal durch die zusammentretenden Conferenzen, in der Folge, wenn schon ein Verwaltungsrath besteht, durch diesen nach Anhörung der Conferenzen ernannt wird. Der Vorsitzende des Verwaltungsrathes selbst bestimmt nicht bloß die einzelnen Beamten des Verwaltungsrathes, sondern auch sämmtliche Beamte einschließlich der Vorsitzenden für die unter dem Verwaltungsrathe stehenden Conferenzen, Alles nach Anhörung des Verwaltungsrathes. Für den Generalrath und die Oberverwaltungsräthe, nach deren Richtschnur auch die Centralräthe unter Beachtung von zeitlich oder örtlich gebotenen Ausnahmen behandelt werden, gilt die Regel, daß eine Wiederbesetzung des Vorsitzes durch eine vorläufige Besprechung eingeleitet und, nachdem Namen genannt sind, zu allgemeiner Aeußerung seitens der betheiligten Conferenzen Gelegenheit gegeben wird; dann erfolgt die Entscheidung. Die neu zu creirenden Mitglieder dieser Räthe werden durch die Vorsitzenden ernannt. So bleibt eine Verfügung über den Vorsitz durch Wahl nur für Conferenzen übrig, die sich eben erst gebildet haben. Die Mittel, welche die einzelnen Stufen der Verwaltung zur Erfüllung der betreffenden Obliegenheiten bedürfen, fließen, abgesehen von gelegentlichen und periodischen Gaben von Wohlthätern, aus den Collecten, welche in den Verwaltungssitzungen gehalten werden, und aus regelmäßigen Beisteuern der unter ihnen stehenden Stufen, wie jeder örtliche Verwaltungsrath sie von den unter ihm stehenden Conferenzen erhält. Mit diesen Abgaben werden außer dem, was der Geschäftsbetrieb erheischt, auch Aushilfen für augenblickliche im Geschäftsbereich eintretende Nothstände gewährt. Zur Erhaltung und Belebung des Eifers in dem eigentlichen Geschäfte des Vereins dienen auch die Feste, welche an jedem Orte von den dort befindlichen Mitgliedern gemeinsam gefeiert werden. Es sind dieß das Fest Mariä Empfängniß, der erste Sonntag der Fastenzeit, der zweite Sonntag nach Ostern und das Fest des Schutzpatrons des Vereins. An diesen Tagen finden außer der kirchlichen Feier allgemeine Versammlungen der am Orte wohnenden Mitglieder statt, in welchen diese über den örtlichen Stand der Angelegenheiten Nachricht erhalten, um sich durch Beispiele angeregt zu finden und auf Mittel und Einrichtungen, welche der gemeinsamen Sache förderlich sein können, aufmerksam zu werden.

Die Satzungen des St. Vincenzvereins dienten dazu, dem Geiste, der sich in ihnen ausdrückte, Anerkennung zu verschaffen. Die Ausbreitung des Vereins ging daher auch in sehr erwünschter Weise vor sich. Dazu trug aber ganz vorzüglich die Gunst bei, die ihm von den Päpsten, den Bischöfen und dem ganzen Clerus zu Theil wurde. Der Papst Gregor XVI. erließ schon 1845 ein erstes Breve zu Gunsten des Vereins, der sich auch später fortwährend des päpstlichen Schutzes erfreute. Dem Vorgange der Päpste folgend, empfahlen die Bischöfe der Geistlichkeit Unterstützung seiner Bestrebungen. Pius IX. gab ihm 1856 einen Cardinal zum Protector. Viele der Conferenzen sind unter Mitwirkung der Geistlichkeit gegründet worden; im Uebrigen ist aber dem Vereine der schon bei seiner Entstehung hervorgetretene Charakter eines Laienvereins erhalten geblieben. Wenn Anfangs manche Conferenzen, welche durch Geistliche in's Leben gerufen wurden, auch der Leitung ihrer Gründer unterstellt waren, so ist im fernern Verlaufe von Laien und Geistlichen anerkannt worden, daß die Führung des Vorsitzes mehr ein Geschäft für Laien als für Geistliche ist; dabei blieb es aber immer ein Grundsatz im Vereine, sehr gern Geistliche als Mitglieder aufzunehmen und von ihnen Förderung jeder Art dankbar zu empfangen. — Daß der Verein wohl geordnet war, zeigte sich in der Stetigkeit, mit der

seine Ausbreitung vor sich ging. Nach den ersten 25 Jahren seines Bestehens waren Conferenzen an 1793 verschiedenen Orten, an manchen derselben schon mehr als eine, in Thätigkeit. Auch außerhalb Europa's war für den Verein Boden vorhanden, wie der Umstand zeigt, daß sich 1858 auch jenseits der Meere schon 64 Conferenzen vorfanden und seither sich in immer stärkerem Maße mehrten. Wie überall die Zahl der Conferenzen im Wachsen blieb, ersieht man aus den Jahrbüchern, welche der Generalrath herausgibt und verbreitet. Das fortdauernde Wohlwollen der Kirche gegen den Verein ergibt sich auch aus der reichlichen Verleihung von Ablässen, welche den Mitgliedern des Vereins nach Maßgabe der Bethätigung ihrer Mitgliedschaft zu Theil werden, und die allmälig auch auf die Wohlthäter des Vereins, auf die von ihm verpflegten Armen und die Familien der Mitglieder ausgedehnt worden sind. Näheres darüber ist in einem Anhange zu den für den Verein bestehenden Statuten und darnach bei Beringer, Die Ablässe [s. ob.], angegeben. [Kiesel.]

III. Zu den wichtigsten unter den modernen Vereinen gehören diejenigen, welche hier als dritte Gruppe zusammengefaßt sind, nämlich die Standes- oder Berufsvereine. Das Charakteristische an ihnen ist, daß sie Leute je eines bestimmten Berufes bezw. mehrerer unter sich verwandten Berufe umfassen; ihr Zweck ist, das Standesbewußtsein im Allgemeinen rege zu erhalten und vom katholischen Standpunkte aus zu beleben, aber auch je nach den Verhältnissen die materiellen oder socialen Standesinteressen nach Außen hin zu wahren und zu vertreten. An sich brauchte bei dieser Art von Vereinen der specifisch katholische Charakter nicht so hervorzutreten, wenn nicht die confessionell zugespitzten Verhältnisse mehr und mehr dazu drängten. Thatsächlich beruht auch eine Anzahl von Standesvereinen auf allgemein christlicher Grundlage (so der rheinische und der westfälische Bauernverein, der Verband christlicher Bergarbeiter im Ruhrrevier, der Raiffeisen'sche Kassenverband); ob aber nicht selbst bei einzelnen von diesen schließlich eine confessionelle Scheidung eintreten wird, steht sehr in Frage. Daß sich auch die einzelnen Gewerbe eventuell zu katholischen Standesvereinen zusammenschließen können, beweisen praktisch z. B. der katholische Kutscherverein in Köln, der katholische Dachdeckerverein in Berlin. Ueber die Berufsvereine, welche ein allgemeineres Interesse beanspruchen, sei hier Folgendes gesagt.

1. * Die jetzigen katholischen Arbeitervereine hatten ihre Vorläufer in den Vereinen für erwachsene Arbeiter, welche als Frucht der an die katholischen Generalversammlungen und die sociale Thätigkeit des Bischofs Ketteler von Mainz sich anschließenden christlich-socialen Bewegung zu Ende der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts entstanden. Die damals von katholischer Seite gegründeten „christlich-socialen Vereine", die im rheinisch-westfälischen Industriebezirke bald 30000 Mitglieder zählten, schlossen evangelische Mitglieder grundsätzlich nicht aus, nahmen auch Handwerker, Gewerbetreibende ꝛc. auf und verfolgten hauptsächlich religiös-sittliche, gesellige oder Unterstützungszwecke, hinter welchen die Förderung der wirthschaftlichen Interessen mehr zurücktrat. Durch den Culturkampf wurde die Entwicklung dieser Vereine sehr geschwächt, bis zu Anfang der achtziger Jahre unter dem Eindrucke der socialistischen Agitation auf Grund einer Denkschrift des Verbandes „Arbeiterwohl" an die deutschen Bischöfe (1885), von Anträgen mit Normativbestimmungen und Reden des Generalsecretärs auf den Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands in Amberg (1884), Breslau (1886) und Bochum (1889) die Gründung der „katholischen Arbeitervereine" mit großem Erfolge gefördert wurde. Ende 1899 bestanden in Deutschland ca. 800 katholische Arbeitervereine mit insgesammt 170000 Mitgliedern. Dieselben haben durchweg einen Geistlichen als Präses und unterstehen in den einzelnen Diöcesen einem Diöcesanpräses und einem Diöcesancomité. Die 300 Arbeitervereine Süddeutschlands haben sich ebenso wie die Nord- und Ostdeutschlands zu je einem Verbande zusammengeschlossen; ein westdeutscher Verband wurde auf einer Conferenz der Diöcesanpräsides der katholischen Arbeitervereine von Münster, Paderborn und Köln und der Vertreter solcher Vereine aus den Diöcesen Trier und Fulda im Februar 1900 zu Köln beschlossen; der Beitritt von über 300 Vereinen ist zur Zeit schon gesichert. Neben den Generalversammlungen der Präsides werden von den beiden genannten Verbänden wie auch von einzelnen Diöcesanverbänden jährliche Arbeiter-Delegirtentage abgehalten. Statutgemäß bezwecken die Arbeitervereine Schutz und Förderung von Religiosität und Sittlichkeit (durch Vorträge, regelmäßigen gemeinsamen Empfang der heiligen Sacramente, kirchliche Andachten ꝛc.), Pflege der Standestugenden und veredelnder Geselligkeit, Förderung der geistigen und fachlichen Ausbildung (durch Vorträge, Bibliothek, Lesezimmer, Fachunterricht), Gründung von Unterstützungs- (Krankengeld-Zuschuß- und Sterbe-) Kassen. Im Laufe der Jahre ist neben diesen Zwecken die socialpolitische Schulung der Mitglieder durch Belehrung über die sociale Gesetzgebung wie über die wirthschaftlichen Berufsvereinigungen der Arbeiter (Fachverbände, christliche Gewerkvereine) immer mehr als eine der wichtigsten Aufgaben anerkannt und durch Vorträge in den Versammlungen, Errichtung socialer Unterrichtskurse, Fachsectionen, Vermittlungs- und Beschwerdecommissionen, Verbreitung von Arbeiterzeitungen, Anstellung von Arbeitersecretären gefördert worden. Neben diesen katholischen Arbeitervereinen hat sich seit den sechziger Jahren eine sehr große Anzahl kirchlicher Congregationen,

Sodalitäten, Bruderschaften von Arbeitern unter den verschiedensten Namen gebildet, welche sich auf die Förderung der Religiosität und Sittlichkeit wie die Pflege der Standestugenden beschränken. (Vgl. Bongartz, Das katholische Vereinswesen in Deutschland, Würzburg 1879; „Arbeiterwohl" 1886, Heft 10—12; Huber, Verzeichniß der katholischen Arbeitervereine Deutschlands, München 1897; J. Ruppert, Die kathol. Arbeitervereine Süddeutschlands in ihrer Entwicklung dargestellt, Würzburg 1900.)

2. Die katholischen Arbeiterinnenvereine haben sich den Schutz der Religion und Sitte, Pflege der geselligen Unterhaltung unter ihren Mitgliedern, sowie Unterweisung derselben in Handarbeit und Haushaltung zur Aufgabe gemacht. Der erste Arbeiterinnenverein, der vorbildlich für die übrigen geworden ist, wurde 1868 durch Kaplan Liesen in M.-Gladbach gegründet; Ende 1899 bestanden ungefähr 40 Arbeiterinnenvereine mit ca. 6000 Mitgliedern. Mehrfach sind im Anschluß an dieselben Arbeiterinnenhospize (z. B. in M.-Gladbach, Aachen, Köln, Bocholt) und Haushaltungsschulen gegründet worden. Neben den letzteren wurden vielfach besondere Curse für Handarbeits- und Kochunterricht, meist unter Leitung von Ordensschwestern, eingerichtet. Der Unterricht wird ertheilt im Anschlusse an das vom Verbande „Arbeiterwohl" herausgegebene und in mehreren Hunderttausend Exemplaren verbreitete Büchlein „Wegweiser zum häuslichen Glück", M.-Gladbach 1881. (Vgl. Norrenberg, Handbüchlein zur Gründung und Leitung von Arbeiterinnenvereinen, Mainz 1881; „Arbeiterwohl" 1882, Heft 5—6; 1892, Heft 9 bis 11.) [Pieper.]

3. * Die Vereine jugendlicher Arbeiter und die Lehrlingsvereine haben den Zweck, die der Schule entwachsene männliche arbeitende Jugend zu sammeln, religiös-sittlich zu fördern, gründlich auszubilden und vor der wachsenden Vergnügungssucht zu bewahren. Ausgehend von dem Gedanken, daß in unserer Zeit der aus der Elementarschule zur Entlassung gelangenden männlichen Jugend eine besondere Fürsorge noth thut, hat sich der Clerus in den beiden letzten Jahrzehnten dieser an Glauben und Sitten gefährdeten Jünglinge in vorzüglicher Weise angenommen. Man sammelte die jungen Leute gleich bei ihrer Schulentlassung in Vereinigungen, um sie zum regelmäßigen Besuche des Gottesdienstes sowie zum eifrigen Empfange der Sacramente anzuhalten. In diesen Vereinigungen wird den Jünglingen Gelegenheit geboten, durch besondern Fortbildungsunterricht ihre Kenntnisse in allem Wissenswerthen zu erweitern und auch durch gemeinsame gesunde Unterhaltung sich vor dem Umgange mit verdorbenen Altersgenossen und allzu frühem Wirthshausbesuche zu hüten. Die Vereinigungen sind theils marianische Congregationen, theils auch solche Vereine ohne ausgesprochenen religiösen Charakter, je nachdem die Umstände die eine oder die andere Art der Vereinigung räthlich erscheinen lassen. Solcher Vereinigungen gibt es gegenwärtig in Deutschland an 800 mit ungefähr 160 000 Mitgliedern. Da diese von den Zeitverhältnissen gebotene Fürsorge für die heranwachsenden Jünglinge der arbeitenden Stände früher unbekannt war, mangelten zunächst fast gänzlich die Vorarbeiten auf diesem Gebiete. So war es denn von selbst gegeben, daß die Leiter dieser Jugendvereinigungen sich enger an einander anschlossen, um sich gegenseitig mit Rath und That zu unterstützen. Zunächst traten die Vereinigungen der einzelnen Diöcesen unter einem von der bischöflichen Behörde ernannten Diöcesanpräses zu einem Verbande zusammen, der jährlich seine Generalversammlung zur Berathung besonders wichtiger und schwieriger Fragen der Vereinsleitung abhält. Die verschiedenen Diöcesanpräsides bilden hinwiederum das Centralcomité, welches durch seinen von der Generalversammlung aller deutschen Präsides ernannten Vorsitzenden die Angelegenheiten des großen, über ganz Deutschland sich erstreckenden Gesammtverbandes leitet. Diese Organisation der Jugendvereinigungen, welche der Wirksamkeit des einzelnen Präses Halt und Kraft gibt, wurde von der Versammlung der preußischen Bischöfe in Fulda im August 1896 gutgeheißen und neuerdings vom heiligen Vater gebilligt und als eine für die heranwachsende männliche Jugend besonders heilsame Einrichtung gelobt. [Drammer.]

4. * Der Verband katholischer Industriellen und Arbeiterfreunde unter dem Namen „Arbeiterwohl" wurde 1879 im Anschluß an die Katholikenversammlung zu Aachen gegründet. Er hat seinen Sitz in M.-Gladbach und zählt jetzt (Ende 1899) 1230 Mitglieder (mit einem jährlichen Beitrag von mindestens 5 Mark). Das Verbandsorgan „Arbeiterwohl", welches seit 1881 erscheint, wird zur Zeit in 2000 Exemplaren bezogen (Jahresabonnement 3 Mark). Der Verband bezweckt zunächst, die katholischen Industriellen zur Schaffung von Wohlfahrtseinrichtungen für die wirthschaftliche und sittliche Hebung der Arbeiter anzuregen und ihnen mit Rath und Erfahrungen bei Einführung und Leitung derselben an die Hand zu gehen. Ein ferneres Ziel ist, den Ausbau der socialen Gesetzgebung durch Vorschläge und Gutachten vorzubereiten und die Durchführung der socialen Gesetze durch Darstellung ihrer Bedeutung, ihres Inhaltes und ihrer zweckmäßigen Ausführung zu fördern. An dritter Stelle will „Arbeiterwohl" eine Vereinigung katholischer Arbeiterfreunde (vor Allem aus den Reihen des Clerus) sein und dieselben in der Gründung und Leitung der socialen Standesvereine und sonstiger socialen Veranstaltungen unterstützen. [Pieper.]

5. Der Augustinusverein zur Pflege der katholischen Presse wurde definitiv im

Sommer des Jahres 1878 constituirt, nachdem schon seit einer Reihe von Jahren Versuche vorangegangen waren, um die katholische Journalistik auf die Höhe der Zeit zu stellen. Das Bedürfniß nach einer katholischen Zeitungspresse war im beginnenden Culturkampfe sofort zu Tage getreten; die bestehenden oder in großer Zahl neu gegründeten Zeitungen katholischer Richtung verfügten aber zunächst weder über die geistigen noch über die materiellen Hilfsmittel, welche den gegnerischen Blättern so reichlich zur Verfügung standen. Mit Eifer mußte daher an dem Ausbau und der Vervollkommnung des katholischen Preßwesens gearbeitet werden. Dabei zeigte sich die Nothwendigkeit des Zusammenschlusses und einer organischen Verbindung aller im Zeitungsberufe Stehenden. Die ersten Versuche, namentlich die Gründung einer parlamentarischen Correspondenz und eines Vereins der Zeitungsverleger, hatten keinen dauernden Erfolg. Erst mit dem Jahre 1877 trat das lang erwogene Project seiner Verwirklichung näher, nachdem die Würzburger Katholikenversammlung sich im Princip für die Gründung eines Vereins der katholischen Presse Deutschlands ausgesprochen und ein vorläufiges Programm für denselben gebilligt hatte. Damit war eine Grundlage gewonnen, auf der nun in mehreren Versammlungen einer Anzahl katholischer Redacteure und Verleger weiter berathen wurde, so zu Köln am 31. Januar 1878 und zu Düsseldorf am 15. Mai 1878. Auf der letztgenannten Zusammenkunft wurde ein Statut allseitig genehmigt, welches im Wesentlichen bis heute im Augustinusverein in Geltung geblieben ist. Sein Ziel, die katholische Presse Deutschlands zu fördern, sucht der Verein zu erreichen durch moralische Unterstützung neu zu gründender katholischer Blätter, durch quellenmäßige Information der bestehenden Tagesblätter, durch Heranbildung neuer und Unterstützung hilfsbedürftiger Journalisten, durch den Versuch, ein einträchtiges Zusammenwirken der katholischen Journalisten und gemeinsame Behandlung der Tagesfragen anzubahnen. Der Sitz des Vereins ist jetzt in Düsseldorf. Mitglieder (mit 5 Mark Beitrag) und Theilnehmer (mit 3 Mark Beitrag) zählt derselbe in ganz Deutschland; dieselben schließen sich nach Territorien zu einzelnen „Gruppen" zusammen, welche sich einer gewissen Selbständigkeit erfreuen, Versammlungen abhalten u. dgl. Jährlich findet (jetzt regelmäßig in Verbindung mit der Katholikenversammlung) eine Generalversammlung des ganzen Vereins statt, auf welcher über den Stand und die Fortschritte des katholischen Zeitungswesens Bericht erstattet wird. Officielles Correspondenzblatt des Vereins ist das „Augustinus-Blatt", welches monatlich einmal erscheint.

Im Zusammenhange soll hier auch der österreichischen katholischen Preß- und Schriftstellervereine gedacht werden, wenngleich bei den einzelnen der Charakter eines Standesvereins weniger als beim Augustinusverein hervortritt. Die „Christliche Presse für Oesterreich" (in Wien) bezweckt die Förderung einer unabhängigen Presse mit christlichem Charakter in Oesterreich durch Veranstaltung von Versammlungen, durch Flugschriften, Unterstützung von Zeitschriften und namentlich durch Herausgabe eines Tageblattes in Wien. Die Vereinsgenossen sind entweder Theilnehmer mit einem Jahresbeitrage von 40 Kreuzern oder Mitglieder mit einem Beitrage von 1 Gulden oder Wohlthäter mit einem Beitrage von wenigstens 2 Gulden pro Jahr. Nach dem Beitrage richten sich die jährlichen Vereinsgaben. Ferner gibt es in Oesterreich noch eine Anzahl Preßvereine für einzelne Länder (so für Niederösterreich) oder für einzelne Diöcesen (Brixen, Seckau ꝛc.). Endlich sei noch des Verbandes katholischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen gedacht, der im Februar 1896 gegründet wurde und seinen Sitz in Wien hat. Mitglied werden kann jeder Katholik, welcher die Rechte, Freiheiten und Institutionen der katholischen Kirche in Wort und Schrift vertritt und einen Beitrag von 2 Gulden pro Jahr entrichtet.

6.* Die Dienstmägde-Vereine bezwecken neben religiös-sittlicher Förderung auch Erholung ihrer Mitglieder an Sonntag-Nachmittagen. Ende 1899 bestanden deren unter verschiedenen Namen (Marienvereine u. s. w.) ca. 70 mit ungefähr 40 angeschlossenen Mägdehospizen, in welchen Stellen vermittelt werden und zeitweilig stellenlosen unbescholtenen Dienstmädchen billige Unterkunft geboten wird. Ein Verzeichniß der zur Zeit im In- und Auslande vorhandenen katholischen Mädchenheime ist von der Geschäftsstelle des „Seraphischen Liebeswerkes", Abtheilung für Norddeutschland (Buchhändler Schuth), Coblenz, Am Plan 6, gratis zu beziehen. — Hier möge auch der neuestens gegründeten Schutzvereine für weibliche Personen gedacht sein, welche an den Bahnhöfen größerer Städte durch eigens beauftragte und äußerlich an Abzeichen kennbare Vereinsmitglieder zureisenden weiblichen Personen ihren Schutz und ihre Dienste zur Verfügung stellen. Die Wirksamkeit, welche z. B. der in Köln a. Rh. bestehende Verein im ersten Jahre seiner Thätigkeit entfalten konnte, zeigt, wie nothwendig dergleichen Einrichtungen für die heutige Zeit sind. (Vgl. „Arbeiterwohl" 1894, Heft 1—2. 6.) [Pieper.]

7. Der Gesellenverein, s. d. Art.

8.* Die katholischen kaufmännischen Vereinigungen haben in Zweck und Einrichtung am meisten Verwandtschaft mit dem von Kolping gegründeten Gesellenvereine (s. d. Art.). Die ungewöhnlich großen Gefahren, welche dem jungen, dem schützenden Kreise der Familie oft genug entzogenen Kaufmanne für Glauben und Sittlichkeit in der Welt drohen, führten dazu, eigene Vereinigungen in's Leben zu rufen. Nachdem schon früher an manchen Orten kaufmännische Congregationen und vereinzelt katholische kaufmännische Vereine entstanden, wurde im Sep-

...mber 1877 unter besonders wirksamer Beihilfe des damaligen Kaplans Dr. Elz in Mainz und des damaligen Kaplans und spätern Weihbischofs Dr. Schmitz (gest. im August 1899) der Verband kaufmännischer Congregationen und katholischer kaufmännischer Vereine gegründet. Diese Vereinigungen wollen „Kaufleute, namentlich junge Kaufleute, wie auch Angehörige gesellschaftlich verwandter Berufsstellungen zusammenschaaren, um ihnen in den Gefahren des heutigen Lebens einen festen Halt zu bieten, um durch freundschaftlichen Anschluß an einander, durch religiöse Anregung, durch fachwissenschaftliche und allgemeine Belehrung, durch Einwirkung guter Beispiele sowohl christliche Gesinnung und Gesittung als auch die Berufs- und gesellschaftliche Bildung zu unterstützen, wie endlich ächten und lautern Frohsinn zu pflegen". Der nächste Zweck ist also kein materieller, sondern ein idealer; er wird kurz und klar zusammengefaßt in dem Wahlspruche des Verbandes: „Ehrlich im Handel, christlich im Wandel". Jede Vereinigung wählt einen Geistlichen als Präses oder Beirath (Regens), der besonders die religiösen Interessen zu wahren hat. Die Erfüllung der religiösen Pflichten, vom Vereine durch öftere gemeinschaftliche Communion gefördert, steht an der Spitze der Vereinspflichten. Jede Vereinigung stellt sich unter den Schutz der Gottesmutter und hat eines ihrer Feste als Titularfest. — Weiterhin werden die Vereinszwecke gefördert durch allgemeine und religiös-wissenschaftliche wie durch fachwissenschaftliche Vorträge, durch Besprechungen und Unterrichtscurse, durch Vereinsbibliotheken, Pflege der Geselligkeit, gegenseitige Hilfeleistung mittels der verschiedenen Wohlfahrtseinrichtungen des Verbandes (Stellenvermittlungsbureaux, Unterstützungs-, Kranken- und Sterbekasse u. dgl.). Der Verband umfaßt gegenwärtig (1899) 107 Vereinigungen, nämlich 10 kaufmännische Congregationen und 97 katholische kaufmännische Vereine mit zusammen 11 260 Mitgliedern. Die Verbandsleitung hat zur Zeit der katholische kaufmännische Verein „Arsadia" in Essen. Specielles Verbandsorgan ist die im Verlage der „Germania" zu Berlin erscheinende „Mercuria". Die Wirksamkeit des Verbandes ist vor Allem eine innere und moralische und entzieht sich daher einer statistischen Berechnung. Aber entsprechend seiner großen Verbreitung hat derselbe überall, auch bei der weltlichen Autorität, eine stets wachsende Beachtung gefunden und schon auf die Gestaltung des volkswirthschaftlichen Lebens wie auch der Gesetzgebung Einfluß üben können. Dieß war beispielsweise der Fall bei der Bekämpfung des unlautern Wettbewerbs, ebenso bei den Verbesserungen im neuen Handelsgesetzbuch, wo die Regierung, als im December 1895 Erhebungen über Arbeitszeit, Kündigungsfristen und Lehrlingswesen im Handelsgewerbe angestellt wurden, auch den Verband der katholischen kaufmännischen Vereine gutachtlich vernommen hat. Im Anschluß an die kaufmännischen Vereinigungen besteht auch eine Reihe kaufmännischer Lehrlingsvereine, deren Zahl jedoch noch gering ist. (Vgl. die Broschüre „Der Verband katholischer kaufmännischer Vereinigungen Deutschlands und seine Wohlfahrtseinrichtungen", Essen a. d. Ruhr 1898.) [Mülfarth.]

9. * Die Vereine für katholische kaufmännische Gehilfinnen sind für die im Handelsgewerbe thätigen Personen weiblichen Geschlechts bestimmt und haben eine besondere Bedeutung erlangt, seitdem infolge der Durchführung der Sonntagsruhe (1892) eine große Anzahl solcher Gehilfinnen an Sonntagen einer Heimstätte bedürftig ist. Im Uebrigen können solche Vereine sich aber auch um die Förderung des Standesinteresses überhaupt verdient machen, wie dieß speciell der Kölner Verband durch Stellenvermittlung, Rechtsschutz, Wohnungsnachweis, Lesezimmer, Sparkasse u. s. w. in glücklichster Weise in's Werk gesetzt hat. Ende 1899 bestanden etwa 15 Vereine katholischer kaufmännischer Gehilfinnen. (Vgl. noch „Arbeiterwohl" 1893, Heft 1—3; 1894, Heft 6.) [Pieper.]

10. Auch für die niederen Kirchendiener bestehen Standesvereine zur Förderung der geistlichen und leiblichen Wohlfahrt. Der Aufgabe, die Küster und Ministranten zu bestimmen, ihre kirchlichen Dienste mit Würde und Anstand zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gläubigen zu versehen, dient der fromme Verein für die Messediener und Sacristane unter dem Schutze des sel. Joh. Berchmans. Gründer desselben ist P. Vincenz Basile S. J., apostol. Missionar bei den Südslaven. Der Verein wurde 1865 von Pius IX. approbirt und mit Abläßen begnadigt, zugleich auch gestattet, daß derselbe (weil er keine Bruderschaft ist) von jedem Welt- und Ordensgeistlichen überall mit Genehmigung des Diöcesanbischofs gegründet werden könne. — Zur Förderung der materiellen Standesinteressen haben sich die Küster stellenweise zu Vereinen zusammengethan, namentlich um dienstunfähig gewordenen Standesgenossen eine Unterstützung zuweisen zu können. Als Typus eines solchen Vereins sei hier der Unterstützungsverein katholischer Küster in Rheinland und Westfalen (mit dem Sitz in Köln [früher Essen]) genannt. Derselbe hat nach seinen Satzungen den Zweck, a. den hinterbliebenen Wittwen der Mitglieder eine jährliche Pension und b. den emeritirten Mitgliedern eine jährliche Unterstützung zu gewähren. Der Verein trat 1880 in's Leben; später (1885) wurde noch eine „Sterbekasse" damit verbunden, aus welcher bei Todesfällen von Mitgliedern den Hinterbliebenen eine Summe zur Bestreitung der entstandenen Krankheits- und Begräbnißkosten zugewiesen wird. Die Beiträge für den Verein sind verschieden normirt für Verheiratete und Unverheiratete und mit Rücksicht auf das Alter zur Zeit des Eintritts. Ueber die Höhe

der zu zahlenden Pension oder Unterstützung beschließt die jährliche Generalversammlung. Zur Sterbekasse werden außer dem einmaligen Eintrittsgeld in der Regel bei jedem Todesfalle 2 Mark von jedem Mitgliede erhoben und davon 300 Mark den Angehörigen des Verstorbenen zugewiesen.

11.* Unter den Vereinigungen katholischer Lehrer und Lehrerinnen ist als die größte und wichtigste der katholische Lehrerverband zu nennen. Derselbe entstand am 28. August 1889 gelegentlich der 36. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Bochum, indem eine organische Verbindung der bestehenden katholischen Lehrervereine angestrebt und der Grund zu einem allgemeinen Verbande gelegt wurde. Je mehr sich die Erkenntniß Bahn brach, daß die Interessen der katholischen Lehrer in simultanen Vereinen nicht immer gebührend berücksichtigt würden, und es darin sogar an unverständiger Rücksichtslosigkeit gegen die katholischen Lehrer nicht fehle, je mehr man sich überzeugte, daß in religiösen Fragen und in der Pflege des religiösen Momentes durch die Schule ein „getrennt marschiren" geboten sei, desto klarer wurde die Nothwendigkeit eines allgemeinen katholischen Lehrervereins erkannt. Die Gründung eines solchen war daher dringendes Bedürfniß, und es trat auch sofort eine große Anzahl katholischer Lehrer der neuen Gründung bei. Der Zweck des katholischen Lehrerverbandes ist nach § 1 seiner Satzungen Hebung der Schule nach den Grundsätzen der katholischen Kirche und Förderung der Interessen des Lehrerstandes. Politische Bestrebungen sind ausgeschlossen. Mitglieder des Verbandes können (nach § 2) alle Volksschul- und Seminarlehrer geistlichen und weltlichen Standes werden. Der Verband gliedert sich in Provinz- (Diöcesan-) Vereine und in Kreis- bezw. Ortsvereine (§ 3). Jeder Provinzialverein hält jährlich eine Versammlung ab, zu der jeder Kreisverein einen stimmberechtigten Vertreter zu entsenden hat; auch der katholische Lehrerverband soll jährlich eine Generalversammlung abhalten, zu der jede Provinzialversammlung zwei stimmberechtigte Vertreter aus ihrer Mitte entsendet. Die bisherigen Generalversammlungen fanden statt zu Bochum (1890), Aachen (1891), Osnabrück (1892), Danzig (1893), Mainz (1894), Paderborn (1895), Heiligenstadt (1897) und Ludwigshafen (1899). Das officielle Organ des Lehrerverbandes ist dessen „Jahrbuch", von dem bisher 6 Bände erschienen sind. Dasselbe enthält außer einigen Abhandlungen pädagogischen Inhaltes und einem Inseratenanhang hauptsächlich die Entwicklung des Verbandes und seiner Provinzialvereine während des Berichtjahres. Der Verband hat bis jetzt eine vielseitige und sehr ersprießliche Thätigkeit entfaltet und gezeigt, daß er sowohl den Bedürfnissen der Lehrer wie auch den Anforderungen der Gegenwart an die Schule gerecht zu werden versteht. Genaueres darüber enthält das sechste Jahrbuch (Köln 1898). Nach dem sechsten Jahrbuch gehören zu dem Verbande die Zweigvereine der Provinz Rheinland, der Provinz Westfalen, des Regierungsbezirks Wiesbaden, der Diöcese Fulda, der Provinz Sachsen, der Diöcese Hildesheim, der Diöcese Osnabrück, der Provinz Brandenburg, der Provinz Westpreußen, der Diöcese Ermland, der Provinz Posen, des Königreichs Bayern, der Rheinpfalz, des Königreichs Sachsen und der Reichslande Elsaß-Lothringen. Der jüngste derselben ist der letztgenannte (gegründet 1896), der älteste der Verein der Diöcese Fulda (gegründet 1872). Die Zahl der Mitglieder des ganzen Verbandes betrug im Vereinsjahre 1896/97 7251, ohne die ca. 4000 Ehrenmitglieder. — Dem katholischen Lehrerverbande nicht angeschlossene katholische Lehrervereine sind der Verein katholischer Lehrer Schlesiens mit 3000 Mitgliedern, der Bezirkslehrerverein Trier, der katholische Lehrerverein im Großherzogthum Hessen, der katholische Volksschullehrerverein in Würtemberg und der katholische Lehrerbund in Oesterreich (gegründet 1897; 3500 Mitglieder).

Ein Verein katholischer deutscher Lehrerinnen wurde 1885 gebildet. Er bezweckt die Förderung des geistigen und materiellen Wohles der Lehrerinnen und hat seinen Sitz zu Boppard a. Rh. Seinen Zweck sucht er zu erreichen 1. durch die Wirksamkeit von Vereinsanstalten (solche sind zur Zeit eine Krankenkasse, eine Stellenvermittlungsanstalt und ein Vereinshaus als Erholungs- und Heimstätte für erholungsbedürftige und dienstunfähige Lehrerinnen); 2. durch die Thätigkeit ständiger Hilfseinrichtungen (solche sind der Hilfsausschuß zur Vermittlung von Kur- und Reiseerleichterungen, der Hilfsausschuß für Berufs- und Jugendliteratur, der Hilfsausschuß zur Vermittlung von Rechtsschutznachweisen, der Ausschuß für sociale Hilfsarbeit); 3. durch die Thätigkeit von Sammelstellen, Bezirksverbänden und Zweigvereinen. Wirkliches Mitglied kann jede katholische deutsche Lehrerin werden. Bis spätestens zum 1. November ist ein Jahresbeitrag von 2 Mark zu entrichten. Das Vereinshaus Marienheim zu Boppard wurde 1898 eingeweiht. Der Verein zählte Ende 1898 4188 Mitglieder und 314 außerordentliche Mitglieder und umfaßte 43 organisirte Bezirksverbände. Die Mitglieder derselben versammeln sich jährlich mehrmals, gewöhnlich einmal monatlich, zu einer Conferenz, die meistens von einem Geistlichen geleitet wird. Sie wird in der Regel durch einen religiös-pädagogischen Vortrag des Leiters eröffnet. Ständige Mittheilungen über den Verein bringt die „Monatsschrift für katholische Lehrerinnen" (Paderborn). Zweigvereine des Lehrerinnenvereins sind in Berlin, Brüssel, Elsaß, Würtemberg und Paris. — Von anderen größeren Vereinen seien erwähnt der Verein katholischer Lehrerinnen in Bayern, der Verein katholischer Lehrerinnen in Schlesien und

der Verein katholischer Lehrerinnen und Erzieherinnen in Oesterreich. (Vgl. den kath. Lehrerinnenkalender für 1900 [Hamm].) [Jos. Schiffels.]

12. Als Priestervereine sollen hier kurz erwähnt sein die mannigfaltigen unter Geistlichen bestehenden Vereinigungen, welche theils den priesterlichen Geist in ihren Mitgliedern zu wahren und zu fördern, theils erkrankten oder dienstunfähigen Mitgliedern den Lebensunterhalt zu sichern, theils auch in anderer Weise die materiellen Interessen der zu ihnen gehörigen Geistlichen zu schützen suchen. Letzteres ist beispielsweise der Fall bei den Versicherungsvereinen gegen Feuersgefahr, wie man solche speciell für Geistliche hier und da zu begründen versucht, da erfahrungsgemäß auf diese Weise eine Ersparniß an der Versicherungssumme erzielt werden kann. Die Unterstützungsvereine unter den Geistlichen haben ihre Berechtigung und ihre Bedeutung darin, daß unter den heutigen Verhältnissen die Kirche nicht immer in der Lage ist, in der wünschenswerthen Weise für die Priester einzutreten, wenn bei ihnen die volle Dienstfähigkeit nicht mehr vorhanden ist. Deßhalb war es nöthig, daß die Geistlichen unter einander auf dem Wege der Vereinsbildung Kranken- oder Pensionskassen einrichteten, um die durch Krankheiten, Dienstunfähigkeit u. dgl. entstehenden Ausfälle an Einkommen bis zur standesgemäßen Nothdurft zu ersetzen. Diese Art Vereine sind natürlich nach ihrem besondern Zweck und den örtlichen Verhältnissen verschieden organisirt. Einige wollen speciell den etwa nöthigen Aufenthalt an Kurorten ermöglichen, andere allgemein bei längeren Krankheiten einen Kassenzuschuß zu den auflaufenden Kosten leisten, wieder andere den emeritirten Geistlichen den nothwendigen Unterhalt garantiren. Im Einzelnen können hier nicht alle diese Vereine aufgezählt werden, da sie sich zum Theil auf eine oder einige Diöcesen beschränken. Nur als Typen seien genannt der St. Engelbertusverein in der Erzdiöcese Köln und der Priesterverein für Rheinland, Westfalen, Hessen-Nassau und Hannover. Ersterer verfolgt nach den Statuten den Zweck, „seinen Mitgliedern, wenn deren Emeritirung durch die erzbischöfliche Behörde ausgesprochen ist, einen feststehenden, rechtlich begründeten, lebenslänglichen . . . Zuschuß zu der aus dem Emeritenfonds gewährten Pension zu zahlen". Die nöthigen Mittel dazu werden aufgebracht durch ein einmaliges, nach dem Lebensalter des Aufzunehmenden verschieden hoch normirtes Eintrittsgeld und den jährlich zu zahlenden Beitrag von 18 bezw. 12 Mark, je nachdem man der ersten oder zweiten Klasse beitritt; ferner durch die Zinsen des angesammelten und infolge freiwilliger Schenkungen vermehrten Vereinsvermögens. Der Verein garantirt den emeritirten Mitgliedern einen jährlichen Betrag von 750 bezw. 600 Mark, je nach der Klasse, zu welchem dann die Pension aus dem Emeritenfonds noch 600 Mark hinzukommen. — Der oben an zweiter Stelle genannte „Priesterverein" ist das Beispiel eines gut organisirten Krankenkassenvereins. Er gewährt seinen Mitgliedern eine Entschädigung, wenn dieselben entweder krankheitshalber 14 Tage nach einander ganz dienstunfähig waren oder durch Krankheiten außerordentliche Kosten haben (z. B. wegen Operation, Badekur). Diese Entschädigung wird vom ersten Tage der Dienstunfähigkeit an gerechnet und beträgt zur Zeit 3 Mark pro Tag. Der Verein bestreitet die entstehenden Kosten vornehmlich aus den Eintrittsgeldern und den jährlichen Beiträgen (zur Zeit 10 Mark). Der Sitz des Vereins ist in Neuß. — Als Muster eines Priestervereins zur Förderung des geistigen Wohls seiner Mitglieder sei die Associatio perseverantiae sacerdotalis genannt, welche im J. 1868 in Wien entstand und jetzt nicht nur über alle Diöcesen Deutschlands, sondern auch in vielen außerdeutschen verbreitet ist. Zweck des Vereins ist im Allgemeinen die priesterliche Selbstheiligung und Beharrlichkeit, im Besondern die Pflege und Verbreitung der Herz-Jesu-Andacht. Als Mittel dienen neben dem täglichen Vereinsgebet besonders die öftere Beichte und die Theilnahme (wenigstens in jedem dritten Jahre) an priesterlichen Exercitien. Der Verein besitzt ein eigenes „Correspondenzblatt", welches die engere Verbindung der Mitglieder bewirkt und die Erreichung des Vereinszweckes fördert. Auch sind Conferenzen unter den Mitgliedern erwünscht, wo die Verhältnisse es zulassen. Diese Associatio erfreut sich mehrfacher Ablässe und Privilegien.

13. * Die katholischen Studentenvereinigungen theilen sich in (farbentragende) Verbindungen und (zum größten Theil nicht farbentragende) Vereine. Zweck und Grundsätze sind meistens ausgedrückt als Religion, Wissenschaft, Freundschaft; in das Princip „Religion" ist eingeschlossen die Verwerfung des Duells und der Mensur; besondere kirchliche Festlichkeiten sind nur bei der „Unitas" im Gebrauch. Die „Wissenschaft" wird in der Corporation bethätigt durch wissenschaftliche Vorträge. Der Name wird gewöhnlich von Ländern oder Landestheilen hergenommen, wie dieß bei den studentischen Corporationen überhaupt der Fall ist. Die erste katholische Studentenvereinigung wurde am 15. November 1844 zu Bonn von sieben Studirenden der Theologie als Bavaria gegründet, um „durch Belebung der katholischen Interessen bei sich sowohl als bei Anderen dem fortschreitenden Indifferentismus Einhalt zu thun". Im Sommersemester 1847 entstanden fünf weitere Vereine, die Romania, Salia, Burgundia, Rhurania, Thuringia, welche alle Farben trugen und mit der Bavaria zusammen die Union bildeten (vgl. Hist.-polit. Blätter XX [1847], 250 ff.). Diese Union hat zwischen Bavaria, Romania, Salia bestanden bis zum Sommersemester 1853, die übrigen drei Vereine waren schon vorher ein-

hatte, zu fernerer Pflege in andere Städte. Einmal erweckt, sah sich das Bestreben, an der Linderung der Noth theilzunehmen, bald in den verschiedensten Richtungen angeregt. Die Mannigfaltigkeit wurde um so größer, als im Fortgange der Bemühungen die Noth sich in immer zahlreicheren Gestalten zeigte und sich ihr Zusammenhang mit sittlichen Schwächen und Gebrechen kundgab. Die ersten Leistungen, welche man sich zur Pflicht machte, waren Darreichung von Beiträgen zum Lebensunterhalt, wobei aber die persönliche Ueberbringung derselben in die Wohnungen der Armen Grundbedingung blieb. Die Gaben waren der Geleitschein derjenigen, welche das Elend an den Orten, wo es seinen Ursprung und seinen Wohnsitz hatte, aufsuchten. Wie der Verein aus dem Bedürfniß nach einer das Leben der Mitglieder erhebenden Wirksamkeit entsprungen war, so wurden im Verkehr mit der Armut und den mit ihr in Verbindung stehenden Gebrechen die Besuche für die Mitglieder der Conferenz eine Schule, in der sie Tröstung, Belehrung, Mahnung ertheilen lernten und sich durch Bekämpfung von Hindernissen selbst stärkten. Im Vereine gelangte daher die Auffassung zur Geltung, er diene in erster Linie den Mitgliedern und in zweiter Linie den unterstützten Familien. Demgemäß wurde auch eine Anzahl besonderer Arten der Armenpflege, wie Obhut für Waisenkinder, religiöse Unterweisung für Handwerkslehrlinge, Besuch von Strafgefangenen, durch Mitglieder übernommen. So ist es, wie überhaupt in der Geschichte des Vereins die Feststellung der Grundsätze den Versuchen und der Uebung gefolgt ist, zu dem Grundsatze gekommen, daß, abgesehen von den zu machenden Hausbesuchen, kein Werk leiblicher oder geistlicher Barmherzigkeit als ein dem Geiste des Vereins fremdes zu betrachten sei, wie sein großer Schutzheiliger sie alle umfaßt habe. Auch schon in der ersten Zeit des Vereins wurden von einzelnen Mitgliedern neben dem, was als allgemeine Verpflichtung galt, besondere Werke unternommen und betrieben; principiell ausgeschlossen waren nur, wenn sie auch in das Gebiet der Barmherzigkeit zu fallen schienen, alle Beschäftigungen, deren Gegenstand weibliche Personen, einzeln oder in Gruppen genommen, gebildet haben würden. Die Mittel, deren der Verein zu seiner Wirksamkeit bedurfte, und nach deren Umfang er auch den Umfang seiner Thätigkeit bemessen mußte, bestanden aus den Erträgen der Sammlungen, welche die Mitglieder in wöchentlichen Sitzungen nach Besprechung ihrer Thätigkeit und ihrer Einrichtungen unter sich abhielten, und aus Gaben, durch welche Freunde, ohne sich der Thätigkeit von Mitgliedern unterziehen zu wollen, deren Werk als Wohlthäter oder Theilnehmer zu fördern bereit waren. In den Bereich der Maßnahmen, durch welche die Thätigkeit des Vereins zunehmen konnte, wurde die Gründung von Kleiderkammern und Bibliotheken aufgenommen, wofür ebenfalls Freunde der Armen Beiträge zu liefern sich entschlossen. Mit dem Wachsen des Vereins stellten sich neue Bedürfnisse ein, und wurden Veränderungen der Einrichtungen nothwendig. Es mußten Räumlichkeiten gefunden werden, über die der Verein zur Abhaltung seiner Sitzungen und zur Aufbewahrung verschiedenartiger Vorräthe verfügen konnte. Auch dieses gelang bald mehr bald weniger durch bemittelte Personen, welche der Sache zugethan waren. Damit hing zusammen, daß die erhöhte Zahl der Mitglieder die Besprechungen nicht allein erschwerte und unmöglich zu machen drohte, sondern auch denselben den ursprünglichen Ton brüderlicher Vertraulichkeit zu benehmen anfing. Die Folge war eine Theilung der Conferenz erst in zwei, dann in mehrere Theile; von diesen erforderte ein jeder für Leitung der Besprechungen einen Vorsitzenden, der zugleich die Uebersicht über die gesammte Thätigkeit behufs nothwendiger Anregung des Eifers und Verhütung von Versäumnissen haben mußte. Diese Maßregel, welche sich, wo derselbe Grund vorlag, auch außerhalb Paris nothwendig zeigte, stellte dem Vereine eine neue Aufgabe. Um den Geist, welcher die Gründungen veranlaßt hatte, lebendig zu erhalten und dadurch auch Verbreitung und Fortdauer desselben zu sichern, vereinigten sich in Paris die Vorsitzenden der verschiedenen Conferenzen zu einem Aufsichtsrathe, und es wurden Zusammenkünfte der Conferenzen angeordnet, damit der erstere sich in Kenntniß von dem Leben der einzelnen Vereinigungen erhalten konnte. Dieser Aufsichtsrath wurde, als der Verein sich nicht allein über Paris, sondern über Frankreich und darüber hinaus verbreitete, das Vorbild von örtlichen Verwaltungsräthen an den mit mehreren Conferenzen versehenen Orten. Zugleich bildete er sich unter geeigneter Vermehrung seiner Mitglieder zu einem Generalrathe des Vereins aus, der dem Gange von dessen Entwicklung folgte, sich von den örtlichen Verwaltungsräthen Berichte aus deren Wirkungskreisen erstatten ließ und an dieselben nach Bedürfniß Erinnerungen, Belehrungen und Rathschläge richtete, mochten die Aussprüche nun von bestimmten Orten gewünscht oder nach den eingegangenen Nachrichten als nothwendig erkannt worden sein. Eine besondere Vorsorge glaubte der Generalrath den sich neu bildenden Conferenzen widmen zu müssen, damit diese sich vor Aufnahme in das Ganze des Vereins zur Beobachtung dessen, was in der Gesammtheit nach Ueberlegung und Erfahrung schon Geltung besaß, förmlich verpflichteten. Andererseits schenkte der Generalrath seine Aufmerksamkeit den Nachrichten, welche er über neue, mit Erfolg schon angewandte Verfahrungsweisen erhielt. Satzungen, wie sie für jede von Menschen zu bestimmten Zwecken geschlossene Verbindung zur Vermeidung von Hemmnissen und Schwankungen nöthig sind, waren, als der Verein sich bildete, nicht vorhanden, erwuchsen aber aus der Sorgfalt, womit jeder Fall geprüft

wurde. Das natürliche Bedürfniß, gemachte Erfahrungen als Mittel zur Lösung weiterer Fragen zu benutzen, mußte zeitig dem Generalrath die Abfassung von Statuten nahe legen. Demgemäß machte er im December 1835 solche bekannt. Diese enthielten in ihrem allgemeinen Theile das, was sich über den Gegenstand aus den Schriften des hl. Vincenz entnehmen ließ, und in ihrem besondern Theile Festsetzungen über Gliederung des Vereins, über Aufnahme neuer Mitglieder, über Annahme neuer Pfleglinge, über den Gang der Geschäftsführung, über Behandlung der in Pflege genommenen Armen. Lehrreiche Erläuterungen dazu bildeten die Schreiben, welche die Vorsitzenden des Generalraths erlassen hatten, und von welchen Auszüge in einem „Handbuche des Vereins vom hl. Vincenz von Paul" (Köln 1851) veröffentlicht worden sind. Hinsichtlich der Gliederung des Vereins ist 1850 die Aenderung eingetreten, daß für verschiedene Theile des Vereinsgebietes als eine Mittelstufe Oberverwaltungsräthe eingeführt wurden, welche für einzelne größere Bezirke zwischen dem Generalrath einerseits und den örtlichen Verwaltungsräthen oder den einzelnen Conferenzen andererseits stehen, so daß sie in einer Richtung die Correspondenz vermitteln, in der andern leitend zu wirken berufen sind. Es ist jedoch mit Rücksicht auf die Zunahme der Geschäftskreise noch eine weitere Einschiebung gestattet worden, indem ein Theil eines Oberverwaltungsrathsbezirkes unter der Leitung eines Centralrathes oder Diöcesanrathes ausgesondert werden kann, um für seinen Bereich den Oberverwaltungsrath zu vertreten. Sollte die Gliederung des Gesammtvereins dazu dienen, ihn als das, was er war, zu erhalten, so mußte sie auch selbst eine gewisse Stetigkeit durch Regeln erhalten, nach welchen in den Gruppen bei Besetzung der Aemter zu verfahren war. Jeder ein geschlossenes Ganze bildende Theil des Vereines bedarf eines Ausschusses, der aus einem Vorsitzenden, zwei oder mehreren Vertretern desselben, einem Schriftführer und einem Kassierer bestand. Diese Aemter werden besetzt, indem der Vorsitzende eines Verwaltungsrathes das erste Mal durch die zusammentretenden Conferenzen, in der Folge, wenn schon ein Verwaltungsrath besteht, durch diesen nach Anhörung der Conferenzen ernannt wird. Der Vorsitzende des Verwaltungsrathes selbst bestimmt nicht bloß die einzelnen Beamten des Verwaltungsrathes, sondern auch sämmtliche Beamte einschließlich der Vorsitzenden für die unter dem Verwaltungsrathe stehenden Conferenzen, Alles nach Anhörung des Verwaltungsrathes. Für den Generalrath und die Oberverwaltungsräthe, nach deren Richtschnur auch die Centralräthe unter Beachtung von zeitlich oder örtlich gebotenen Ausnahmen behandelt werden, gilt die Regel, daß eine Wiederbesetzung des Vorsitzes durch eine vorläufige Besprechung eingeleitet und, nachdem Namen genannt sind, zu allgemeiner Aeußerung seitens der betheiligten Conferenzen Gelegenheit gegeben wird; dann erfolgt die Entscheidung. Die neu zu creirenden Mitglieder dieser Räthe werden durch die Vorsitzenden ernannt. So bleibt eine Verfügung über den Vorsitz durch Wahl nur für Conferenzen übrig, die sich eben erst gebildet haben. Die Mittel, welche die einzelnen Stufen der Verwaltung zur Erfüllung der betreffenden Obliegenheiten bedürfen, fließen, abgesehen von gelegentlichen und periodischen Gaben von Wohlthätern, aus den Collecten, welche in den Verwaltungssitzungen gehalten werden, und aus regelmäßigen Beisteuern der unter ihnen stehenden Stufen, wie jeder örtliche Verwaltungsrath sie von den unter ihm stehenden Conferenzen erhält. Mit diesen Abgaben werden außer dem, was der Geschäftsbetrieb erheischt, auch Aushilfen für augenblickliche im Geschäftsbereich eintretende Nothstände gewährt. Zur Erhaltung und Belebung des Eifers in dem eigentlichen Geschäfte des Vereins dienen auch die Feste, welche an jedem Orte von den dort befindlichen Mitgliedern gemeinsam gefeiert werden. Es sind dieß das Fest Mariä Empfängniß, der erste Sonntag der Fastenzeit, der zweite Sonntag nach Ostern und das Fest des Schutzpatrons des Vereins. An diesen Tagen finden außer der kirchlichen Feier allgemeine Versammlungen der am Orte wohnenden Mitglieder statt, in welchen diese über den örtlichen Stand der Angelegenheiten Nachricht erhalten, um sich durch Beispiele angeregt zu finden und auf Mittel und Einrichtungen, welche der gemeinsamen Sache förderlich sein können, aufmerksam zu werden.

Die Satzungen des St. Vincenzvereins dienten dazu, dem Geiste, der sich in ihnen ausdrückte, Anerkennung zu verschaffen. Die Ausbreitung des Vereins ging daher auch in sehr erwünschter Weise vor sich. Dazu trug aber ganz vorzüglich die Gunst bei, die ihm von den Päpsten, den Bischöfen und dem ganzen Clerus zu Theil wurde. Der Papst Gregor XVI. erließ schon 1845 ein erstes Breve zu Gunsten des Vereins, der sich auch später fortwährend des päpstlichen Schutzes erfreute. Dem Vorgange der Päpste folgend, empfahlen die Bischöfe der Geistlichkeit Unterstützung seiner Bestrebungen. Pius IX. gab ihm 1856 einen Cardinal zum Protector. Viele der Conferenzen sind unter Mitwirkung der Geistlichkeit gegründet worden; im Uebrigen ist aber dem Vereine der schon bei seiner Entstehung hervorgetretene Charakter eines Laienvereins erhalten geblieben. Wenn Anfangs manche Conferenzen, welche durch Geistliche in's Leben gerufen wurden, auch der Leitung ihrer Gründer unterstellt waren, so ist im fernern Verlaufe von Laien und Geistlichen anerkannt worden, daß die Führung des Vorsitzes mehr ein Geschäft für Laien als für Geistliche ist; dabei blieb es aber immer ein Grundsatz im Vereine, sehr gern Geistliche als Mitglieder aufzunehmen und von ihnen Förderung jeder Art dankbar zu empfangen. — Daß der Verein wohl geordnet war, zeigte sich in der Stetigkeit, mit der

seine Ausbreitung vor sich ging. Nach den ersten 25 Jahren seines Bestehens waren Conferenzen an 1793 verschiedenen Orten, an manchen derselben schon mehr als eine, in Thätigkeit. Auch außerhalb Europa's war für den Verein Boden vorhanden, wie der Umstand zeigt, daß sich 1858 auch jenseits der Meere schon 64 Conferenzen vorfanden und seither sich in immer stärkerem Maße mehrten. Wie überall die Zahl der Conferenzen im Wachsen blieb, ersieht man aus den Jahrbüchern, welche der Generalrath herausgibt und verbreitet. Das fortdauernde Wohlwollen der Kirche gegen den Verein ergibt sich auch aus der reichlichen Verleihung von Ablässen, welche den Mitgliedern des Vereins nach Maßgabe der Bethätigung ihrer Mitgliedschaft zu Theil werden, und die allmälig auch auf die Wohlthäter des Vereins, auf die von ihm verpflegten Armen und die Familien der Mitglieder ausgedehnt worden sind. Näheres darüber ist in einem Anhange zu den für den Verein bestehenden Statuten und darnach bei Beringer, Die Ablässe [s. ob.], angegeben. [Kiesel.]

III. Zu den wichtigsten unter den modernen Vereinen gehören diejenigen, welche hier als dritte Gruppe zusammengefaßt sind, nämlich die Standes- oder Berufsvereine. Das Charakteristische an ihnen ist, daß sie Leute je eines bestimmten Berufes bezw. mehrerer unter sich verwandten Berufe umfassen; ihr Zweck ist, das Standesbewußtsein im Allgemeinen rege zu erhalten und vom katholischen Standpunkte aus zu beleben, aber auch je nach den Verhältnissen die materiellen oder socialen Standesinteressen nach Außen hin zu wahren und zu vertreten. An sich brauchte bei dieser Art von Vereinen der specifisch katholische Charakter nicht so hervorzutreten, wenn nicht die confessionell zugespitzten Verhältnisse mehr und mehr dazu drängten. Thatsächlich beruht auch eine Anzahl von Standesvereinen auf allgemein christlicher Grundlage (so der rheinische und der westfälische Bauernverein, der Verband christlicher Bergarbeiter im Ruhrrevier, der Raiffeisen'sche Kassenverband); ob aber nicht selbst bei einzelnen von diesen schließlich eine confessionelle Scheidung eintreten wird, steht sehr in Frage. Daß sich auch die einzelnen Gewerbe eventuell zu katholischen Standesvereinen zusammenschließen können, beweisen praktisch z. B. der katholische Kutscherverein in Köln, der katholische Dachdeckerverein in Berlin. Ueber die Berufsvereine, welche ein allgemeineres Interesse beanspruchen, sei hier Folgendes gesagt.

1. *Die jetzigen katholischen Arbeitervereine hatten ihre Vorläufer in den Vereinen für erwachsene Arbeiter, welche als Frucht der an die katholischen Generalversammlungen und die sociale Thätigkeit des Bischofs Ketteler von Mainz sich anschließenden christlich-socialen Bewegung zu Ende der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts entstanden. Die damals von katholischer Seite gegründeten „christlich-socialen Vereine", die im rheinisch-westfälischen Industriebezirke bald 30000 Mitglieder zählten, schlossen evangelische Mitglieder grundsätzlich nicht aus, nahmen auch Handwerker, Gewerbetreibende ꝛc. auf und verfolgten hauptsächlich religiös-sittliche, gesellige oder Unterstützungszwecke, hinter welchen die Förderung der wirthschaftlichen Interessen mehr zurücktrat. Durch den Culturkampf wurde die Entwicklung dieser Vereine sehr geschwächt, bis zu Anfang der achtziger Jahre unter dem Eindrucke der socialistischen Agitation auf Grund einer Denkschrift des Verbandes „Arbeiterwohl" an die deutschen Bischöfe (1885), von Anträgen mit Normativbestimmungen und Reden des Generalsecretärs auf den Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands in Amberg (1884), Breslau (1886) und Bochum (1889) die Gründung der „katholischen Arbeitervereine" mit großem Erfolge gefördert wurde. Ende 1899 bestanden in Deutschland ca. 800 katholische Arbeitervereine mit insgesammt 170000 Mitgliedern. Dieselben haben durchweg einen Geistlichen als Präses und unterstehen in den einzelnen Diöcesen einem Diöcesanpräses und einem Diöcesancomité. Die 300 Arbeitervereine Süddeutschlands haben sich ebenso wie die Nord- und Ostdeutschlands zu je einem Verbande zusammengeschlossen; ein westdeutscher Verband wurde auf einer Conferenz der Diöcesanpräsides der katholischen Arbeitervereine von Münster, Paderborn und Köln und der Vertreter solcher Vereine aus den Diöcesen Trier und Fulda im Februar 1900 zu Köln beschlossen; der Beitritt von über 300 Vereinen ist zur Zeit schon gesichert. Neben den Generalversammlungen der Präsides werden von den beiden genannten Verbänden wie auch von einzelnen Diöcesanverbänden jährliche Arbeiter-Delegirtentage abgehalten. Statutgemäß bezwecken die Arbeitervereine Schutz und Förderung von Religiosität und Sittlichkeit (durch Vorträge, regelmäßigen gemeinsamen Empfang der heiligen Sacramente, kirchliche Andachten ꝛc.), Pflege der Standestugenden und veredelnder Geselligkeit, Förderung der geistigen und fachlichen Ausbildung (durch Vorträge, Bibliothek, Lesezimmer, Fachunterricht), Gründung von Unterstützungs- (Krankengeld-Zuschuß- und Sterbe-) Kassen. Im Laufe der Jahre ist neben diesen Zwecken die socialpolitische Schulung der Mitglieder durch Belehrung über die sociale Gesetzgebung wie über die wirthschaftlichen Berufsvereinigungen der Arbeiter (Fachverbände, christliche Gewerkvereine) immer mehr als eine der wichtigsten Aufgaben anerkannt und durch Vorträge in den Versammlungen, Errichtung socialer Unterrichtskurse, Fachsectionen, Vermittlungs- und Beschwerdecommissionen, Verbreitung von Arbeiterzeitungen, Anstellung von Arbeitersecretären gefördert worden. Neben diesen katholischen Arbeitervereinen hat sich seit den sechziger Jahren eine sehr große Anzahl kirchlicher Congregationen,

Sodalitäten, Bruderschaften von Arbeitern unter den verschiedensten Namen gebildet, welche sich auf die Förderung der Religiosität und Sittlichkeit wie die Pflege der Standestugenden beschränken. (Vgl. Bongartz, Das katholische Vereinswesen in Deutschland, Würzburg 1879; „Arbeiterwohl" 1886, Heft 10—12; Huber, Verzeichniß der katholischen Arbeitervereine Deutschlands, München 1897; J. Ruppert, Die kathol. Arbeitervereine Süddeutschlands in ihrer Entwicklung dargestellt, Würzburg 1900.)

2. Die katholischen Arbeiterinnenvereine haben sich den Schutz der Religion und Sitte, Pflege der geselligen Unterhaltung unter ihren Mitgliedern, sowie Unterweisung derselben in Handarbeit und Haushaltung zur Aufgabe gemacht. Der erste Arbeiterinnenverein, der vorbildlich für die übrigen geworden ist, wurde 1868 durch Kaplan Liesen in M.-Gladbach gegründet; Ende 1899 bestanden ungefähr 40 Arbeiterinnenvereine mit ca. 6000 Mitgliedern. Mehrfach sind im Anschluß an dieselben Arbeiterinnenhospize (z. B. in M.-Gladbach, Aachen, Köln, Bocholt) und Haushaltungsschulen gegründet worden. Neben den letzteren wurden vielfach besondere Curse für Handarbeits- und Kochunterricht, meist unter Leitung von Ordensschwestern, eingerichtet. Der Unterricht wird ertheilt im Anschlusse an das vom Verbande „Arbeiterwohl" herausgegebene und in mehreren Hunderttausend Exemplaren verbreitete Büchlein „Wegweiser zum häuslichen Glück", M.-Gladbach 1881. (Vgl. Norrenberg, Handbüchlein zur Gründung und Leitung von Arbeiterinnenvereinen, Mainz 1881; „Arbeiterwohl" 1882, Heft 5—6; 1892, Heft 9 bis 11.) [Pieper.]

3. * Die Vereine jugendlicher Arbeiter und die Lehrlingsvereine haben den Zweck, die der Schule entwachsene männliche arbeitende Jugend zu sammeln, religiös-sittlich zu fördern, geistig auszubilden und vor der wachsenden Vergnügungssucht zu bewahren. Ausgehend von dem Gedanken, daß in unserer Zeit der aus der Elementarschule zur Entlassung gelangenden männlichen Jugend eine besondere Fürsorge noth thut, hat sich der Clerus in den beiden letzten Jahrzehnten dieser an Glauben und Sitten gefährdeten Jünglinge in vorzüglicher Weise angenommen. Man sammelte die jungen Leute gleich bei ihrer Schulentlassung in Vereinigungen, um sie zum regelmäßigen Besuche des Gottesdienstes sowie zum eifrigen Empfange der Sacramente anzuhalten. In diesen Vereinigungen wird den Jünglingen Gelegenheit geboten, durch besondern Fortbildungsunterricht ihre Kenntnisse in allem Wissenswerthen zu erweitern und auch durch gemeinsame zwanglose Unterhaltung sich vor dem Umgange mit verdorbenen Altersgenossen und allzu frühem Wirthshausbesuche zu hüten. Die Vereinigungen sind theils marianische Congregationen, theils auch diese Vereine ohne ausgesprochenen religiösen Charakter, je nachdem die Umstände die eine oder die andere Art der Vereinigung räthlich erscheinen lassen. Solcher Vereinigungen gibt es gegenwärtig in Deutschland an 800 mit ungefähr 160 000 Mitgliedern. Da diese von den Zeitverhältnissen gebotene Fürsorge für die heranwachsenden Jünglinge der arbeitenden Stände früher unbekannt war, mangelten zunächst fast gänzlich die Vorarbeiten auf diesem Gebiete. So war es denn von selbst gegeben, daß die Leiter dieser Jugendvereinigungen sich enger an einander anschlossen, um sich gegenseitig mit Rath und That zu unterstützen. Zunächst traten die Vereinigungen der einzelnen Diöcesen unter einem von der bischöflichen Behörde ernannten Diöcesanpräses zu einem Verbande zusammen, der jährlich seine Generalversammlung zur Berathung besonders wichtiger und schwieriger Fragen der Vereinsleitung abhält. Die verschiedenen Diöcesanpräsides bilden hinwiederum das Centralcomité, welches durch seinen von der Generalversammlung aller deutschen Präsides ernannten Vorsitzenden die Angelegenheiten des großen, über ganz Deutschland sich erstreckenden Gesammtverbandes leitet. Diese Organisation der Jugendvereinigungen, welche der Wirksamkeit des einzelnen Präses Halt und Kraft gibt, wurde von der Versammlung der preußischen Bischöfe in Fulda im August 1896 gutgeheißen und neuerdings vom heiligen Vater gebilligt und als eine für die heranwachsende männliche Jugend besonders heilsame Einrichtung gelobt. [Drammer.]

4. * Der Verband katholischer Industriellen und Arbeiterfreunde unter dem Namen „Arbeiterwohl" wurde 1879 im Anschluß an die Katholikenversammlung zu Aachen gegründet. Er hat seinen Sitz in M.-Gladbach und zählt jetzt (Ende 1899) 1230 Mitglieder (mit einem jährlichen Beitrag von mindestens 5 Mark). Das Verbandsorgan „Arbeiterwohl", welches seit 1881 erscheint, wird zur Zeit in 2000 Exemplaren bezogen (Jahresabonnement 3 Mark). Der Verband bezweckt zunächst, die katholischen Industriellen zur Schaffung von Wohlfahrtseinrichtungen für die wirthschaftliche und sittliche Hebung der Arbeiter anzuregen und ihnen mit Rath und Erfahrungen bei Einführung und Leitung derselben an die Hand zu gehen. Ein ferneres Ziel ist, den Ausbau der socialen Gesetzgebung durch Vorschläge und Gutachten vorzubereiten und die Durchführung der socialen Gesetze durch Darstellung ihrer Bedeutung, ihres Inhaltes und ihrer zweckmäßigen Ausführung zu fördern. An dritter Stelle will „Arbeiterwohl" eine Vereinigung katholischer Arbeiterfreunde (vor Allem aus den Reihen des Clerus) sein und dieselben in der Gründung und Leitung der socialen Standesvereine und sonstiger socialen Veranstaltungen unterstützen. [Pieper.]

5. Der Augustinusverein zur Pflege der katholischen Presse wurde definitiv im

Sommer des Jahres 1878 constituirt, nachdem schon seit einer Reihe von Jahren Versuche vorangegangen waren, um die katholische Journalistik auf die Höhe der Zeit zu stellen. Das Bedürfniß nach einer katholischen Zeitungspresse war im beginnenden Culturkampfe sofort zu Tage getreten; die bestehenden oder in großer Zahl neu gegründeten Zeitungen katholischer Richtung verfügten aber zunächst weder über die geistigen noch über die materiellen Hilfsmittel, welche den gegnerischen Blättern so reichlich zur Verfügung standen. Mit Eifer mußte daher an dem Ausbau und der Vervollkommnung des katholischen Preßwesens gearbeitet werden. Dabei zeigte sich die Nothwendigkeit des Zusammenschlusses und einer organischen Verbindung aller im Zeitungsberufe Stehenden. Die ersten Versuche, namentlich die Gründung einer parlamentarischen Correspondenz und eines Vereins der Zeitungsverleger, hatten keinen dauernden Erfolg. Erst mit dem Jahre 1877 trat das lang erwogene Project seiner Verwirklichung näher, nachdem die Würzburger Katholikenversammlung sich im Princip für die Gründung eines Vereins der katholischen Presse Deutschlands ausgesprochen und ein vorläufiges Programm für denselben gebilligt hatte. Damit war eine Grundlage gewonnen, auf der nun in mehreren Versammlungen einer Anzahl katholischer Redacteure und Verleger weiter berathen wurde, so zu Köln am 31. Januar 1878 und zu Düsseldorf am 15. Mai 1878. Auf der letztgenannten Zusammenkunft wurde ein Statut allseitig genehmigt, welches im Wesentlichen bis heute im Augustinusverein in Geltung geblieben ist. Sein Ziel, die katholische Presse Deutschlands zu fördern, sucht der Verein zu erreichen durch moralische Unterstützung neu zu gründender katholischer Blätter, durch quellenmäßige Information der bestehenden Tagesblätter, durch Heranbildung neuer und Unterstützung hilfsbedürftiger Journalisten, durch den Versuch, ein einträchtiges Zusammenwirken der katholischen Journalisten und gemeinsame Behandlung der Tagesfragen anzubahnen. Der Sitz des Vereins ist jetzt in Düsseldorf. Mitglieder (mit 5 Mark Beitrag) und Theilnehmer (mit 3 Mark Beitrag) zählt derselbe in ganz Deutschland; dieselben schließen sich nach Territorien zu einzelnen „Gruppen" zusammen, welche sich einer gewissen Selbständigkeit erfreuen, Versammlungen abhalten u. dgl. Jährlich findet (jetzt regelmäßig in Verbindung mit der Katholikenversammlung) eine Generalversammlung des ganzen Vereins statt, auf welcher über den Stand und die Fortschritte des katholischen Zeitungswesens Bericht erstattet wird. Officielles Correspondenzblatt des Vereins ist das „Augustinus-Blatt", welches monatlich einmal erscheint.

Im Zusammenhange soll hier auch der österreichischen katholischen Preß- und Schriftstellervereine gedacht werden, wenngleich bei den einzelnen der Charakter eines Standesvereins weniger als beim Augustinusverein hervortritt. Die „Christliche Presse für Oesterreich" (in Wien) bezweckt die Förderung einer unabhängigen Presse mit christlichem Charakter in Oesterreich durch Veranstaltung von Versammlungen, durch Flugschriften, Unterstützung von Zeitschriften und namentlich durch Herausgabe eines Tageblattes in Wien. Die Vereinsgenossen sind entweder Theilnehmer mit einem Jahresbeitrage von 40 Kreuzern oder Mitglieder mit einem Beitrage von 1 Gulden oder Wohlthäter mit einem Beitrage von wenigstens 2 Gulden pro Jahr. Nach dem Beitrage richten sich die jährlichen Vereinsgaben. Ferner gibt es in Oesterreich noch eine Anzahl Preßvereine für einzelne Länder (so für Niederösterreich) oder für einzelne Diöcesen (Brixen, Seckau ꝛc.). Endlich sei noch des Verbandes katholischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen gedacht, der im Februar 1896 gegründet wurde und seinen Sitz in Wien hat. Mitglied werden kann jeder Katholik, welcher die Rechte, Freiheiten und Institutionen der katholischen Kirche in Wort und Schrift vertritt und einen Beitrag von 2 Gulden pro Jahr entrichtet.

6.* Die Dienstmägde-Vereine bezwecken neben religiös-sittlicher Förderung auch Erholung ihrer Mitglieder an Sonntag-Nachmittagen. Ende 1899 bestanden deren unter verschiedenen Namen (Marienvereine u. s. w.) ca. 70 mit ungefähr 40 angeschlossenen Mägdehospizen, in welchen Stellen vermittelt werden und zeitweilig stellenlosen unbescholtenen Dienstmädchen billige Unterkunft geboten wird. Ein Verzeichniß der zur Zeit im In- und Auslande vorhandenen katholischen Mädchenheime ist von der Geschäftsstelle des „Seraphischen Liebeswerkes", Abtheilung für Norddeutschland (Buchhändler Schuth), Coblenz, Am Plan 6, gratis zu beziehen. — Hier möge auch der neuestens gegründeten Schutzvereine für weibliche Personen gedacht sein, welche an den Bahnhöfen größerer Städte durch eigens beauftragte und äußerlich an Abzeichen kennbare Vereinsmitglieder zureisenden weiblichen Personen ihren Schutz und ihre Dienste zur Verfügung stellen. Die Wirksamkeit, welche z. B. der in Köln a. Rh. bestehende Verein im ersten Jahre seiner Thätigkeit entfalten konnte, zeigt, wie nothwendig dergleichen Einrichtungen für die heutige Zeit sind. (Vgl. „Arbeiterwohl" 1894, Heft 1—2. 6.) [Pieper.]

7. Der Gesellenverein, s. d. Art.

8.* Die katholischen kaufmännischen Vereinigungen haben in Zweck und Einrichtung am meisten Verwandtschaft mit dem von Kolping gegründeten Gesellenvereine (s. d. Art.). Die ungewöhnlich großen Gefahren, welche dem jungen, dem schützenden Kreise der Familie oft genug entzogenen Kaufmanne für Glauben und Sittlichkeit in der Welt drohen, führten dazu, eigene Vereinigungen in's Leben zu rufen. Nachdem schon früher an manchen Orten kaufmännische Congregationen und vereinzelt katholische kaufmännische Vereine entstanden, wurde im Sep-

tember 1877 unter besonders wirksamer Beihilfe des damaligen Kaplans Dr. Elz in Mainz und des damaligen Kaplans und spätern Weihbischofs Dr. Schmitz (gest. im August 1899) der Verband kaufmännischer Congregationen und katholischer kaufmännischer Vereine gegründet. Diese Vereinigungen wollen „Kaufleute, namentlich junge Kaufleute, wie auch Angehörige gesellschaftlich verwandter Berufsstellungen zusammenschaaren, um ihnen in den Gefahren des heutigen Lebens einen festen Halt zu bieten, um durch freundschaftlichen Anschluß an einander, durch religiöse Anregung, durch fachwissenschaftliche und allgemeine Belehrung, durch Einwirkung guter Beispiele sowohl christliche Gesinnung und Gesittung als auch die Berufs- und gesellschaftliche Bildung zu unterstützen, wie endlich ächten und lautern Frohsinn zu pflegen". Der nächste Zweck ist also kein materieller, sondern ein idealer; er wird kurz und klar zusammengefaßt in dem Wahlspruche des Verbandes: „Ehrlich im Handel, christlich im Wandel". Jede Vereinigung wählt einen Geistlichen als Präses oder Beirath (Regens), der besonders die religiösen Interessen zu wahren hat. Die Erfüllung der religiösen Pflichten, zum Vereine durch öftere gemeinschaftliche Communion gefördert, steht an der Spitze der Vereinspflichten. Jede Vereinigung stellt sich unter den Schutz der Gottesmutter und hat eines ihrer Feste als Titularfest. — Weiterhin werden die Vereinszwecke gefördert durch allgemeine und religiös-wissenschaftliche wie durch fachwissenschaftliche Vorträge, durch Besprechungen und Unterrichtscurse, durch Vereinsbibliotheken, Pflege der Geselligkeit, gegenseitige Hilfeleistung mittels der verschiedenen Wohlfahrtseinrichtungen des Verbandes (Stellenvermittlungsbureaux, Unterstützungs-, Kranken- und Sterbekasse u. dgl.). Der Verband umfaßt gegenwärtig (1899) 107 Vereinigungen, nämlich 10 kaufmännische Congregationen und 97 katholische kaufmännische Vereine mit zusammen 11260 Mitgliedern. Die Verbandsleitung hat zur Zeit der katholische kaufmännische Verein „Asgardia" in Essen. Specielles Verbandsorgan ist die im Verlage der „Germania" zu Berlin erscheinende „Mercuria". Die Wirksamkeit des Verbandes ist vor Allem eine innere und moralische und entzieht sich daher einer statistischen Berechnung. Aber entsprechend seiner großen Verbreitung hat derselbe überall, auch bei der weltlichen Autorität, eine stets wachsende Beachtung gefunden und schon auf die Gestaltung des volkswirthschaftlichen Lebens wie auch der Gesetzgebung Einfluß üben können. Dieß war beispielsweise der Fall bei der Bekämpfung des unlautern Wettbewerbs, ebenso bei den Verbesserungen im neuen Handelsgesetzbuch, wo die Regierung, als im Dezember 1895 Erhebungen über Arbeitszeit, Kündigungsfristen und Lehrlingswesen im Handelsgewerbe angestellt wurden, auch den Verband der katholischen kaufmännischen Vereine gutachtlich vernommen hat. Im Anschluß an die kaufmännischen Vereinigungen besteht auch eine Reihe kaufmännischer Lehrlingsvereine, deren Zahl jedoch noch gering ist. (Vgl. die Broschüre „Der Verband katholischer kaufmännischer Vereinigungen Deutschlands und seine Wohlfahrtseinrichtungen", Essen a. d. Ruhr 1898.) [Mülfarth.]

9. * Die Vereine für katholische kaufmännische Gehilfinnen sind für die im Handelsgewerbe thätigen Personen weiblichen Geschlechts bestimmt und haben eine besondere Bedeutung erlangt, seitdem infolge der Durchführung der Sonntagsruhe (1892) eine große Anzahl solcher Gehilfinnen an Sonntagen einer Heimstätte bedürftig ist. Im Uebrigen können solche Vereine sich aber auch um die Förderung des Standesinteresses überhaupt verdient machen, wie dieß speciell der Kölner Verband durch Stellenvermittlung, Rechtsschutz, Wohnungsnachweis, Lesezimmer, Sparkasse u. s. w. in glücklichster Weise in's Werk gesetzt hat. Ende 1899 bestanden etwa 15 Vereine katholischer kaufmännischer Gehilfinnen. (Vgl. noch „Arbeiterwohl" 1893, Heft 1—3; 1894, Heft 6.) [Pieper.]

10. Auch für die niederen Kirchendiener bestehen Standesvereine zur Förderung der geistlichen und leiblichen Wohlfahrt. Der Aufgabe, die Küster und Ministranten zu bestimmen, ihre kirchlichen Dienste mit Würde und Anstand zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gläubigen zu versehen, dient der fromme Verein für die Messediener und Sacristane unter dem Schutze des sel. Joh. Berchmans. Gründer desselben ist P. Vincenz Basile S. J., apostol. Missionar bei den Südslaven. Der Verein wurde 1865 von Pius IX. approbirt und mit Ablässen begnadigt, zugleich auch gestattet, daß derselbe (weil er keine Bruderschaft ist) von jedem Welt- und Ordensgeistlichen überall mit Genehmigung des Diöcesanbischofs gegründet werden könne. — Zur Förderung der materiellen Standesinteressen haben sich die Küster stellenweise zu Vereinen zusammengethan, namentlich um dienstunfähig gewordenen Standesgenossen eine Unterstützung zuweisen zu können. Als Typus eines solchen Vereins sei hier der Unterstützungsverein katholischer Küster in Rheinland und Westfalen (mit dem Sitz in Köln [früher Essen]) genannt. Derselbe hat nach seinen Satzungen den Zweck, a. den hinterbliebenen Wittwen der Mitglieder eine jährliche Pension und b. den emeritirten Mitgliedern eine jährliche Unterstützung zu gewähren. Der Verein trat 1880 in's Leben; später (1885) wurde noch eine „Sterbekasse" damit verbunden, aus welcher bei Todesfällen von Mitgliedern den Hinterbliebenen eine Summe zur Bestreitung der entstandenen Krankheits- und Begräbnißkosten zugewiesen wird. Die Beiträge für den Verein sind verschieden normirt für Verheiratete und Unverheiratete und mit Rücksicht auf das Alter zur Zeit des Eintritts. Ueber die Höhe

der zu zahlenden Pension oder Unterstützung beschließt die jährliche Generalversammlung. Zur Sterbekasse werden außer dem einmaligen Eintrittsgeld in der Regel bei jedem Todesfalle 2 Mark von jedem Mitgliede erhoben und davon 300 Mark den Angehörigen des Verstorbenen zugewiesen.

11.* Unter den Vereinigungen katholischer Lehrer und Lehrerinnen ist als die größte und wichtigste der katholische Lehrerverband zu nennen. Derselbe entstand am 28. August 1889 gelegentlich der 36. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Bochum, indem eine organische Verbindung der bestehenden katholischen Lehrervereine angestrebt und der Grund zu einem allgemeinen Verbande gelegt wurde. Je mehr sich die Erkenntniß Bahn brach, daß die Interessen der katholischen Lehrer in simultanen Vereinen nicht immer gebührend berücksichtigt würden, und es darin sogar an unverständiger Rücksichtslosigkeit gegen die katholischen Lehrer nicht fehle, je mehr man sich überzeugte, daß in religiösen Fragen und in der Pflege des religiösen Momentes durch die Schule ein „getrennt marschiren" geboten sei, desto klarer wurde die Nothwendigkeit eines allgemeinen katholischen Lehrervereins erkannt. Die Gründung eines solchen war daher dringendes Bedürfniß, und es trat auch sofort eine große Anzahl katholischer Lehrer der neuen Gründung bei. Der Zweck des katholischen Lehrerverbandes ist nach § 1 seiner Satzungen Hebung der Schule nach den Grundsätzen der katholischen Kirche und Förderung der Interessen des Lehrerstandes. Politische Bestrebungen sind ausgeschlossen. Mitglieder des Verbandes können (nach § 2) alle Volksschul- und Seminarlehrer geistlichen und weltlichen Standes werden. Der Verband gliedert sich in Provinz- (Diöcesan-) Vereine und in Kreis- bezw. Ortsvereine (§ 3). Jeder Provinzialverein hält jährlich eine Versammlung ab, zu der jeder Kreisverein einen stimmberechtigten Vertreter zu entsenden hat; auch der katholische Lehrerverband soll jährlich eine Generalversammlung abhalten, zu der jede Provinzialversammlung zwei stimmberechtigte Vertreter aus ihrer Mitte entsendet. Die bisherigen Generalversammlungen fanden statt zu Bochum (1890), Aachen (1891), Osnabrück (1892), Danzig (1893), Mainz (1894), Paderborn (1895), Heiligenstadt (1897) und Ludwigshafen (1899). Das officielle Organ des Lehrerverbandes ist dessen „Jahrbuch", von dem bisher 6 Bände erschienen sind. Dasselbe enthält außer einigen Abhandlungen pädagogischen Inhaltes und einem Inseratenanhang hauptsächlich die Entwicklung des Verbandes und seiner Provinzialvereine während des Berichtjahres. Der Verband hat bis jetzt eine vielseitige und sehr ersprießliche Thätigkeit entfaltet und gezeigt, daß er sowohl den Bedürfnissen der Lehrer wie auch den Anforderungen der Gegenwart an die Schule gerecht zu werden versteht. Genaueres darüber enthält das sechste Jahrbuch (Köln 1898). Nach dem sechsten Jahrbuch gehören zu dem Verbande die Zweigvereine der Provinz Rheinland, der Provinz Westfalen, des Regierungsbezirks Wiesbaden, der Diöcese Fulda, der Provinz Sachsen, der Diöcese Hildesheim, der Diöcese Osnabrück, der Provinz Brandenburg, der Provinz Westpreußen, der Diöcese Ermland, der Provinz Posen, des Königreichs Bayern, der Rheinpfalz, des Königreichs Sachsen und der Reichslande Elsaß-Lothringen. Der jüngste derselben ist der letztgenannte (gegründet 1896), der älteste der Verein der Diöcese Fulda (gegründet 1872). Die Zahl der Mitglieder des ganzen Verbandes betrug im Vereinsjahre 1896/97 7251, ohne die ca. 4000 Ehrenmitglieder. — Dem katholischen Lehrerverbande nicht angeschlossene katholische Lehrervereine sind der Verein katholischer Lehrer Schlesiens mit 3000 Mitgliedern, der Bezirkslehrerverein Trier, der katholische Lehrerverein im Großherzogthum Hessen, der katholische Volksschullehrerverein in Würtemberg und der katholische Lehrerbund in Oesterreich (gegründet 1897; 3500 Mitglieder).

Ein Verein katholischer deutscher Lehrerinnen wurde 1885 gebildet. Er bezweckt die Förderung des geistigen und materiellen Wohles der Lehrerinnen und hat seinen Sitz zu Boppard a. Rh. Seinen Zweck sucht er zu erreichen 1. durch die Wirksamkeit von Vereinsanstalten (solche sind zur Zeit eine Krankenkasse, eine Stellenvermittlungsanstalt und ein Vereinshaus als Erholungs- und Heimstätte für erholungsbedürftige und dienstunfähige Lehrerinnen); 2. durch die Thätigkeit ständiger Hilfseinrichtungen (solche sind der Hilfsausschuß zur Vermittlung von Kur- und Reiseerleichterungen, der Hilfsausschuß für Berufs- und Jugendliteratur, der Hilfsausschuß zur Vermittlung von Rechtsschutznachweisen, der Ausschuß für sociale Hilfsarbeit); 3. durch die Thätigkeit von Sammelstellen, Bezirksverbänden und Zweigvereinen. Wirkliches Mitglied kann jede katholische deutsche Lehrerin werden. Bis spätestens zum 1. November ist ein Jahresbeitrag von 2 Mark zu entrichten. Das Vereinshaus Marienheim zu Boppard wurde 1898 eingeweiht. Der Verein zählte Ende 1898 4188 Mitglieder und 314 außerordentliche Mitglieder und umfaßte 43 organisirte Bezirksverbände. Die Mitglieder derselben versammeln sich jährlich mehrmals, gewöhnlich einmal monatlich, zu einer Conferenz, die meistens von einem Geistlichen geleitet wird. Sie wird in der Regel durch einen religiös-pädagogischen Vortrag des Leiters eröffnet. Ständige Mittheilungen über den Verein bringt die „Monatsschrift für katholische Lehrerinnen" (Paderborn). Zweigvereine des Lehrerinnenvereins sind in Berlin, Brüssel, Elsaß, Würtemberg und Paris. — Von anderen größeren Vereinen seien erwähnt der Verein katholischer Lehrerinnen in Bayern, der Verein katholischer Lehrerinnen in Schlesien und

der Verein katholischer Lehrerinnen und Erzieherinnen in Oesterreich. (Vgl. den kath. Lehrerinnen-Kalender für 1900 [Hamm].) [Jos. Schiffels.]

12. Als Priestervereine sollen hier kurz erwähnt sein die mannigfaltigen unter Geistlichen bestehenden Vereinigungen, welche theils den priesterlichen Geist in ihren Mitgliedern zu wahren und zu fördern, theils erkrankten oder dienstunfähigen Mitgliedern den Lebensunterhalt zu sichern, theils auch in anderer Weise die materiellen Interessen der zu ihnen gehörigen Geistlichen zu schützen suchen. Letzteres ist beispielsweise der Fall bei den Versicherungsvereinen gegen Feuersgefahr, wie man solche speciell für Geistliche hier und da zu begründen versucht, da erfahrungsgemäß auf diese Weise eine Ersparniß an der Versicherungsprämie erzielt werden kann. Die Unterstützungsvereine unter den Geistlichen haben ihre Berechtigung und ihre Bedeutung darin, daß unter den heutigen Verhältnissen die Kirche nicht immer in der Lage ist, in der wünschenswerthen Weise für die Priester einzutreten, wenn bei ihnen die volle Dienstfähigkeit nicht mehr vorhanden ist. Deßhalb war es nöthig, daß die Geistlichen unter einander auf dem Wege der Vereinsbildung Kranken- oder Pensionskassen einrichteten, um die durch Krankheiten, Dienstunfähigkeit u. dgl. entstehenden Ausfälle an Einkommen bis zur standesgemäßen Nothdurft zu ersetzen. Diese Art Vereine sind natürlich nach ihrem besondern Zweck und den örtlichen Verhältnissen verschieden organisirt. Einige wollen speciell den etwa nöthigen Aufenthalt an Kurorten ermöglichen, andere allgemein bei längeren Krankheiten einen Kassenzuschuß zu den auflaufenden Kosten leisten, wieder andere den emeritirten Geistlichen den nothwendigen Unterhalt garantiren. Im Einzelnen können hier nicht alle diese Vereine aufgezählt werden, da sie sich zum Theil auf eine oder einige Diöcesen beschränken. Nur als Typen seien genannt der St. Engelbertusverein in der Erzdiöcese Köln und der Priesterverein für Rheinland, Westfalen, Hessen-Nassau und Hannover. Ersterer verfolgt nach den Statuten den Zweck, „seinen Mitgliedern, wenn deren Emeritirung durch die erzbischöfliche Behörde ausgesprochen ist, einen feststehenden, rechtlich begründeten, lebenslänglichen . . . Zuschuß zu der aus dem Emeritenfonds gewährten Pension zu zahlen". Die nöthigen Mittel dazu werden aufgebracht durch ein einmaliges, nach dem Lebensalter des Aufzunehmenden verschieden hoch normirtes Eintrittsgeld und den jährlich zu zahlenden Beitrag von 18 bezw. 12 Mark, je nachdem man der ersten oder zweiten Klasse beitritt; ferner durch die Zinsen des angesammelten und infolge freiwilliger Schenkungen vermehrten Vereinsvermögens. Der Verein garantirt den emeritirten Mitgliedern einen jährlichen Betrag von 750 bezw. 560 Mark, je nach der Klasse, zu welchem dann als Pension aus dem Emeritenfonds noch 600 Mark hinzukommen. — Der oben an zweiter Stelle genannte „Priesterverein" ist das Beispiel eines gut organisirten Krankenkassenvereins. Er gewährt seinen Mitgliedern eine Entschädigung, wenn dieselben entweder krankheitshalber 14 Tage nach einander ganz dienstunfähig waren oder durch Krankheiten außerordentliche Kosten haben (z. B. wegen Operation, Badekur). Diese Entschädigung wird vom ersten Tage der Dienstunfähigkeit an gerechnet und beträgt zur Zeit 3 Mark pro Tag. Der Verein bestreitet die entstehenden Kosten vornehmlich aus den Eintrittsgeldern und den jährlichen Beiträgen (zur Zeit 10 Mark). Der Sitz des Vereins ist in Neuß. — Als Muster eines Priestervereins zur Förderung des geistigen Wohls seiner Mitglieder sei die Associatio perseverantiae sacerdotalis genannt, welche im J. 1868 in Wien entstand und jetzt nicht nur über alle Diöcesen Deutschlands, sondern auch in vielen außerdeutschen verbreitet ist. Zweck des Vereins ist im Allgemeinen die priesterliche Selbstheiligung und Beharrlichkeit, im Besondern die Pflege und Verbreitung der Herz-Jesu-Andacht. Als Mittel dienen neben dem täglichen Vereinsgebet besonders die öftere Beichte und die Theilnahme (wenigstens in jedem dritten Jahre) an priesterlichen Exercitien. Der Verein besitzt ein eigenes „Correspondenzblatt", welches die engere Verbindung der Mitglieder bewirkt und die Erreichung des Vereinszweckes fördert. Auch sind Conferenzen unter den Mitgliedern erwünscht, wo die Verhältnisse es zulassen. Diese Associatio erfreut sich mehrfacher Ablässe und Privilegien.

13. * Die katholischen Studentenvereinigungen theilen sich in (farbentragende) Verbindungen und (zum größten Theil nicht farbentragende) Vereine. Zweck und Grundsätze sind meistens ausgedrückt als Religion, Wissenschaft, Freundschaft; in das Princip „Religion" ist eingeschlossen die Verwerfung des Duells und der Mensur; besondere kirchliche Festlichkeiten sind nur bei der „Unitas" im Gebrauch. Die „Wissenschaft" wird in der Corporation bethätigt durch wissenschaftliche Vorträge. Der Name wird gewöhnlich von Ländern oder Landestheilen hergenommen, wie dieß bei den studentischen Corporationen überhaupt der Fall ist. Die erste katholische Studentenvereinigung wurde am 15. November 1844 zu Bonn von sieben Studirenden der Theologie als Bavaria gegründet, um „durch Belebung der katholischen Interessen bei sich sowohl als bei Anderen dem fortschreitenden Indifferentismus Einhalt zu thun". Im Sommersemester 1847 entstanden fünf weitere Vereine, die Romania, Salia, Burgundia, Rhurania, Thuringia, welche alle Farben trugen und mit der Bavaria zusammen die Union bildeten (vgl. Hist.-polit. Blätter XX [1847], 250 ff.). Diese Union hat zwischen Bavaria, Romania, Salia bestanden bis zum Sommersemester 1853, die übrigen drei Vereine waren schon vorher ein-

gegangen. Am 30. October 1849 wurde in Breslau der hauptsächlich aus Theologie-Studirenden bestehende „Leseverein katholischer Studenten" gegründet, welcher sich seit dem Wintersemester 1852/53 „Verein katholischer Studenten" nannte. Am 5. Februar 1851 ward in München die Verbindung Aenania gegründet, die seit dem 25. Februar 1852 officiell farbentragend ist. Der Verein in Breslau wandelte sich am 17. Juli 1856 in die Verbindung Winfridia um und schloß dann mit der Aenania im December ein sogen. Cartellverhältniß ab. Mit dem Herbst 1853 in Berlin gegründeten „Katholischen Leseverein", welcher auch Nichtstudenten aufnahm und erst 1881 als katholischer Studentenverein Ascania (seit dem Wintersemester 1881 Ascania und Burgundia) von der Universitätsbehörde anerkannt wurde, schlossen die beiden genannten Verbindungen im Laufe des Jahres 1863 ein sogen. Correspondenzverhältniß ab. Im J. 1854 entstand in Bonn die Ivonia, 1859 in Freiburg die Athanasia und in Würzburg die Albertia, die aber nicht lange existirt haben. Die ebenfalls 1859 in Tübingen gegründete Rhenania, welche bald darauf Borussia genannt wurde, bezeichnete sich zwar nicht als katholisch, verwarf aber das Duell und brachte das Sittlichkeitsprincip in ihren Statuten zum Ausdruck; sie trat auch mit der Aenania in Freundschaftsverhältniß. Ein neuer „Katholischer Studentenverein" entstand zu Breslau im März 1863 (seit 1871 Unitas genannt). Einen bedeutenden Aufschwung nahm die Gründung katholischer Studentenvereinigungen nach der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands zu Frankfurt a. M. 1863, an welcher auch die drei im Correspondenzverhältniß stehenden theilnahmen; ein Mitglied der Aenania und des Berliner Lesevereins hielt daselbst eine mit großem Beifall aufgenommene Rede. Es entstanden schon bald darauf die Verbindung Arminia in Bonn (seit 1864 Verein), der Akademische Verein zu Münster (seit 1865 Germania genannt), die Verbindung Austria in Innsbruck; die Verbindung Guestfalia (so seit 1863 statt Borussia) in Tübingen nannte sich seit 1864 ebenfalls katholisch. Guestfalia und Austria traten mit Aenania und Winfridia in Cartell. Bei Gelegenheit der Katholikenversammlung zu Würzburg 1864 verabredeten Aenania, Arminia, Austria, Winfridia und die Vereine zu Berlin, Breslau und Münster ein alle katholischen Studentencorporationen umfassendes Correspondenzverhältniß, dessen Organisation jedoch nicht völlig zu Stande kam. Bei den Berathungen über diesen Gegenstand auf der Katholikenversammlung zu Trier 1865 traten verschiedene Mißhelligkeiten zwischen Verbindungen und Vereinen, die sich besonders auf das Farbentragen, die Aufnahme einer Verbindung und den Ort der jährlichen Generalversammlung bezogen, offen zu Tage, so daß die Trennung beschlossen wurde. Die Vereine, zu denen noch die Walhalla in Würzburg gekommen war, schlossen sich im Januar 1866 zu einem eigenen Verbande zusammen, während die Verbindungen ihren Cartellverband beibehielten. Außer diesen beiden großen Verbänden sind namentlich in den letzten Jahren noch mehrere kleinere entstanden (s. u.).

Kein Verband, sondern ein Gesammtverein, der an den betreffenden Universitäten „Cöten" hat, ist der „wissenschaftliche katholische Studentenverein Unitas", wie sich dieß in dem überall gleichen Namen kundgibt. Entstanden in Bonn aus der Verbindung Rhurania, constituirte er sich am 1. Juli 1853; er war Anfangs nur Theologenverein, nahm jedoch Studirende anderer Wissenschaften ebenfalls auf und hat in letzter Zeit auch an solchen Universitäten Fuß gefaßt, an denen eine theologische Facultät nicht besteht. Dasselbe wie von der Unitas gilt von dem farbentragenden Katholischen schweizerischen Studentenvereine, welcher „Sectionen" hat (neben solchen an Hochschulen auch an Seminarien, Lyceen und mittleren Schulen); er wurde 1841 gegründet, erklärte sich 1861 im Princip gegen das Duell und nahm 1874 ausschließlich katholischen Charakter an.

Die Mitglieder der einzelnen Vereinigungen theilen sich gewöhnlich in Active (Burschen und Füchse), Inactive in loco, d. h. solche in höheren Studienjahren, und Inactive extra locum oder auswärtige Mitglieder; unter der Bezeichnung in loco werden die beiden ersten Kategorien zusammengefaßt. Die früheren Mitglieder bleiben als alte Herren oder Philister (bei dem schweizerischen Vereine Ehrenmitglieder) mit der Corporation in Verbindung.

Zur Zeit (Anfang 1900) bestehen folgende Studentenvereinigungen (die Jahreszahlen bedeuten das Jahr der Gründung, die Mitgliederzahlen beziehen sich auf das Wintersemester 1899 bis 1900):

a. Cartellverband der katholischen deutschen Studentenverbindungen (farbentragend; 1856; 931 in loco, 427 extra locum; Wahlspruch: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas; Cartellversammlung jährlich bei Gelegenheit der Katholikenversammlung; Organ: Academia [seit Ostern 1888], monatlich. Weitere Schriften: Correspondenzblatt, bis 1895; Geschichte des Cartellverbandes, herausgeg. von Werr, Paderborn 1890 [neue Auflage in Vorbereitung]; jährliche Philisterverzeichnisse; Handbuch von Wurm, Amberg 1900):

1. Aenania-München (1851),
2. Winfridia-Breslau (1856; vgl. Meer, Geschichte der Winfridia, Breslau 1881),
3. Guestfalia-Tübingen (1859),
4. Austria-Innsbruck (1864; vgl. Domanig, Eine katholische Burschenschaft, Innsbruck 1873),
5. Bavaria-Bonn (1844, 1861, 1873),
6. Marcomannia-Würzburg (1871),

7. Saxonia-Münster (1878; vorher bestand dort die Harmonia, gestiftet 1868, welche seit 1872 Alsatia hieß und 1878 aufgelöst wurde),
8. Hercynia-Freiburg i. Br. (1873),
9. Suevia-Berlin (1875),
10. Rhenania-Marburg (1879),
11. Burgundia-Leipzig (1879),
12. Hasso-Rhenania-Gießen (1883),
13. Silesia-Halle (1881),
14. Badenia-Straßburg (1882),
15. Norica-Wien (1883),
16. Palatia-Göttingen (1883),
17. Arminia-Heidelberg (1887),
18. Carolina-Graz (1888),
19. Teutonia-Freiburg i. d. Schw. (1890),
20. Alemannia-Greifswald (1891),
21. Gothia-Erlangen (1892),
22. Ferdinandea-Prag (1886),
23. Vindelicia-Technische Hochschule München (1897),
24. Rheno-Guestfalia-Kiel (1897),
25. Tuisconia-Königsberg (1897),
26. Franconia-Aachen (1898),
27. Rheno-Franconia-München (1899),
28. Alania-Stuttgart (1870),
29. Ripuaria-Freiburg i. Br. (1899),
30. Borusso-Saxonia-Technische Hochschule Berlin (1899).

b. Verband der katholischen Studentenvereine Deutschlands (nicht farbentragend; 1866; 1154 in loco, 319 extra locum; jährliche Generalversammlung an wechselnden Orten; Organ: Akademische Monatsblätter [seit Herbst 1888], monatlich. Weitere Schriften: Correspondenzblatt, bis 1888; Jahrbuch; Handbuch von Höber, Köln 1899; Commersbuch):

1. Ascania-Berlin (1853),
2. Burgundia-Technische Hochschule Berlin (1881),
3. Arminia-Bonn (1863),
4. Germania-Münster (1864),
5. Walhalla-Würzburg (1864),
6. Ottonia-München (1866),
7. Winfridia-Göttingen (1870),
8. Unitas-Breslau (1863),
9. Alamannia-Tübingen (1872),
10. Carolingia-Aachen (1871),
11. Palatia-Heidelberg (1872),
12. Normannia-Greifswald (1873),
13. Erwinia-Technische Hochschule München (1873).
14. Lätitia-Karlsruhe (1874),
15. Teutonia-Leipzig (1874),
16. Franconia-Straßburg (1875),
17. Gothia-Hannover (1876),
18. Borussia-Königsberg (1876),
19. Brisgovia-Freiburg i. Br. (1880),
20. Thuringia-Marburg (1881),
21. Saxonia-München (1883),
22. Baltia-Kiel (1886),
23. Rhenania-Erlangen (1892),
24. Academia-Eichstätt (1892),
25. Albertia-Regensburg (1886),
26. Rhenania-Innsbruck (1895),
27. Nassovia-Gießen (1895),
28. Cheruscia-Braunschweig (1899),
29. Frisia-Bonn (1900),
30. Bavaria-Freiburg i. Br. (1900).

c. Katholischer wissenschaftlicher Verein Unitas (nicht farbentragend; 161 in loco, 69 auswärtige Mitglieder, 6 Hospitanten; jährliche Generalversammlung; Organ: Correspondenzblatt, dreimal jährlich); Cöten in:

1. Bonn (1853),
2. Münster (theologischer Verein, 1859),
3. Münster (Unitas-Sugambria, 1899),
4. Würzburg (1875),
5. Freiburg i. Br. (1895),
6. Straßburg (1898),
7. Marburg (1899).

d. Cartellvereinigung katholischer deutscher Studentencorporationen (farbentragend; 1890; 245 Mitglieder):

1. Sauerlandia-Münster (1847, seit 1885 katholisch),
2. Novesia-Bonn (als Verein gestiftet 1863, bestätigt 1875, farbentragend seit 1890),
3. Cheruscia-Würzburg (1893),
4. Rhenania-Freiburg i. d. Schw. (1895),
5. Arminia-Freiburg i. Br. (1897),
6. Bavaria-Berlin (1898),
7. Tuisconia-München (1899).

e. Cartell katholischer süddeutscher Studentenvereine (nicht farbentragend):

1. Normannia-Würzburg (1876),
2. Alemannia-München (1881),
3. Germania-Freiburg i. Br. (1897),
4. Ripuaria-Heidelberg (1899).

f. Besonderer Cartellverband der Vereine Ripuaria-Bonn (1863; 28 Active), Gothia-Würzburg (1895; 25 Active) und Burgundia-München (1899; 18 Active).

g. Cartell katholischer Verbindungen (farbentragend; 1897; im Freundschaftsverhältniß zu a; 70 in loco, 35 extra locum):

1. Saxo-Silesia-Thierärztliche Hochschule Hannover (1887),
2. Germania-Landwirthschaftliche Hochschule Berlin (1895),
3. Macaria-Thierärztliche Hochschule Berlin (1896).

h. Starkenburger Cartellverband (farbentragend; 1897; im Freundschaftsverhältniß zu a; 36 in loco, 21 extra locum):

1. Normannia-Karlsruhe (1890),
2. Nassovia-Gießen (1895).

i. Cartell der Vereinigungen katholischer Studenten zwecks wissenschaftlicher Anregung (nicht farbentragend; 60 Mitglieder):

1. Akad. Görres-Verein-München (1892),
2. Akad. Leo-Verein-Innsbruck (1894).

k. Katholischer schweizerischer Studentenverein (199 Mitglieder; farbentragend; wechselnde Jahresfeste; Organ: Monatrosen, 12mal jährlich); Sectionen (theils wegen geringer Mitgliederzahl zur Zeit öffentlich nicht farbentragend):

1. Helvetia-München (1844, 1897),
2. Helvetia-Innsbruck (1859),
3. Turicia-Zürich (1861),
4. Rauracia-Basel (1863, 1879),
5. Burgundia-Bern (1865, 1884),
6. Alemannia-Freiburg i. d. Schw. (1889 als Romania, neu 1895 [deutsch]),
7. Sarinia-Freiburg i. d. Schw. (1895 [Franzosen und Italiener]),
8. Lemannia-Lausanne (1892),
9. Helvetia-Freiburg i. Br. (1895),
10. Leonina-Freiburg i. d. Schw. (1896, für Convictoristen),
11. Helvetia-Leipzig (1899),
12. Salevia-Genf (1876, 1892).

l. Cartellverband österreichischer katholischer Studentenvereinigungen (1900; 124 Mitglieder):

1. Austria-Wien (1876, farbentragend),
2. Tirolia-Innsbruck (1894, nicht farbentragend),
3. Rudolfina-Wien (1898, farbentragend).

m. Keinem Verbande gehören an:

α. von farbentragenden Verbindungen:

1. Rätia-München (bayrisch; 1881; 51 Mitglieder),
2. Ascania-Bonn (1894 gegründet als Alsatia, neu gegründet 1897, im Freundschaftsverhältniß zu a; 23 in loco, 18 extra locum),
3. Minerva-Freiburg i. d. Schw. (international; 1897; 7 in loco, 4 extra locum),
4. Marcomannia-Freiburg i. d. Schw. (1897; 12 in loco),
5. Lovania-Löwen (Deutsche; 1897; im Freundschaftsverhältniß zu a; 20 in loco, 5 extra locum),
6. Nibelungia-Brünn (1899; im Freundschaftsverhältniß zu a; 6 in loco).

β. nicht farbentragende Vereine:

1. Danica-Wien (slovenisch; 1894; 23 Mitglieder),
2. Rheno-Borussia-Landwirthschaftliche Akademie Poppelsdorf (1896; eigenes Organ; 16 in loco, 9 extra locum),
3. Unitas-Innsbruck (1898; 16 in loco).

Die Summirung ergibt im Ganzen 112 Vereinigungen, von denen 95 an Universitäten und ähnlichen Anstalten, 13 an Technischen und 4 an anderen Hochschulen bestehen; von ihnen sind 62 farbentragend, 50 nicht farbentragend. Zu letzteren sind auch zu rechnen die drei Vereine der Theologie-Studirenden im katholischen Wilhelmsstifte zu Tübingen (Guelphia, Danubia, Hercynia). Keine katholische Vereinigungen sind an den Universitäten Jena und Rostock, der Technischen Hochschule zu Dresden, den Thierärztlichen Hochschulen zu Dresden, München und Stuttgart und an den Forstakademien. Schließlich sei noch bemerkt, daß die akademischen Bonifatiusvereine, welche an den meisten Universitäten bestehen, keine Studentenvereinigungen im eigentlichen Sinne sind, da sie sich aus incorporirten und nicht incorporirten Studenten zusammensetzen. [Wurm.]

IV.* Die idealen Interessen der Wissenschaft, der Kunst und der Literatur haben ebenfalls auf katholischem Boden ihre Vertretung in einer Anzahl rühriger Vereine gefunden, die hier als vierte Gruppe zusammengestellt sind.

1. Die wissenschaftlichen Interessen im katholischen Deutschland werden namentlich durch die Görres- und die Leo-Gesellschaft gefördert. a. Die Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland wurde am 25. Januar 1876 zu Coblenz bei Gelegenheit der Centenarfeier zu Ehren Josephs v. Görres (s. d. Art.) begründet. Sie setzt sich zusammen aus Ehrenmitgliedern (mit einmaligem Beitrag von 300 Mark), lebenslänglichen Mitgliedern (mit einmaligem Beitrag von 200 Mark), jährlich zahlenden Mitgliedern (mit jährlichem Beitrag von 10 Mark) und Theilnehmern (mit einem Jahresbeitrag von 3 Mark). Jährlich findet eine Generalversammlung statt, auf welcher wissenschaftliche Vorträge stattfinden und über den Stand der Vereinsangelegenheiten Bericht erstattet wird; letzterer wird auch (mit Referaten über die Vorträge) besonders publicirt (nach dem für 1899 erschienenen [Köln 1900] betrug die Zahl der Ehrenmitglieder 19, der lebenslänglichen 29, der jährlich zahlenden 2818 und der Theilnehmer 788). Der Verein gibt jährlich drei Vereinsschriften populär-wissenschaftlichen Charakters heraus, welche zunächst als literarische Gaben für die Mitglieder bestimmt sind. Außerdem genießen die Mitglieder und Theilnehmer den Vortheil, sämmtliche Publicationen der Gesellschaft (soweit nicht im einzelnen Falle eine Ausnahme gemacht wird, wie beim Staatslexikon) zu zwei Dritteln des Ladenpreises zu beziehen. Im Auftrag und mit finanzieller Unterstützung der Gesellschaft erscheinen das „Historische Jahrbuch" (Münster, später München 1880 ff.), das „Philosophische Jahrbuch" (Fulda 1888 ff.) und die „Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte" (Paderborn 1892 ff.). In dem Jahrzehnt von 1887—1897 wurde die erste Auflage des „Staatslexikons" vollendet, dessen zweite Auflage in Vorbereitung ist. Zur Fortführung des „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" (herausgeg. von Denifle und Ehrle) hat die Gesellschaft von Bd. IV ab einen Zuschuß geleistet. Die Gesellschaft unterhält ferner in Rom das historische Institut (gegründet 1888), welches seit Jahren namentlich mit archivalischen Forschungen zur Geschichte des Tridentinums beschäftigt ist. Daneben bewilligt sie noch in besonderen Fällen finanzielle Unterstützungen für wissenschaftliche

Unternehmungen, sowie Stipendien für katholische Privatdocenten.

b. Die Leo-Gesellschaft mit dem Untertitel „Oesterreichischer Verein christlicher Gelehrten und Freunde der Wissenschaft" verfolgt im Wesentlichen auf österreichischem Boden dasselbe Ziel, wie die Görres-Gesellschaft im Deutschen Reich. Ihren Statuten gemäß hat sie den doppelten Zweck, „die auf dem Boden des Christenthums stehenden Gelehrten Oesterreichs behufs gegenseitiger Anregung und gemeinsamer Pflege der Wissenschaft unter einander zu verbinden", und „die Freunde christlich-wissenschaftlicher Bestrebungen in Oesterreich zu sammeln und . . . sie zu zweckentsprechender Förderung und Unterstützung derselben zu vereinigen". Als Mittel dazu dienen regelmäßig wiederkehrende Versammlungen zur Erörterung wissenschaftlicher Themen, Veranstaltung und Förderung zeitgemäßer wissenschaftlicher Unternehmungen aller Art, Vorträge über wissenschaftliche Fragen, Verbreitung von Schriften u. s. w. Die Leo-Gesellschaft, welche am 28. Januar 1892 constituirt wurde, besteht aus Ehrenmitgliedern, Förderern (mit einmaligem Beitrag von wenigstens 200 Gulden), ordentlichen Mitgliedern (mit Jahresbeitrag von 5 Gulden) und Theilnehmern (mit jährlichem Beitrag von 2 Gulden). Der Sitz des Präsidiums ist in Wien. Ende 1898 betrug die Gesammtzahl der Mitglieder und Theilnehmer 1940; bis zu demselben Zeitpunkt hatte der Verein für seine Zwecke zusammen 158000 Kronen (134 800 Mark) verwendet; jährlich findet eine Generalversammlung der Gesellschaft statt. Von den Publicationen der Leo-Gesellschaft seien genannt zunächst das seit 1892 erscheinende „Oesterreichische Literaturblatt", welches vom 1. Januar 1899 ab als „Allgemeines Literaturblatt" fortgeführt wird; ferner die „Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Oesterreichs und seiner Kronländer", seit 1895; das Sammelwerk „Sociales Wirken der katholischen Kirche in Oesterreich" (nach Diöcesen), seit 1896; endlich das illustrirte Prachtwerk „Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild, Berlin 1899—1900, 2 Bde. Neuestens beginnt die Leo-Gesellschaft auch mit der Verbreitung „classischer Andachtsbilder", von denen bereits mehrere Serien fertig vorliegen.

2. Zu den Vereinen, welche die katholische Wissenschaft zu fördern suchen, kann auch der Verein zur Unterstützung studirender deutscher Katholiken (Nicht-Theologen) gerechnet werden, insofern er nicht bloß das charitative Wirken zu Gunsten der unterstützten Studirenden, sondern damit die Förderung der Wissenschaft und akademischen Bildung unter den Katholiken bezweckt. Die Katholikenversammlung vom Jahre 1898 hat diesen Verein auf's Wärmste empfohlen. Der Sitz desselben ist in Trier. Wünschenswerth ist vor Allem, daß der Verein nach einem viel versprechenden Anfange nicht allmälig in Vergessenheit komme. Die Mitgliedschaft wird erworben durch Zahlung eines jährlichen Beitrags von 1 Mark.

3.* Unter den Vereinen, welche die Begünstigung, Förderung und Verbreitung guter Schriften erbauenden, belehrenden und unterhaltenden Inhalts bezwecken, ist a. der Verein vom hl. Karl Borromäus zuerst zu nennen. Er wurde im J. 1844 von August Reichensperger, Professor Dieringer, K. Martin (s. d. Artt.), Max Freiherr v. Loe u. A. unter Zustimmung und Förderung des deutschen Episcopates, namentlich der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz, gegründet. Seine Thätigkeit eröffnete er im J. 1845, nachdem er am 22. März 1845 die landesherrliche Genehmigung gefunden hatte. Die Wahl des hl. Karl Borromäus als Patrons erklärt sich daraus, daß gerade dieser sich um die Verbreitung guter Schriften bemüht und sogar zu dem Zwecke im J. 1579 in seinem Seminar zu Mailand eine eigene Druckerei eingerichtet hatte. Seinen Zweck hat der Verein bis jetzt vorzüglich durch Errichtung von Vereinsbibliotheken in den katholischen Pfarreien Deutschlands und durch alljährliche Vertheilung von Büchern (sogen. Vereinsgaben) an die Vereinsangehörigen zu erreichen gesucht. Letzteren wird überdieß die Anschaffung empfehlenswerther Bücher, soweit dieselben in dem alle Jahre erscheinenden Bücherverzeichniß des Vereins enthalten sind, erleichtert. In den letzten Jahren haben auch die katholischen Arbeitervereinsbibliotheken und Lesehallen vielfache Förderung seitens des Borromäusvereins, namentlich durch größere Büchergeschenke, erfahren. Man unterscheidet im Vereine Mitglieder und Theilnehmer. Erstere entrichten 6, letztere 3 bezw. 1½ Mark jährlichen Beitrag. Die Zahl der Vereinsangehörigen betrug im J. 1899 überhaupt 77 144, die sich auf 2044 einzelne Vereine vertheilten. Darunter waren 26 244 mit einem Jahresbeitrag von 6 Mark, 50 900 mit einem solchen von je 3 bezw. 1½ Mark. Der Verein besteht in allen Diöcesen des Deutschen Reiches, ist am stärksten in den preußischen Diöcesen, namentlich in Köln, Münster, Paderborn und Trier verbreitet, hat aber auch in den deutsch redenden Theilen der Schweiz 16, in Luxemburg sogar 26 einzelne Vereine. Die Hauptgeschäftsstelle ist in Bonn, woselbst auch der Verein seinen gesetzlichen Sitz hat. Hinsichtlich der Wirksamkeit des Vereins sei bemerkt, daß er bis jetzt Bücher im Gesammtwerthe von über 4 Millionen Mark vertheilt, sich um die Verbreitung unzähliger katholischen Hausbücher in den Familien sehr verdient gemacht, durch seine Unterstützung das Erscheinen mancher bedeutenden Werke ermöglicht hat und über 2000 Bibliotheken unterhält. (Vgl. „Die Gründung und Thätigkeit des Vereins vom hl. Karl Borromäus, Festschrift zum 50jährigen Jubelfeste des Vereins", Bonn 1895; Philipp Huppert, Oeffentliche Lesehallen.

Ihre Aufgabe, Geschichte und Einrichtung, Köln 1899.) [J. Felten.]

b. Der bayrische „Katholische Verein zur Verbreitung guter Bücher" wurde 1830 durch König Ludwig I. von Bayern auf Antrag der Erzbischöfe und Bischöfe seines Staates in's Leben gerufen. Er ist nach den Statuten „eine zunächst für die religiösen Bedürfnisse der Katholiken berechnete Anstalt zur Verbreitung guter Bücher". Diesem Zwecke dienen einmal die halbjährig vertheilten Vereinsgaben, dann eine Reihe anderer Bücher, welche der Verein entweder selbst verlegt oder zur Verbreitung übernimmt und seinen Mitgliedern zu wohlfeilen Preisen anbietet. Der jährliche Beitrag beträgt 2 Mark. Die Wirksamkeit des „Büchervereins" beschränkt sich auf Bayern.

c. Dieselben Ziele wie der Verein vom hl. Karl Borromäus verfolgt der „Katholische Bücherverein in Salzburg", der unter dem Protectorate des Salzburger Fürsterzbischofs steht und von Papst Leo XIII. im J. 1878 belobt und mit Ablässen begnadigt wurde. Gegründet wurde der Verein im J. 1875. Die Mitglieder vertheilen sich nach ihrem Jahresbeitrage auf vier Klassen je zu 7, 4, 2 und 1 Krone. Entsprechend dem Beitrage wird jährlich nach Auswahl der Mitglieder eine Vereinsgabe geliefert (in Büchern oder Bildern); ferner dürfen die Mitglieder die örtlichen Vereinsbibliotheken unentgeltlich benutzen; endlich sind die im Vereinskataloge verzeichneten Werke zu ermäßigtem Preise (meist zu $^2/_3$ des Ladenpreises) durch den Verein käuflich. Der Verein besitzt die Rechte einer concessionirten Buchhandlung und führt dementsprechend neben den Büchern auch Heiligenbilder und Devotionalien. Die Leitung des Vereins besorgt ein Ausschuß von 10 Mitgliedern, welche von der Generalversammlung auf 3 Jahre gewählt werden. In den einzelnen Pfarreien oder Decanaten stellt der Vereinsvorstand Mandatare auf, welche die Anmeldungen zur Mitgliedschaft, die Bücherbestellungen ꝛc. annehmen. Die Erledigung einiger wichtigeren Angelegenheiten und die Entgegennahme der Rechnungsablage ist der jährlichen Generalversammlung der Mitglieder vorbehalten. Der rührige Verein zählt zur Zeit etwa 2000 Mitglieder.

d. Die St. Joseph-Bücherbruderschaft in Klagenfurt verfolgt ebenfalls den Zweck, gute Bücher unter ihre Mitglieder zu bringen. Gegen Entrichtung seines Beitrags erhält jedes Mitglied jährlich fünf neue Bücher, so daß sich allmälig mit geringen Kosten in jedem Hause, welches der Bruderschaft beigetreten ist, eine schöne Bibliothek ansammelt. Der Verein ist auf streng kirchlicher Grundlage aufgebaut; die Mitglieder verrichten täglich ein kleines Vereinsgebet. Papst Leo XIII. hat den Zweck der Bruderschaft freudigst gebilligt und ihr zahlreiche Ablässe verliehen. Der Mitgliedsbeitrag ist jährlich 1 Gulden (1,70 Mark). Seit ihrer Gründung (1894) sind der St. Josephs-Bücherbruderschaft bereits 30000 Mitglieder beigetreten.

4. Die christliche Kunst findet ihre Förderung durch zahlreiche Kunstvereine, deren viele für die einzelnen deutschen Diöcesen bestehen. Allgemeinern Charakter hat die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst, welche auf der 39. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands im J. 1892 angeregt und auf der 43. im J. 1896 neuerdings empfohlen wurde. Um die Popularisirung der religiösen Kunst macht sich seit Jahren besonders verdient der Verein zur Verbreitung religiöser Bilder mit dem Sitze in Düsseldorf, welcher auf dem Gebiete der religiösen Kunst dasselbe Ziel verfolgt, das sich die katholischen Büchervereine auf dem Literaturgebiete gesteckt haben. Er will religiöse Bilder von bewährten älteren und neueren Künstlern durch den Stahl- oder Kupferstich in allen Klassen des Publicums verbreiten und dadurch wahre Religiosität durch erbauende wirkliche Kunst beleben helfen (§ 1 der Statuten). Zu dem Zwecke wurde jährlich eine Anzahl religiöser Bilder gestochen und in Abzügen theils gratis theils zu ermäßigten Preisen an die Vereinsmitglieder vertheilt. Der Beitrag der Mitglieder beträgt jährlich 6 Mark. Seit seiner Gründung im J. 1841 hat der Verein mehr als 600 religiöse Bilder in Kupfer- oder Stahlstich zur Ausführung gebracht und allmälig seinen Wirkungskreis auf den ganzen Erdball ausdehnen können. Sein wahrhaft katholisches und in jeder Hinsicht empfehlenswerthes Streben hat von Papst Pius IX. in zwei Breven und von zahlreichen Bischöfen in öffentlichen Belobungsschreiben Anerkennung gefunden. Leo XIII. überwies das vom Vereine dargebrachte Album mit Abzügen aller Kupferstiche der vaticanischen Ausstellung, bei welcher Gelegenheit dem Vereine die goldene Medaille nebst Ehrendiplom zuerkannt wurde.

5. * Der „Allgemeine Cäcilienverein für die Diöcesen Deutschlands, Oesterreich-Ungarns und der Schweiz" bezweckt nach seinen Statuten „Hebung und Förderung der katholischen Kirchenmusik im Sinne und Geiste der heiligen Kirche auf Grundlage der liturgischen Gesetze und Verordnungen". Als kirchlicher, vom römischen Stuhle anerkannter Verein besteht er seit dem 16. December 1870, an welchem Tage Pius IX. durch das Breve Multum ad commovendos animos die Statuten approbirte und den Verein empfahl. Eine besondere Vergünstigung wurde dem Cäcilienverein noch dadurch zu Theil, daß er unter dem Protectorate eines vom heiligen Stuhle ernannten Cardinals (zur Zeit des Cardinals Steinhuber) steht. Den Anstoß zur Gründung dieses Vereins gab Dr. Fr. X. Witt (geb. 9. Februar 1834, gest. 2. Dec. 1888), Priester der Diöcese Regensburg, durch Herausgabe mehrerer Broschüren und Artikel, in denen scharf gezeichnete Bilder über den trau-

rigen Zustand und Verfall des Kirchengesanges beim katholischen Gottesdienste die Aufmerksamkeit von Priestern und Laien auf die Würde und Heiligkeit der Kirchenmusik lenkten. Im J. 1866 gründete Witt eine Monatschrift mit dem Titel „Fliegende Blätter für katholische Kirchenmusik", die jetzt als Cäcilien-Vereinsorgan im 35. Jahrgang steht; 1868 erweiterte er, angeregt durch viele Beiträge aus allen Theilen Deutschlands, Oesterreich-Ungarns und der Schweiz, die Monatschrift durch eine neue Publication, welcher er den Titel Musica sacra gab. (Letztere ging nach dem Tode Witts in das Eigenthum des Verlegers Fr. Pustet zu Regensburg über und wird gegenwärtig von dem Unterzeichneten redigirt.) Durch diese Blätter hatte Witt die Bildung und Gründung eines Vereins in weiteren Kreisen vorbereitet. Die Sache der kirchlichen Tonkunst war bisher auf den Katholikenversammlungen in den Sectionen für kirchliche Kunst nur theoretisch und zu wenig wirksam behandelt worden. Auf der 18. Generalversammlung zu Innsbruck (1867) entwickelte Witt seine Reformideen und setzte auch die Annahme dießbezüglicher Anträge im Kunstausschuß und bei der Versammlung selbst durch. Bei Gelegenheit der folgenden Katholikenversammlung zu Bamberg 1868 versuchte er sodann durch Constituirung eines eigenen Vereins den ersten wirksamen Schritt auf dem Wege der Reform der Kirchenmusik zu machen. Für die Bildung eines eigenen Vereins hatten sich über 300 Mitglieder zusammengefunden, unter denen etwa 40 am 31. August 1868 den Statutenentwurf Witts annahmen und den eifrigen Reformator zum Generalpräses des Vereins erwählten. Um dem Verein und seinen Statuten eine höhere Weihe und Sanction zu geben und denselben mit dem kirchlichen Rechtsschutze auszustatten, verfaßte Witt nun eine Eingabe an den päpstlichen Stuhl, legte die Grundzüge der Statuten vor und benutzte die Anwesenheit der beim vaticanischen Concile versammelten Bischöfe, um beim heiligen Stuhle die Approbation des Vereins und der Statuten zu erwirken. Die Oberhirten der meisten deutschen und deutsch-österreichischen Diöcesen unterzeichneten die Eingabe. Als Erfolg erging das Eingangs erwähnte Breve Pius' IX. Seither hat sich nun der Cäcilienverein 30 Jahre weiter entwickelt und seine Thätigkeit mit Zustimmung der betreffenden Bischöfe auch in denjenigen deutschen Diöcesen begonnen, deren Oberhirten die Eingabe an den heiligen Stuhl erst nachträglich gutgeheißen haben.

Für die Organisation des Vereins sind die Statuten maßgebend, welche bei den verschiedenen Generalversammlungen je nach Bedürfniß, ohne das Wesen der ursprünglichen Fassung zu verändern, erweitert oder genauer abgegrenzt wurden. Der Verein gliedert sich in Diöcesan- und Pfarrvereine; letztere können sich unter einander zu Bezirks-, Decanats- oder Capitelsvereinen enger zusammenschließen. An der Spitze des Vereins steht (abgesehen von dem Protector [s. ob.]) ein Vorstand, zu welchem der Generalpräses, zwei Vice-Generalpräsides, die Diöcesanpräsides und ein Kassirer gehören. Ueber die Bestellung dieser Personen und ihre Pflichten enthalten die Statuten das Nähere. Eine Generalversammlung des Vereins muß wenigstens alle fünf Jahre und in gewissen anderen Fällen, kann aber je nach Bedarf stattfinden. Die Mitglieder des Vereins sind lebenslängliche, Ehrenmitglieder, unterstützende oder ausübende Mitglieder. Erstere bezahlen dem Verein einen einmaligen Beitrag von 400 Mark. Die Ehrenmitglieder werden vom Vorstande ernannt. Die unterstützenden Mitglieder geben 2 Mark jährlichen Beitrag. Ausübendes Mitglied kann jeder werden, der durch seine musikalischen Fertigkeiten zur Hebung der Kirchenmusik dauernd beitragen will, zugleich aber auch Mitglied eines Diöcesan- oder Pfarrvereins ist. Für die Diöcesan- und Pfarrvereine sind Normalstatuten entworfen, die im Einzelnen den jeweiligen Bedürfnissen angepaßt werden sollen. Bis zum Jahre 1900 sind 16 Generalversammlungen des Cäcilienvereins in verschiedenen Städten Deutschlands und Oesterreichs abgehalten worden, auf denen besonders durch musterhafte kirchenmusikalische Aufführungen neue und lebenskräftige Anregungen gegeben wurden. Nach dem Tode Witts wurde Fr. Schmidt, Domkapellmeister zu Münster i. W., zum Generalpräses gewählt, und als er im August 1899 dieses Amt niederlegte, trat F. X. Haberl, Director der Kirchenmusikschule in Regensburg, als gewählter und vom Cardinalprotector in Rom bestätigter Generalpräses an die Spitze des Vereins. Zur Seite stehen ihm die zwei Vicegeneralpräsides Domkapellmeister Cohen in Köln und Stadtpfarrchordirector Melchior Haag in Innsbruck. Etwa 25 Diöcesanpräsides in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz berichten im „Cäcilienvereinsorgane" über den Stand und die Thätigkeit der ihnen unterstehenden Pfarr- oder Bezirksvereine; 18 Referenten besprechen neu erscheinende Kirchencompositionen im Cäcilienvereinskatalog, der als Beilage des durch den jeweiligen Generalpräses redigirten Vereinsorganes erscheint. Nähere Aufschlüsse über das Wirken und die Organisation, über die Geschichte und emsige Thätigkeit des deutschen Cäcilienvereins geben außer dem Vereinsorgan (Fliegende Blätter für kathol. Kirchenmusik) die Monatschrift Musica sacra und das Kirchenmusikalische Jahrbuch (1876 bis 1900), beide von Dr. Haberl redigirt; ferner die Biographie von Dr. Ant. Walter über Witt (Regensburg 1889), das Buch von Paul Krutschek: „Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche" (4. Aufl., Regensburg 1897), der Cäcilienvereinskatalog, der bereits 4500 Nummern empfehlenswerther Bücher und Kirchencompositionen aufweist, sowie einzelne kirchenmusikalische Zeitschriften, welche im Sinne des Vereins

redigirt sind und vorzugsweise locale oder Diöcesan-Interessen verfolgen („Gregoriusblatt" und „Gregoriusbote" [Düsseldorf], „Cäcilia" [Straßburg], „Der katholische Kirchensänger" [Freiburg i. Br.], „Cäcilia" [Breslau], „Chorwächter" [St. Gallen] u. a.). — Auch für das Ausland hat der deutsche Cäcilienverein segensreich gewirkt und mächtig angeregt, zuerst in Holland und Nordamerika, dann in Italien und Belgien, neuestens auch in Spanien, Frankreich, Rußland und Mexico. Nur in Holland ist aber die einheitliche Organisation nach Diöcesen, wie sie in Deutschland besteht, mit Erfolg durchgeführt; in den übrigen Ländern beschränken sich die Cäcilienvereine auf einzelne Personen, die unter einander wenig Fühlung haben. [Haberl.]

V. Nachdem durch die Zeitverhältnisse die Katholiken in Deutschland dazu genöthigt wurden, sich auch politisch zusammenzuschließen und ihre Interessen als katholische Partei in den Parlamenten zu vertreten, mußte darauf Bedacht genommen werden, durch zweckentsprechende Vereinsbildungen die einzelnen Katholiken in den Dienst des Ganzen zu ziehen. So entstand eine Anzahl von Vereinigungen, welche hier als Gruppe der katholisch-politischen Vereine zusammengefaßt werden. Ihr Zweck ist im Allgemeinen, sowohl auf kirchen- wie auf socialpolitischem Gebiete im katholischen Sinne mit den gesetzlichen Mitteln ihren Einfluß geltend zu machen. Im Einzelnen ist ihre Thätigkeit bald speciell auf die Betreibung der Wahlen gerichtet (Centrumswahlvereine), bald auf die Sammlung und politische Schulung der Katholiken überhaupt, bald mehr auf die christliche Socialpolitik. Auch die angewandten Mittel sind verschieden: das lebendige Wort in regelmäßigen oder außerordentlichen Versammlungen, Flugschriften, Broschüren in regelrechten Serien oder in zwangloser Folge, vor Allem auch die katholische Presse (über die katholischen Preßvereine s. ob. Sp. 738 ff.). Die hier in Frage stehenden Vereine unterlagen bisher dem jetzt aufgehobenen Verbote, daß politische Vereine unter einander nicht in Verbindung treten durften (s. ob. 711). Ein für ganz Deutschland 1872 gegründeter politischer Verein der Katholiken (der Mainzer Katholikenverein) verfiel bekanntlich im J. 1875 der Auflösung. Seitdem wurde versucht, die politischen Interessen der Katholiken durch locale Vereine wahrzunehmen. Eine der jüngsten Erscheinungen auf dem Gebiete des Vereinswesens sind die hier zu nennenden „Windthorstbünde" zum Zwecke politischer Schulung für katholische junge Leute aus allen Ständen. Dieselben veranstalten Curse zur Heranbildung von Rednern, ferner Debattirübungen über entsprechende Themata u. dgl. Ein erster derartiger Bund entstand in Essen; Ende 1899 bestanden solche bereits in 32 Städten. * Speciell für die Sammlung der Katholiken gegenüber der socialen Gefahr ist der Volksverein für das katholische Deutschland bestimmt. Derselbe wurde Ende 1890 unter besonderer Mitwirkung Windthorsts gegründet und hat seine Centralstelle in M.-Gladbach. Sein Ziel ist „die Bekämpfung der Irrthümer und Umsturzbestrebungen auf socialem Gebiete und die Vertheidigung der christlichen Ordnung in der Gesellschaft". Neben der Zurückweisung der socialistischen Agitation erstrebt der Volksverein demgemäß die Förderung der christlichen Socialreform zur wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Hebung der einzelnen Stände. Als Mittel dazu dienen die Abhaltung von Volksversammlungen und praktisch-socialen Cursen, die Herausgabe der achtmal jährlich erscheinenden Vereinszeitschrift „Der Volksverein" und die Massenverbreitung von socialen Broschüren („Sociale Tagesfragen"), Flugschriften und Gratis-Flugblättern. Ferner wird wöchentlich eine Social-Correspondenz an 250 katholische Zeitungen versandt. Die „Sociale Auskunftstelle" ertheilt unentgeltlich Auskunft in einschlägigen Fragen, die socialen Schriften aus der ca. 3000 Bände zählenden „Socialwissenschaftlichen Bibliothek" werden kostenlos verliehen; wo es angebracht ist, werden Volksbureaux zwecks Ertheilung von Auskunft in Fragen der Arbeiterversicherung ꝛc. gegründet (bisher 27); überhaupt nimmt der Verein Theil an allen berechtigten Bestrebungen zur Förderung der Volksbildung und Volksbesserung, unterstützt Arbeiter- und ähnliche Vereine, Volksmissionen, verleiht Stipendien für das Studium der Nationalöconomie u. s. w. Ende 1899 zählte der Volksverein 185 000 Mitglieder und hatte bis dahin etwa 6000 Volksversammlungen abgehalten und 30 Millionen Schriften verbreitet. [Pieper.]

VI. Als sechste Gruppe sind dann noch die katholischen geselligen Vereine zu erwähnen, deren Zweck durch diese Bezeichnung hinreichend ausgedrückt wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieselben zunächst localer Art sind. Zweckmäßig kann aber für sie der Zusammenschluß zu einem Verband sein, wie ein solcher z. B. unter dem Namen Omnes unum besteht; letzterer Verband umfaßte 1898 bereits zehn locale Vereine und wurde auf der Katholikenversammlung 1898 zum weitern Anschluß warm empfohlen. Als Beispiele längst erprobter und historisch gewordener geselligen Vereinigungen in größeren katholischen Städten seien genannt: die Constantia in Aachen (gegr. 1848), der Piusverein in Dortmund (gegr. 1848), das katholische Casino in Mainz (gegr. 1863), das Görreshaus in Koblenz (gegr. 1864), der katholische Bürgerverein in Trier (gegr. 1864).

Verena, die hl., Jungfrau im 4. Jahrhundert, stammte nach der Legende aus Theben in Aegypten. Sie wurde von ihren Eltern dem Bischof Chäremon, der nachher durch den Martyrtod gekrönt ward, zur Erziehung übergeben. Mit einigen Christen kam sie nach Unterägypten, wo

sie sich der Legion des hl. Mauritius (s. d. Art. Legio thebaica) anschloß. Dieser folgte sie nach Italien und fand in Mailand bei einem heiligen Manne Namens Maximus Aufnahme. Verena besuchte fleißig die Orte, wo heilige Martyrer begraben lagen, erwies ihnen ihre Verehrung und wünschte selbst für den Glauben zu sterben. Als sie hörte, daß die thebäische Legion und mit ihr der von ihr geliebte Victor als Blutzeugen gestorben, wanderte sie über die Alpenpässe nach Agaunum, um Näheres darüber zu erfahren. Dann führte sie unweit Solothurn am Aarefluß ein Büßerleben unter Fasten, Wachen und Gebet; eine Zeit lang schloß sie sich zur Abtödtung in eine enge Höhle ein. Sie lebte von dem Erlös ihrer Arbeit, indem eine benachbarte alte Christin das von ihr Verfertigte verkaufte. Durch zahlreiche Wunder wuchs ihr Ansehen unter dem Volke der Alamannen, welches noch größtentheils im Heidenthum lebte, aber durch sie dem Christenthum geneigt gemacht wurde. Auch schloß sich eine Anzahl Jungfrauen an sie an, deren Vorsteherin sie wurde. Von teuflischem Neide angetrieben, ließ aber ein römischer Gewalthaber die Heilige in den Kerker werfen. Dort hatte sie die tröstende Erscheinung des hl. Mauritius; der Tyrann aber ward in derselben Nacht vom Fieber ergriffen, durch das Gebet der herbeigerufenen Jungfrau jedoch geheilt. Verena durfte nun zu den Ihrigen zurückkehren. In einer Hungersnoth erlangte sie auf ihr Gebet wunderbarerweise 40 Säcke des reinsten Mehles, an welchen die Genossenschaft für einige Jahre genug hatte. Gegen Ende des Lebens mußte Verena wegen Krankheit das Bett hüten, ohne von der gewohnten strengen Lebensweise zu lassen. Als sie ihrer Auflösung entgegensah, erschien ihr die Jungfrau Maria von zahllosen Chören von Jungfrauen gefolgt und lud sie ein, den verdienten Lohn für ihre treuen Dienste zu empfangen. Sie wurde in Zurzach begraben. — So lautet der älteste und wichtigste Bericht im Martyrologium Notkers aus dem Jahre 896. Eine Erweiterung desselben schrieb zwischen den Jahren 1005 und 1032 ein Geistlicher in Zurzach, der eine Anzahl zu seiner Zeit auf die Fürbitte der hl. Verena geschehener Wunder berichtet, aber auch manches Fabelhafte, selbst Anstößige beifügte. Der hl. Verena Festtag ist der 1. September; als Todesjahr wird 344 angenommen. Den Titel einer Martyrin wollen die Bollandisten der Heiligen nicht zuerkennen. Verena wird dargestellt mit einem Krug und Doppelkamm, was auf ihre Thätigkeit als Krankenpflegerin deutet. Ihre Verehrung läßt sich am längsten in Zurzach (s. d. Art.) nachweisen, wo ihr Grab zu sehen ist, und wo im Mittelalter an ihrem Feste eine vielbesuchte Messe stattfand. In der Nähe von Solothurn ist ihre ehemalige Wohnung, die St. Verena-Einsiedelei. Am Züricher See hatte Stäfa schon im 10. Jahrhundert eine der hl. Verena geweihte Kirche, und in Zürich bestand von 1260—1525 ein nach ihr genanntes Kloster von Dominicanerinnen. In Baden (Aargau) heißt eine warme Quelle Verenabad, von Alters her ein Freibad für Arme, mit einem Standbilde der Heiligen. Ihren Gürtel besaß das ehemalige schwäbische Prämonstratenserstift Roth. Am Mittelrhein, in den Bisthümern Mainz und Worms, ist ihre Verehrung ebenfalls nachgewiesen (Kath. Schweizerbl. 1886, 394). (Vgl. die alten Biographien der Heiligen in d. AA. SS. Boll. Sept. I, 157—175 und in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 457—460 [dazu Baumann, im Anz. für schweiz. Geschichte 1877, 288]. Darstellungen der Lebensgeschichte Verena's geben Mauritius Adler [Augsburg 1616], Hieron. Richter [Augsburg u. Stadtamhof 1736], Hilber [Lindau 1862], Huber [Klingnau 1879] u. A. Sonst sind noch zu nennen Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz I, Bern 1856, 176—189; Lütolf, Glaubensboten der Schweiz, Luzern 1871, 182 bis 192. 306 [hält für die älteste Quelle eine Vita der St. Galler Handschrift 577 mit eigenthümlichen Zügen]; Rochholz, Drei Gaugöttinnen, Walburg, Verena und Gertrud, als deutsche Kirchenheilige, Leipzig 1870 [verflüchtigt das Thatsächliche in's Mythische und macht Verena zur Müllerpatronin, Geburtshelferin und Frau Venus].) [Gabriel Meier O. S. B.]

Verfügung, letztwillige (ultima, extrema, suprema voluntas; vgl. X 3, 26), heißt im Allgemeinen jede Bestimmung, welche jemand für den Fall seines Todes, namentlich bezüglich seines zeitlichen Vermögens trifft (vgl. l. 1, Dig. 28, 1). Das Besitzrecht des Menschen an seinem irdischen Eigenthume erlischt mit dem Eintritt des Todes; an die Stelle des Verstorbenen, des Erblassers, treten seine „Erben" als Rechtsnachfolger. Hat der Erblasser keine Vorsorge getroffen für die Verwendung oder Vertheilung seines Vermögens, so tritt die sogen. natürliche Erbfolge ein, d. h. die Kinder bezw. andere Verwandten (eventuell der Fiscus) erlangen die Erbschaft (hereditas ab intestato; vgl. d. Art. Notherben). Anders, wenn der Verstorbene über sein ganzes Vermögen oder Theile desselben Dispositionen auf seinen Todesfall hin getroffen hat; alsdann liegt eine letztwillige Verfügung vor, d. h. eine solche, welche den vor dem Tode nicht zurückgenommenen, also moralisch fortdauernden Willen des Verstorbenen vorstellt. Letztwillige Verfügungen sind namentlich auf zwei Arten möglich: entweder durch die sogen. „Schenkung (das Schenkungsversprechen) auf den Todesfall hin" (donatio mortis causa) oder durch das Testament. Bei ersterer ist ein Gegenstand vom Besitzer schon vor seinem Tode einem Andern wirklich übergeben, aber mit der Maßgabe, daß der Empfänger erst mit dem Tode des Geschenkgebers den vollen Besitz der Sache antritt (vgl. d. Art. Schenkungen X, 1784). Gewöhnlicher ist aber die letztwillige Verfügung durch Testament, von welchem hier besonders gehandelt werden soll; von der seltenen

Form des Erbvertrages braucht nicht weiter Rede zu sein (vgl. Bürgerliches Gesetzbuch des Deutschen Reiches § 1941. 2274 ff.).

1. Ein Testament ist nach dem gemeinen Recht eine Disposition über den Nachlaß, verbunden mit der Einsetzung eines directen Erben. Erbe ist derjenige, welcher in das Vermögen und damit auch in alle Rechte und Verbindlichkeiten des Verstorbenen, sofern sie nicht höchstpersönlich sind (wie die väterliche Gewalt), eintritt, und demnach den Verstorbenen repräsentirt (l. 37, Dig. 29, 2; Nov. 48). Weiter ist ein directer Erbe ein solcher, der unmittelbar von dem Erblasser selbst die Erbschaft erlangt, nicht also aus den Händen eines Andern, welchen der Erblasser dazu beauftragt hat. Die Einsetzung eines directen Erben ist nach dem gemeinen Rechte bei dem Testamente wesentlich, und eben dadurch unterscheidet es sich von dem Codicill, d. h. einer letztwilligen Verfügung ohne Einsetzung eines directen Erben (§ 34, Inst. 2, 20; § 2, Inst. 2, 23; l. 14, Cod. 6, 23; l. 7, Cod. 6, 36). Auch muß das Testament den ganzen Nachlaß erschöpfen, nach dem Grundsatze: Nemo pro parte testatus, pro parte intestatus decedere potest, d. h. von mehreren Erben des nämlichen Erblassers können nicht einige als Testamentserben und die übrigen als Intestaterben succediren, und wenn daher über einen Theil nicht disponirt ist, so erhält ihn dennoch der Testamentserbe (§ 5, Inst. 2, 14; l. 7, Dig. 50, 17). In Testamenten und auch in Codicillen können Vermächtnisse angeordnet sein; diese sind entweder eigentliche Legate oder Fideicommisse. Die Definition der Legate ist in den römischen Quellen sehr mangelhaft (§ 1, Inst. 2, 20: Legatum est donatio quaedam a defuncto relicta; l. 36, Dig. 31, 1: donatio testamento relicta). Der Begriff wird am besten negativ gegeben: Legat ist eine letztwillige Bestimmung, durch welche jemandem, der nicht Erbe ist (dem Legatar), etwas zugewendet wird, so daß der Erbe es ihm überlassen muß (l. 116, Dig. 30, 1; l. 2, Cod. 6, 45). Den Legaten hat Justinian die Fideicommisse gleichgestellt (l. 2, Cod. 6, 43). Es besteht aber doch im Begriffe ein Unterschied fort. Ein Fideicommiß ist da gegeben, wo jemandem etwas in der Art vermacht ist, daß es erst vorher ein Anderer bekommt, z. B. wenn nach dem Tode des Legatars das Legat an einen Dritten fallen soll. Bemerkenswerth ist das Universal-Fideicommiß, wenn nämlich verordnet ist, daß die Erbschaft von dem directen Erben auf einen nachfolgenden Erben (heres obliquus s. fideicommissarius) übergehen soll. — Die vorgenannten umständlichen Unterscheidungen des gemeinen Rechts fallen in den neueren Rechten meistens weg, so namentlich im Code Napol. und im neuen Bürgerl. Gesetzbuch des Deutschen Reiches; in letzterem ist ebenfalls der Grundsatz, daß das Testament den ganzen Nachlaß erschöpfen muß, völlig aufgegeben. Das Bürgerliche Gesetzbuch unterscheidet zwischen Erbe und Vermächtnißnehmer. Erbe ist jeder, dem das ganze Vermögen oder ein aliquoter Theil des Gesammtvermögens zufällt; Vermächtnißnehmer derjenige, welchem von den Erben eine bestimmte Sache oder Summe verabfolgt werden muß.

2. Zur Gültigkeit einer testamentarischen Verfügung gehört auf Seiten des Testators die Testirfähigkeit und in Bezug auf das Testament selbst die Beobachtung der gesetzlichen Form. — a. Ausgeschlossen von der Fähigkeit zu testiren sind theils nach natürlichem Rechte theils durch positive Bestimmung alle diejenigen, welche den Gebrauch der Vernunft nicht (noch nicht oder nicht mehr) haben; Taubstumme, welche nicht lesen und schreiben oder sonst ihren Willen unzweifelhaft kundgeben können; wegen Verschwendung ꝛc. Entmündigte. Minderjährige können nach dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch (§ 2229, Abs. 2) ein Testament (jedoch kein eigenhändiges) errichten, wenn sie das 16. Lebensjahr vollendet haben. Jeder Testator ist aber, wenn er sogen. Notherben hinterläßt, in der Weise bei der Aufstellung eines Testamentes beschränkt, daß er diesen Personen einen bestimmten Theil der Hinterlassenschaft, den sogen. Pflichttheil, nicht entziehen kann, außer wenn gewisse gesetzliche Gründe die Versagung rechtfertigen. Als solche gelten im Allgemeinen schwere Verbrechen oder Vergehen gegen den Erblasser sowie ein ehr- und sittenloser Lebenswandel (vgl. Bürgerl. Gesetzbuch § 2333). Die Höhe des Pflichttheils und der Kreis der Notherben wird in den verschiedenen Rechten sehr verschieden festgesetzt. Nach dem jetzigen deutschen Civilrecht gehören (§ 2303) zu den Pflichttheilsberechtigten überhaupt nur die Abkömmlinge, die Eltern sowie der etwa überlebende Ehegatte des Erblassers; diese übrigens nicht alle in gleicher Weise (vgl. § 2309). Die Höhe des Pflichttheils beträgt allgemein die Hälfte dessen, was dem Berechtigten nach der gesetzlichen Erbfolge zugefallen sein würde (für die Berechnung im Einzelnen s. §§ 2310 ff.). Das österreichische Civilrecht (§ 762 ff.) weist Descendenten die Hälfte, Ascendenten ein Drittel des ihnen ohne Testament Zufallenden an. Während eine derartige Pflichttheilsbemessung als angemessen und darum auch im Gewissen bindend angesehen werden muß, beschränkt beispielsweise das französische Civilrecht (Art. 913 ff.) die Testirfreiheit unter Umständen über das moralisch zulässige Maß hinaus. — Eine gewisse Beschränkung für den Testator liegt endlich noch darin, daß er keinen „Erbunfähigen" oder „Erbunwürdigen" testamentarisch bedenken kann, bezw. daß der auf dem Testament beruhende Anspruch des Erbunfähigen ungültig, der des Erbunwürdigen anfechtbar ist und der Anfall eventuell als nicht erfolgt gilt. Welche Verbrechen die Erbunwürdigkeit herbeiführen, bestimmt das positive Recht (vgl. Bürgerl. Gesetzbuch § 2339);

die Erbunfähigkeit ist theils in der Natur der Sache begründet, theils im Rechte ausgesprochen. — Ueber die Fähigkeit der Cleriker zur Errichtung eines Testamentes gemäß den canonischen Bestimmungen s. d. Art. Testirfreiheit der Geistlichen.

b. Die Beobachtung der im Gesetz vorgeschriebenen Form bei der Abfassung eines Testamentes bedingt zunächst dessen rechtliche Gültigkeit. Die Frage, ob ein sogen. formloses Testament (wofern über den Willen des Erblassers an sich kein Zweifel besteht) überhaupt Geltung hat, wird von den Moralisten erörtert. Praktisch läßt sich im Allgemeinen mit Lehmkuhl (Theol. mor. I, n. 1148) festhalten, daß, abgesehen von den Legaten ad pias causas (s. u.), der gesetzliche Erbe trotz des Testamentes die Erbschaft beanspruchen und sein Recht mit Hilfe des Gerichtes suchen darf, daß aber auch der testamentarische Erbe auf Grund des Testamentes das ihm Vermachte sich nehmen und behalten kann, so lange er nicht zur Herausgabe gesetzlich verurtheilt ist. — Mit Rücksicht auf die Form unterscheidet das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch (§ 2231 ff.) das in ordentlicher und das in außerordentlicher Weise zu Stande gekommene Testament. Ersteres ist entweder ein richterliches bezw. notarielles (vor Richter oder Notar unter Zuziehung des Gerichtschreibers, bezw. eines zweiten Notars oder zweier Zeugen zu Protokoll genommenes), oder ein eigenhändiges (holographisches, vom Erblasser unter Angabe des Ortes und des Tages eigenhändig geschriebenes und unterschriebenes). Die außerordentliche Form ist zulässig, wenn zu besorgen ist, daß der Erblasser früher sterben werde, als die Errichtung eines richterlichen bezw. notariellen Testamentes möglich ist, oder wenn diese letztere Form unmöglich oder erheblich erschwert ist, weil an dem betreffenden Orte infolge des Ausbruches einer Krankheit oder infolge sonstiger außerordentlichen Umstände eine Verkehrssperrung herrscht. In beiden Fällen genügt die protokollarisch aufgenommene Testamentserklärung vor dem Gemeindevorsteher und zwei Zeugen; im zweiten Falle darf statt des Vorstehers auch ein dritter Zeuge substituirt werden (§ 2249 ff.). Ein in außerordentlicher Form zu Stande gekommenes Testament verliert seine Gültigkeit, wenn seit der Errichtung drei Monate vergangen sind und der Erblasser noch lebt (§ 2252). Zu den außerordentlichen Testamenten gehört auch das sogen. Militärtestament, welches während eines Feldzuges vor einem Officier, Hospitalvorsteher oder Feldgeistlichen errichtet wird (Reichsmilitärgesetz vom 2. Mai 1874, § 44; vgl. auch Einführungsgesetz zum Bürgerl. Gesetzbuch, Art. 44). — Aehnliche Bestimmungen über die Form der Testamente enthalten das österreichische und das französische Civilrecht; beide lassen insbesondere das eigenhändige Testament zu.

c. Noch sind die Privilegien zu erwähnen, welche Testamente ad pias causas bezüglich ihrer Gültigkeit nach canonischem Rechte genießen. Zwar haben die weltlichen Gesetze diese Vorrechte durchgängig abgeschafft, allein für das Gewissensforum haben die Bestimmungen der betreffenden kirchlichen Gesetze, wenigstens nach der bei Weitem allgemeinern Meinung, auch jetzt noch Geltung (vgl. jedoch Göpfert, Moraltheologie II, Paderborn 1897, 120). Schon seit dem 6. Jahrhundert kam die Ansicht auf, daß man es der Religiosität wegen bei frommen Dispositionen mit den Formalitäten nicht so genau nehmen dürfe wie bei gewöhnlichen Testamenten, vorausgesetzt nur, daß der Wille des Erblassers gewiß sei (vgl. Conc. Lugd. a. 567, can. 2). Unter Gregor I. wurde sogar die bloß mündlich hinterlassene Verfügung für rechtsbeständig erklärt (c. 4, X 3, 26). Endlich im 12. Jahrhundert wurde es durch eine Decretale Alexanders III. Grundsatz, daß vor zwei oder drei Zeugen zum Besten der Kirche mündlich testirt und legirt werden könne (c. 11, X 3, 26). Auch gestattete Innocenz III. im J. 1202, den letzten Willen der Disposition eines Dritten anheimzustellen (c. 13, X 3, 26). Diese beiden Privilegien wurden auch von den weltlichen Gerichten anerkannt; nur ist bei dem erstern darüber Streit entstanden, ob die zwei oder drei Zeugen, wie die sieben Zeugen bei den Testamenten nach römischem Rechte, der nothwendigen feierlichen Form wegen, oder nur, um nöthigen Falls den Beweis des letzten Willens führen zu können, beigezogen werden. Die letztere, dem Geiste des canonischen Rechtes am meisten entsprechende Meinung führt zu der Folgerung, daß die Beiziehung der Zeugen auch unterbleiben könne, und das Testament dennoch gültig sei, wenn der Wille des Testators durch andere Beweismittel außer Zweifel gesetzt ist. (Die Literatur dieser Controverse findet man bei Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts, 8. Aufl., Leipzig 1886, 1266 f., Anm. 9.) Das canonische Recht hat übrigens noch überhaupt und ganz abgesehen von letztwilligen Verordnungen zum Besten der Kirche eine allgemeine einfache Form der Testamentserrichtung vor dem Pfarrer und zwei Zeugen eingeführt (c. 10, X 3, 26), und obgleich diese nicht gemeinrechtlich geworden ist, so wurde sie doch in einzelne Landes- und Provinzialgesetzgebungen aufgenommen, z. B. in das Bamberger Landrecht.

3. Unwiderrufliche Geltung erlangt jede letztwillige Verfügung erst mit dem Tode des Erblassers; erst der allerletzte Wille ist der letzte. Deßhalb kann jedes Testament vom Testator jederzeit widerrufen bezw. ganz oder theilweise abgeändert werden. Der Widerruf ist möglich durch Vernichtung des alten Testamentes, durch Anfertigung eines neuen, durch schriftliche Erklärung, daß das frühere Testament zurückgenommen sei u. s. w., überhaupt durch jede in gehöriger Weise abgegebene Willenserklärung (ein richterliches oder notarielles Testament gilt nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch [§ 2256] schon als wider-

rufen, wenn die amtlich verwahrte Urkunde dem Erblasser auf dessen Verlangen zurückgegeben wird). Ebenso ist es zulässig, ein Testament durch ein neues theilweise zu ändern; durch das spätere Testament gilt dann im Allgemeinen das frühere insoweit aufgehoben, als beide im Widerspruche stehen. — Außer dem Widerrufe (revocatio) kennt das gemeine Recht noch verschiedene andere Gründe, durch welche ein Testament außer Kraft gesetzt wird, namentlich die sogen. destitutio (wenn der eingesetzte Erbe die Erbschaft nicht antreten will oder kann und deßhalb der Erbe ab intestato eintritt) und die ruptio. Letztere hat dann statt, wenn nach der Anfertigung des Testamentes dem Erblasser ein Kind (oder nach einzelnen Rechten überhaupt ein Notherbe) geboren wird. Bei der ruptio testamenti werden alle Bestimmungen desselben, auch die ad pias causas, hinfällig. Unter diesem Gesichtspunkte hat die ruptio auch dort eventuell praktische Bedeutung, wo sie (wie im neuen deutschen bürgerlichen Recht) nicht als Aufhebungsgrund für ein Testament erwähnt wird. — Die Ausführung des Testamentes ist Sache des oder der Erben, bezw. des Testamentsexecutors, wenn ein solcher eingesetzt ist; eventuell tritt das Gericht bei der Vollstreckung der testamentarischen Bestimmungen ein, wenn die Betheiligten sich nicht einigen können (verschieden davon ist das dem Nachlaßgericht im deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch § 2259 ff. zugesprochene Recht, jedes nicht schon bei ihm hinterlegte Testament in Verwahr zu nehmen und einen Termin zur Eröffnung anzuordnen). Rechte und Pflichten des Testamentsvollstreckers bestimmt das positive Recht (s. z. B. Bürgerliches Gesetzbuch § 2197 ff.), der Erblasser kann dieselben aber nach Belieben erweitern oder beschränken. Selbstverständlich ist bei der Ausführung des Testamentes nach dem klar ausgesprochenen Willen des Testators zu verfahren, namentlich bei Erfüllung der Legate. Bei bedingten Verfügungen ist an sich die Gültigkeit der testamentarischen Verfügung vom Eintritte der Bedingung abhängig; indessen lassen Moral und positives Recht in manchen Fällen die „äquivalente" Erfüllung einer gestellten Bedingung zu, sofern sie nicht klar als conditio sine qua non zu erkennen ist. Auch sonst tritt in zweifelhaften Fragen bei der Testamentsausführung vielfach eine „gesetzliche Vermuthung" ein, bei welcher man sich auch im Gewissen beruhigen kann; für das Einzelne sind darüber die betreffenden Civilrechte (z. B. Bürgerl. Gesetzbuch für das deutsche Reich § 2066 ff.) zu vergleichen. [Sartorius.]

Verführung heißt in der Moraltheologie die mit Absicht vollzogene Einwirkung auf einen Andern zu dem Zweck, ihn zur Begehung von etwas Bösem zu veranlassen. Nach dem Vorgange der heiligen Schrift, welche im Allgemeinen die Begriffe Verführung und Aergerniß nicht trennt, handeln die älteren Theologen von der Verführung nicht abgesondert, sondern subsumiren sie, mit der nähern Bezeichnung als scandalum activum directum, unter den Begriff des Aergernisses (s. d. Art.). Als Mittel der Verführung kann alles dienen, was bei einem Andern den Verstand irre zu führen oder die Begierden aufzureizen vermag. Je nach der intellectuellen und sittlichen Beschaffenheit des Individuums, auf welches es bei der Verführung abgesehen ist, wird diese leichter oder schwerer sein, mit mehr oder weniger Planmäßigkeit in's Werk gesetzt werden müssen. Die Verführung ist ihrem Begriffe nach in allen Fällen Sünde, und die Schwere derselben bemißt sich theils nach der Absicht des Verführers, theils nach der Art der Sünde, zu welcher er verführen will, theils nach den Mitteln, die er anwendet, theils nach dem sittlichen Zustande des Verführten vor der Verführung, theils nach dem Schaden, den dieser an geistigen oder materiellen Gütern durch die Verführung erlitten, theils endlich nach den sonstigen übeln Folgen, die sich an die That des Verführten anknüpfen. Jeder dieser Umstände ist geeignet, die Sünde der Verführung zur besonders qualificirten zu machen. Da sie Verletzung einer Rechtspflicht ist, so zieht sie in allen Fällen die Restitutionspflicht (s. d. Art. Ersatz) nach sich, und zwar in doppelter Richtung: der Verführer muß einmal den geistigen, sodann auch den materiellen Schaden, dessen Ursache er für den Verführten oder auch für dritte Personen geworden, wieder gut machen, und wenn er es nicht vollständig kann, doch in dieser Beziehung leisten, was ihm möglich ist. Indessen unterscheidet man in Betreff der Restitution zwischen Verführung und Verleitung. Erstere wird angenommen, wenn der, welcher zur Begehung von etwas Bösem auf einen Andern einwirkt, über diesen eine Superiorität behauptet, sei's durch natürliche geistige Begabung, oder durch sociale Stellung, oder dadurch, daß ihm mehr Mittel zu Gebote stehen, auf den Andern einzuwirken, als diesem, gegen die Einwirkung zu reagiren; letztere findet statt, wenn beide Partien in diesen Beziehungen gleichgestellt sind oder gar die einwirkende in untergeordneter Stellung sich befindet. Nur bei der Verführung im strengen Sinne tritt die volle Restitutionspflicht für den Verführer ein, weil er als die einzige Ursache des angerichteten Schadens zu betrachten ist; bei der Verleitung dagegen vertheilt sich die Verursachung des Schadens zwischen dem Verleiter und dem Verleiteten, und ersterer ist nur insoweit restitutionspflichtig, als sein Einfluß für letztern bestimmend war oder bestimmend sein mußte. Die älteren Theologen kennen zwar das Wort Verleitung nicht, wohl aber die Sache, und behandeln dieselbe unter dem Titel cooperatio ad malum per consilium facta (vgl. d. Art. Sünden, fremde). Das Casuistische über die Restitutionspflicht auf Grund der Verführung findet sich u. A. bei S. Alphons., Theol. mor. 4, n. 559 sqq. und ausführlich bei Kutschker,

Die Lehre vom Schadenersatz, Olmütz 1851, 440 ff.) [Aberle.]

Vergeltung, s. Gericht, göttliches V, 391 ff. und Gott V, 889.

Vergerius, Peter Paul, im 16. Jahrhundert erst päpstlicher Gesandter und Bischof, später Bekämpfer der sogen. Reformation, wurde geboren 1498 in der damals zu Venedig gehörenden Stadt Capodistria (auch Justinopolis genannt) und starb am 4. October 1565 zu Tübingen als protestantischer Theologe. Er stammte aus angesehener, nicht unbemittelter Familie, welcher ein Jahrhundert zuvor (1349—1428) ein nicht unbedeutender Humanist gleiches Namens entsprossen war, so daß der in Rede stehende Vergerius vielfach „der jüngere" genannt wurde (s. Schweminski, P. P. Vergerius und M. Vegius. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik, Posen 1858 [Progr.]). Vergerius hatte noch drei Brüder: Aurelio, Giacomo und Giovanni Battista, nebst zwei Schwestern: Cecilia und Lucrezia. Er studirte die Rechtswissenschaft an der Universität Padua, an welcher er eine Reihe hervorragender Männer kennen lernte, wie Bembo, Flaminio und Petrus Martyr Vermigli. Viele derselben suchten später für die vielfach gewünschte Kirchenreform thätig zu sein, aber nach zwei ganz verschiedenen Richtungen: während die Einen sich im Oratorium der Liebe zusammenfanden, traten Andere ganz auf die kirchenfeindliche Seite der sogen. Reformatoren. Vergerius beabsichtigte schon als Student, mit seinem Bruder Giacomo die Universität Wittenberg zu besuchen. Zu diesem Zwecke erbaten sie sich vom Freiherrn von Schrenk, dem sie Reliquien für den Kurfürsten von Sachsen besorgen mußten, ein Empfehlungsschreiben an Spalatin. Unwohlsein verhinderte die Ausführung dieses Planes, wie andererseits auch der Kurfürst infolge von Luthers Auftreten für Reliquien kein Interesse mehr hatte. Für die Begabung und den Eifer Vergerio's spricht die Thatsache, daß er sich die Würde eines doctor juris wie den Dichterlorbeer erwarb. Nach Vollendung der Studien wirkte Vergerius als Advocat zu Verona, Padua und später fünf Jahre hindurch in Venedig. Hier vermählte er sich im J. 1526 mit Diana, aus dem Geschlechte der Contarini; allein schon nach einem Jahre wurde ihm die Gattin durch den Tod wieder entrissen. Eine zweite Ehe wollte er nicht mehr eingehen; vielmehr reifte in ihm allmälig der Entschluß, die bisherige Laufbahn zu verlassen und in den geistlichen Stand zu treten, den bereits zwei seiner Brüder, Aurelio und Giovanni Battista, erwählt hatten. Diesen Entschluß dürfte weniger Beruf und Neigung als vielmehr die Aussicht herbeigeführt haben, durch seinen Bruder Aurelio, der als päpstlicher Secretär bei Clemens VII. ziemlichen Einfluß besaß, rasch Carrière machen zu können. So kam Vergerius nach Rom, wahrscheinlich im J. 1530, in die Dienste der päpstlichen Curie, und seine Hoffnung täuschte ihn nicht. Er erlangte in kürzester Zeit das Vertrauen des Papstes in solchem Maße, daß er bei dem unvermutheten Tode seines Bruders Aurelio (gest. 1532) dessen Stelle erhielt und auch sofort im September jenes Jahres mit einer diplomatischen Mission nach Venedig betraut wurde. Er scheint seine Aufgabe zur Zufriedenheit des Papstes gelöst zu haben; denn nach seiner Rückkunft wurde er alsbald (Februar 1533) mit einer neuen, weit wichtigern Mission betraut, indem er als Nuntius an den Hof des römischen Königs Ferdinand gesandt wurde. Am 10. Februar reiste Vergerius ab und langte über Verona, Trient, Innsbruck u. s. w. am 28. März in Wien an. Sein Verhältniß zu Ferdinand, den er nach Prag, Kadan und zurück nach Wien begleitete, gestaltete sich bald ziemlich vertraulich, was neben den eigenen Berichten die Thatsache ergibt, daß ihn der König 1533 zum Taufpathen seiner Tochter Katharina, der spätern Königin von Polen, erwählte. Seine Berichte aus dieser Zeit, die ziemlich vollständig erhalten sind (vgl. Nuntiaturberichte [s. u.] I, 1, 81—323), bieten nicht viel des Interessanten, was nicht auch anderweitig bekannt wäre. Doch läßt sich denselben entnehmen, daß Vergerius, soweit es für ihn möglich und thunlich war, mehr die habsburgische als die von Clemens VII. begünstigte französische Politik unterstützte. Mit dem Tode des Papstes (gest. 25. September 1534) erlosch Vergerius' Mission, wenn er auch vorerst noch auf seinem Posten verblieb. Der Nuntius verstand es jedoch, sich dem neuen Papste, Paul III., als gut verwendbaren Diplomaten zu insinuiren (Schreiben vom 27. October bis 18. December 1534), so daß ihn dieser zur Berichterstattung nach Rom berief und ihn dann mit einer neuen Mission nach Deutschland betraute, und zwar mit noch größeren Vollmachten als bisher. Vergerius sollte nämlich nicht nur den römischen König, sondern auch die Kurfürsten und alle namhafteren geistlichen und weltlichen Fürsten Deutschlands aufsuchen, um sie zur Annahme des vom neuen Papste ernstlich beabsichtigten Concils in einer außerdeutschen Stadt zu bewegen; andererseits aber sollte er ein deutsches Nationalconcil hintanzuhalten suchen. Der neuen, erweiterten Aufgabe entsprechend ausgestattet, reiste Vergerius am 10. Februar 1535 über Venedig, Triest und Görz nach Wien, wo er am 28. März anlangte. Schon am 18. April trat er von hier aus seine Reise in's Reich an, zunächst zu den bayrischen und schwäbischen Fürsten, und kehrte am 6. Juni wieder nach Wien zurück. Am 19. Juli brach er wieder auf und reiste über Regensburg an den Main, durch Franken an den Rhein, dann nordwärts bis nach Lüttich, hierauf östlich nach Köln und durch Sachsen nach Brandenburg. Von Berlin ging er nach Wittenberg zu einer Unterredung mit Luther, in dessen Auftreten er etwas Dämonisches erblicken wollte (Nuntiaturber. I, 1, Nr. 218). Ueber Dresden und Prag kehrte er nach fünf-

monatlicher Abwesenheit nach Wien zurück, wo er den Befehl vorfand, sofort nach Rom zu kommen, um über Erfolge und Erfahrungen seiner Reise Bericht zu erstatten. Am 7. Januar 1536 war er bereits wieder in Rom. Was die Beurtheilung dieser Legationsreise anlangt, so wird dem Nuntius reger Eifer und guter Wille, wie auch Scharfblick und gute Beobachtungsgabe nicht abzusprechen sein; wenn er aber große Hoffnungen an dieselbe knüpfte, so entspricht dieß der Wirklichkeit durchaus nicht. In Rücksicht auf das erstrebte Ziel müssen die Erfolge als recht bescheidene bezeichnet werden. In Rom wurde Vergerius zunächst Mitglied der unter dem 8. April eingesetzten Commission zum Entwurf der Einberufungsbulle des Concils nach Mantua, die am 4. Juni publicirt wurde; als Nuntius aber wurde er nicht mehr verwendet, sondern erhielt vom Papste am 5. Mai 1536 das Bisthum Modrusch in Kroatien übertragen. Da bald darauf das Bisthum seiner Vaterstadt Capodistria in Erledigung kam, wurde er auf sein Ansuchen unter dem 6. September jenes Jahres dorthin transferirt und reiste kurz darauf in seinen neuen Wirkungskreis. Ueber die nächsten Jahre fehlen nähere Nachrichten; Vergerius scheint sich der Leitung seiner Diöcese und den Studien gewidmet zu haben. Im J. 1539 erscheint er als Begleiter des Cardinals Hippolyt auf einer Reise nach Frankreich; am Hofe König Franz' I. lernte er dessen Schwester Margaretha kennen, die der „Reformation" zuneigte. Von dort begab er sich zum Religionsgespräch nach Worms (1540), wohl im Auftrage des französischen Königs oder aus eigener Initiative, um ein argumentum ad hominem über sein diplomatisches Geschick zu geben. Als geheimer Agent des Papstes, wie auch vermuthet wurde, ist er wohl nicht erschienen, weil er damals in Rom bereits im Verdachte häretischer Anwandlungen stand, wohl infolge der Berichte Aleanders, der schon seine Amendements zur Berufungsbulle ziemlich scharf bekämpft hatte. In Worms hielt er am 1. Januar 1541 eine Rede de unitate et pace ecclesiae in durchaus kirchlichem Sinne und begab sich dann nach Regensburg, wo die Unionsverhandlungen fortgesetzt werden sollten. Ob und in welcher Weise er sich auch an letzteren betheiligt, ist nicht bekannt. Von dort nach Italien zurückgekehrt, erfuhr er von den über ihn umlaufenden ungünstigen Gerüchten. Dieselben dürften ihren Grund in einigen freimüthigen Aeußerungen des Bischofs über die kirchliche Hierarchie und kirchliche Mißstände, wie auch in seinem etwas vertrauten Verkehr mit hervorragenden Protestanten gehabt haben (Leva [s. u.] III, 406 sgg.; Ferrai, in Arch. stor. ital. XV, 208). Um diese übeln Gerüchte zu entkräften, beabsichtigte er nach der Rückkehr in sein Bisthum eine Schrift gegen die deutschen Protestanten zu verfassen: Adversus apostatas Germaniae. Zu diesem Zwecke studirte er in umfassender Weise die Schriften der Protestanten, wurde aber dadurch immer mehr auf deren Seite gezogen und gewann für seine Ansichten auch seinen Bruder Giovanni Battista, Bischof von Pola. Ganz besonders imponirte ihm die Lehre vom rechtfertigenden Glauben, wie dieß aus einem Schreiben an Margaretha von Navarra vom Jahre 1543 hervorgeht (Sixt [s. u.] 100). Diese allmälige Aenderung in seiner Anschauung scheint sich auch in der bischöflichen Verwaltung bemerklich gemacht zu haben. Ob sein Verhalten schon damals vom kirchlichen Glauben wirklich abgewichen oder nur geeignet war, Mißtrauen zu erwecken, läßt sich nach den vorliegenden Quellen nicht genau feststellen. Erhobene Anklagen lauten dahin, der Bischof habe in Predigten Ansichten geäußert, welche der lutherischen Häresie verdächtig waren, über kirchliche Ceremonien geringschätzig geurtheilt, kirchliche Legenden, wie die des hl. Georg und Christophorus, für unglaubwürdig erklärt u. s. w. Solche Klagen erhoben zuerst die Mönche in Capodistria, an ihrer Spitze der Guardian der Franciscaner-Observanten, am 13. December 1544 beim Rathe der Zehn in Venedig. Da die Klage unbeachtet blieb, wurde sie am 10. Mai 1545 erneuert mit dem Erfolge, daß die Angelegenheit an den päpstlichen Nuntius della Casa, bezw. an das Inquisitionstribunal in Venedig überwiesen wurde, von wo der eigentliche Prozeß gegen den Bischof eingeleitet wurde. Letzterer protestirte gegen dieses Verfahren als incorrect bei einem Bischofe, verließ aber im Sommer 1545, als Untersuchungscommissare nach Capodistria kamen, seine Diöcese und ging zu dem ihm befreundeten Cardinal Gonzaga nach Mantua, um dessen Intercession anzurufen. Die Versuche des letztern, den Prozeß wenigstens in andere Hände zu bringen, blieben erfolglos, und Vergerius wandte sich, seiner Vorladung weder nach Venedig noch nach Rom folgend, an das eben eröffnete Concil nach Trient. Trotz der abermaligen Verwendung des Cardinals von Mantua und des Cardinals Madruzz (s. d. Art.) von Trient wurde Vergerius vom päpstlichen Legaten Cervinus nicht zugelassen und aus Trient verwiesen. Er begab sich nun nach Riva am Gardasee, wohl um den Ausgang des Prozesses in Venedig abzuwarten. Ueber das Ergebniß desselben gibt es Berichte von zwei Mitgliedern der Untersuchungscommission, welche günstig für Vergerius lauten: es habe sich gegen ihn nichts Gravirendes ergeben, weder gegen seine Person noch gegen seine Verwaltung. Wohl infolge dessen finden wir Vergerius 1548 in Venedig und mit dem Plane umgehend, in seine Diöcese zurückzukehren, was ihm aber der päpstliche Nuntius im Namen des Papstes untersagte. Statt nach Rom, wohin der Nuntius ihn wies, ging Vergerius zur Besorgung von Familienangelegenheiten nach Padua, und hier wurde er durch die seltsamen Geschicke des Advocaten Francesco Spiera (s. d. Art.) zum völligen Bruche mit

der Kirche gebracht. Spiera war, angeblich infolge der ihm abgenöthigten Abschwörung reformatorischer Ideen, in religiösen Wahnsinn verfallen und darin gestorben. Durch die Seelenqualen dieses Unglücklichen, den Vergerius öfters besuchte, soll letzterer zum entscheidenden Schritte veranlaßt worden sein. Das Richtige dürfte jedoch sein, daß Vergerius durch die große Theilnahme, die er bei dem Aufsehen erregenden Falle zeigte, den gegen ihn vorliegenden Verdacht noch verschärfte und hierselbst vom Bischofe der Stadt zur Verantwortung gezogen wurde. Hierdurch ließ sich der durch die vorangegangenen Ereignisse stark verstimmte und durch das bei Spiera Erlebte geistig erregte Mann zu einem Schritte fortreißen, den er zuvor sicherlich nie beabsichtigt hatte. Mit Hinterlassung einer scharf gehaltenen Apologie an Weihbischof Rotta, worin er den päpstlichen Legaten in Venedig und einen gewissen Helio in Rom als seine heftigsten Feinde anklagte, floh Vergerius Ende 1548 über Bergamo nach Graubünden, um sich in den Dienst der Reformation zu stellen. Am 3. Juli 1549 wurde er in Rom feierlich mit Degradation und Excommunication bestraft. Das Vorkommniß erregte begreiflicherweise großes Aufsehen, und verschiedentlich wurden die Gründe dieses Abfalls erörtert. Dieselben lassen sich wohl kurz zusammenfassen: ungenügende theologische Kenntnisse auf Seiten Vergerius' und verfehlte Behandlung andererseits. Nach Art aller Abtrünnigen bekämpfte nun Vergerius auf's Heftigste in Wort und Schrift alles das, was ihm bisher heilig und verehrungswürdig gewesen war. In Graubünden, dem hauptsächlichsten Zufluchtsorte italienischer Flüchtlinge, weilte Vergerius zwei Jahre, ohne jedoch hier Genüge und Ruhe finden zu können. In Bälde erhielt er eine Pfarrstelle in Vicosoprano; allein sein unruhiger, hochstrebender Geist konnte hierbei keine Befriedigung finden. Zudem trieb ihn sein Haß gegen Rom zu möglichst umfassender Thätigkeit an. Er bereiste daher fast die ganze Schweiz, knüpfte mit Eduard VI. von England Beziehungen an, unterstützte Heinrich II. von Frankreich in seiner Opposition gegen das Concil von Trient und warf von Poschiavo aus eine Menge der heftigsten Flugschriften gegen Papst und Kirche unter das Volk. Bald aber kam er mit den Führern der Graubündner Reformation selbst in Zwist wegen Neuorganisation des Kirchenthums und des von jenen bethätigten exclusiven Zwinglianismus. Sein Versuch, wenigstens an die Spitze der italienischen protestantischen Gemeinden gestellt zu werden, erweckte eine bittere Stimmung gegen ihn, und da er auch anderwärts Verfolgungen ausgesetzt war, entstand in ihm der Wunsch, diesen Wirkungskreis mit einem andern vertauschen zu können. Jede Gelegenheit zur Verwirklichung mußte ihm überaus erwünscht sein, und eine solche kam von Herzog Christoph von Würtemberg.

Wie die Beziehungen zwischen dem Herzog und Vergerius angeknüpft wurden, läßt sich nicht mehr genau erkennen; das Wahrscheinlichste dürfte sein, daß der Herzog den durch seine Schicksale weit bekannten Mann zur Uebersetzung einiger Schriften protestantischer Theologen in's Italienische zu gewinnen suchte. Hierin nämlich äußerte sich Vergerius' erste Thätigkeit in Würtemberg, wohin er sich auf Einladung im Januar 1553 begeben hatte. Im Juni jenes Jahres war die Uebersetzung der würtembergischen Confession und im Juli die des Brenz'schen Katechismus vollendet. Erst während dieser Arbeiten kam in ihm der Entschluß zur Reife, ganz nach Würtemberg überzusiedeln. Als er im August nach Graubünden zurückkehrte, schrieb er an den Herzog, daß er sich „vor den Papisten nicht mehr sicher fühle und sein Anerbieten dankbar annehme". So siedelte er im November 1553 dauernd nach Tübingen über. Nun erst entfaltete Vergerius als „herzoglicher Rath" in Wort und Schrift eine umfassende Agitation im Dienste des Protestantismus. Als diplomatischer Agent unternahm er verschiedene Reisen, unterhielt eine großartige Correspondenz und war unermüdlich in schriftstellerischer Thätigkeit. Der Herzog hatte in freigebigster Weise für die materiellen Bedürfnisse des Fremdlings gesorgt, wurde auch nie müde, dessen fortwährende Geldgesuche zu befriedigen und die Kosten der literarischen Arbeiten zu bestreiten. Der wissenschaftliche Werth der letzteren ist freilich sehr gering. Die meisten der überaus zahlreichen Schriften sind kleinere Broschüren, Kinder des Augenblicks, gehässige Pamphlete gegen Papst und Kirche, von denen viele anonym oder pseudonym erschienen sind, bedeutungsvoll nur zur Charakteristik der Zeit und des Auctors. Selbst Protestanten urtheilten geringschätzig über diese Erzeugnisse religiöser Verstimmung. Curio nannte sie „leichte Waare", und Bullinger bemerkt verächtlich: „Nichts denn Spötteln und Schmähen; nichts Fruchtbares." Die Absicht, all diese Schriften gesammelt herauszugeben, vermochte Vergerius nicht mehr zu verwirklichen; nur der erste Band erschien vor seinem Tode (Tübingen 1563). Erfolgreicher war seine Thätigkeit für Herstellung einer südslavischen Bibelübersetzung, worin er den Reformator Krains, Primus Truber, in den Jahren 1554 und 1555 thatkräftig unterstützte, und die er auch wesentlich förderte. Zu diesem Zwecke wurde in Urach eine eigene slavische Druckerei gegründet, für welche der frühere Statthalter von Steiermark, Freiherr von Ungnad, eifrig thätig war (vgl. hierüber Schnurrer, Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, Tübingen 1799; Kostrenčić, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven von 1559—1565, Wien 1874). Auch das unstäte Wanderleben Vergerius' kam in Würtemberg nicht zur Ruhe. Fast jedes Jahr unternahm er eine größere Reise, theils aus eigenem Antriebe, theils im Auftrage des Herzogs, und eine Reihe geplanter Reisen konnte er gar nicht

ausführen. Gleich im J. 1554 reiste er nach Straßburg zu Sleidanus (s. d. Art.), dem er für sein Geschichtswerk verschiedenes Material lieferte. Eine Reise in die Schweiz (Frühjahr 1555) galt der Gewinnung des Juristen Gribaldo für Tübingen. Die folgenden Jahre beschäftigte ihn ganz besonders der Protestantismus in Preußen und Polen. In sehr zudringlicher Weise wandte er sich in dieser Angelegenheit an sein Pathenkind, die Prinzessin Katharina, seit 1553 polnische Königin, und reiste dann am 8. Juni 1556 von Stuttgart aus selbst nach Polen. Ueber Wittenberg, wo er mit Melanchthon zusammentraf, langte er am 20. Juli in Königsberg an, wo er von Herzog Albrecht freundlich aufgenommen wurde. Von dort ging er nach Wilna, wo er bei Fürst Radziwill und dem polnischen Adel für den Protestantismus wirkte. In Wort und Schrift, theilweise nicht ohne Erfolg, arbeitete er hier der Thätigkeit des päpstlichen Legaten Lippomano und des Bischofs Hosius von Ermland (s. d. Artt.) entgegen. Um ganz besonders des letztern Einfluß zu bekämpfen, unternahm er 1559 eine zweite Reise nach Polen und schrieb gegen ihn seine Quatuor dialogi. Während seines polnischen Aufenthalts trat er auch zu den Böhmischen Brüdern in nähere Beziehung und wirkte von da an überall zu deren Gunsten. Im J. 1557 erscheint er wieder auf einer Reise in die Schweiz bis nach Genf und Anfang 1558 zu Wien, wo er in Abwesenheit Kaiser Ferdinands auf den dem Protestantismus zuneigenden Maximilian einzuwirken suchte. Zu Ende dieses Jahres wandte sich Vergerius auch an Elisabeth von England, um zwischen ihr und den deutschen protestantischen Fürsten Beziehungen anzuknüpfen, ohne daß jedoch etwas zu Stande kam. Die von ihm beabsichtigte Reise nach England ward nicht verwirklicht, ebenso wenig sein dringendes Verlangen, nach Poissy zum Religionsgespräch (1561; s. d. Art. Hugenotten VI, 346 f.) abgeordnet zu werden. Der Herzog von Würtemberg fürchtete sichtlich von dem erregten und verstimmten Manne unüberlegte Tactlosigkeiten, was dieser auch vollauf rechtfertigte durch den Bubenstreich, den er dem dorthin abgeordneten Jacob Andreä (s. d. Art.) spielen wollte. Diesem hatte er nämlich ein versiegeltes Paket der unartigsten Schmähschriften an Cardinal Bourbon übergeben. Ein Zufall machte Andreä mit dem compromittirenden Inhalte bekannt, so daß er das Paket nicht ablieferte. Dieser Vorgang wirft ein überaus schlimmes Licht auf den Charakter des Mannes. Auch seine Hoffnung, zu dem 1560 wieder eröffneten Trienter Concil abgesandt zu werden, ging nicht in Erfüllung. Dagegen mußte Vergerius im November 1561 und Frühjahre 1562, 1563 und 1564 im Auftrage des Herzogs eine Reise nach Graubünden unternehmen, um den päpstlich-spanischen Unterhandlungen wegen freien Durchzugs durch die Alpenpässe entgegenzuwirken und das Bündniß Graubündens mit Frankreich zu erneuern. — Schon seit einigen Jahren kränkelte Vergerius, und bereits 1560 hatte er in Todesahnung sein Testament gemacht. Mit Frühjahr 1565 verschlimmerte sich sein Zustand zusehends; nach raschem Kräfteverfall beschloß er sein vielbewegtes Leben am 4. October zu Tübingen. Auf Befehl des Herzogs wurde er in der dortigen Georgskirche beigesetzt. Von dem ihm gewidmeten Epitaph ist keine Spur mehr vorhanden. Ueber Vergerius und sein ereignißvolles Leben ein gerechtes Urtheil zu fällen, ist nicht gar leicht. Daß sein Charakter tiefe Schatten zeigt, hat sich im Verlaufe der Darstellung bereits ergeben; auch gestehen dieß die ihn verehrenden Protestanten zu. Es wird ihm maßlose Eitelkeit, zudringliche Geschäftigkeit und die Sucht, sich überall einzumischen, vorgeworfen. Der blinde Haß gegen alles Katholische soll hier als Specificum aller Abtrünnigen nur erwähnt werden. Fragen wir aber nach dem eigentlichen Grunde dieses unglücklichen Lebensganges, so lautet die kurze Antwort: verfehlter Beruf. Das unruhige und ungezügelte Temperament Vergerius', das stets nur darnach trachtete, eine Rolle zu spielen, war für den geistlichen Stand, der in erster Linie Opfersinn verlangt, gewiß nicht geschaffen. (Vgl. de Porta, Historia reformationis ecclesiarum raeticarum I, 2, Curiae Raet. 1772, 139 sqq.; Ch. H. Sixt, Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums, Braunschweig 1855; G. de Leva, Storia documentata di Carlo V, III, Venezia 1867, 408 sgg., IV, Padova 1881, 117 sgg.; Kausler u. Schott, Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und P. P. Vergerius, Tüb. 1875 [Bibliothek des Litter. Vereins in Stuttgart, CXXIV]; A. Dittrich, Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini, Braunsberg 1881; L. A. Ferrai, Il Processo di Pier Paolo Vergerio, in Arch. storico ital. XV [1885], 201 sgg., XVI, 25 sgg.; W. Friedensburg, Nuntiaturen des Vergerio 1533—1536 [Nuntiaturber. aus Deutschland I, 1], Gotha 1892; F. Hubert, Vergerio's publicistische Thätigkeit, Göttingen 1893. Eine Zusammenstellung von Schriften des Vergerio in 126 bezw. 171 Nummern geben Weller im Serapeum 1858, Nr. 5—7, und Hubert a. a. O. 259—319. Briefe von Vergerius finden sich in zahlreichen Briefsammlungen des 16. Jahrhunderts, während die an ihn gerichteten Briefe spurlos verschwunden sind.) [Knöpfler.]

Vergier de Hauranne, s. Du Verger de Hauranne.

Vergleich nennt man im Allgemeinen jede gütliche Uebereinkunft der Parteien in einer Streitsache, entweder ohne Anhebung eines Rechtsstreites oder aber im Laufe des Prozesses. Diese gütliche Vereinbarung wird erzielt entweder durch freiwilliges Abstehen von einer Forderung ohne Ausbedingung einer Vergeltung (pactum de non

petendo), oder durch Aufgeben eines Anspruches gegen Ausbedingung einer Gegenleistung, zu welcher sich der Gegner freiwillig versteht, oder dadurch, daß jeder Streittheil von seinem Anspruche zu Gunsten des andern etwas aufgibt (Vergleich im engern Sinne, transactio). Die in Hinsicht auf die Wirkungen des Vergleiches im römischen Rechte früherhin gemachten Distinctionen, ob derselbe durch Stipulation geschlossen war oder nicht ꝛc., werden jetzt nicht mehr beachtet, sondern der Vergleich wird schon durch die freie Einwilligung der Transigenten vollkommen obligatorisch und hat, wenn er nicht über Gegenstände, die der freien Dispositionsbefugniß der Paciscenten entzogen sind, oder überhaupt gegen bestehende Gesetze, oder ohne Zustimmung Dritter, zu deren Consens sie gebunden waren, geschlossen wird, auch vor den Gerichten die Wirkung einer res judicata und begründet sonach eine prozeßhindernde Exception, die sogen. exceptio rei transactae (vgl. d. Art. Einreden). Uebrigens steht der Vergleich unter den allgemeinen Grundsätzen von Verträgen. Arglist und Betrug haben hier die gewöhnlichen Wirkungen; ein Irrthum beim Vergleich kann entweder den streitig oder zweifelhaft gewesenen Punkt betreffen, oder einen Punkt, den die Transigenten gar nicht für zweifelhaft hielten; im erstern Falle übt er keinen Einfluß, im letztern macht er den Vergleich ungiltig. [Permaneder.]

Vering, Friedrich (Heinrich Theodor Hubert), hervorragender und verdienstvoller katholischer Kirchenrechtslehrer, ward am 9. März 1833 als Sohn des praktischen Arztes Dr. Ferdinand August Vering zu Liesborn in Westfalen geboren. Nachdem er bereits 1850 zu Paderborn das Gymnasium absolvirt hatte, wandte er sich den juristischen Studien zu. Zu diesem Zwecke bezog er zunächst die Universität Bonn, dann Heidelberg, hierauf wiederum Bonn und promovirte schließlich zu Heidelberg im J. 1856 mit Auszeichnung. Im Frühjahre des folgenden Jahres habilitirte er sich an letzterer Universität als Privatdocent der Rechte. Der junge Gelehrte nahm schon früh regen Antheil an katholischen Bestrebungen. Die Generalversammlungen der deutschen Katholiken brachten ihn in nähere Beziehung zu den besten Männern der damaligen Zeit. Im J. 1869 weilte er in Rom, wo er mit den dort anwesenden Mitgliedern des deutschen Adels und den für die Vorarbeiten zum vaticanischen Concil berufenen Theologen einen lebhaften Verkehr unterhielt. Als Katholik hatte er aber in Heidelberg, wo er im J. 1862 allerdings den Titel eines außerordentlichen Professors erhielt, keine Aussicht auf weitere Beförderung. Ganze 13 Jahre lehrte er dort noch weiter ohne Besoldung, bis er im Herbste 1875 als ordentlicher Professor des Kirchenrechts einem Rufe an die neu gegründete katholische Universität Czernowitz in der Bukowina folgte. Nach vier Jahren erhielt er sodann seine Berufung an die deutsche Universität Prag und wirkte dort bis zu seinem Lebensende als Lehrer und Schriftsteller. In seiner Berufsthätigkeit suchte Vering seine Befriedigung, und sein ächt religiöser Sinn half ihm hinweg über manche Zurücksetzungen und Chicanen, die er auch in Oesterreich zu ertragen hatte; so wurde ihm ein viel jüngerer College bei der Besetzung eines Lehrstuhls in Wien vorgezogen, ja er mußte sogar einen förmlichen Revers ausstellen, sich „jeglicher politischer Parteinahme" zu enthalten. Vering war geschätzt als tüchtiger akademischer Lehrer; seinen eigentlichen Ruf erwarb er sich aber durch seine literarische Thätigkeit auf dem juristischen, speciell kirchenrechtlichen Gebiete, auf dem er einen geradezu staunenswerthen Fleiß entwickelte. Eine große Zahl juristischer Abhandlungen und Recensionen von ihm finden sich in verschiedenen Zeitschriften zerstreut, z. B. in den „Heidelberger Jahrbüchern", der „Kritischen Zeitschrift für Rechtswissenschaft", der „Wiener Kath. Literaturzeitung". Auch die katholische Tagespresse wurde von ihm unterstützt, namentlich verdankt ihm die „Germania" manchen geschätzten Artikel. Besonders hervorgehoben zu werden verdient seine Mitarbeit am „Literarischen Handweiser", in welchem er fünf Jahrgänge hindurch (1876—1880) eine umfangreiche kritische Uebersicht über die juristische Literatur lieferte. Als selbständiges Werk gab er schon im J. 1861 zu Heidelberg ein großes „Römisches Erbrecht" heraus; 1865 erschienen zu Mainz als Lehrbuch für Vorlesungen die „Geschichte und Institutionen (später: Pandecten) des römischen Privatrechts", ein Werk, welches im J. 1887 zum fünften Male aufgelegt wurde. Am wichtigsten unter seinen Lehrbüchern ist jedoch Verings inhaltreiches „Lehrbuch des katholischen, protestantischen und orientalischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf das vaticanische Concil", welches zu Freiburg 1892 in 3. Auflage erschien. Außerdem setzte er durch Bearbeitung des VIII. Bandes das große „Kirchenrecht" von Phillips (s. d. Art.) fort, dessen kleineres „Lehrbuch des Kirchenrechts" er schon früher (1875) in's Lateinische übersetzt hatte. Den größten Dank schuldet ihm aber die katholische Wissenschaft für die Verdienste, die er sich um das „Archiv für katholisches Kirchenrecht" erworben hat. Schon drei Jahre nach der Gründung desselben (1857) durch den Freiherrn von Moy (s. d. Art.) wurde Vering von diesem als Mitredacteur gewonnen, um mit dem Jahre 1862 die ganze Last der Redaction auf seine Schultern zu nehmen. Mehr als drei Jahrzehnte hindurch hat er dieser einzigen deutschen Zeitschrift für katholisches Kirchenrecht, welche in Wahrheit eine Fundgrube für die kirchliche Rechtswissenschaft geworden ist, seine beste Kraft gewidmet; so lange eine deutsche Rechtswissenschaft besteht, wird auch sein Name einen ehrenvollen Platz in ihr einnehmen. Vering starb fromm und gottergeben am 30. März 1896. [Heiner.]

Verjährung (praescriptio) ist die Umwandlung eines bis dahin nur thatsächlich bestehenden Zustandes in einen Rechtszustand durch Ablauf einer bestimmten Zeit. Es wird bei ihr entweder durch längern Besitz einer Sache das Eigenthum an derselben, bezw. durch längere Ausübung eines Rechtes das Recht selbst erworben (praescriptio acquisitiva, usucapio, Ersitzung), oder durch Nichtgebrauch eines Rechtes, durch Nichtgeltendmachung eines Anspruches binnen einer bestimmten Frist der Verlust desselben bewirkt (praescriptio extinctiva, liberativa, Verjährung im stricten Sinne). Die Verjährung wurzelt im Naturrechte, bedarf aber der genauern Feststellung durch das positive Gesetz; letzteres muß nämlich im Interesse des Gemeinwohles, zur Vermeidung von endlosen Streitigkeiten und zahlreichen Regreßklagen (damit nicht, wie das römische Recht sich ausdrückt, die Besitzer in ewiger Furcht des Verlustes leben), die näheren Voraussetzungen und Bedingungen für das Eintreten der Verjährung festsetzen (vgl. Pruner, Lehrbuch der Moraltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1883, 561). Alle höher entwickelten Rechte haben daher die Verjährung eingeführt und gesetzlich geregelt. Das canonische Recht hat sie aus dem römischen Rechte aufgenommen (tit. De praescr. X 2, 26), und zwar auch für das Forum des Gewissens (Schmalzgrueber, De praescr. § 1, n. 10 sqq. [Jus eccles. univers. II, Ingolst. et Diling. 1726, 400 sq.]). Das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich unterscheidet die Ersitzung und die Verjährung in der oben angeführten Bedeutung auch dem Ausdrucke nach; erstere wird in §§ 937 ff., letztere in §§ 194 ff. behandelt. — Bemerkt sei noch, daß auch im canonischen wie im staatlichen Strafrechte das Princip der Verjährung angenommen ist gegenüber Strafthaten, welche seit einer bestimmten Zeit unverfolgt geblieben sind (vgl. München, Das canon. Gerichtsverfahren u. s. w. I, Köln und Neuß 1865, 415; Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich §§ 61. 66 ff.; Oesterreichisches Strafgesetzbuch §§ 227 ff. 531 f.).

I. Zur Ersitzung (praescriptio acquisitiva) sind fünf Bedingungen erforderlich, welche sich in den bekannten Versen zusammengestellt finden:

Non usucapies, nisi sint tibi talia quinque,
Sit res apta, fides, titulus, possessio, tempus.

Im Einzelnen ist dazu Folgendes zu bemerken: 1. Nur Sachen und Rechte, die ihrer Natur nach oder gemäß Bestimmung des Gesetzes von Privaten erworben werden können, sind der Ersitzung fähig. Ausgeschlossen sind daher Sachen des Naturrechtes und des positiv göttlichen Rechtes, wie die Hoheitsrechte der Regenten, die patria potestas; ebenso geistliche Rechte (z. B. Verleihung von Beneficien), soweit ein Laie sie ersitzen wollte (das Patronatsrecht kann gegen einen andern Patron ersessen werden, nicht aber an einer patronatsfreien Kirche; vgl. Trid. Sess. XIV, c. 12 De ref.); ferner res sacrae (Kirchen, Kirchhöfe), sowie die dem öffentlichen Verkehr dienenden Wege, Straßen, Plätze; nach canonischem Rechte auch die Diöcesan- und Pfarrgrenzen (c. 4, X 3, 29); Sachen der Pupillen, Minderjährigen u. s. w. während der Tutel und Curatel.

2. Der gute Glaube (bona fides), d. h. die auf vernünftigen Gründen beruhende Ueberzeugung des Besitzers vom Rechte des Eigenthums, ist deßhalb erforderlich, weil ohne diese der Besitz fortdauernd eine formelle Ungerechtigkeit wäre und nie ein Recht begründen könnte. Materiell ist allerdings auch bei der bona fides die Ueberzeugung irrig, aber der Irrthum unverschuldet. Dabei kann es sich hier um error facti oder juris dubii handeln, da error juris clari die erforderliche bona fides juristisch hindert (L. 31, Dig. 41, 3). Das römische Recht fordert die bona fides nur für den Anfang des Besitzes, nach canonischem Rechte dagegen darf dem Besitzer während der ganzen Ersitzungszeit in keinem Momente die bona fides fehlen (Reg. jur. in VI^to^, n. 2: Possessor malae fidei ullo tempore non praescribit; c. 20, X 2, 26). Wer im Zweifel, ob er Eigenthumsrecht auf die Sache habe, ihren Besitz erwirbt, kann, wenn er den Zweifel nicht zu heben vermag, niemals die Sache ersitzen (Reiffenstuel, Jus can. 2, 26, 3, n. 63 sqq.); entsteht aber der Zweifel erst später, so gilt, falls der Besitzer bei sorgfältiger Prüfung des Rechtsverhältnisses sich von der Unrechtmäßigkeit des Besitzes nicht überzeugen kann, seine bona fides als fortdauernd. Nach römischem Rechte (§ 12 Institut. 2, 6) kann der in bona fide befindliche Erbe des possessor malae fidei seinen guten Glauben für die Ersitzung nicht geltend machen; anders nach den neueren Gesetzen. Mit dem canonischen Rechte bestimmt auch das neue Bürgerl. Gesetzbuch des Deutschen Reiches (§ 937, Abs. 2): „Die Ersitzung ist ausgeschlossen, wenn der Erwerber bei dem Erwerbe des Eigenbesitzes nicht in gutem Glauben ist, oder wenn er später erfährt, daß ihm das Eigenthum nicht zusteht." Wie zur Eigenthumsersitzung, so ist nach canonischem und heutigem Rechte (nicht nach dem römischen) auch zum Erwerb eines Servituts die bona fides erforderlich.

3. Die bona fides des Besitzers muß, wenigstens bei der praescriptio ordinaria, sich auf einen Rechtstitel stützen, der seiner Art nach zum Eigenthumserwerb berechtigt (titulus justus oder legalis). Liegt ein vollgültiger Titel (tit. verus) vor, so ist selbstredend keine praescriptio nöthig. Dieselbe ist unmöglich auf Grund eines titulus vitiosus, d. h. eines solchen, dessen Unrechtmäßigkeit klar zu Tage liegt (Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 921; Marc, Inst. mor. n. 894); der bloße Titel eines Depositums, eines Commodats, eines Pfandes ist für eine Eigenthumserwerbung nicht genügend. Ein rechtskräftiges richterliches Erkenntniß bildet an sich noch keinen Titel, ist aber

geeignet, den Besitzer in seiner Eigenthumsüberzeugung zu bestärken. Für Mobilien gilt nach französischem Rechte der factische dreijährige Besitz als Erwerbstitel (Cod. Nap. § 2279). Das deutsche Bürgerl. Gesetzbuch fordert für die Ersitzung von Mobilien überhaupt keinen speciellen Rechtstitel; jedoch ist der von ihm (und zwar für die ganze Ersitzungszeit) geforderte gute Glaube kaum denkbar, wenn nicht wenigstens scheinbar ein Rechtstitel vorliegt.

4. Betreffs der erforderlichen possessio gilt der Rechtssatz: Sine possessione praescriptio non procedit (Reg. jur. in VI^to, n. 3). Gemeint ist dabei die possessio civilis, der juristische Besitz (Eigenbesitz nach der Ausdrucksweise des deutschen Bürgerl. Gesetzbuches). Es genügt also nicht die physische Detention einer Sache, sondern mit dem Innehaben derselben muß sich die Absicht verbinden, sie als Eigenthümer zu haben (animus domini); zu diesem Zwecke braucht man die Sache nicht einmal selbst physisch in Besitz zu nehmen, sondern man kann sie auch durch einen Stellvertreter besitzen. Die possessio darf sich der Oeffentlichkeit nicht entziehen, damit dem Berechtigten die Geltendmachung seines Anspruches möglich ist.

5. Die Länge der zur Ersitzung erforderlichen Zeit wird vom positiven Rechte bestimmt. Allgemein gilt aber der Satz, daß gegen solche, welche ihr Recht nicht verfolgen können, die Ersitzung überhaupt nicht beginnt (non procedit) bezw. in ihrem Verlaufe gehemmt wird (non currit, dormit). Ferner kann die Ersitzungsfrist durch bestimmte Thatsachen, z. B. durch den Verlust des Besitzes, durch Klageerhebung oder Einlegung eines gerichtlichen Protestes, unterbrochen werden. Im Falle der Hemmung wird die bis dahin verflossene Zeit der auf die Hemmung folgenden hinzugerechnet; bei der Unterbrechung aber kommt die bis dahin verstrichene Zeit nicht in Rechnung, sondern es muß nach Beendigung der Unterbrechung eine neue Frist beginnen. Die Präscriptionszeit kann auch durch mehrere Besitzer, die sich unmittelbar ohne Unterbrechung im juristischen Besitze folgen, erfüllt werden, wofern keinem derselben eine für die Ersitzung außerdem wesentliche Bedingung fehlt (accessio possessionis). — Nach dem römischen bezw. canonischen Rechte verjähren Mobilien, wenn ein Rechtstitel vorliegt, nach 3 Jahren, ohne einen solchen nach 30 Jahren; Immobilien von Privaten ohne Titel nach 30 Jahren, mit Titel inter praesentes nach 10, inter absentes nach 20 Jahren; Immobilien der Kirche und der loca pia frühestens nach 40 Jahren, die der Ecclesia Romana (d. i. der Patriarchalkirche und des Papstes) erst nach 100 Jahren; gestohlenes Gut, das bona fide auf Grund eines Rechtstitels vom Dieb erworben wurde, nach 30 Jahren inter praesentes, nach 40 Jahren inter absentes. Eine Dienstbarkeit (Servitut) wird dadurch erworben, daß sie 10 Jahre inter praesentes oder 20 Jahre inter absentes als Recht ausgeübt wird, wofern der Eigenthümer der dienenden Sache um die Ausübung gewußt und sie geduldet hat; andernfalls wird eine Zeit von 40 Jahren gefordert. Ueber die von den einzelnen Landesgesetzgebungen bestimmten Verjährungsfristen s. im Allgemeinen Lehmkuhl I, n. 922; Marc n. 897. Nach dem deutschen Bürgerl. Gesetzbuch ist (im Gegensatze zu den Rechten anderer Staaten) die Ersitzung von Grundstücken sehr erschwert, dagegen die Ersitzung von Mobilien viel einfacher geregelt. Nach § 900 ist die Ersitzung von Grundstücken nur durch 30jährigen Eigenbesitz mit Titel, als welcher bloß die Eintragung in's Grundbuch gilt, oder durch eine gleichwerthige Erwerbung vermöge Aufgebots (§ 927) möglich. Die Ersitzungszeit für Mobilien beläuft sich auf 10 Jahre (vgl. § 937—946). Die Restitutio in integrum (s. d. Art.), welche im römischen Rechte den Minderjährigen, im canonischen Rechte den Kirchen und locis piis gewährt ist, hat das Bürgerl. Gesetzbuch als Rechtsmittel nicht aufgenommen (Motive I, 392); auch erwähnt es nicht (Motive I, 346) die vom römischen und canonischen Rechte wie von früheren deutschen Reichsgesetzen aufgestellte praescriptio immemorialis, die angenommen wird, wenn Zeugen, die das 54. Lebensjahr überschritten haben, aussagen, sie hätten weder selbst gesehen noch von Anderen gehört, daß die in Frage stehende Sache sich je in einem andern Zustande befunden habe.

II. Die Verjährung im engern Sinne (praescriptio extinctiva) tritt dann ein, wenn 1. der zu einer Forderung Berechtigte die vom Gesetze bestimmte Zeit verstreichen ließ, ohne die Forderung zu stellen, und 2. der Schuldner im guten Glauben war, d. h. keine Kenntniß von seiner Schuld oder Verpflichtung hatte; denn auch hier gilt der Grundsatz: Possessor malae fidei ullo tempore non praescribit. Beim ersten Schuldner wird bona fides kaum je vorhanden sein, wohl aber beim Erben, auf den eine ihm unbekannt gebliebene Schuld des Erblassers überging, oder beim Minderjährigen, für den ohne sein Wissen der Vormund eine Schuld contrahirte. Zur Verjährung eines Anfechtungsrechtes oder eines Anspruchsrechtes auf Schadenersatz u. dgl., denen nur eine juridische Schuld des Schuldners entspricht, wie zur Verjährung einer Grunddienstbarkeit genügt die sogen. bona fides negativa, d. h. der Betreffende bezw. der Herr des dienenden Grundstückes darf in keiner Weise, weder durch List noch Gewalt, den Berechtigten an der Verfolgung oder Ausübung seines Rechtes hindern. Das Bürgerl. Gesetzbuch fordert die bona fides auf Seiten des Schuldners nicht. Ob übrigens die bürgerliche Verjährung nur die Klagbarkeit der Forderung aufheben oder auch den Schuldner von seiner Verpflichtung vollständig befreien will, ist juristische Streitfrage. Die regelmäßige Ver-

jährungsfrist beträgt nach dem deutschen Bürgerl. Gesetzbuch (wie auch nach anderen Rechten; vgl. Lehmkuhl I, 923) 30 Jahre; für gewisse Forderungen bestehen jedoch viel kürzere Fristen, von 5 Jahren bis herab zu 6 Wochen. Dem Gläubiger sind verschiedene Mittel an die Hand gegeben, eine Unterbrechung der Verjährung herbeizuführen, so die Erhebung der Klage oder die Zustellung eines Zahlbefehls (eine einfache Mahnung genügt nicht). Ueber die der Verjährung entzogenen Rechte vgl. §§ 194. 898. 902. 924. Nach kirchlichem Rechte (S. C. C. 13. Aug. 1845) sind Meßverpflichtungen und die Bedingungen sonstiger frommen Stiftungen unverjährbar. [Witteler.]

Verklärung Christi heißt der in den synoptischen Evangelien (Matth. 17, 1—13. Marc. 9, 1—12. Luc. 9, 28—36) berichtete Vorgang, bei dem Jesus die ihm innewohnende Gottesherrlichkeit theilweise offenbarte. Das Ereigniß fand „sechs Tage" (Matth. 17, 1. Marc. 9, 1) oder, wie der hl. Lucas bemerkt (9, 28), „ungefähr acht Tage" nach der ersten Voraussagung des Leidens durch den Herrn statt, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach auf dem Berge Thabor (s. d. Art.) in Galiläa. Allerdings hat man auch bisweilen an den großen Hermon gedacht, an dessen Fuße unweit der Stadt Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13. Marc. 8, 27; vgl. Luc. 9, 18 ff.) kurz vorher das Bekenntniß Petri, die Verheißung des Primates und vielleicht auch die erste Vorhersagung des Leidens erfolgt war (Matth. 16, 21—28. Marc. 8, 31—39). Aber auch wenn letzteres der Fall war, konnte man in sechs Tagen leicht von dort bis zu dem nur 20 Wegstunden entfernten Berge Thabor kommen. Die unmittelbar nach der Verklärung erzählten Ereignisse passen besser zu Galiläa, als zu einer heidnischen Gegend wie der Nachbarschaft von Cäsarea Philippi (vgl. Matth. 17, 14. Marc. 9, 13), so daß schon dadurch (und nicht etwa erst in Matth. 17, 21. Marc. 9, 29) die Abreise aus der Gegend von Cäsarea Philippi angedeutet erscheint. Daß der Thabor der Berg der Verklärung gewesen, sagt eine wenigstens bis in's 4. Jahrhundert verfolgbare Ueberlieferung (so schon eine Origenes zugeschriebene Erklärung von Ps. 88, 13, bei Migne, PP. gr. XII, 1548; vgl. weiterhin Cyrill. Jerus. Catech. 12, 16, ib. XXXIII, 744; Hieron. Ep. 46, 12 u. 108, 13, bei Migne, PP. lat. XXII, 491. 889). Trotzdem haben sich in der neuern Zeit viele, sowohl Geographen wie Exegeten, gegen den Thabor zu Gunsten des Hermon oder irgend eines andern östlich vom Jordan und mehr im Norden gelegenen Berges ausgesprochen (s. beispielsweise Buhl, Geographie des alten Palästina, Freiburg i. B. und Leipzig 1896, 108; von Exegeten Schegg, Schanz, Fillion u. A.). Der vorzüglichste Grund hierfür ist die Nachricht, daß unter Antiochus d. Gr. um 218 v. Chr. auf dem Thabor ein befestigter Ort (vgl. Polyb. 5, 70, 6) und somit keine passende Stätte für die Verklärung gewesen sei. Zunächst ist aber bei Polybius von einer Ortschaft die Rede, welche nicht auf dem Gipfel, sondern auf halbem Wege am Berge lag (15 Stadien höher als der Fuß des Berges, während der Berg 30 Stadien hoch ist; vgl. Jos. B. J. 4, 1, 8). Zur Zeit Christi ist aber kein befestigter Ort, überhaupt keine nennenswerthe Ansiedlung auf dem Thabor gewesen. Denn Josephus hat die 26 Stadien große Ebene auf dem Gipfel des Berges in 40 Tagen mit einer Mauer umgeben, mußte aber das Material wie selbst das Wasser von unten heraufschaffen (B. J. 2, 20, 6 und 4, 1, 8). An einer andern Stelle erwähnt er die von ihm angelegten Befestigungen und unterscheidet dabei von den namentlich genannten Städten und Dörfern Galiläa's (Vita 37; vgl. auch B. J. 2, 20, 6) den Berg Thabor. Hätte sich ein Flecken auf demselben gefunden, so würde er denselben sicher genannt haben.

Die Verklärung Jesu bestand nicht in einer völligen Umgestaltung des Leibes Christi in den glorreichen Zustand nach der Auferstehung, sondern vorzüglich in einem verklärten Aussehen, in einem glänzenden Leuchten, welches nicht hinderte, daß die Apostel den Herrn erkannten. Die Quelle der Verklärung war die Gottheit Jesu Christi und die seiner menschlichen Seele infolge der hypostatischen Verbindung mit der Person des Wortes zukommende Seligkeit und Herrlichkeit, welche in diesem Falle Christus auch auf den Leib überströmen ließ (vgl. S. Thom., S. th. 3, q. 45, a. 2; Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik III, Freiburg 1882, 279 f., u. A.; s. auch d. Art. Christus III, 285 ff.) und welche besonders auf dem Gesichte als dem beweglichsten und intelligentesten Theile des menschlichen Körpers sich äußerte. Das Entzücken der Jünger über das, was sie sahen, war so groß, daß sie noch viele Jahre später davon redeten (vgl. Joh. 1, 14. 2 Petr. 1, 16—18). — Moses und Elias waren als die vornehmsten Vertreter des Gesetzes und des Prophetenthums und damit des Alten Bundes gekommen, um dem Gründer des Neuen zu huldigen. Moses kam nach dem hl. Thomas (3, q. 45, a. 3, ad 2) in einem angenommenen Leibe, Elias in seinem wirklichen. Daß den Gegenstand ihrer Unterhaltung mit dem Herrn der Tod Christi bildete, wodurch dieser die Welt erlösen und seiner menschlichen Natur nach für immer der himmlischen Herrlichkeit theilhaftig werden sollte (Luc. 9, 31), mußte die Jünger wegen der Voraussagung des Leidens trösten. Ein aus dem Alten Testamente bekanntes Zeichen der Gegenwart Gottes war die lichte Wolke, welche Jesum mit Moses und Elias überschattete (Matth. 17, 5). Um so feierlicher und ausdrücklicher war deßhalb das aus der Wolke erschallende göttliche Zeugniß für den Sohn (Matth. 17, 5. Marc. 9, 6. Luc. 9, 34. 35), den die Apostel eben erst von seinem Tode reden gehört hatten. Das Bekanntwerden der Verklärung

Christi hätte damals Viele in ihren falschen Anschauungen über die messianische Herrlichkeit bestärkt und zu blindem Eifer für die Errichtung eines zeitlichen messianischen Reiches anfeuern können. Deßhalb gebot Jesus den Jüngern, bis zu seiner Auferstehung von dieser Erscheinung nicht zu sprechen. — Ueber rationalistische Versuche, den wirklichen Charakter der Verklärung zu entkräften, vgl. Fillion, Evangile selon S. Matthieu, Paris 1878, 338 s.

Das Fest der Verklärung Christi wird im Morgen- und Abendlande am 6. August gefeiert. Allerdings kann man daraus, daß Männer wie Leo I. im 5. Jahrhundert (Serm. 51, bei Migne, PP. lat. LIV, 308) am Samstag vor dem zweiten Sonntag in der Fastenzeit über die Verklärung Christi predigten, nicht folgern, es habe damals schon ein eigenes Fest der Art bestanden. Denn derartige Reden fanden in dem Evangelium des Tages ihren natürlichen Anlaß. Immerhin hat schon die mozarabisch-spanische oder gotisch-gallische Liturgie des 9. Jahrhunderts, wie Mabillon sagt (De liturgia gall. l. 2, bei Migne, PP. lat. LXXII, 174), Messen de transfiguratione. Ein officium transfigurationis kennt schon die mozarabische Liturgie Isidors (Migne l. c. LXXXV, 806). Im Orient ist das Fest sicher zu Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jahrhunderts mit einer eigenen Messe gefeiert worden (vgl. Joan. Wirceburg. Descriptio terrae sanctae 13, bei Migne l. c. CLV, 1089 sq.). Hieraus ergibt sich schon, daß das Fest nicht etwa erst durch Papst Calixt III. eingeführt worden ist. Wohl aber hat dieser 1457 zum Andenken an den Sieg der Christen über die Türken bei Belgrad bestimmt, daß in Zukunft in der ganzen Kirche am 6. August das Fest der Verklärung Christi gefeiert werden solle (Raynald ad ann. 1457, 77; vgl. Bullar. Rom. V, Aug. Taurin. 1860, 133 sqq.). Vgl. außer den Commentaren zu den betreffenden Stellen der Evangelien noch Bened. XIV., De festis D. N. J. Chr. et B. M. V. 1, 15; J. Grimm, Das Leben Jesu IV, Regensburg 1885, 23—71; Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 299. 567.) [J. Felten.]

Verkündigung Mariä, s. Maria VIII, 713 f. und Marienfeste VIII, 821 ff.

Verlassenschaft (Hinterlassenschaft) **der Geistlichen**, d. h. dasjenige, was beim Tode eines Geistlichen an Geld oder Geldeswerth als dessen Eigenthum sich vorfindet, ist wegen der gänzlichen oder theilweisen Herkunft aus kirchlichem Vermögen stets von der Kirche in den Bereich ihrer Gesetzgebung gezogen worden. Nach den ältesten kirchlichen Verordnungen und nach römischem Recht konnten die Cleriker über ihr Vermögen nur, soweit es nicht kirchlichen Ursprungs war, beliebige letztwillige Anordnungen treffen; dagegen sollte alles, was ein Geistlicher während seines Lebens aus kirchlichen Einkünften erübrigt hatte, nach seinem Tode an die Kirche zurückfallen. Bei den Bischöfen sollte auch das, was sie während ihres Amtes aus Schenkung oder letztwilliger Verfügung erhalten hatten, an die Kirche kommen, ausgenommen wenn es von den nächsten Verwandten stammte. Hatte der Bischof oder der Cleriker aber kein Testament gemacht, oder hatten sie keine Intestaterben, so fiel ihre Hinterlassenschaft an die Kirche. Freilich waren es vielfach gerade die Cleriker, welche die Hinterlassenschaft ihrer Mitbrüder, vor Allem aber des Bischofs, an sich rissen (s. d. Art. Spolienrecht). — Diese vorgenannten, zunächst im römischen Reiche geltenden Bestimmungen fanden auch Eingang in die germanischen Reiche, vor Allem in das fränkische. Als aber das Princip des persönlichen Rechts in den germanischen Reichen aufhörte und die Cleriker für ihre bürgerlichen Beziehungen dem Landesrechte unterworfen wurden, galten für ihre Testamente dieselben Bestimmungen wie für die der Laien. Das Decretalenrecht verordnete, daß die Cleriker ihr Beneficialvermögen der Kirche zu hinterlassen hätten, dagegen über ihr Patrimonialvermögen und, wo es üblich sei, über alle bewegliche Habe zu Gunsten von milden Stiftungen, Armen und Dienstboten frei verfügen dürften. Doch war diese Testirfreiheit (s. d. Art.) auch hier wieder sehr beschränkt durch das von verschiedenen Seiten gegenüber der hohen und niedern Geistlichkeit in Anspruch genommene Spolienrecht, vermöge dessen nicht bloß die Laien, sondern auch Aebte, Bischöfe und selbst der Papst, trotz der Bestimmungen des Decretalenrechtes, auf den Nachlaß der ihnen untergebenen Geistlichen die Hand legten. Mit Mühe nur konnten alle diese Uebergriffe zurückgedrängt werden. Seit dem 14. Jahrhundert hat eine Reihe von Synoden Verfügungen über die Testirfreiheit der Geistlichen erlassen. Nach den einen konnten die Cleriker frei über all ihr Vermögen verfügen, woher es immer stammen mochte; doch mußte in diesem Falle ein Legat oder eine bestimmte Summe der Kirche hinterlassen bezw. eine Abgabe (¼ einer Mark, Ferdo oder Ferto genannt) an den Bischof entrichtet werden. Nach anderen Synoden konnten entsprechend dem Decretalenrechte die Geistlichen über ihr eigenes Vermögen frei verfügen, über das Beneficialvermögen dagegen nur zu Gunsten von causae piae, Dienern und armen Verwandten. Dabei erfreuten sie sich vielfach des Privilegs, daß sie ohne Solennitäten testiren konnten; gewöhnlich aber mußte das Testament durch den Bischof oder dessen Official oder den Landdecan bestätigt werden, wofür bisweilen eine Erbschaftssteuer (nummus vicesimus, quinquagesimus, centesimus) zu entrichten war. Seit dem 17. Jahrhundert kamen mit dem zunehmenden Verschwinden des Privilegium fori die Hinterlassenschaftssachen der Geistlichen mehr und mehr an die Civilgerichte. Heute gilt für die Testirbefugniß der Cleriker und

für die Form ihrer Testamente in allen Staaten das bürgerliche Recht (über frühere Privilegien in Hildesheim, Mainz, Fulda, Würzburg und Eichstätt vgl. Klinkhardt, Das Recht der Hildesheimer katholischen Geistlichen, ohne Feierlichkeit letztwillig verfügen zu können, Hildesheim 1838; Archiv f. kathol. Kirchenrecht XXXVII [1877], 332 ff.; Braun, in „Hessenland" 1891, 140; Roth, Bayr. Civilrecht III, 1, 2. Aufl., Tübingen 1898, 111 f. 115 f.). Die Geltung des staatlichen Rechtes in diesem Punkte ist auch wiederholt vom heiligen Stuhle anerkannt worden. Gegenüber der so nach und nach entstandenen vollen Testirfreiheit schärfen aber eine Reihe neuerer Synoden unter Hinweis auf Trid. Sess. XXV, c. 1 De ref. den Geistlichen die Pflicht ein, daß sie wenigstens die superflua aus dem kirchlichen Einkommen der Kirche oder den Armen vermachen sollen (vgl. das Genauere im Art. Testirfreiheit). — Starb aber ein Geistlicher ohne Testament, so fiel nach kirchlichem Rechte das Patrimonialvermögen den Verwandten, das Uebrige der Kirche zu. War jedoch kein Intestat- oder Notherbe da, so wurde nach Abzug der dem Bischof gebührenden quarta funeraria oder portio canonica (s. d. Art. Abgaben I, 79) der ganze Nachlaß der Kirche, an welcher der Geistliche angestellt gewesen war, zugewendet (c. 1, X 3, 27) oder zwischen der Kirche und den Armen getheilt. Auch die Rate des Amtseinkommens, welche der geistliche Erblasser im letzten Jahre bis zur Zeit seines Todes bereits verdient, aber noch nicht bezogen hatte (Annus deservitus; vgl. d. Art. Intercalargefälle), fiel in der Regel an die Erben. Nicht selten wurde auch das Diensteinkommen eines Monats oder eines Vierteljahrs (Sterbemonat, Sterbequartal) oder einer noch längern Zeit vom Tage des erfolgten Todes an der Erbmasse zugerechnet. Den Erben eines Stiftscanonikers wurde sogar bisweilen statutengemäß das Gehalt eines oder mehrerer Jahre, das sog. Gnadenjahr (Annus gratiae), bewilligt; dafür hatten aber die Canoniker auch nach ihrem Eintritte in das Capitel zu Gunsten der Kirchenfabrik oder des Capitelvermögens oder des Bischofs oder Papstes eine bestimmte Zeit hindurch Carenz leiden müssen (Annus carentiae; s. d. Art.). Heute gilt, wenn der Geistliche keine letztwillige Verfügung getroffen hat, in allen Staaten die gesetzliche Erbfolge, d. h. die Verwandten beerben den Todten. Es ist daher eine Ausnahme, wenn in Oesterreich vom Intestatnachlaß ein Theil an die Kirche, ein anderer an die Armen und der dritte an die gesetzlichen Erben kommt (Conc. Vienn. a. 1858, t. 7, c. 5 [Coll. Lac. V, 217]; Conc. Prag. a. 1860, t. 8, c. 4 [ib. V, 593 sq.]; vgl. K. E. Moy, Ueber die Verlassenschaft der Geistlichen, insbesondere in Oesterreich, im Archiv für kathol. Kirchenrecht II [1857], 429 ff.; J. F. Schulte, Ueber das Recht der Geistlichen in Oesterreich, zu testiren u. s. w., ebd. III [1858], 284 ff.; H. Singer, Historische Studien über die Erbfolge nach katholischen Weltgeistlichen in Oesterreich-Ungarn, Erlangen 1883, 90 ff.). Sind keine gesetzlichen Erben da, so erbt der Regel nach der Staat, und nur ganz ausnahmsweise fallen die Güter statt an den Staat an die Kirche. Die Früchte des erledigten Beneficiums fallen an die Erben während eines Sterbemonats von 30 Tagen in Bayern (Allerh. Entschließung vom 21. April 1807), während eines Sterbequartals im Großherzogthum Sachsen-Weimar (Gesetz vom 7. October 1823, § 36) und in den rechtsrheinischen Theilen von Köln, Münster und Trier (Verordnung vom 3. Juli 1843). — Ueber die Verlassenschaft der Ordensgeistlichen sind die Artt. Eigenthumsrecht im Orden IV, 291 und Erbrecht, ebd. 752, zum Ganzen die Artt. Erbrecht, Notherben und Verfügungen, letztwillige, zu vergleichen; betreffs der Literatur sei auch auf den Art. Testirfreiheit verwiesen. [Sägmüller.]

Verlassung, böswillige (malitiosa desertio), heißt im Eherechte die einseitig und mit Hintansetzung der ehelichen Pflichten erfolgte Entfernung eines Ehegatten vom andern. Sie gilt bei den Protestanten als ein Grund, den böswillig verlassenen Gatten seinerseits von der Verpflichtung zur ehelichen Gemeinschaft zu entbinden und auf sein Begehren die Ehe gänzlich zu lösen, wenn er selbst dazu keine gerechte Ursache gegeben und der andere Theil, trotz der gerichtlich an ihn ergangenen Aufforderung, sich der Rückkehr beharrlich geweigert hat. Die älteren protestantischen Canonisten berufen sich dabei auf 1 Cor. 7, 15; sie wollen hierin einen Beweis finden, daß Christi Ausspruch vom Rechte zur Scheidung im Falle des Ehebruchs nicht buchstäblich zu nehmen, sondern auf alle Fälle, wo das Gesetz der Ehe von einem Theile wesentlich verletzt worden, auszudehnen und im Sinne gänzlicher Lösung des Ehebandes zu verstehen sei. Die Neueren stützen sich auf den historischen Zustand, wie er sich (mißbräuchlich) zwischen dem 4. und 8. Jahrhundert, besonders im Orient, gebildet hatte. Das Verfahren, welches bei der Scheidungsklage wegen böslicher Verlassung befolgt wird, ist der sogen. Desertionsprozeß. Hiernach wird, wenn der Aufenthalt des entwichenen Ehegatten bekannt ist, diesem die Rückkehr zur ehelichen Gemeinschaft bei Geld- und Gefängnißstrafe aufgegeben, nach deren fruchtloser Erschöpfung, gewöhnlich auf den Antrag des Klägers, nach der Praxis einiger Gerichte aber auch ohne diesen, die Scheidung ausgesprochen wird. Wenn dagegen der Aufenthalt des Entwichenen unbekannt ist, so wird eine öffentliche Ladung zu einem Verhandlungstermine unter dem Präjudiz erlassen, daß der Beklagte im Falle des Ausbleibens der böslichen Verlassung für schuldig erklärt und die Ehe getrennt werden soll. Erscheint derselbe nicht, so erfolgt dann durch Contumacialerkenntniß die Scheidung. Zur Begründung der Klage wird jedoch erfordert, daß

die Abwesenheit des Verklagten bereits eine längere, in den Gesetzen verschieden bestimmte Zeit gedauert habe, und daß der Kläger durch obrigkeitliches Zeugniß die Abwesenheit des Verklagten und die Ungewißheit seines Aufenthaltes nachweise, auch die Fruchtlosigkeit seiner eigenen Nachforschungen durch Zeugnisse oder einen sogen. Diligenzeid bescheinige. Die Entscheidung kommt regelmäßig dem Consistorium zu, unter welchem der Kläger steht. — Auch die bürgerliche Ehegesetzgebung läßt vielfach eine Klage auf Ehescheidung wegen böslicher Verlassung zu. Für das Deutsche Reich gilt vom Jahre 1900 ab der § 1567 des Bürgerlichen Gesetzbuches, wonach böswillige Verlassung nur vorliegt, „1. wenn ein Ehegatte, nachdem er zur Herstellung der häuslichen Gemeinschaft rechtskräftig verurtheilt worden ist, ein Jahr lang gegen den Willen des andern Ehegatten in böslicher Absicht dem Urtheile nicht Folge geleistet hat; 2. wenn ein Ehegatte sich ein Jahr lang gegen den Willen des andern Ehegatten in böslicher Absicht von der häuslichen Gemeinschaft ferngehalten hat und die Voraussetzungen für die öffentliche Zustellung seit Jahresfrist gegen ihn bestanden haben." Die Scheidung ist im letztern Falle jedoch unzulässig, „wenn die Voraussetzungen für die öffentliche Zustellung am Schlusse der mündlichen Verhandlung, auf die das Urtheil ergeht, nicht mehr bestehen". Das österreichische Allgemeine bürgerliche Gesetzbuch verlangt (§ 115), ehe der beantragten Klage auf Ehetrennung stattgegeben werden darf, daß der wegen böslicher Verlassung Verklagte öffentlich vorgeladen und mit der Vorladung binnen Jahresfrist nicht erschienen ist. Für Katholiken kann nach dem Geiste der kirchlichen Ehevorschriften (trotz entgegenstehender Ansicht einiger neueren Canonisten) die böswillige Verlassung an sich auch nicht einmal als Grund zu einer Klage auf zeitweilige Trennung von Tisch und Bett zugelassen werden, es sei denn, daß mit der böslichen Verlassung Ehebruch oder Abfall vom Glauben verbunden wäre. Abgesehen von diesen Fällen, darf der eine Ehegatte dem andern bei dessen Rückkehr die eheliche Gemeinschaft nicht verweigern, ausgenommen wenn er dabei das Heil seiner Seele, sein Leben oder seine Gesundheit in Gefahr brächte. (Vgl. Richter, Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts, 4. Aufl., Leipzig 1886, 1177 ff., wo weitere Literatur nachgewiesen ist.) [v. Moy.]

Verleihung von Kirchenämtern, s. Collation und Provisio canonica.

Verleumdung, s. Calumnia.

Verlöbniß, s. Eheverlöbniß.

Vermächtniß, s. Verfügung, letztwillige.

Vermessenheit, s. Sünden gegen den heiligen Geist.

Vermigli, Petrus Martyr, bekannter und meist kurzweg als **Petrus Martyr** citirter italienischer Apostat, wurde am 8. September 1500 zu Florenz aus reicher Patricierfamilie geboren. Von seiner Mutter, welche ihm die Anfangsgründe des Lateinischen beibrachte, welche er aber durch den Tod zu früh verlor, hatte er den frommen, beschaulichen Sinn geerbt. Da der Knabe schnelle Fassungskraft, gutes Gedächtniß und große Lernbegierde zeigte, wünschte ihn sein Vater, der vom Geiste der mediceischen Zeit erfüllt war, zum Staatsmanne herangebildet zu sehen. Der junge Petrus jedoch zeigte mehr Neigung zu einem zurückgezogenen, der Wissenschaft gewidmeten Leben und wünschte wie seine Zwillingsschwester Felicitas in ein Kloster einzutreten; da beide Kinder auf ihrem Plane bestanden, enterbte sie der Vater. Mit 16 Jahren trat der junge Vermigli in das Kloster der regulirten Augustiner-Chorherren zu Fiesole ein, da er wußte, daß dort eine ansehnliche Bibliothek war und die Studien hochgehalten wurden. Die Klosteroberen erkannten bald die trefflichen Eigenschaften des jungen Mönches, und nach dreijährigem Aufenthalte sandten sie ihn in das Kloster des hl. Johannes von Verdara zu Padua, damit er auf der dortigen Universität die Studien fortsetze und vollende. Um Aristoteles in der Ursprache studiren und die Vorlesungen nutzbringender besuchen zu können, lernte Vermigli ohne Lehrer die griechische Sprache, wobei er ganze Nächte in der Bibliothek seines Klosters zubrachte. Der Unterricht in der Theologie wurde hauptsächlich nach dem hl. Thomas von Aquin gegeben; daneben las Vermigli die Schriften vieler Kirchenväter. Nachdem er so durch achtjähriges Studium in Philosophie und Theologie gründlich unterrichtet und durch öffentliche Disputationen dialektisch geübt war, wurde er, 26 Jahre alt, von den Oberen als Prediger ausgesandt. Als solcher wirkte er unter großem Zulaufe in verschiedenen hervorragenden Städten Ober- und Mittelitaliens, zu Brescia, Mantua, Bergamo, Pisa, Venedig, Bologna, ja selbst in Rom. In mehreren Klöstern seines Ordens mußte er auch Vorlesungen über Literatur und Philosophie halten. Um auch dem Verständniß des Alten Testamentes näher treten zu können, erlernte er bei einem jüdischen Arzte zu Bologna die hebräische Sprache. Seiner hervorragenden Tüchtigkeit wegen wurde Vermigli zum Abte von Spoleto ernannt, wo er unter Mönchen und Bürgern mit hohem sittlichen Ernste und gutem Erfolge wirkte. Nach dreijähriger Wirksamkeit daselbst wurde er nach Neapel gesandt als Prior des Klosters S. Petri ad aram. Hier wurde er in den um Joh. Valdez (s. d. Art.) sich bildenden Kreis gelehrter Männer und Frauen eingeführt und mit verschiedenen, von reformatorischen Ideen erfüllten Personen, wie Pietro Carnesecchi, Bernardino Ochino, Caserta, Vittoria Colonna u. A., bekannt und lernte Schriften von Erasmus, Butzer und Zwingli kennen. Die Wirkungen zeigten sich bald in seinen Predigten und apologetischen Vorträgen, namentlich über 1 Cor. 3, 13—15, worin er, wenn auch noch schüchtern, reformatorische Ansichten über den freien Willen,

die Rechtfertigung und das Fegfeuer vortrug. Infolge dessen erwirkten die Theatiner und Dominicaner, daß Vermigli diese Vorträge untersagt wurden. Er wandte sich jedoch nach Rom, und durch Vermittlung einiger ihm befreundeten Cardinäle, wie Contarini und Pole, wurde das Verbot wieder aufgehoben. Im J. 1541 wurde er vom Ordenscapitel zum Visitator des Ordens in Italien erwählt. Dieses Amt verwaltete er mit großer Strenge, wurde aber bald mit einem andern betraut, indem er zum Prior von Lucca bestellt wurde. Anfangs Juni 1541 übernahm er diese Stelle und widmete sich sofort wieder theologischen Studien, freilich nur nach der Richtung, die bereits in Neapel vertretenen reformatorischen Anschauungen zu vertiefen. Er wußte sich eine Reihe Schriften von Reformatoren wie Butzer, Melanchthon, Calvin zu verschaffen und suchte dann deren Ideen auch in der Klosterschule und bei den Novizen Eingang zu verschaffen und so Lucca nach und nach zu einem italienischen Wittenberg zu machen. Diese reformatorischen Ideen drangen bald auch in die Oeffentlichkeit und machten sich in der Praxis geltend, so daß die Inquisition aufmerksam wurde. Als nun einige Anhänger Vermigli's gefangen genommen und er selbst vor das Ordenscapitel nach Mantua zur Verantwortung vorgeladen wurde, floh er über Pisa, Florenz und Ferrara nach der Schweiz und langte Mitte September 1542 in Zürich an. Von Pisa aus hatte er eine Rechtfertigung seines Schrittes in Gestalt einer Erklärung des apostolischen Symbolums nach Lucca gesandt. Damit war zugleich eine Absage an die katholische Kirche ausgesprochen, die aber im Gegensatze zu ähnlichen Schriften anderer Apostaten sich in ruhigem Tone hielt, ohne verletzende Ausfälle gegen die Kirche, die er verlassen. In Florenz traf er mit Ochino (s. d. Art.) zusammen und bestimmte ihn, mit ihm in die Schweiz zu flüchten. In Zürich, wo er freundliche Aufnahme, aber keine Beschäftigung fand, verweilte Vermigli nur zwei Tage, reiste dann nach Basel, und da sich auch hier keine Verwendung fand, auf Einladung Butzers (s. d. Art.) nach Straßburg. Ende October 1542 langte er mit seinen Begleitern daselbst an und wurde sofort beauftragt, an Stelle Capito's (s. d. Art.) theologische Vorlesungen über das Alte Testament zu halten. Hierbei machten sich seine umfassenden Kenntnisse und seine gute Lehrgabe bald in vortheilhafter Weise bemerklich; zugleich bildete sich seine theologische Ueberzeugung im Verkehr mit den Straßburger Theologen mehr in calvinischer Weise weiter aus, namentlich betreffs der Prädestination und des Abendmahls. Vermigli schien in dieser Stellung Befriedigung zu finden; auf Anrathen Butzers verehelichte er sich 1546 mit einer ausgetretenen Metzer Nonne. Der Ausgang des Schmalkaldener Krieges machte ihn jedoch besorgt für seine Sicherheit, und da eben damals von Cranmer (s. d. Art.) eine Einladung nach England ankam, reiste er mit Ochino sofort dahin und langte im November 1547 daselbst an. Er wurde zum Professor der Theologie an der Universität Oxford bestellt und hielt als solcher biblische Vorlesungen, namentlich über den ersten Corinther- und den Römerbrief. Bald wurde er in die damals in England heftig ventilirten theologischen Streitfragen verwickelt (über Cölibat, Abendmahl, Prädestination, liturgische Kleidung u. s. w.), und es ist nicht zu verkennen, daß Vermigli's Thätigkeit mit dazu beigetragen, daß die englische Confession immer mehr calvinische Färbung annahm. Ebenso wußte er in Verbindung mit dem 1549 gleichfalls nach England gekommenen Butzer die englische Liturgie, das Common Prayer Book (s. d. Art.), nach calvinischen Grundlagen zu revidiren. Ende 1552 hatte Vermigli eine Einladung zur Rückkehr nach Straßburg erhalten. Als daher mit der Thronbesteigung Maria's die Lage in England für ihn bedenklich wurde, ging er (October 1553) nach Straßburg zurück. Er fand auch hier die Lage verändert. Eine streng lutherische Orthodoxie hatte die Oberhand bekommen und suchte reformirte Ansichten ängstlich zurückzudrängen. So konnte Vermigli erst nach mündlicher und schriftlicher Erklärung betreffs seines Verhaltens gegenüber der Augsburger Confession und der Abendmahlslehre seine frühere Stelle wieder erhalten. Allein trotz seines geschickten Lavirens wurde er von 1555 an immer mehr in die heftigen Abendmahlsstreitigkeiten hineingezerrt und zu bestimmter Stellungnahme gezwungen. So mußte er sich nach einem andern, ruhigern Wirkungskreise sehnen. Er hatte Einladungen erhalten nach Genf, Heidelberg und Zürich; schließlich entschied er sich für letzteres. Im Juli 1556 langte er daselbst an, um die durch Pellicans (s. d. Art.) Tod frei gewordene Professur für Hebräisch und alttestamentliche Exegese zu übernehmen; außerdem wurde er auch zum Vorstande der ziemlich zahlreichen italienischen Gemeinde daselbst erwählt. Nachdem Vermigli's erste Frau schon 1552 zu Oxford gestorben war, verheiratete er sich am 9. Mai 1559 zum zweiten Male mit einer Italienerin aus Brescia. In Zürich entfaltete er eine fast noch rührigere Thätigkeit als in Oxford und Straßburg, wurde freilich auch noch mehr als dort in widerliche Polemik verwickelt. Zunächst kam es zu heftigen Auseinandersetzungen mit dem eigenen Collegen Bibliander (s. d. Art.), der eine mildere Auffassung der Prädestination vertrat, während Vermigli die schroffe calvinische Auffassung vertheidigte. Der Rath, der als judex controversiarum angerufen wurde, gab Vermigli Recht, und Bibliander wurde pensionirt. Im J. 1559 veröffentlichte Vermigli zu Zürich sein umfassendstes Werk gegen Bischof Gardiner (s. d. Art.), eine Vertheidigung der calvinischen Abendmahlslehre (Defensio doctrinae veteris et apostolicae de s. Eucharistiae sacramento). Das Werk erschien auf englische Kosten und war der

Königin Elisabeth gewidmet. Wohl zur Rechtfertigung seiner zweimaligen Ehe erschien in demselben Jahre die Defensio ad R. Smythaei duos libellos de coelibatu sacerdotum et votis monasticis. Auch gegen die Antitrinitarier griff Vermigli zur Feder. In den Jahren 1560 und 1561 verfaßte er gegen dieselben zwei Denkschriften an die Polen. Am widerlichsten gestaltete sich sein Streit mit Brenz (s. d. Art.) wegen der Ubiquität Christi (vgl. d. Art. Ubiquitätslehre); in seinem 1561 verfaßten Dialogus de utraque in Christo natura bekämpfte er die Ubiquität, verfiel aber seinerseits in theologische Absonderlichkeiten. Auf Wunsch des französischen Hofes mußte Vermigli in Verbindung mit Beza (s. d. Art.) als Vertreter der Schweizer Reformatoren am Religionsgespräch zu Poissy (1561; s. d. Art. Hugenotten VI, 346) theilnehmen. In den anfänglich großen Hoffnungen, die er auf seine Landsmännin Katharina Medici gesetzt, bitter enttäuscht, kehrte er im November 1561 nach Zürich zurück. Während er im folgenden Jahre an einer neuen Schrift gegen Brenz arbeitete, wurde er von einer epidemischen Krankheit befallen und starb am 12. November 1562. Seine Freunde veröffentlichten noch eine Reihe von seinen Schriften, so die Commentare über die Bücher Samuels und der Könige, über einen Theil der Genesis und die Klagelieder des Jeremias, sodann über die Ethik des Aristoteles. Die beabsichtigte Gesammtausgabe seiner Werke kam nicht zu Stande. Ein französischer Prediger in London, Robert Masson, sammelte aber aus den publicistischen Werken Vermigli's alle auf Dogmatik und Moral bezüglichen Stellen, ordnete sie nach Calvins Institutionen und edirte sie zu London 1576 als Loci communes in vier Büchern; eine zweite Ausgabe mit Briefen, Reden und kleineren Schriften besorgte Rudolf Gualther (Basel 1580—1583, 3 Thle.). Vermigli zählt unbestritten zu den gelehrtesten unter den reformatorischen Theologen. Er war im Ganzen eine durchaus irenische Natur, was nicht hindern konnte, daß er, dem Geiste der Zeit entsprechend, in unerquickliche Polemiken verwickelt wurde. (Vgl. Josias Simler, Oratio de vita et obitu D. Petri Martyris, Turici 1562; F. Chr. Schlosser, Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermili, Heidelberg 1809; C. Schmidt, Peter Martyr Vermigli [Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche VII], Elberfeld 1858.) [Knöpfler.]

Vermögensverwaltung, kirchliche, s. Kirchenvermögen VII, 709 ff.

Vernunft bezeichnet im Allgemeinen das höhere Erkenntnißvermögen des Menschen, d. h. die geistige Fähigkeit, das Wesen der Dinge in Allgemeinbegriffen zu erfassen, wohingegen die sinnliche Erkenntniß nur das concrete Einzelding mit all seinen zufälligen materiellen Bestimmungen (gefärbt, tönend, hart, süß u. s. w.) auffaßt und selbst als Einbildungskraft über ein bloßes „Gemeinbild" nicht hinauskommt (s. d. Artt. Erkenntniß und Sensualismus). In engerer Bedeutung steht die Vernunft dem Verstande als Gegensatz gegenüber, wobei die verschiedenen Schulrichtungen freilich das Wesen beider nicht gleichförmig bestimmen. Während nach Kant (s. d. Art.) der „Verstand das Vermögen ist, durch Begriffe (Kategorien) zu denken, die Vernunft das Vermögen, über die empirische Welt zur übersinnlichen hinauszugehen" (Fr. Paulsen, Imm. Kant, sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1898, 150), unterscheidet hinwieder Günther (s. d. Art.) zwischen Vernunft und Verstand bezw. Idee und Begriff derart, daß „jene nur dem Geiste in seinem Selbstbewußtsein, dieser eigentlich der Natur in ihrem Bewußtsein zukommt, dem Menschen aber als Synthese von Geistes- und Naturleben beide anheimfallen" (Widerlegung s. bei Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, 2. Aufl., Innsbruck 1878, 130 ff.). Die Scholastik faßt den Verstand (intellectus) auf als das geistige Vermögen zur Bildung der Grundbegriffe und ersten Urtheile (dignitates, ἀξιώματα), die Vernunft (ratio) dagegen als die Fähigkeit, von jenen Grundbegriffen durch Schlußfolgerung zu anderen Wahrheitserkenntnissen fortzuschreiten (vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 79, a. 8: Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud). Weil aber das Verstehen sich zum Schlußfolgern gerade so verhält wie die Ruhe zur Bewegung, so erhellt unverzüglich, daß Verstand und Vernunft keine zwei real verschiedenen Seelenvermögen sein können (vgl. S. Thom. l. c.: Per eandem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco; multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur). Insofern der Mensch fast sein ganzes Wissen dem Syllogismus verdankt, wird er mit Recht als animal rationale definirt (vgl. Justin. M. De resurr. fragm. 8, bei Migne, PP. gr. VI, 1585: Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν). Dagegen heißen die Engel, wie bei den Scholastikern, so auch schon bei manchen Kirchenvätern schlechthin „Intelligenzen" (intelligentiae, νόες), weil sie simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt (S. Thom. l. c.). Obschon Gott in einem einzigen Erkenntnißacte alle Wahrheiten erkennt, so nennt ihn doch der deutsche Sprachgebrauch mit Vorliebe nicht den absoluten Verstand, sondern die „absolute Vernunft" (vgl. S. th. 1, q. 29, a. 3, ad 4: Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam). Näheres s. bei Kleutgen a. a. O. I, 216 ff. (vgl. noch d. Art. Ideen; Gutberlet, Psychologie, 3. Aufl., Münster 1896, 144 f.; M. Maher S. J., Psychology [Stonyhurst Series], New

York 1891, 305 ff.; Suarez, De anima 3, 6).

I. Tragweite der Vernunft. Wenn das Vaticanum (Sess. III, cap. 4, bei Denzinger, Enchir., 9. ed., Wirceb. 1900, n. 1643) eine „doppelte, nicht nur dem Princip, sondern auch dem Objecte nach verschiedene Ordnung der Erkenntniß" aufstellt, so hat es damit, wie dem Glauben (s. d. Art.), so auch der Vernunft ihre angestammten Rechte gewahrt und ein Gebiet abgesteckt, auf dem sie ihre natürlichen Kräfte mit Erfolg bethätigen kann (l. c.: In altero [ordine] naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus). Das hohe Interesse der Kirche an der Vernunft und ihrer natürlichen Erkenntnißkraft — das sich übrigens schon 1348 im Einschreiten gegen den Skepticismus des Nicolaus de Ultricuria (s. d. Art.), in der Zurückweisung der von Pomponatius (s. d. Art.) gelehrten Renaissancephilosophie, in der Vertheidigung der Vernunftrechte gegen die Angriffe Luthers (vgl. Möhler, Symbolik, § 6—7), in der Verurtheilung der bajanisch-jansenistischen Theorie von der vollständigen Unfähigkeit der gnadenentblößten Natur (s. Denzinger l. c. n. 457 sqq. 621. 881 sqq. 966 sqq. 1216 sqq.), endlich in der Verpönung des Traditionalismus (s. d. Art.) bekundet hatte — erklärt sich theils aus der evidenten Offenbarungslehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 20 f.; 2, 14 f.), theils aus der triftigen Erwägung, daß jedes Vernunftgeschöpf von Natur aus zum Erkennen eingerichtet sein muß, sowie daß ohne Beweisbarkeit der sogen. praeambula fidei der Glaube selber als rationabile obsequium unmöglich sein würde (vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 2, a. 2, ad 1: Deum esse et alia hujusmodi ... non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos; sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et perfectio perfectibile). Während nach Luther die Vernunft das gefährlichste Ding auf Erden ist, so daß „alles, was sie örtert und schleußt, so gewißlich falsch und irrig ist, als Gott lebt" (Werke, herausgeg. von Walch, XII, Halle 1742, 400), und nach der Concordienformel (Solid. declar. 2 de lib. arbitr. § 7 [Libri symbol., ed. Hase II, Lips. 1827, 656]) dem gefallenen Menschen ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit, lehrt hingegen die Kirche in Uebereinstimmung mit der gesunden Philosophie, daß die Naturanlage des Menschen, insbesondere die sittliche Wahlfreiheit, durch die Erbsünde zwar „geschwächt und gebeugt, nicht aber verloren und ausgelöscht worden ist" (vgl. Trid. Sess. VI, cap. 1 et can. 5, bei Denzinger l. c. n. 675. 697). Die Ausflucht der Traditionalisten, daß die durch Sprache und Unterricht vermittelte Uroffenbarung allein der innern Schwäche der Vernunft aufzuhelfen vermöge, führt nicht zur Auflösung des Widerspruches, der in der Blindheit einer zum Sehen geschaffenen Erkenntnißkraft liegt, sondern zur Aufhebung des Wesensunterschiedes zwischen Natur und Uebernatur, insofern die übernatürliche Offenbarung als absolut nothwendige Erleuchterin der Vernunft auf einen Rechtsanspruch der gefallenen Menschennatur gegründet wird (vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus III, Braunschweig 1897, 811 ff.). Wenn zwar die Apologetik mit dem hl. Thomas von Aquin (S. th. 2, 2, q. 2, a. 4) auch bezüglich der natürlichen Religion und Moral an der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung (s. d. Art.) festhält, so entnimmt sie ihre Beweise dennoch nicht der physischen Ohnmacht der individuellen Vernunft, sondern der moralischen Forderung, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint (Vatic. Sess. III De revelat. cap. 2, bei Denzinger l. c. n. 1635). Diese besondere Offenbarungsnothwendigkeit ist folglich als eine bloß moralische zu bestimmen, die nur auf Abhilfe gegen unüberwindliche Schwierigkeiten Bedacht nimmt und erst hinsichtlich der übernatürlichen Glaubenswahrheiten in eine absolute Nothwendigkeit übergeht (vgl. Vatic. l. c.: Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ... ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scil. bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant). Indem das kirchliche Lehramt den von der Offenbarung selber so klar gewiesenen Richtlinien folgte, wußte es sich stets auch in Uebereinstimmung mit der christlichen Erblehre. Denn so sehr die Kirchenväter die Erhabenheit des Glaubens als einer neuen, vom Himmel herabgekommenen Weisheit preisen, so unterscheiden sie doch scharf zwischen πίστις und γνῶσις, Offenbarung und Philosophie und räumen letzterer die unentbehrliche Rolle einer Führerin und Vorläuferin zum Glauben ein. Gleichwie Tertullian (Adv. Marcion. 1, 10, bei Migne, PP. lat. II, 257) das Gottesbewußtsein zur „Mitgift der Seele" erhebt, und Irenäus (Adv. haer. 2, 6, 1, bei Migne, PP. gr. VII, 724) den Monotheismus auf „die Allen eingepflanzte Vernunft" gründet, so legen auch schon die apostolischen Väter die Tragweite der Vernunft innerhalb derselben Grenzen fest wie die spätere Patristik und Scholastik (vgl. J. Sprinzl, Die Theologie der apostolischen Väter, Wien 1880, 110 ff.). Was hat es also mit der landläufigen Schmähung gegen die Kirche als „Unterdrückerin des Denkens" noch auf sich, wenn wir sehen, wie gerade sie die Vernunft gegen gewisse philosophische Systeme energisch in Schutz nimmt und den vernunftfeindlichen Skepticismus, Positivismus, Kriticismus und Traditionalismus ebenso entschieden abweist,

wie den wissensstolzen Pantheismus und Rationalismus? (Vgl. noch Bellarmin. Controv. de grat. et lib. arbitr. 4, 1—3; 5, 1—3 [ed. Justin. Fèvre VI, Paris. 1873, 1 sqq.]; Chastel S. J., De la valeur de la raison humaine, Paris 1854; Palmieri, De gratia divina actuali, Galopiae 1885, 85 sqq.; Norb. a Tux, Compendium theologiae fundamentalis, Brixinae 1891, 377 sqq.; Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theologie VIII, Mainz 1897, 135 ff.)

II. Vernunft und Religion, s. d. Art. Religion.

III. Vernunft und Offenbarung, s. d. Art. Offenbarung.

IV. Vernunft und Glaube. — 1. Die durch das unfehlbare Lehramt festgesetzte Unmöglichkeit eines Widerstreites zwischen Vernunft und Glauben (Vatic. Sess. III, cap. 4 De fide et ratione, bei Denzinger l. c. n. 1645) begründet der hl. Thomas von Aquin (C. gent. 1, 7) mit der einleuchtenden Erwägung, daß sowohl Vernunft als Offenbarung derselben Wahrheitsquelle, Gott, entstammen. Nach dem Vaticanum (l. c.) entsteht „der Schein des Widerspruches größtentheils daraus, daß man entweder die kirchlichen Dogmen nicht richtig auffaßt und erklärt, oder daß man eitle Hirngespinste für rechtmäßige Aeußerungen der Vernunft ausgibt". Ein wahrer Conflict zwischen Glaube und Vernunft wäre in der That nur unter den beiden Voraussetzungen denkbar, entweder daß der christliche Glaube die Grundrechte der Vernunft schnöde verletze oder daß die Vernunft zum Schutze ihrer eigensten Lebensinteressen sich zur entschiedenen Zurückweisung der Glaubenspostulate entschließen müsse. Beide Voraussetzungen sind falsch. Denn das angeborene Recht der Vernunft auf unparteiische Wahrheitsforschung, auf rücksichtslose Verwerfung des Irrthums, auf ungehemmte Handhabung des Princips vom hinreichenden Grunde läßt ja der Glaube unberührt bestehen, da auch er nur Wahrheit will, den Irrthum verabscheut und ohne Gründe nicht acceptirt zu werden verlangt (vgl. Tertull., Adv. Marcion. 5, 1, bei Migne, PP. lat. II, 468: Nihil interim credam, nisi nihil esse temere credendum). Andererseits sind die Forderungen des Glaubens an die Vernunft in sich selbst so vernünftig, daß nur Unvernunft sie verkennen kann; denn die Unterwerfung des Verstandes unter eine unfehlbare göttliche Auctorität ist gewiß ebenso vernunftgemäß, als der alle Schranken durchbrechende Wissensstolz verwerflich und vernunftwidrig, um so mehr, als selbst das rein menschliche Wissen und Streben in Familie, Gesellschaft und Staat ohne Anerkennung einer Auctorität gerades Weges zum Skepticismus und Anarchismus führen müßte (vgl. Hieron. Ep. 107, 1, bei Migne, PP. lat. XXII, 868: Si non extorquet fidem prudentia, extorqueat saltem verecundia). Wenn es schon unter Menschen ehrenvoll ist, daß der Ungebildete dem in seiner Fachwissenschaft bewanderten Gelehrten auf's Wort glaubt, so vergibt sich die menschliche Vernunft gewiß nichts von ihrer Würde, sobald sie den unfehlbaren Aussagen der unendlichen Vernunft rückhaltloses Vertrauen schenkt und vor dem höhern Wissen Gottes sich in Demuth beugt (vgl. S. Thom., C. gent. 1, 3). Mit W. Vatke (Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie, Bonn 1888, 220) behaupten: „Nur ein blinder Glaube verwirft die Vernunft als oberstes Kriterium der Wahrheit", heißt die Stellung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer ebenso sehr verkennen, wie der aussichtslose Versuch Fr. Paulsens (Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl., Berlin 1898, 344), den „klaffenden Widerspruch zwischen dem Glauben und der Wissenschaft" nach dem Vorgange Kants durch völlige Scheidung beider „in zwei verschiedene Haushaltungen" zu beseitigen und der einen den Verstand, der andern den Willen oder das Gefühl als Domäne zu überweisen (vgl. v. Nostitz-Rieneck, in den „Stimmen aus Maria-Laach" LVI [1899], 245 ff.). Denn ein ausschließlich auf den Willen basirter, also unvernünftiger Glaube schändet die menschliche Vernunft viel mehr, als jener überschäumende Vernunftstolz, der mit reckenhaftem Ungestüm seine eigene Autonomie proclamirt und sogar das Höchste und Erhabenste vor seinen winzigen Richterstuhl zieht (vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 1, a. 4, ad 2: Non crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi). 2. Allein es besteht nicht nur kein Widerstreit zwischen Vernunft und Glauben, sondern jene zieht aus diesem auch die handgreiflichsten Vortheile, und zwar zunächst durch Erweiterung und Vertiefung ihres eigenthümlichen Wissensgebietes. Der geoffenbarte Schöpfungsbegriff, an und für sich auch ein Vernunftbegriff, wuchs nicht aus dem geschichtlichen Boden der antiken Philosophie hervor, so nahe ihm auch Plato und Aristoteles (s. d. Artt.) gekommen waren; mit der Erkenntniß Gottes als des Schöpfers aller Dinge ward aber erst die wahre Gotteserkenntniß selbst vollendet, die durch den unvermittelten Dualismus von Gott und Welt verdunkelt blieb. Die durch die Offenbarung vermittelte Erkenntniß des Unterschiedes zwischen Natur und Hypostase, innerer und äußerer Quantität, modalem und absolutem Accidens, ferner die Einführung vorher unbekannter Begriffe, wie Multilocation, geistförmige Existenzweise des eucharistischen Christus, Auferstehungsleib u. dgl., gaben auch der philosophischen Speculation tiefere Grundlagen, höhern Schwung sowie mächtige Antriebe zur Stellung neuer Probleme. In den Geheimnißlehren lernte sodann die Vernunft eine neue Kategorie übervernünftiger Wahrheiten kennen, welche ihr zugleich die Grenze zeigten, über die ihr Wissen nicht hinaus kann (s. u. V.); denn Trinität,

hypostatische Union, Eucharistie bezeichnen ein Gebiet, das auf eine höhere Seins- und Erkenntnißsphäre hinauszeigt und mit der übernatürlichen Endbestimmung des Menschen in organischem Zusammenhang steht (vgl. Vatic. Sess. III De revelat. can. 3, bei Denzinger l. c. n. 1655: Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, a. s.). Um von der schon oben angedeuteten Wohlthat zu schweigen, daß der Glaube sogar über die wichtigsten Grundwahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit schneller, sicherer und allgemeiner orientirt als die ihrem eigenen Witz überlassene Vernunft, so sind noch im Besondern die Vortheile hervorzuheben, welche der Verstandesthätigkeit aus dem Studium der Glaubensquellen, aus der Prüfung ihres Inhaltes vermittels Analyse, Argumentation und Exegese, aus der Widerlegung häretischer Spitzfindigkeiten, endlich aus der speculativen Behandlung und logischen Gliederung der zu einem Glaubenssystem gestaltbaren Offenbarungswahrheiten erwachsen (vgl. Encycl. Leonis XIII.: Aeterni Patris vom 4. August 1879). Das Bewußtsein der Irrthumslosigkeit vollends, welches der Glaube kraft seiner Göttlichkeit gewährt, bewahrt die Vernunft vor zahllosen Um- und Irrwegen sowie vor Verzettelung und Zersplitterung ihrer Kräfte in der Inangriffnahme unmöglicher Aufgaben, ohne daß hierdurch ihre freie Kraftentfaltung irgendwie gehemmt oder unterbunden würde; denn die vorher gewußte Lösung der Aufgabe dispensirt von der Aufsuchung des Weges zur richtigen Lösung ebensowenig, wie das Warnsignal eines Leuchtthurms die vermehrte Kraftanstrengung und erhöhte Geschicklichkeit der seekundigen Schiffsmannschaft überflüssig macht (vgl. Vatic. Sess. III, cap. 4, bei Denzinger l. c. n. 1646: Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat). 3. Bei solcher Wechselwirkung und Durchdringung leistet aber die Vernunft hinwieder auch dem Glauben die wesentlichsten Dienste. Zuvörderst ist es Sache der Vernunft, wie die Existenz, so die Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung darzuthun und so den Glauben von vornherein auf eine vernünftige Basis zu stellen (vgl. Röm. 12, 1: rationabile obsequium). Der natürliche Unterbau des Glaubens besteht theils aus historischen Thatsachen, die durch geschichtliche Zeugnisse wissenschaftlich zu erhärten sind (z. B. Existenz Christi), theils aus empirischen Wahrheiten, deren kritische Prüfung und Sicherstellung der Apologetik als Aufgabe zufällt (z. B. Wunder und Weissagungen), theils endlich aus metaphysischen und ethischen Grundsätzen, welche die Philosophie zu beweisen und zu vertheidigen berufen ist (z. B. Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele). Die Nothwendigkeit des Vernunftbeweises für die Thatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung schon von der heiligen Schrift an zahlreichen Stellen betont (vgl. Matth. 11, 5. Marc. 2, 9 f.; 16, 20. Joh. 5, 39; 7, 17; 10, 37 f.; 15, 24. 2 Petr. 1, 16 ff.; vgl. Ex. 4, 1 ff. 3 Kön. 18, 36 ff. u. a.), bildete auch ein stehendes Postulat der Patristik (vgl. S. Aug. De fide rerum, quae non videntur c. 3, 5, bei Migne, PP. lat. XL, 147: Multum falluntur qui putant, nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum; nam quae sunt indicia clariora quam ea, quae nunc videmus praedicta et impleta? Vgl. Clem. Alex. Strom. 1, 5, bei Migne, PP. gr. VIII, 718 sqq.; Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV, 2. Aufl., Münster 1873, 320 ff.). In voller Würdigung der Vernünftigkeit des Glaubens hat deßwegen die Kirche die apologetische Beweisbarkeit der Grundlagen des Christenthums zum förmlichen Glaubenssatz erhoben (Vatic. Sess. III De fide, cap. 3 et can. 3, bei Denzinger l. c. n. 1639. 1659). Eine weitere dankenswerthe Aufgabe erwächst der Vernunft in der Bildung und Verbindung der Begriffe, mit denen wir die Offenbarungswahrheiten auffassen und dem Verständniß zuführen. Wie es unmöglich ist, daß der Mensch mit einem andern Seelenvermögen als mit seinem Verstande etwas für unfehlbar wahr halte, so wurzelt auch der Glaube, insoweit er in Urtheilen oder Sätzen sich ausdrücken läßt, nicht im blinden Willen, sondern in der sehenden Vernunft (vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 8, a. 8, ad 2: Fides non potest universaliter praecedere intellectum; non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret). Denn der Glaube ist nicht das „unbegründetste Fürwahrhalten, . . . das Dümmste, was einem Menschen zugemuthet werden kann" (E. Blöhbaum, Christus redivivus. Nachweis des völligen Gegensatzes zwischen dem Lehrsystem der Orthodoxie und demjenigen Jesu I, Berlin 1899, 61), sondern die Zustimmung des Verstandes zu glaubhaft bezeugten Lehrsätzen, die mit dem Willen nur insofern zu schaffen haben, als dieser mit Freiheit den Verstand zur Annahme einer evident glaubwürdigen Offenbarungswahrheit bewegt (vgl. S. Aug. Ep. 120, 3, bei Migne, PP. lat. XXXIII, 453: Absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus). Vorzügliche Dienste erweist die Vernunft der Offenbarung endlich durch den wissenschaftlichen Aufbau der Glaubenswahrheiten zu einem harmonisch abgegliederten Ganzen (vgl. besonders Kleutgen, Theologie der Vorzeit V, 2. Aufl., Münster 1874, 1—333). Daß eine solche Riesenaufgabe nur mit Hilfe der Philosophie sich lösen läßt, liegt auf flacher Hand. „Was Luther an der

scholastischen, d. h. an der auf allen Universitäten mit Approbation der Kirche gelehrten Theologie so anstößig fand, das war die Vermischung des Wortes Gottes mit der Philosophie des ‚gottlosen Heiden' Aristoteles; die Vernunft aus der Theologie auszuweisen und den Glauben auf sich selbst zu stellen, war sein erstes Unternehmen" (Fr. Paulsen, Einleitung, 2. Aufl., Berlin 1893, 309). Wenn bei der begrifflichen Bearbeitung und Systematisirung der Dogmen die Patristik zwar mit Vorliebe der platonischen, die Scholastik hingegen der aristotelischen Philosophie sich bediente, so vereinten dennoch beide insofern in gemeinsamem Boden, als Plato und Aristoteles auf den Schultern des Sokrates standen, weßwegen die „sokratische Philosophie" mit Recht den Anspruch erhebt, bezüglich der Grundwahrheiten des menschlichen Denkens die Philosophia perennis zu repräsentiren (vgl. S. Aug. De doctr. christ. 2, 40, bei Migne, PP. lat. XXXIV, 63: Si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt philosophi, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda). Inwiefern Thomas von Aquin die katholische, Kant hingegen die protestantische Philosophie verkörpert, zeigt meisterhaft Gutberlet (Apologetik III, Münster 1894, 219 ff.). Mit prägnanter Kürze faßt O. Willmann (a. a. O. II [1896], 87) die Leistungen der Vernunft in Glaubenssachen also zusammen: „Die Uebersicht über ihr Gebiet, die Beherrschung über ihre Methode setzt die Philosophie nun in Stand, auch der Theologie Handreichungen zu leisten. Sie zeigt, welche Seelenthätigkeiten sich im Glauben verschränken, sie lehrt im Glaubensinhalte das geoffenbarte und das rationelle Element unterscheiden, sie handelt von der Bewahrheitung, der Gewißheit, der Glaubwürdigkeit, der Wahrhaftigkeit, Begriffen, die dem Hausrathe der Theologie unentbehrlich sind. Ihr Naturbegriff gibt dem Begriffe des Uebernatürlichen erst die Folie; das natürliche Wahrheitserkennen und Sittengesetz läßt die Erhabenheit des durch Offenbarung Vermittelten erst ganz erkennen. Als Lehre von der Gedankenbildung fördert die Philosophie die Theologie nach Seite ihrer systematischen, methodischen Darstellung und für ihrem Lehrbetriebe didaktische Richtlinien. Indem sie auch in die Geschichte der Gedankenbildung eindringt, weist sie den Unterschied der trügenden Meinungen und der wurzelhaften Anschauungen nach und zeigt den Ursprung der letzteren in der Offenbarung. Sie gibt endlich der Theologie die dialektischen Waffen zur Polemik und Apologetik." 4. Fragt man schließlich nach dem objectiven Rangverhältniß zwischen Vernunft und Glauben, so wäre an und für sich ein dreifaches Verhältniß denkbar: das der Ueber-, Neben- und Unterordnung. Bekanntlich will der Rationalismus (s. d. Art.) „das Recht der Vernunft auf autonomes Urtheilen und Erkennen auf das gesammte Glaubensgebiet ausgedehnt wissen, und weist die Zumuthung, etwas Unbegriffenes und schlechthin Unverständliches auf bloße Auctorität hin für wahr zu halten, als eine unberechtigte zurück" (O. Pfleiderer, Religionsphilosophie II, 2. Aufl., Berlin 1884, 631). Allein in Wahrheit verträgt der göttliche Glaube nicht nur keine Unterordnung unter die Vernunft, sondern nicht einmal eine Nebenordnung. In der That könnte von einem Coordinationsverhältniß beider nur dann Rede sein, wenn die endliche fehlbare Vernunft sich auf die gleiche Rangstufe mit der unendlichen göttlichen Vernunft stellen dürfte (vgl. Vatic. Sess. III, cap. 3, bei Denzinger n. 1638: Cum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur). So gewiß nun der geschaffene Intellect dem unerschaffenen unterworfen und in allweg von ihm abhängig bleibt (vgl. Röm. 1, 5; 1, 18 ff. 2 Cor. 10, 5. Eph. 4, 14. 1 Tim. 6, 20 u. A.), ebenso gewiß muß die Wissenschaft dem Glauben, die Vernunft der Offenbarung, die Philosophie der Theologie sich unterordnen (vgl. Clem. Alex. Strom. 2, 4, bei Migne, PP. gr. VIII, 948: Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον) und sich folgerichtig auf den Grenzgebieten Correcturen ihrer Irrthümer durch das höhere Wissen Gottes und seiner unfehlbaren Kirche gefallen lassen (s. d. Art. Unfehlbarkeit, ob. 264). Die Abweisung dieser auf das elementarste Naturgesetz gegründeten Pflicht läuft offensichtlich auf eine Empörung des armseligen Menschen wider Gott und die von ihm gesetzte geistliche Auctorität hinaus (vgl. Vatic. l. c., bei Denzinger n. 1657: Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, a. s.). Wenn ein moderner Philosoph behauptet: „Die Philosophie braucht Freiheit; unter Vormundschaft gehalten und mit gebundener Marschroute, mit Scheuklappen rechts und links versehen, kann sie nicht gedeihen und vorwärts schreiten" (Th. Ziegler, Die geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Berlin 1899, 435), so übersieht er, daß die Kirche die Freiheit der wahren Wissenschaft noch immer hochgeachtet und sich nur den Uebergriffen der falschen Wissenschaft in das Glaubensgebiet widersetzt hat (vgl. Vatic. Sess. III, cap. 4, bei Denzinger n. 1646). Unter „Freiheit der Wissenschaft" kann doch nicht errandi libido (Vincent. Lerin. Commonit. 21, bei Migne, PP. lat. L, 666), sondern nur das aufrichtige Suchen nach Wahrheit bei ängstlicher Meidung jedes Irrthums verstanden werden. Müssen nun aber die zeitgenössischen Systeme des Materialismus, Pantheismus und Kriticismus nicht eher als gewaltige Rückschritte denn als erfreuliche Fortschritte des

hypostatische Union, Eucharistie bezeichnen ein Gebiet, das auf eine höhere Seins- und Erkenntnißsphäre hinauszeigt und mit der übernatürlichen Endbestimmung des Menschen in organischem Zusammenhang steht (vgl. Vatic. Sess. III De revelat. can. 3, bei Denzinger l. c. n. 1655: Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, a. s.). Um von der schon oben angedeuteten Wohlthat zu schweigen, daß der Glaube sogar über die wichtigsten Grundwahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit schneller, sicherer und allgemeiner orientirt als die ihrem eigenen Witz überlassene Vernunft, so sind noch im Besondern die Vortheile hervorzuheben, welche der Verstandesthätigkeit aus dem Studium der Glaubensquellen, aus der Prüfung ihres Inhaltes vermittels Analyse, Argumentation und Exegese, aus der Widerlegung häretischer Spitzfindigkeiten, endlich aus der speculativen Behandlung und logischen Gliederung der zu einem Glaubenssystem gestaltbaren Offenbarungswahrheiten erwachsen (vgl. Encycl. Leonis XIII.: Aeterni Patris vom 4. August 1879). Das Bewußtsein der Irrthumslosigkeit vollends, welches der Glaube kraft seiner Göttlichkeit gewährt, bewahrt die Vernunft vor zahllosen Um- und Irrwegen sowie vor Verzettelung und Zersplitterung ihrer Kräfte in der Inangriffnahme unmöglicher Aufgaben, ohne daß hierdurch ihre freie Kraftentfaltung irgendwie gehemmt oder unterbunden würde; denn die vorher gewußte Lösung der Aufgabe dispensirt von der Aufsuchung des Weges zur richtigen Lösung ebensowenig, wie das Warnsignal eines Leuchtthurms die vermehrte Kraftanstrengung und erhöhte Geschicklichkeit der seekundigen Schiffsmannschaft überflüssig macht (vgl. Vatic. Sess. III, cap. 4, bei Denzinger l. c. n. 1646: Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat). 3. Bei solcher Wechselwirkung und Durchdringung leistet aber die Vernunft hinwieder auch dem Glauben die wesentlichsten Dienste. Zuvörderst ist es Sache der Vernunft, wie die Existenz, so die Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung darzuthun und so den Glauben von vornherein auf eine vernünftige Basis zu stellen (vgl. Röm. 12, 1: rationabile obsequium). Der natürliche Unterbau des Glaubens besteht theils aus historischen Thatsachen, die durch geschichtliche Zeugnisse wissenschaftlich zu erhärten sind (z. B. Existenz Christi), theils aus empirischen Wahrheiten, deren kritische Prüfung und Sicherstellung der Apologetik als Aufgabe zufällt (z. B. Wunder und Weissagungen), theils endlich aus metaphysischen und ethischen Grundsätzen, welche die Philosophie zu beweisen und zu vertheidigen berufen ist (z. B. Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele). Die Nothwendigkeit des Vernunftbeweises für die Thatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung, schon von der heiligen Schrift an zahlreichen Stellen betont (vgl. Matth. 11, 5. Marc. 2, 9 f.; 16, 20. Joh. 5, 39; 7, 17; 10, 37 f.; 15, 24. 2 Petr. 1, 16 ff.; vgl. Ex. 4, 1 ff. 3 Kön. 18, 36 ff. u. a.), bildete auch ein stehendes Postulat der Patristik (vgl. S. Aug. De fide rerum, quae non videntur c. 3, 5, bei Migne, PP. lat. XL, 147: Multum falluntur qui putant, nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum; nam quae sunt indicia clariora quam ea, quae nunc videmus praedicta et impleta? Vgl. Clem. Alex. Strom. 1, 5, bei Migne, PP. gr. VIII, 718 sqq.; Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV, 2. Aufl., Münster 1873, 320 ff.). In voller Würdigung der Vernünftigkeit des Glaubens hat deßwegen die Kirche die apologetische Beweisbarkeit der Grundlagen des Christenthums zum förmlichen Glaubenssatz erhoben (Vatic. Sess. III De fide, cap. 3 et can. 3, bei Denzinger l. c. n. 1639. 1659). Eine weitere dankenswerthe Aufgabe erwächst der Vernunft in der Bildung und Verbindung der Begriffe, mit denen wir die Offenbarungswahrheiten auffassen und dem Verständniß zuführen. Wie es unmöglich ist, daß der Mensch mit einem andern Seelenvermögen als mit seinem Verstande etwas für unfehlbar wahr halte, so wurzelt auch der Glaube, insoweit er in Urtheilen oder Sätzen sich ausdrücken läßt, nicht im blinden Willen, sondern in der sehenden Vernunft (vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 8, a. 8, ad 2: Fides non potest universaliter praecedere intellectum; non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret). Denn der Glaube ist nicht das „unbegründetste Fürwahrhalten, ... das Dümmste, was einem Menschen zugemuthet werden kann" (E. Blöhbaum, Christus redivivus. Nachweis des völligen Gegensatzes zwischen dem Lehrsystem der Orthodoxie und demjenigen Jesu I, Berlin 1899, 61), sondern die Zustimmung des Verstandes zu glaubhaft bezeugten Lehrsätzen, die mit dem Willen nur insofern zu schaffen haben, als dieser mit Freiheit den Verstand zur Annahme einer evident glaubwürdigen Offenbarungswahrheit bewegt (vgl. S. Aug. Ep. 120, 3, bei Migne, PP. lat. XXXIII, 453: Absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus). Vorzügliche Dienste erweist die Vernunft der Offenbarung endlich durch den wissenschaftlichen Aufbau der Glaubenswahrheiten zu einem harmonisch abgegliederten Ganzen (vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 2. Aufl., Münster 1874, 1—33). Diese Aufgabe nur mit Hilfe [illegible] läßt, liegt auf flacher Hand.

scholastischen, d. h. an der auf allen Universitäten mit Approbation der Kirche gelehrten Theologie so anstößig fand, das war die Vermischung des Wortes Gottes mit der Philosophie des ‚gottlosen Heiden' Aristoteles; die Vernunft aus der Theologie auszuweisen und den Glauben auf sich selbst zu stellen, war sein erstes Unternehmen" (Fr. Paulsen, Einleitung, 2. Aufl., Berlin 1893, 309). Wenn bei der begrifflichen Bearbeitung und Systematisirung der Dogmen die Patristik zwar mit Vorliebe der platonischen, die Scholastik hingegen der aristotelischen Philosophie sich bediente, so wurzelten dennoch beide insofern in gemeinsamem Boden, als Plato und Aristoteles auf den Schultern des Sokrates standen, weßwegen die „sokratische Philosophie" mit Recht den Anspruch erhebt, bezüglich der Grundwahrheiten des menschlichen Denkens die Philosophia perennis zu repräsentiren (vgl. S. Aug. De doctr. christ. 2, 40, bei Migne, PP. lat. XXXIV, 63: Si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt philosophi, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda). Inwiefern Thomas von Aquin die katholische, Kant hingegen die protestantische Philosophie verkörpert, zeigt meisterhaft Gutberlet (Apologetik III, Münster 1894, 719 ff.). Mit prägnanter Kürze faßt O. Willmann (a. a. O. II [1896], 87) die Leistungen der Vernunft in Glaubenssachen also zusammen: „Die Ueberschau über ihr Gebiet, die Beherrschung über ihre Methode setzt die Philosophie [illegible] in Stand, auch der Theologie Handreichungen zu leisten. Sie zeigt, welche Seelenthätigkeiten sich im Glauben verschränken, sie lehrt im Glaubensinhalte das geoffenbarte und das rationelle Element unterscheiden, sie handelt von der Beweisführung, der Gewißheit, der Glaubwürdigkeit, der Wahrhaftigkeit, Begriffen, die dem Hausrathe der Theologie unentbehrlich sind. Ihr Wahrheitbegriff gibt dem Begriffe des Uebernatürlichen erst die Folie; das natürliche Wahrheits- [illegible] und Sittengesetz läßt die Erhabenheit [illegible] durch Offenbarung Vermittelten erst ganz erkennen. Als Lehre von der Gedankenbildung fördert die Philosophie die Theologie nach Seite ihrer systematischen, methodischen Darstellung und [illegible] ihren Lehrbetriebe didaktische Richtlinien. [illegible] sie auch in die Geschichte der Gedanken[illegible] eindringt, weist sie den Unterschied der [illegible] Meinungen und der wurzelhaften An[illegible] nach und zeigt den Ursprung der letzteren in der Offenbarung. Sie gibt endlich der Theologie die dialektischen Waffen zur Polemik und Apologetik." 4. Fragt man schließlich nach dem [illegible] Verhältniß zwischen Vernunft und Glauben, so wäre an und für sich ein [illegible] Verhältniß denkbar: das der Ueber- [illegible] Bekanntlich will [illegible] der

auf autonomes Urtheilen und Erkennen auf das gesammte Glaubensgebiet ausgedehnt wissen, und weist die Zumuthung, etwas Unbegriffenes und schlechthin Unverständliches auf bloße Auctorität hin für wahr zu halten, als eine unberechtigte zurück" (O. Pfleiderer, Religionsphilosophie II, 2. Aufl., Berlin 1884, 631). Allein in Wahrheit verträgt der göttliche Glaube nicht nur keine Unterordnung unter die Vernunft, sondern nicht einmal eine Nebenordnung. In der That könnte von einem Coordinationsverhältniß beider nur dann Rede sein, wenn die endliche fehlbare Vernunft sich auf die gleiche Rangstufe mit der unendlichen göttlichen Vernunft stellen dürfte (vgl. Vatic. Sess. III. cap. 3, bei Denzinger n. 1638: Cum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur). So gewiß nun der geschaffene Intellect dem uncrschaffenen [illegible] und in allweg von ihm abhängig [illegible] Röm. 1, 5; 1, 18 ff. 2 Cor. 10, 5. Ep. [illegible] 1 Tim. 6, 20 u. A.), ebenso gewiß nun [illegible] Wissenschaft dem Glauben, die Vernunft [illegible] Offenbarung, die Philosophie der Theologie [illegible] unterordnen (vgl. Clem. Alex. [illegible] Migne, PP. gr. VIII, 948: [illegible] τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις κα[illegible] und sich folgerichtig auf den Grenzgebieten [illegible] recturen ihrer Irrthümer durch [illegible] Gottes und seiner unfehlbaren [illegible] lassen (s. d. Art. Unfehlbarkeit). [illegible] Abweisung dieser auf das eigentliche [illegible] gegründeten Pflicht kann [illegible] Empörung des erwachenden [illegible] und die von ihm gegen [illegible] hinaus (vgl. Vatic. [illegible] n. 1657: Si quis dixerit [illegible] ita independentem esse [illegible] imperari non possit [illegible] Philosophie behandelt [illegible] Freiheit; unter [illegible] gebundener [illegible] und [illegible] vorwärts [illegible] und [illegible] Berlin [illegible] die [illegible]

[illegible] 2, a. 3: Sicut ea, quae [illegible] possunt demonstrative pro- [illegible] contraria his non possunt [illegible] ostendi esse falsa, sed potest [illegible] ea non necessaria). Was immer [illegible] Glaube oder Unglaube aller Jahrhunderte, [illegible] von Celsus bis Strauß, gegen die [illegible] Geheimnisse des Christenthums aus an- [illegible] Vernunftprincipien vorzubringen wußte, [illegible] das hat die christliche Philosophie stets noch als ein Truggewebe nichtiger Einwürfe und haltloser

Beweisgänge aufzuzeigen verstanden (vgl. S. Anselm. Epist. 2, 41, bei Migne, PP. lat. CLVIII, 1193: Fides nostra contra impios ratione defendenda est . . ., illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant). Wenn damit zwar für den Einblick in die Vernunftnothwendigkeit des Geheimnißsatzes auch nichts gewonnen war, so lag doch wenigstens die Unstichhaltigkeit der tückischen Angriffe sowie die Falschheit der Behauptung am Tage: „Eigentlich ist ein Mysterium ein offenbar absurdes Dogma" (Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II, Leipzig 1874, 385). — Unter dem Vorbehalte, daß die höchsten Mysterien des Christenthums eine eigene Apologie gegen die Anklage ihrer Widervernünftigkeit erheischen (s. d. Artt. Altarssacrament I, 621 ff.; Christus III, 241 ff.; Trinität, ob. 66 ff.), läßt sich gegenüber dem Rationalismus, der diesen Vorwurf am lautesten erhebt, zunächst das nicht zu beanstandende Princip geltend machen, daß Gottes Wesen wegen seiner unendlichen Seinsfülle ebenso unbegreiflich als das menschliche Erkenntnißvermögen wegen seiner Gebundenheit im Sinnlichen nothwendig beschränkt ist (vgl. Dionys. Areop. De divin. nomin. 13, bei Migne, PP. gr. III, 982: Nihil eorum quae sunt . . . explicat arcanum illud omnem rationem et intellectum superans superdeitatis superessentialiter supra omnia superexsistentis). Die Behauptung der Unmöglichkeit von Mysterien kommt folglich den Urtheilen gleich, entweder daß das Endliche den Unendlichen denkend auszumessen und adäquat zu erschöpfen im Stande ist, oder daß Gott nicht unendlich, also begreiflich ist (vgl. S. Aug. De trinit. 5, 1, 2, bei Migne, PP. lat. XLII, 911: Nam quo intellectu Deum capit homo, qui ipsum intellectum suum, quo eum vult capere, nondum capit?). Letzteres läuft auf eine Vermenschlichung Gottes, ersteres auf eine Vergöttlichung des Menschen hinaus, wie denn der consequente Rationalismus wirklich als letzte Spitze den Pantheismus aus sich heraustreibt (vgl. Hettinger, Fundamentaltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1888, 140 ff.). Gleichwie der theistische Grundsatz Plato's: Θεὸς μέτρον πάντων die Falschheit des protagoreischen Umkehrsatzes: Ἄνθρωπος μέτρον πάντων an's Licht stellt, so enthält umgekehrt das rationalistische Erkenntnißprincip des Eunomius: Θεὸν οἶδα, ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ἑαυτὸν οἶδε (bei Chrysost. Hom. 2 de incomprehens. 3 [Migne, PP. gr. XLVIII, 712]) die Keime zur Selbstauflösung der Gottheit in sich; denn ein begriffener Gott ist nicht mehr Gott (vgl. Lactant. Instit. div. 3, 6, bei Migne, PP. lat. VI, 360: Neque te omnia scire putes, quod est Dei, neque omnia nescire, quod est pecudis; est enim aliquod medium, quod sit hominis, i. e. scientia cum ignoratione conjuncta et temperata). Die rationalistische Ausrede, daß es zwischen Vernünftigem und Widervernünftigem kein Mittleres, nämlich das Uebervernünftige, geben könne (vgl. Pfleiderer II, 631), fällt in sich selbst zusammen. Als wenn nicht einsehen, ob etwas möglich ist, gleichbedeutend wäre mit einsehen, daß es unmöglich ist. Umsonst würde man auch die unendliche Erkennbarkeit Gottes als des lautersten Lichtes, das jeden geschaffenen Intellect erleuchtet, als Gegengrund in's Feld führen; denn so lange die intuitive Anschauung Gottes (s. d. Art.) principiell außerhalb des Bereiches natürlicher Kraftanstrengung liegt (s. d. Artt. Eunomius und Ontologismus), ebenso lange kann jede geschaffene Vernunft, selbst die des höchsten Engels, das Absolute nicht anders als mit bloß abgeleiteten, analogischen Begriffen denken, die das Wesen desselben nur inadäquat, uneigentlich und höchst unvollkommen widerspiegeln (vgl. Epist. Pii IX. ad Archiep. Monacens. d. 11. Dec. 1862, bei Denzinger n. 1527). Aus eben diesem Grunde liegt aber auch die Denkschwierigkeit des Geheimnisses nicht so sehr in seiner immanenten Dunkelheit, als vielmehr im Uebermaße von Licht, das in blendender Fülle aus ihm hervorbricht, ein Verhältniß, welches schon Aristoteles (Metaph. 1 [α], 1, ed. Bekker II, 993) durch den bekannten Vergleich der „Nachteule im Sonnenlicht" veranschaulicht hat (vgl. Hug. Victor. De sacram. 1, 10. 9, bei Migne, PP. lat. CLXXVI, 342: Si enim fidelis nihil videret, ex fide illuminatio non esset nec dicerentur illuminati fideles).

3. Die Möglichkeit der Offenbarung absoluter Geheimnisse ist mit anderen Argumenten zu beweisen als diejenige einer Offenbarung überhaupt (s. d. Art. IX, 774 ff.). Wenn zwar manche Apologeten diese Möglichkeit ohne Weiteres aus der Allmacht Gottes ableiten zu können vermeinen, so liegen doch in den Tiefen des göttlichen Wesens möglicherweise so große Mysterien verborgen, daß nicht einmal die Allmacht im Stande wäre, mittels analogischer Begriffselemente dieselben der geschöpflichen Vernunft näher zu bringen. Die Apologetik braucht aber so weit auch nicht zu gehen, sondern es genügt der Nachweis, daß „sich kein Vernunftgrund gegen die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen geltend machen läßt" (Granderath a. a. O. 498). Nun lassen sich in der That alle Einwürfe von Bayle, Kant und Toland (s. d. Artt.), welche Männer hier als die Hauptgegner gelten müssen, als unstichhaltig zurückweisen. Denn die Einrede Bayle's, das Widervernünftige könne niemals Gegenstand einer göttlichen Mittheilung werden, beruht auf einer offenkundigen Verwechslung des Uebervernünftigen mit dem der Vernunft Widersprechenden. Widerspruchsvoll ist nur ein Begriff, der klärlich aus contradictorischen Merkmalen besteht, wie „drei Götter in Einem Gott", „stofflicher Geist", „viereckiger Kreis"; als übervernünftig gilt hingegen das, was der Verstand auf Grund einer unfehlbaren Auctorität als wahr annimmt, obschon ihm die Einsicht in den innern

Zusammenhang mangelt, wie drei Personen in Einer Gottnatur, Auferstehungsleib, hypostatische Union. Nach Toland soll die Offenbarung von Geheimnissen deßhalb unmöglich sein, weil die Vernunft nur der Evidenz der Wahrheit sich ergeben dürfe. Allein es gibt auch in der Wissenschaft eine zweifache Evidenz: eine innere der Sache und eine äußere der Glaubwürdigkeit. Während Mathematik und Philosophie auf ersterer fußen, ist dagegen die Geschichtswissenschaft ganz auf letztere angewiesen, wie denn überhaupt die Auctorität von jeher als Quelle sicherer Wahrheitserkenntniß gegolten hat. Obschon der innern Evidenz entbehrend, sind die geoffenbarten Mysterien dennoch evident glaubwürdig und kommen so dem Bedürfniß der Vernunft, nichts unbesehen oder blindlings anzunehmen, liebevoll entgegen (vgl. de Lugo, De virtute fidei divinae, disp. 5, sect. 1—4, ed. Fournials I, Paris. 1891, 309 sqq.). Die ablehnende Haltung Kants (Sämmtliche Werke von Hartenstein VI, Leipzig 1868, 242 ff.) endlich erklärt sich aus seinem übertriebenen Moralismus; denn „alle Dogmen, in die es nicht möglich ist eine sittliche Bedeutung hineinzulegen, wie die Lehre von der Trinität, der Auferstehung des Fleisches und Anderes der Art, liegen außerhalb des reinen Vernunftglaubens" (Fr. Paulsen, Kant 2c. 359). Hätte aber Kant erwogen, daß die Mysterien des Christenthums mit dem sittlichen und socialen Leben der Menschheit engste Fühlung behalten, so hätte er vielmehr der Nützlichkeit der Offenbarung von Geheimnissen das Wort reden müssen. Denn alles tiefere religiöse Leben des Christen wurzelt in der principiellen Erkenntniß, daß ihm in der beseligenden Anschauung der heiligen Dreifaltigkeit ein wesentlich höheres Endziel gesteckt sei, als das bloße Naturstreben ihm ermöglicht, daß folglich der übernatürliche Glaube als „Anfang, Fundament und Wurzel aller Rechtfertigung" (Trident. Sess. VI, c. 8, bei Denzinger n. 683) schon hienieden die jenseitige Erkenntniß und Seligkeit anticipirt (vgl. S. Thom., Summ. theol. 2, 2, q. 4, a. 1: Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis). Dazu kommt, daß in der demüthigen Unterwerfung unter das unfehlbare Gotteswort ein Act höchster Gottesverehrung liegt (vgl. Ps. 146, 6. Luc. 1, 51 f.), die Anerkennung der Überherrlichkeit der unendlichen über die endliche, fehlbare Vernunft (vgl. S. Thom. Contr. Gent. 1, 5: Alia est utilitas, scil. praesumptionis repressio, quae est mater erroris). Den wohlthätigen Einfluß der christlichen Mysterien auf das ganze Leben der Menschheit in Familie, Staat und Gesellschaft, auf die Entwicklung der Künste und Wissenschaften hat ohnedies die Welt- und Culturgeschichte mit ehernem Griffel in ihren Annalen aufgezeichnet. Denn „die christliche Mystik mit ihren zarten Blüten von Heiligkeit und poetischer Begeisterung wurzelt in den Tiefen der Geheimnisse der Menschwerdung, der Passion und der Eucharistie; die Geheimnisse haben den Erzeugnissen der Kunst, der Architektur, der Sculptur, der Malerei u. s. w. eine Erhabenheit, eine Sinnigkeit und seelische Innigkeit gegeben, von welcher die vernünftig kalte Antike trotz ihrer technischen Vollendung und ihrer Formenschönheit kaum Spuren aufweisen kann" (Gutberlet, Apologetik II, 2. Aufl., Münster 1895, 23). Endlich darf der Umstand nicht verschwiegen werden, daß die im Glauben erfaßten Geheimnisse über Gott und Welt ein wunderbares Licht ergießen und so zur Erleuchtung, Adelung und Vollendung der Vernunft selber sehr viel beitragen (vgl. S. Thom. Contr. Gent. 1, 8: Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se humana mens exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione posse aliquid inspicere jucundissimum est).

4. Durch den Nachweis der Existenz von geoffenbarten Geheimnissen werden die soeben abgehandelten apologetischen Fragen nach der objectiven Möglichkeit und subjectiven Mittheilbarkeit derselben, wenn auch nicht für den Ungläubigen, so doch für den offenbarungsgläubigen Christen gegenstandslos. Gleichwohl bildet auch gegenüber dem Unglauben „der Hinweis auf die Geheimnisse der Natur und Schöpfung überhaupt ein nicht zu verwerfendes argumentum ad hominem, indem es thatsächlich die Endlichkeit und Beschränktheit unserer Intelligenz darthut, selbst gegenüber dem endlichen Object" (Hettinger 155), zumal da die Gegner selber anstandslos einräumen, daß „die wissenschaftliche Forschung so wenig das Räthsel der Welt gelöst hat, daß sie es vielmehr immer erstaunlicher macht; je tiefer Kosmologie, Biologie, Physik dringen, desto größer die Tiefe, die sie unter sich erblicken, überall stehen wir vor dem Unendlichen" (Fr. Paulsen, Kant 383). (Vgl. hierüber besonders G. Fr. Daumer, Das Reich des Wundersamen und Geheimnißvollen, Regensburg 1872; T. Pesch S. J., Die großen Welträthel, 2. Aufl., Freiburg 1892, 2 Bde.) Das Dasein theologischer Geheimnisse ist Glaubenssatz (vgl. Vatic., Sess. III De fide et ratione can. 1, bei Denzinger n. 1663: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s.). In der auch vom Vaticanum angezogenen Hauptstelle (1 Cor. 2, 7 ff.) stellt Paulus ausdrücklich eine „im Mysterium verborgene, den Fürsten dieser Welt unbekannte Weisheit" (σοφίαν ἐν μυστηρίῳ) fest, welche der „Weltweisheit, die die Griechen suchen" (1 Cor. 1, 22), diametral gegenübersteht, und zwar nicht nur dem Objecte, sondern auch dem Principe nach; denn die Gottesweisheit ist nichts Geringeres

als der übernatürliche „Geist Christi", der den Menschen „vergeistigt", wogegen die natürliche Weltweisheit „den Forscher dieser Welt" (1 Cor. 1, 20) in seiner „Fleischlichkeit" stecken läßt (1 Cor. 2, 14 ff.). Demnach muß auch die Quelle oder Wirkursache beider Weisheitsformen eine specifisch verschiedene sein; denn während „die Weisheit dieser Welt" die bloße Vernunft zum Erkenntnißprincip hat, gilt als Urheber der Gottesweisheit „der heilige Geist", der durch äußere Offenbarung und innere Erleuchtung dem Menschen „die Tiefen der Gottheit" (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ) erschließt und ihm „kundthut" (ἀπεκάλυψεν), was noch „in keines Menschen Herz (= Verstand) gekommen ist". Um die Vorstellung auszuschließen, als handle es sich um eine bloß thatsächliche statt einer principiellen Verborgenheit, hebt Paulus ausdrücklich hervor, daß, „was Gottes ist, niemand weiß als der die Tiefen der Gottheit durchforschende Geist Gottes", so daß die Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse jeden geschöpflichen Verstand übersteigt (vgl. Chrysost. Hom. 7 in 1 Cor., bei Migne, PP. gr. LXI, 53 sqq.). Wenn Paulus in der ganzen Perikope zwar primär das Mysterium der Menschwerdung vor Augen hat, welches zu den jeglicher Voraussicht entzogenen freien Rathschlüssen gehört (vgl. Eph. 1, 9. Col. 1, 26 f.), so liegt dennoch virtuell darin zugleich der Gedanke ausgesprochen, daß das innere Leben Gottes, insbesondere die Existenz des fleischgewordenen Logos, ein übernatürliches Geheimniß bildet, wie denn Christus selber lehrt, daß „den Vater niemand kennt als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren mag" (Matth. 11, 27; vgl. Joh. 1, 18). (Zur Exegese vgl. besonders Franzelin, De Deo trino, 3. ed., Romae 1881, thes. 17.) Eben diese Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit wie der freien Rathschlüsse so auch der Tiefen der Gottheit wollen Tertullian und Athanasius zum Ausdruck bringen, wenn sie im Anschluß an Paulus (1 Cor. 2, 14) es für eine Eigenthümlichkeit des Glaubens erklären, scheinbar Widersprechendes mit einander zu verbinden und im Paradoxen das Siegel des wahrhaft Göttlichen anzuschauen (vgl. Tertull. De carne Christi 5, bei Migne, PP. lat. II, 761: Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est; vgl. Athanas. C. Apollinar. 2, 11, bei Migne, PP. gr. XXVI, 1149: Ἔστι πίστις ἡ τὸ ἀδύνατον ἐν δυνάμει πιστεύουσα καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐν ἰσχύϊ καὶ τὸ παθητὸν ἐν ἀπαθείᾳ καὶ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ τὸ θνητὸν ἐν ἀθανασίᾳ). Indem die Väter ihre Lehre von den Mysterien auf's Engste an die obigen Schrifttexte anlehnen, geben sie zu erkennen, daß sie nicht aus der Philosophie, sondern aus der Offenbarung schöpfen. (Ausführlichen Traditionsbeweis s. bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 75 ff., V, 220 ff.; v. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade, Mainz 1867, 466 ff.)

Wenn es sich um die besondere Frage handelt, welche Offenbarungslehren im Einzelnen als Mysterien zu betrachten sind und welche nicht, so hat das kirchliche Lehramt außer dem abstracten Princip, daß es vera et proprie dicta mysteria gibt (Vatic. l. c.), bisher keine eigene Entscheidung erlassen. Unter den Theologen aber gibt es zwei Richtungen, von denen die eine mit manchen Kirchenvätern (vgl. Basil. De Spiritu S. 27, 66, bei Migne, PP. gr. XXXII, 187 sqq.) das ganze Christenthum als „Ein großes Geheimniß" ansieht (vgl. Mattes, in der ersten Auflage des „Kirchenlexikons", Art. Mysterien) oder wenigstens den Unterschied zwischen Mysterien im weitern und im engern Sinne als einen bloß „relativen" aufgefaßt wissen will (vgl. Simar, Lehrbuch der Dogmatik I, 4. Aufl., Freiburg 1899, 52 f.). Allein ansprechender dürfte doch die andere Ansicht sein, welche in scharfer Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Geheimnissen die bloß unbeweisbaren Offenbarungswahrheiten (z. B. Existenz der Engel, kirchliche Hierarchie) nicht zu den strengen Mysterien rechnet, vielmehr zur Constituirung dieser außer der Unbeweisbarkeit noch die fortdauernde Unbegreiflichkeit hinzufordert (vgl. Vatic. l. c., bei Denzinger n. 1643). Legt man diesen auch vom Vaticanum begünstigten Maßstab an, so ist eine Ausscheidung der absoluten Mysterien aus dem Kreise der übrigen Glaubenswahrheiten, seien sie nun bloß relative Geheimnisse oder zugleich auch natürlich erkennbare Vernunftwahrheiten, nicht nur erlaubt, sondern auch „nützlich und ersprießlich, wenn nicht nothwendig" (Scheeben, Mysterien 14). Die Berechtigung dieser Betrachtungsweise wächst, wenn man erwägt, daß „die Geheimnisse nicht bloß einzelne über die natürliche Ordnung der Dinge hinausliegende Wahrheiten sind, sondern eine großartige Ordnung, eine höhere himmlische Welt, einen mystischen Kosmos bilden, dessen Glieder ebenso unter sich lebendig verbunden sind, wie sie sich in entsprechender Weise über der natürlichen Ordnung der Dinge aufbauen" (Scheeben, Dogmatik I, 25). Die axiomatischen Richtpunkte bei der Construction dieses erhabenen Kosmos hat das Vaticanum (Sess. III, cap. 4, bei Denzinger n. 1644) selber angegeben, wenn es außer der Heranziehung von Naturanalogien besonders die Erforschung des Zusammenhanges der Geheimnißlehren unter einander sowie mit dem übernatürlichen Endziele des Menschen anräth. In der That, wenn das letzte Ziel des Menschen in der übernatürlichen Anschauung des göttlichen Wesens bestehen soll, so wird es verständlich, weßhalb Gott uns das zunächst im Glauben zu erfassende und anzubetende Mysterium der Trinität als künftiges Anschauungsobject geoffenbart hat. Mit dem Sündenfalle hängt hinwieder das Geheimniß

der Menschwerdung logisch zusammen, welches jenerseits das der paradiesischen Urgerechtigkeit als sein Prius fordert. Insofern aber die Incarnation die gnadenvolle Wiederherstellung der verlorenen Erbheiligkeit zum Zwecke hatte, liegt in ihr auch Gnade und Kirche, Sacrament und Eucharistie, Prädestination und Verklärung, als in ihrer Wurzel, beschlossen. Obschon in dieser Verkettung kein Glied das andere so fordert, daß es sich a priori daraus ableiten ließe, so liegt ihr doch eine Congruenz zu Grunde, welche das Denken selbst des tiefsten Philosophen befriedigt und ganz den Stempel wahrhaft göttlicher Veranstaltungen an sich trägt. Gleichwie die Zweckidee sich als einigendes Band um alle christlichen Geheimnisse schlingt, so bilden diese auch nach ihrem innern Zusammenhange „ein reiches, fest gegliedertes System, dessen Theile sämmtlich durch ein unzerreißbares logisches Band verknüpft sind, ein so großartiges und consequentes System, wie es noch keine menschliche Wissenschaft, auch nicht der Geist der scharfsinnigsten Denker, aufgestellt hat" (P. Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft II, Freiburg 1887, 137). In tiefsinniger Weise hat besonders Scheeben in seinem classischen Werke über die „Mysterien des Christenthums" diesen logischen Zusammenhang aus dem fruchtbaren Princip der „Mittheilung der göttlichen Natur" (vgl. 2 Petr. 1, 4: divinae consortes naturae) zu entwickeln und darzustellen versucht. Als die „innere, wesentliche und totale Mittheilung der göttlichen Natur und als Princip, Ziel und Ideal aller übernatürlichen Mittheilungen derselben an die Geschöpfe" (a. a. O. 655) tritt die Trinität in die innigste Beziehung wie zur urständischen Gerechtigkeit so zur Erbsünde als der freiwilligen Verzichtleistung auf die übernatürliche Vergöttlichung der Menschenseele. Mit dieser ersten Trias von Geheimnissen hängt das Mysterium der hypostatischen Union unmittelbar zusammen, welches als die höchste und erhabenste Mittheilung Gottes nach Außen zugleich zum „zweiten Princip, Ziel und Ideal der durch die Erlösung wieder herzustellenden übernatürlichen Vereinigung der Menschheit mit Gott" wird (a. a. O.). Indem sodann in der Eucharistie die Mittheilung Gottes an die Menschen sich fortsetzt, ist gleichzeitig der Mittelpunkt für die übrigen Sacramente als geheimnißvolle Gnadencanäle gefunden, so daß die zweite Trias mit der ersten durch den gemeinsamen Begriff des Logos organisch verbunden erscheint; denn den Gottessohn finden wir zuerst im „Schoße des Vaters" (vgl. Joh. 1, 18), sodann im Schoße der Jungfrau-Mutter (vgl. Joh. 1, 14), endlich im Schoße der Kirche, d. i. im Tabernakel und im Herzen der communicirenden Gläubigen (vgl. Joh. 6, 57). Nun steht aber dem eucharistischen als Gegenbild der mystische Christus gegenüber, d. h. seine Kirche, dieses „geheimnißvolle Organ des Gottmenschen", welches die christliche Rechtfertigung vermittelt und zum Mysterium der glorreichen Auferstehung und ihres Gegenpoles, des höllischen Feuers, als dem Endpunkt der ganzen Entwicklung hinüberleitet. Diese dritte und letzte Trias: Kirche, Rechtfertigung, Verklärung, ist aber nichts Anderes als eine mystische Nachbildung des menschgewordenen Logos, insofern die Kirche eine Verschmelzung göttlicher mit menschlichen Factoren, die Rechtfertigung eine mystische Ausgestaltung des Bildes Christi in der Seele (vgl. Gal. 4, 19. Röm. 8, 29), die Verklärung des Auferstehungsmenschen endlich eine Nachahmung des auferstandenen Heilandes darstellt. Ueber dem Ganzen wölbt sich zuletzt das Geheimniß der Prädestination oder ewigen Auserwählung, welches, in der Verschiedenheit der Gnadenaustheilung wurzelnd, die absolute Souveränität Gottes über seine ganze Schöpfung zum lebendigsten Ausdruck bringt.

Mit dieser aus dem innersten Wesen der Einzelgeheimnisse geschöpften Darlegung sind alle jene rationalistischen Versuche schon gerichtet, welche die christlichen Mysterien entweder mit W. Vatke (Religionsphilos. 581) als einen „durch Verstandesconsequenzen fortgebildeten, aus oft sich widersprechenden Anschauungsweisen entlehnten, unaufgelösten und unauflöslichen Widerspruch, der dann als Mysterium verehrt ward", hinstellen oder wenigstens als rein natürliches Gedankenproduct der vorchristlichen Philosophie- und Religionssysteme darthun möchten. Erstere Auffassung ist bereits oben in ihrer Haltlosigkeit hinlänglich gewürdigt worden. Was aber die zweite Anschauung angeht, so schneidet Christus selber, der als „Zimmermann" keine gelehrte Bildung genossen hatte (vgl. Marc. 6, 2 f. Joh. 7, 15), jeden genetischen Zusammenhang mit der Zeitphilosophie durch die kategorische Erklärung ab, daß seine Lehre direct aus dem Himmel stamme (vgl. Joh. 7, 16; 8, 47 u. A.) und mit beliebten Zeitanschauungen in Widerspruch trete (vgl. Matth. 5, 20 ff.; 7, 29; 19, 8). Ja der Völkerapostel warnt die Gläubigen vor den „Täuschungen durch Philosophie und leeren Trug nach den Ueberlieferungen der Menschen statt nach Christo" (Col. 2, 8 f.) und findet, daß das Christenthum „den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit" sei (1 Cor. 1, 23). Wirklich steht denn auch die Trinitätslehre mit der platonischen Dreiheit: Gott, Ideen, Welt, ebenso im Widerspruch, wie mit der indischen Trimurti- (Brahma, Vischnu, Siva) und der chinesischen Tao-Lehre (Himmel, Erde, Mensch). Ueber die Wesensunterschiede der johanneischen und philonischen Logoslehre s. d. Artt. Logos und Philo. Ebenso hat die Incarnation des Logos mit den Menschwerdungen Vischnu's im Buddhismus (s. d. Art.) nichts als den Namen gemein, während nur grober Unverstand die Eucharistie aus den eleusinischen Mysterien oder dem Mithrascult abzuleiten sich erdreisten kann. Aber auch aus einem innern Sachgrunde läßt sich die Unableitbarkeit

als der übernatürliche „Geist Christi", der den Menschen „vergeistigt", wogegen die natürliche Weltweisheit „den Forscher dieser Welt" (1 Cor. 1, 20) in seiner „Fleischlichkeit" stecken läßt (1 Cor. 2, 14 ff.). Demnach muß auch die Quelle oder Wirkursache beider Weisheitsformen eine specifisch verschiedene sein; denn während „die Weisheit dieser Welt" die bloße Vernunft zum Erkenntnißprincip hat, gilt als Urheber der Gottesweisheit „der heilige Geist", der durch äußere Offenbarung und innere Erleuchtung dem Menschen „die Tiefen der Gottheit" (τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ) erschließt und ihm „kundthut" (ἀπεκάλυψεν), was noch „in keines Menschen Herz (= Verstand) gekommen ist". Um die Vorstellung auszuschließen, als handle es sich um eine bloß thatsächliche statt einer principiellen Verborgenheit, hebt Paulus ausdrücklich hervor, daß, „was Gottes ist, niemand weiß als der die Tiefen der Gottheit durchforschende Geist Gottes", so daß die Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse jeden geschöpflichen Verstand übersteigt (vgl. Chrysost. Hom. 7 in 1 Cor., bei Migne, PP. gr. LXI, 53 sqq.). Wenn Paulus in der ganzen Perikope zwar primär das Mysterium der Menschwerdung vor Augen hat, welches zu den jeglicher Voraussicht entzogenen freien Rathschlüssen gehört (vgl. Eph. 1, 9. Col. 1, 26 f.), so liegt dennoch virtuell darin zugleich der Gedanke ausgesprochen, daß das innere Leben Gottes, insbesondere die Existenz des fleischgewordenen Logos, ein übernatürliches Geheimniß bildet, wie denn Christus selber lehrt, daß „den Vater niemand kennt als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren mag" (Matth. 11, 27; vgl. Joh. 1, 18). (Zur Exegese vgl. besonders Franzelin, De Deo trino, 3. ed., Romae 1881, thes. 17.) Eben diese Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit wie der freien Rathschlüsse so auch der Tiefen der Gottheit wollen Tertullian und Athanasius zum Ausdruck bringen, wenn sie im Anschluß an Paulus (1 Cor. 2, 14) es für eine Eigenthümlichkeit des Glaubens erklären, scheinbar Widersprechendes mit einander zu verbinden und im Paradoxen das Siegel des wahrhaft Göttlichen anzuschauen (vgl. Tertull. De carne Christi 5, bei Migne, PP. lat. II, 761: Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est; vgl. Athanas. C. Apollinar. 2, 11, bei Migne, PP. gr. XXVI, 1149: Ἔστι πίστις ἡ τὸ ἀδύνατον ἐν δυνάμει πιστεύουσα καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐν ἰσχύϊ καὶ τὸ παθητὸν ἐν ἀπαθείᾳ καὶ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ τὸ θνητὸν ἐν ἀθανασίᾳ). Indem die Väter ihre Lehre von den Mysterien auf's Engste an die obigen Schrifttexte anlehnen, geben sie zu erkennen, daß sie nicht aus der Philosophie, sondern aus der Offenbarung schöpfen. (Ausführlichen Traditionsbeweis s. bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 75 ff., V, 220 ff.; v. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade, Mainz 1867, 466 ff.)

Wenn es sich um die besondere Frage handelt, welche Offenbarungslehren im Einzelnen als Mysterien zu betrachten sind und welche nicht, so hat das kirchliche Lehramt außer dem abstracten Princip, daß es vera et proprie dicta mysteria gibt (Vatic. l. c.), bisher keine eigene Entscheidung erlassen. Unter den Theologen aber gibt es zwei Richtungen, von denen die eine mit manchen Kirchenvätern (vgl. Basil. De Spiritu S. 27, 66, bei Migne, PP. gr. XXXII, 187 sqq.) das ganze Christenthum als „Ein großes Geheimniß" ansieht (vgl. Mattes, in der ersten Auflage des „Kirchenlexikons", Art. Mysterien) oder wenigstens den Unterschied zwischen Mysterien im weitern und im engern Sinne als einen bloß „relativen" aufgefaßt wissen will (vgl. Simar, Lehrbuch der Dogmatik I, 4. Aufl., Freiburg 1899, 52 f.). Allein ansprechender dürfte doch die andere Ansicht sein, welche in scharfer Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Geheimnissen die bloß unbeweisbaren Offenbarungswahrheiten (z. B. Existenz der Engel, kirchliche Hierarchie) nicht zu den strengen Mysterien rechnet, vielmehr zur Constituirung dieser außer der Unbeweisbarkeit noch die fortdauernde Unbegreiflichkeit hinzufordert (vgl. Vatic. l. c., bei Denzinger n. 1643). Legt man diesen auch vom Vaticanum begünstigten Maßstab an, so ist eine Ausscheidung der absoluten Mysterien aus dem Kreise der übrigen Glaubenswahrheiten, seien sie nun bloß relative Geheimnisse oder zugleich auch natürlich erkennbare Vernunftwahrheiten, nicht nur erlaubt, sondern auch „nützlich und ersprießlich, wenn nicht nothwendig" (Scheeben, Mysterien 14). Die Berechtigung dieser Betrachtungsweise wächst, wenn man erwägt, daß „die Geheimnisse nicht bloß einzelne über die natürliche Ordnung der Dinge hinausliegende Wahrheiten sind, sondern eine großartige Ordnung, eine höhere himmlische Welt, einen mystischen Kosmos bilden, dessen Glieder ebenso unter sich lebendig verbunden sind, wie sie sich in entsprechender Weise über der natürlichen Ordnung der Dinge aufbauen" (Scheeben, Dogmatik I, 25). Die axiomatischen Richtpunkte bei der Construction dieses erhabenen Kosmos hat das Vaticanum (Sess. III, cap. 4, bei Denzinger n. 1644) selber angegeben, wenn es außer der Heranziehung von Naturanalogien besonders die Erforschung des Zusammenhanges der Geheimnißlehren unter einander sowie mit dem übernatürlichen Endziele des Menschen anräth. In der That, wenn das letzte Ziel des Menschen in der übernatürlichen Anschauung des göttlichen Wesens besteht, so wird es verständlich, weshalb Gott uns das zunächst im Glauben zu erfassende und anzubetende Mysterium der Trinität als künftiges Anschauungsobject geoffenbart hat, wie dem Sündenfalle hängt hinwieder

der Menschwerdung logisch zusammen, welches seinerseits das der paradiesischen Urgerechtigkeit als sein Prius fordert. Insofern aber die Incarnation die gnadenvolle Wiederherstellung der verlorenen Erbheiligkeit zum Zwecke hatte, liegt in ihr auch Gnade und Kirche, Sacrament und Eucharistie, Prädestination und Verklärung, als in ihrer Wurzel, beschlossen. Obschon in dieser Verkettung kein Glied das andere so fordert, daß es sich a priori daraus ableiten ließe, so liegt ihr doch eine Congruenz zu Grunde, welche das Denken selbst des tiefsten Philosophen befriedigt und ganz den Stempel wahrhaft göttlicher Veranstaltungen an sich trägt. Gleichwie die Zweckidee sich als einigendes Band um alle christlichen Geheimnisse schlingt, so bilden diese auch nach ihrem innern Zusammenhange „ein reiches, fest gegliedertes System, dessen Theile sämmtlich durch ein unzerreißbares logisches Band verknüpft sind, ein so großartiges und consequentes System, wie es noch keine menschliche Wissenschaft, auch nicht der Geist der scharfsinnigsten Denker, aufgestellt hat" (P. Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft II, Freiburg 1887, 137). In tiefsinniger Weise hat besonders Scheeben in seinem classischen Werke über die „Mysterien des Christenthums" diesen logischen Zusammenhang aus dem fruchtbaren Princip der „Mittheilung der göttlichen Natur" (vgl. 2 Petr. 1, 4: divinae consortes naturae) zu entwickeln und darzustellen versucht. Als die „innere, wesentliche und reale Mittheilung der göttlichen Natur und als Princip, Ziel und Ideal aller übernatürlichen Mittheilungen derselben an die Geschöpfe" (a. a. O. 655) tritt die Trinität in die innigste Beziehung wie zur urständischen Gerechtigkeit so zur Erbsünde als der freiwilligen Verzichtleistung auf die übernatürliche Vergöttlichung der Menschenseele. Mit dieser ersten Trias von Geheimnissen hängt das Mysterium der hypostatischen Union unmittelbar zusammen, welches als die höchste und erhabenste Mittheilung Gottes nach Außen zugleich zum „zweiten Princip, Ziel und Ideal der durch die Erlösung wieder herzustellenden übernatürlichen Vereinigung der Menschheit mit Gott" wird (a. a. O.). Indem sodann in der Eucharistie die Mittheilung Gottes an die Menschen sich fortsetzt, ist gleichzeitig der Mittelpunkt für die übrigen Sacramente als geheimnißvolle Gnadencanäle gefunden, so daß die zweite Trias mit der ersten durch den gemeinsamen Begriff des Logos organisch verbunden erscheint; denn den Gottessohn finden wir zuerst im „Schoße des Vaters" (vgl. Joh. 1, 18), sodann im Schoße der Jungfrau-Mutter (vgl. Joh. 1, 14), endlich im Schoße der Kirche, d. i. im Tabernakel und im Herzen der communicirenden Gläubigen (vgl. Joh. 6, 57). Dem steht aber dem eucharistischen als Gegenbild der mystische Christus gegenüber, d. h. [illegible] Kirche, dieses „geheimnißvol[illegible] Sacrament", welches die ihr vermittelt und zum Mysterium der glorreichen Auferstehung und ihres Gegenpoles, des höllischen Feuers, als dem Endpunkt der ganzen Entwicklung hinüberleitet. Diese dritte und letzte Trias: Kirche, Rechtfertigung, Verklärung, ist aber nichts Anderes als eine mystische Nachbildung des menschgewordenen Logos, insofern die Kirche eine Verschmelzung göttlicher mit menschlichen Factoren, die Rechtfertigung eine mystische Ausgestaltung des Bildes Christi in der Seele (vgl. Gal. 4, 19. Röm. 8, 29), die Verklärung des Auferstehungsmenschen endlich eine Nachahmung des auferstandenen Heilandes darstellt. Ueber dem Ganzen wölbt sich zuletzt das Geheimniß der Prädestination oder ewigen Auserwählung, welches, in der Verschiedenheit der Gnadenaustheilung wurzelnd, die absolute Souveränität Gottes über seine ganze Schöpfung zum lebendigsten Ausdruck bringt.

Mit dieser aus dem innersten Wesen der Einzelgeheimnisse geschöpften Darlegung sind alle jene rationalistischen Versuche schon gerichtet, welche die christlichen Mysterien entweder mit W. Vatke (Religionsphilos. 581) als einen „durch Verstandesconsequenzen fortgebildeten, aus oft sich widersprechenden Anschauungsweisen entlehnten, unaufgelösten und unauflöslichen Widerspruch, der dann als Mysterium verehrt ward", hinstellen oder wenigstens als rein natürliches Gedankenproduct der vorchristlichen Philosophie- und Religionssysteme darthun möchten. Erstere Auffassung ist bereits oben in ihrer Haltlosigkeit hinlänglich gewürdigt worden. Was aber die zweite Anschauung angeht, so schneidet Christus selber, der als „Zimmermann" keine gelehrte Bildung genossen hatte (vgl. Marc. 6, 2 f. Joh. 7, 15), jeden genetischen Zusammenhang mit der Zeitphilosophie durch die kategorische Erklärung ab, daß seine Lehre direct aus dem Himmel stamme (vgl. Joh. 7, 16; 8, 47 u. A.) und mit beliebten Zeitanschauungen in Widerspruch trete (vgl. Matth. 5, 20 ff.; 7, 29; 19, 8). Ja der Völkerapostel warnt die Gläubigen vor den „Täuschungen durch Philosophie und leeren Trug nach den Ueberlieferungen der Menschen statt nach Christo" (Col. 2, 8 f.) und findet, daß das Christenthum „den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit" sei (1 Cor. 1, 23). Wirklich steht denn auch die Trinitätslehre mit der platonischen Dreiheit: Gott, Idee, Welt ebenso im Widerspruch, wie mit der indischen Trimurti- (Brahma, Vischnu, Siwa) und der [illegible]schen Tao-Lehre (Himmel, Erde, Mensch) die Wesensunterschiede der johanneischen Logoslehre s. d. Art. [illegible] Ebenso hat die Incarnation [illegible] Menschwerdungen Vischnus [illegible] d. Art.) nichts als den [illegible] nur grober Unverstand [illegible] [illegible]sinischen Mysterien aber [illegible] [illegible]en sich erdreisten können [illegible] Sachgrunde [illegible]

[illegible]ts
[illegible]cbot
[illegible]stern,
[illegible]me am
[illegible]beraubte
[illegible], sie endlich
[illegible]gen Kranken-

der christlichen Mysterien aus vorausgegangenen Gedankenbildungen darthun. Denn die Geheimnisse betreffen entweder die innersten Tiefen des göttlichen Wesens oder die freien Veranstaltungen Gottes in der Gnadenordnung (vgl. 1 Cor. 2, 11. Röm. 11, 33 f.). Nun kann aber in's Innere Gottes kein geschaffener Geist eindringen, ohne Offenbarung also vom Dasein dreier Personen in Gott keine Kunde erhalten; denn die Schöpfung spiegelt nur Gottes absolutes Wesen, mit nichten auch die Dreifaltigkeit wider (s. d. Art. Trinität). Die auf dem freien Heilswillen Gottes basirenden Veranstaltungen aber, wie Menschwerdung, Eucharistie, Prädestination u. s. w., könnten höchstens dann Gegenstand einer allenfalls möglichen Beweisführung sein, wenn sie mit Nothwendigkeit aus dem göttlichen Wesen und Leben flössen und als nothwendige Wirkung aus einer bekannten Ursache sich erschließen ließen (vgl. z. B. John Caird, An Introduction to the Philosophy of Religion, Glasgow 1880, 252). Dieß hieße aber die Freiheit der göttlichen Thätigkeit nach Außen aufheben und behaupten, alles, was Gott thue, das müsse er thun, eine Aufstellung, welche ebenso vernunftwie glaubenswidrig ist (vgl. Vatic. Sess. III, cap. 1 et can. 5; Prop. 18 Rosminii damn. d. 14. Dec. 1887, bei Denzinger n. 1632. 1652. 1753).

5. Ein besonderes Lehrstück bildet die Unveränderlichkeit, wie der kirchlichen Dogmen überhaupt, so der geoffenbarten Geheimnißlehren insbesondere. Unter dieser besondern Rücksicht steht der Kirchenlehre der sog. Semirationalismus als häretischer Gegensatz gegenüber. Um von derjenigen Abart desselben zu schweigen, welche mit Hermes (s. d. Art.) vom nackten Zweifel durch bloße Vernunftthätigkeit zum Glauben selbst der christlichen Mysterien zu gelangen suchte, ist insonderheit jene Richtung zu verurtheilen, welche in theosophisch-gnostischer Auffassung den Inhalt der Geheimnisse zu symbolisch verhüllten Vernunftwahrheiten umstempelt (Schelling, Baader, Günther) und consequent zum verwegenen Satze fortschreitet, daß die übervernünftigen Glaubenswahrheiten je nach dem flutenden Wechsel der philosophischen Zeitanschauungen einen andern Sinn haben können, als ihnen die Kirchenlehre unterlegt. Indem Kant (a. a. O. VI, 244 ff.) in den christlichen Geheimnißlehren lediglich symbolische Hüllen reiner Vernunftwahrheiten erblickt, erklärt er die Menschwerdung des Sohnes Gottes für das in Christus verkörperte moralische Ideal der vollkommenen Menschheit, und seinen Fußspuren folgend sind Hegel und Schleiermacher (s. d. Artt.) in der Entwerthung und Verflüchtigung der Mysterien so weit gegangen, daß sie unter Beibehaltung der christlichen Namen das ganze Lehrgebäude des Christenthums mit offen pantheistischen Ideen zu durchsetzen wagten. Das logische Princip des Semirationalismus besteht in der Anmaßung, die Geheimnißlehren als historisch gegebene Probleme in derselben Weise zu behandeln und zu beweisen, wie philosophische Fragen (vgl. Granderath S. J., Constit. dogmat. ss. oecum. Concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatae, Friburgi 1892, 90 sq.). Auf diesem glaubenswidrigen Standpunkte stehen auch jene neuesten Theorien, die entweder mit Troels-Lund (Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, Leipzig 1899, 148 f.) schon „im Laufe kurzer Zeit Jesu Lehre in die Lehre von Jesu, das Leben der Liebe in den Zwang zum Glauben an eine bestimmte christliche Gotteslehre sich verwandeln" lassen, oder mit H. St. Chamberlain (Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, München 1899, 189 f.) „die Gestalt Jesu Christi heute durch die geschichtliche Entwicklung der Kirchen eher verdunkelt und ferngerückt, als unserem klar schauenden Auge enthüllt" erscheinen lassen, so daß „man die blutige Kirchengeschichte der ersten 18 christlichen Jahrhunderte als die Geschichte der bösen Kinderkrankheiten des Christenthums betrachten" dürfe, oder mit A. Sabatier (Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire, Paris 1897, 403) aussprechen: L'esprit des temps nouveaux introduit une nouvelle interprétation des anciennes formules. . . . Sous des archaïsmes de mots se cachent des néologismes d'idées. Nicht viel besser steht es mit der Behauptung von Ad. Harnack (Dogmengeschichte I, 3. Aufl., Freiburg 1894, 73): „Das Christenthum wäre wahrscheinlich untergegangen, wenn die Formen des Urchristenthums ängstlich in der Kirche bewahrt worden wären; nun aber ist das Urchristenthum untergegangen, damit sich das Evangelium erhielte" (vgl. J. Lindsay, The Progressiveness of modern Christian Thought, London 1892). Allein so lange der Christ unter Verwerfung der skeptischen Lehre von der Relativität alles Erkennens an die ewige Unwandelbarkeit der Wahrheit mitten im Strome wechselnder Lehrmeinungen, sowie an die Unfehlbarkeit des vom „Geiste der Wahrheit" geleiteten kirchlichen Lehramtes glaubt, wird er mit dem Vaticanum (Sess. III, cap. 4, bei Denzinger n. 1647) bekennen müssen: Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda; hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit s. Mater Ecclesia nec umquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. Dieser auch von Pomponatius und Frohschammer verkannte Gesichtspunkt macht so sehr den Lebensnerv des Christenthums aus (vgl. Röm. 6, 17. 1 Cor. 15, 11. Gal. 1, 8), daß die Kirche den Semirationalismus sogar mit dem Banne belegte (vgl.

Vatic. l. c. can. 4, 3, bei Denzinger n. 1665: Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia, a. s.). Daß mit der Unveränderlichkeit ihrer Glaubenswahrheiten die Kirche selbst als „Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15) steht und fällt, hat schon das christliche Alterthum richtig erkannt und unverbrüchlich festgehalten (vgl. Vincent. Lerin. Commonit. 21, bei Migne, PP. lat. L, 666: Mirari satis nequeo tantam quorundam hominum vesaniam . . ., ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula, sed nova ac nova in dies quaerant semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quae aliter perfici nisi assidua emendatione, imo potius reprehensione, non possit). Wenn zwar auch die Kirche eine Dogmenentwicklung (s. d. Art.) anerkennt, wie sie in der Ketzer- und Dogmengeschichte als Thatsache vorliegt (vgl. B. Dörholt, Ueber die Entwicklung des Dogmas und den Fortschritt in der Theologie, Münster 1892), so ist nicht aus den Augen zu verlieren, daß dieselbe bleibt in suo dumtaxat genere, in eodem scil. dogmate, eodem sensu eademque sententia (Vatic. l. c. cap. 4, bei Denzinger n. 1647). (Vgl. noch zum Ganzen außer den angeführten Schriften sowie den apologetischen Werken von Heinrich, Hurter, Kleutgen u. s. w. Bossuet, Elévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne, Paris 1711; Mazzella S. J., De religione et ecclesia, 5. ed., Romae 1896, 59 sqq.; Ottiger, Theologia fundamentalis I, Friburgi 1897, 66 sqq.; L. W. E. Rauwenhoff, Religionsphilosophie, 2. [Titel-] Aufl., Braunschweig 1894; Ferrero, Les lois psychologiques du symbolisme, Paris 1895; Chr. Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae I, 2. ed., Friburgi 1898, 95 sqq.; Hettinger, Apologie des Christenthums I, 2, 6. Aufl., Freiburg 1885, 40 ff.)

V. Vernunft und Glaubenswissenschaft, s. d. Artt. Philosophie, Scholastik und Theologie. [Pohle.]

Veronica, die hl., s. Christusbilder III, 302 ff. und E. v. Dobschütz, Christusbilder, Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen u. s. w. von Gebhardt und Harnack, N. F. III, Heft 1. 2).

Veronica Giuliani, die hl., O. Cap., vor ihrem Eintritt in den Orden Ursula genannt, wurde am 27. December 1660 zu Mercatello, einem ansehnlichen, am Flusse Metauro gelegenen Orte des ehemaligen Kirchenstaates (Provinz Pesaro e Urbino) aus bürgerlicher Familie geboren. Noch nicht 17 Jahre alt, nahm sie im Kloster der Kapuzinerinnen zu Città di Castello (Provinz Perugia) den Schleier und legte ebenda am Allerheiligenfeste des Jahres 1678 die feierlichen Gelübde ab. Sie fand in der Folge die verschiedenste Verwendung in den Aemtern ihres Klosters. Insbesondere zeichnete sie sich in der Leitung des Noviciates aus, dem sie von 1694 an während 33 Jahre vorgesetzt war. Im J. 1716 wurde sie zur Oberin gewählt und bis zu ihrem Tode noch dreimal als solche bestätigt. In den Jahren, da die Heilige Novizenmeisterin und Abtissin war, hob sich das Kloster von Città di Castello zu hoher Blüte; mehrere der Nonnen, die unter Veronica's Führung die canonische Probezeit zurückgelegt hatten, erlangten den Ruf großer Heiligkeit. Im Leben der hl. Veronica Giuliani finden sich die mannigfachsten und wunderbarsten Erscheinungen der christlichen Mystik vereinigt: zahlreiche innere Offenbarungen, Visionen und Ekstasen neben Gnaden, die nur bei wenigen anderen Heiligen beobachtet wurden. So erreichte ihre Liebe zu Christus einen solchen Grad der Vollkommenheit, daß sie auf geheimnißvolle Weise mit demselben vermählt zu werden verdiente (im April 1694). Auch der weitern Gnade wurde sie theilhaftig, das Leiden des Heilandes fühlbar mitzuempfinden und dessen Spuren an ihrem Leibe zu tragen. Schon vor ihrer mystischen Vermählung war sie in einer Erscheinung des leidenden Erlösers mit der Dornenkrone geschmückt worden; zwei Jahre später, am Weihnachtsfeste 1696, erhielt sie die Wunde des Herzens; am Charfreitag des darauffolgenden Jahres die Wundmale an Händen und Füßen; endlich erduldete sie wiederholt die Schmerzen der Geißelung, Kreuztragung und Kreuzigung. Die Krönung mit Dornen wurde später zu verschiedenen Malen an ihr wiederholt. Wohl 34 oder 35 Jahre litt sie große Qualen. Es bildete sich um ihre Stirne ein röthlicher Kreis; zuweilen nahm man auch an ihrem Haupte eine Menge Blattern in der Größe eines Nadelkopfes wahr. Auch ihre Herzwunde und die Wunden an ihren Händen und Füßen sind mehrfach erneuert worden. Bischof Eustachi von Città di Castello, der vom Beichtvater der Heiligen über Alles benachrichtigt ward, beobachtete von Anfang an große Vorsicht. Er wandte sich nach Rom und erhielt von dort Vorschriften, die er mit aller Strenge durchführte. Von einigen erprobten Priestern begleitet, erschien er im Kloster und überzeugte sich persönlich von der Thatsache der Verwundung; ferner befahl er der damaligen Abtissin, die Geduld, die Demuth und den Gehorsam der Heiligen auf das Empfindlichste zu prüfen. Diese ward infolge dessen vom Amte der Novizenmeisterin entfernt, des activen und passiven Wahlrechts im Kloster für verlustig erklärt; man verbot ihr jeglichen Umgang mit ihren Mitschwestern, schloß sie von der öffentlichen Theilnahme am Chorgebet und der heiligen Messe aus, beraubte sie der heiligen Communion und schloß sie endlich 50 Tage lang in einer gefängnißähnlichen Kranken-

zelle ein. P. Crivelli S. J., der während seines Aufenthaltes in Città di Castello Beichtvater der Heiligen war, gab sich gleichfalls viele Mühe, deren wahren Geist zu erforschen. Indeß dienten alle diese Prüfungen nur dazu, die seltenen Tugenden der Heiligen zur Anschauung zu bringen. Veronica Giuliani starb an den Folgen eines Schlaganfalles am 9. Juli 1727. Ihre Beatification erfolgte unter Pius VII. am 17. Juni 1804; heilig gesprochen wurde sie von Gregor XVI. am 26. Mai 1839. Der heilige Leib wurde, nachdem die Wundmale an demselben gerichtlich untersucht und insbesondere an dem Herzen eine Einprägung der verschiedenen Leidenswerkzeuge Christi constatirt ward, in der allgemeinen Klostergruft beigesetzt, am 4. März 1728 in den Chor und von da aus am 10. September 1749 an diejenige Stelle der Kirche übertragen, wo er noch heute ruht. — Das Martyrologium Romanum erwähnt die hl. Veronica Giuliani am 9. Juli als abbatissa insigni patiendi studio ceterisque virtutibus ac coelestibus charismatibus illustris. Ihr Fest wird an dem genannten Tage im Gebiete des Kirchenstaates (Decr. Urbis et Status eccles. vom 19. Juni 1840), ebenso im Orden der Kapuziner begangen. Das Brevier (Prop. O. Cap.) nennt sie mirabilis amoris victima und gloria Tiferni, d. h. von Città di Castello. Abgebildet wird die hl. Veronica im Ordenskleide der Kapuzinerinnen, auf dem Haupte eine Dornenkrone, in der rechten Hand ein Herz, auf das die verschiedenen Leidenswerkzeuge eingeprägt sind, in der linken Hand ein Crucifix tragend. Von großer Bedeutung für die Geschichte der hl. Veronica Giuliani sind ihre von 1693 an bis zum 25. März 1727 im Gehorsam gegen den Bischof verfaßten Memoiren, in denen sie, von der frühesten Jugend anfangend, Rechenschaft gibt über ihre Prüfungen, Leiden, Visionen u. s. w. F. Dausse edirte davon zu Città di Castello 3 Bände in den Jahren 1883—1885 unter dem Titel Scritti inediti di S. Veronica Giuliani Cap. Der Tod des Herausgebers (1886) hinderte die Fortsetzung. Außerdem begannen die Publication dieser Schriften Annibale M. di Francia (Un tesoro nascosto ovvero scritti inediti di S. V. G. I, Messina 1891 [vgl. Anal. Boll. XIII, 79]) und L. Pizzicaria (Un tesoro nascosto ossia diario di S. V. G., Prato 1895 et 1897, 2 voll. [vgl. Anal. Boll. XV, 455]). Die bisher erschienenen Lebensbeschreibungen der Heiligen beruhen zumeist auf den Prozeßacten. Die Verfasser sind: Fr. Strozzi S. J., Rom 1763; Fr. Romanus O. Cap. (Postulator der Beatification), ebd. 1776, und der Oratorianer Filippo M. Salvatori, ebd. 1839 und 1860. Die zuletzt angeführte Vita erschien in deutscher Uebersetzung (von Michael Sintzel) zu Köln 1841.) [H. Molitor S. B.]

Veronius, Franciscus, hervorragender Controversist, wurde geboren zu Paris im J. 1578, trat 1595 in die Gesellschaft Jesu ein, verließ dieselbe aber wieder 1620, um mit größerer Freiheit dem Amt eines apostolischen Missionars obliegen zu können. Schon gleich nach Empfang der Priesterweihe hatte er nämlich mit großem Erfolg der Controverse mit den Protestanten sich gewidmet und manche Prediger und hochstehende Persönlichkeiten zur katholischen Religion zurückgeführt. Durch ein Patent vom 19. März 1622 erlaubte ihm der König auch auf öffentlichen Plätzen zu predigen und Disputationen mit wem immer abzuhalten, ohne daß jemand ihn daran hindern dürfe. Die Versammlung des französischen Clerus verlieh ihm außer den nöthigen geistlichen Vollmachten eine Pension von 600 Livres und verpflichtete sich, die Druckkosten für seine Bücher zu tragen. Außerdem erhielt er die Pfarrei Charenton, deren Verwaltung ihn nicht hinderte, Conferenzen in St-Germain-des-Prés oder im Colleg von Cambrai abzuhalten und mehr als 80 Schriften abzufassen. Die berühmteste Disputation, welche er hielt, ist die gegen Samuel Bochart (s. d. Art.). Als die Jansenisten sich zu erheben begannen, schrieb Veronius auch gegen diese. Er starb am 6. December 1649 nach dem Zeugniß des P. Ph. Labbe (s. d. Art.) im Profeßhaus der Jesuiten zu Paris. Andere lassen ihn in Charenton sterben. Unter der Menge der Controversschriften, welche Veronius verfaßte, ragen zwei besonders hervor. Am berühmtesten ist Méthode de traiter les controverses de religion, Paris 1638. Der erste Entwurf dieses Werkes ist eine Broschüre von 31 Seiten mit dem Titel Adrien Hücher, mis à l'inquisition des passages de la Bible de Genève, ou les actes de la conférence entre le P. F. Veron et M. A. Hücher ... sur le sujet du St-Sacrement de l'autel par la seule bible de Genève, Amyens 1615. Das Schriftchen erlebte Auflage um Auflage und wuchs mit der Zeit zu immer größerem Umfange an. Die 16. Auflage (1623) umfaßte bereits 2 starke Bände, 1629 kam ein dritter hinzu; die 21. Auflage, die von 1638, besteht aus 3 Foliobänden, in welche der Verfasser fast alle seine früheren Controversschriften hineingearbeitet hat. Außerdem erschienen noch Auszüge, Bearbeitungen, Uebersetzungen. Grundgedanke des Werkes ist, die Reformatoren träten als gesendet von Gott auf und forderten Glauben für gewisse Lehren, weil dieselben klar und deutlich im Worte Gottes enthalten seien; sie könnten aber weder ihre Sendung beweisen noch Schriftstellen aufzeigen, welche klar und einfach die ihnen eigenthümlichen Lehren aussprächen. Ein zweites, sehr oft nachgedrucktes Werk von Veronius ist Règle générale de la foy catholique séparée de toutes autres doctrines, Paris 1645. Den Vorurtheilen der Protestanten gegenüber, welche die abenteuerlichsten Dinge für katholische Lehre halten, will Veronius hier die Sätze zusammenstellen, welche so sicher

zum katholischen Glauben gehören, daß in Bezug auf sie die Glaubenspflicht den Convertiten gegenüber urgirt werden muß. Es war damit an und für sich noch nicht geläugnet, daß auch andere Punkte zur Glaubenshinterlage gehören könnten, und diese Zugehörigkeit wenigstens für den Theologen auch erkennbar sein könne. Die Brüder Walenburch (s. d. Art.) haben Veronius' Regula mit einigen Aenderungen in ihr Hauptwerk aufgenommen. Zur Zeit des Hermesianismus wurde die Schrift im sogen. „minimistischen" Sinne verwerthet (s. J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, Münster 1867, 141; Ders., Zu meiner Rechtfertigung, ebd. 1868, 63 ff.; M. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I, Freiburg 1873, 194 f.). (Vgl. über Veronius' Leben Labouderie in seiner Ausgabe der „Glaubensregel", Paris 1825, Einleit.; Ders., in d. Biogr. universelle, nouv. éd. XLIII, 226; P. Feret, Un curé de Charenton au XVII^e siècle, Paris 1881; de Backer, Bibliothèque III, 2^e éd., Louvain 1876, 1345 [die 3. Aufl. von Sommervogel verzeichnet nur die vor 1620 verfaßten Schriften]; Hurter, Nomenclat. lit. I, 2. ed. [1892], 407 sqq.) [Kneller.]

Verordnungen, kirchliche, s. Constitutiones ecclesiasticae.

Verpachtung, s. Vertrag.

Verschnittene, s. Eunuchen.

Verschollenheit, s. Todeserklärung.

Verse der Bibel, s. Abtheilung I, 138 f.

Versetzung, s. Translation und Translocation.

Versöhnungstag der Juden, s. Feste IV, 1443 f.

Verstand, s. Erkenntniß und Vernunft.

Verstoßung aus dem Clerus, s. Degradation; **aus der Kirche**, s. Bann und Anathema; **aus einem Orden**, s. Ordensprofeß IX, 994 f.; **der Frau bei den Juden**, s. Ehe IV, 156.

Versuchung wird im gewöhnlichen Leben jede innere oder äußere Anreizung und Verlockung zum Bösen genannt. Im engern Sinne bezeichnet man damit vorzüglich die unter Einwirkung des bösen Feindes hervorgerufene Sollicitation zur Sünde in Gedanken, Worten oder Handlungen. Jede Versuchung wendet sich zunächst an den Verstand, indem sie ihm irgend ein Object der ungeordneten Concupiscenz als ein wahres, des Menschen würdiges und für ihn begehrenswerthes Gut vorspiegelt: ehe Eva die Hand nach der verbotenen Frucht ausstreckte, „sah sie, daß der Baum gut und schön sei" (Gen. 3, 6). Von dieser trügerischen Anschauung wird sodann das Begehren angeregt und angelockt, auf daß es sich abwende von alleinigen wahren Gute und hinwende zum verbotenen Genusse (vgl. Jac. 1, 14). Die von Außen kommende Sollicitation gewinnt aber ihre volle Macht erst infolge der innern, aus der Erbsünde (s. d. Art.) zurückgebliebenen Disposition der Seele zur ungeordneten Hingabe an die Geschöpfe. Der hl. Thomas bezeichnet dieselbe als eine vierfache Verwundung der Seele, nämlich Unwissenheit oder Trübung und Blendung des Geistes für die höheren überirdischen Wahrheiten; Bosheit oder Verkehrtheit des Willens und Widerstreben, sich dem göttlichen Willen zu unterwerfen; Begierlichkeit oder Hang nach Befriedigung des niedern Theiles des Menschen, der Sinnlichkeit, der Habsucht und des Verlangens nach Vorrang im Verkehre mit der Mitwelt; Schwäche, sich selbst zu beherrschen (Summ. theol. 1, 2, q. 85, a. 3). Die Objecte der Begierlichkeit, welche in jeder Versuchung angeregt wird, liegen in der Außenwelt, die uns umgibt, und in welche wir mitten hineingestellt sind. Ihnen zufolge unterscheiden sich die Versuchungen in Versuchung der Hoffart, der Fleischeslust und der Augenlust oder Habsucht (1 Joh. 2, 15. 16; vgl. Weish. 9, 15. Gal. 5, 17). In diesem Sinne sagt uns der heilige Geist: „Gottes Geschöpfe wurden ... zur Verführung der Seelen der Menschen, zur Falle den Füßen der Thoren" (Weish. 14, 11), und wiederum: „Mitten unter Schlingen wandelst du" (Eccli. 9, 20). Eine große Macht üben diese drei Arten von Versuchungen über eine unzählbare Menge von Menschen, über welche sie den Sieg und die Herrschaft errungen haben. Alle mit einander bilden das Reich der Welt in moralischem Sinne im Gegensatze zum Reiche Jesu Christi, zu seiner Kirche. Ersteres sucht sich immer weiter auszubreiten und alle, welche Christus angehören, sich zu unterwerfen. Von diesem Reiche der Welt sagt der Apostel (1 Joh. 5, 19), daß es im Bösen liegt, und die Grundsätze, welche es kundgibt, und die Beispiele, welche es allerwärts zur Schau trägt, verursachen zahllose Versuchungen immer und überall. — Die zweite äußere Macht, welche Versuchungen bewirkt, ist der Teufel (s. d. Art.). Die heilige Schrift redet an vielen Stellen davon, daß der Satan Versucher sei, insoweit ihm Gott die Gewalt läßt, zu versuchen. Er übte diese seine unheilvolle Thätigkeit im Paradiese, ferner gegen Job; er wagte es sogar, seine Versuchungen bei dem Heiligen aller Heiligen, Jesus selbst, anzubringen (s. d. folg. Art.). Der Heiland sagte es seinen Aposteln vorher, daß Satan sie werde sieben wollen wie den Weizen (Luc. 22, 31). Die apostolischen Briefe weisen vielfach hin auf die Gefahren, welche vom Teufel drohen. Petrus nennt ihn einen brüllenden Löwen, der umhergeht und sucht, wen er verschlingen könne (1 Petr. 5, 8). Paulus sagt (Eph. 6, 10—13), wir bedürften gegen ihn der Kraft Gottes, da wir nicht gegen Fleisch und Blut allein zu kämpfen haben, sondern auch gegen die Oberherrschaften und Gewalten, wider die Beherrscher der Welt in dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit in der Luft. „Versucher" ist ein Name, womit schlechthin der böse Geist bezeichnet wird (Matth. 4, 3). Nach Matth. 12, 45 und Marc. 5, 9 erfolgen die Angriffe der Geister der Finsterniß

nicht allein von einzelnen derselben, sondern bisweilen von vielen zugleich. Die Glaubenslehre der Kirche über die höllischen Versuchungen spricht das Concil von Trient dahin aus (Sess. XIV De sacr. extr. unct. prooem.), „daß unser Widersacher unser ganzes Leben hindurch Gelegenheiten sucht und ergreift, um unsere Seele auf jede mögliche Weise verschlingen zu können". — Der böse Geist kann nicht unmittelbar auf den höhern Theil der Seele einwirken und den freien Willen sollicitiren. Er vermag nur den Sinnen und der Einbildungskraft Bilder vorzuführen, durch welche die Seele getäuscht und verlockt und ihr ungeordnetes Begehren und Empfinden angeregt wird. Auf das leibliche Wesen des Menschen einzuwirken und sinnliche Anreizungen hervorzurufen liegt wohl in seiner Macht (s. S. Thom., Summ. theol. 1, 2, q. 80, a. 2 und De malo q. 3, a. 4), den Willen des Menschen jedoch zu vergewaltigen ist ihm nie möglich. Er kann ihn versuchen, insoweit und so lange es Gott zuläßt; Gott aber gibt der Seele immer hinreichende Kraft, ihm zu widerstehen und ihn in die Flucht zu schlagen (1 Cor. 10, 13). Daher die Mahnungen der Apostel Eph. 4, 27. Jac. 4, 7. 1 Petr. 5, 9. Es würde aber der Mensch seine Kraft zum Widerstande, die von Natur aus schon gering ist, noch mehr schwächen und sich des besondern Gnadenbeistandes Gottes unwürdig machen, wenn er leichtsinnig die Versuchung selbst veranlassen oder vermessen auf seine eigene Kraft vertrauen würde. Sie absichtlich herbeiführen, käme schon einer Einwilligung gleich (vgl. Spr. 7, 5 ff. Eccli. 3, 27; 12, 13). — Versuchungen erdulden müssen, bleibt auch den frommen und tugendhaften Seelen nicht erspart. Der heilige Geist mahnt vielmehr jeden, der zum Dienste Gottes sich entschließen will, sich auf Versuchungen gefaßt zu machen (Eccli. 2, 1); Job (7, 1) nennt des Menschen Leben einen Kriegsdienst; Christus versichert, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Matth. 10, 34), und der heilige Apostel Paulus (Röm. 7, 22 ff.) erfuhr an sich den Widerstreit der sinnlichen Begierlichkeit gegen das Gesetz des Geistes (vgl. Gal. 5, 17). Gott läßt die Versuchungen aus den weisesten Absichten zu und befreit uns von ihnen nicht, ehe diese erfüllt sind, gleichwie er dem hl. Paulus auf seine Bitte um Befreiung nur sagte: „Es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft wird in der Schwachheit vollkommen" (2 Cor. 12, 9). Gott läßt die Versuchung zu, damit wir erproben, wie schwach wir aus uns selbst sind, und uns um so mehr in Demuth und vertrauensvollem Gebet Gott hingeben; wie das Silber durch Feuer geprüft wird, und das Gold im Schmelzofen, so prüfet der Herr die Herzen (Spr. 17, 3. Eccli. 2, 5). Erst die Versuchung führt gar oft eine Seele zur richtigen Selbsterkenntniß. „Was weiß der, welcher nicht versucht worden ist?" (Eccli. 34, 9.) Zugleich mit dieser Erprobung unserer Treue und Läuterung unserer Hingabe an die Tugend wird diese mehr befestigt durch die nothwendig gewordene neue Entscheidung für dieselbe und ihre Uebung in öfter wiederholten Acten, sowie die Anwendung der zu ihrem Schutze dienenden Mittel. Alle Tugendacte endlich, zu welchen die Versuchung Anlaß gibt, haben auch einen neuen Zuwachs von Verdiensten zur Folge. Wer bewährt worden ist in der Versuchung, wird die Krone des Lebens empfangen (Jac. 1, 2. 12), und wer überwindet, wird auf den Thron erhoben, gleichwie Christus, der Sieger über die Hölle, in der Herrlichkeit thronet (Offb. 3, 21; 21, 7). Deßhalb sind Versuchungen nie als Zeichen eines schlimmen oder gefährlichen Seelenzustandes anzusehen, auch dann nicht, wenn eine Disposition dafür durch frühere sündhafte Gewohnheiten in der Seele herbeigeführt worden ist, von welchen sie durch wahre Buße bereits sich frei gemacht hat. Und wer Versuchung zu leiden hat, soll nie darüber die Ruhe und den Frieden der Seele verlieren, auch wenn sie lange Zeit andauert. Aber eingedenk der eigenen Schwachheit muß er sich selbst mißtrauen und sogleich beim ersten Wahrnehmen der Versuchung voll Vertrauen zu Gott um Hilfe rufen, der dem Demüthigen seine Gnade gibt (Jac. 4, 6). Er muß sein Vertrauen auf Christum den Herrn setzen, welcher den Teufel überwunden hat (Luc. 11, 22. Joh. 16, 33. Offb. 5, 5; 6, 2) und, selbst in Allem versucht, Mitleid mit unserer Schwäche trägt (Hebr. 4, 15). Es ist ihm aber ebenso nothwendig, daß er mit Christus die Abtödtung liebt und übt gemäß 1 Petr. 5, 8: „Seid nüchtern und wachet" (vgl. Cat. Rom. 4, 15, 18). Das wirksamste und stets dringendst zu empfehlende Mittel ist der eifrige Empfang der heiligen Sacramente, durch welchen Licht und Kraft aus Gott und Einigung mit Christus der Seele zu Theil wird. Durch sie gewinnen wir immer mehr eine habituelle, der vorherrschenden schlimmen Neigung entgegengesetzte Tugendgesinnung, welche uns im Augenblicke der Versuchung zu den entsprechenden Tugendacten anregt. Actuelle Gnaden zur Beharrlichkeit in der Gnade und Tugend vermitteln uns sodann die Sacramentalien. Dahin gehören: das Wort Gottes in der heiligen Schrift, wie uns Christi Beispiel in seinen Versuchungen lehrt; — der heilige Name Jesus (Marc. 16, 17), dessen Allgewalt über den bösen Geist die heiligen Evangelien uns künden und jeder Gläubige täglich an sich und Anderen erfahren kann; — das heilige Kreuzzeichen, von dem dasselbe gilt; — das geweihte Wasser, dessen die heilige Kirche zu allen Exorcismen und Segnungen sich bedient, u. s. w. Wirksam zur Erlangung vieler Gnaden und zur Bestärkung der Tugend und des Tugendeifers in getreuer Mitwirkung mit der Gnade ist ferner beharrliche Betrachtung des bittern Leidens Jesu und vertrauensvolles Flehen um die Für-

bitte Mariä. Muth und getreue Anwendung aller im Glauben und in der Gottesliebe gebotenen Mittel zum Siege über die Versuchungen wirkt in uns auch die oftmalige Erinnerung an die göttlichen Verheißungen, welche dem getreuen Streiter Christi gegeben sind (Offb. 2, 11; 3, 5. 12). Alle Gewalt des Satans, dem Menschen mit seinen Versuchungen nachzustellen, wurzelt in der Abhängigkeit von ihm, in welche das Menschengeschlecht durch die erste Sündenschuld gerathen ist. Alle Macht zum Siege über ihn kommt uns zu durch das Verdienst des Erlösers, welcher als zweiter Adam den Fürsten der Finsterniß aus seinem Reiche in der Welt hinausgeworfen hat. Er wurde das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt auf sich genommen hat, und gab sich als solches kund in seiner Taufe am Jordan mitten unter den Sündern, welche dort zur Taufe der Buße sich eingefunden hatten. Sogleich nach derselben führte ihn der heilige Geist in die Wüste, in welcher er die Annäherung des Versuchers erduldete, um ihn an Stelle der seiner Gewalt unterworfenen Menschheit zu beschämen und zu besiegen. Jeder Täufling muß daher, um in das Werk der Erlösung durch Christus in der Taufe eingehen zu können, dem Satan widersagen und zu Christus sich bekennen, und erhält sodann die Freiheit der Kinder Gottes und das Recht auf alle Gnaden des göttlichen Siegers über die Hölle. — Was die Art und Weise des Kampfes gegen die Versuchungen betrifft, so ist noch von Wichtigkeit der Unterschied zwischen Versuchungen des concupiscibilen und des irascibilen Begehrens. Erstere haben zum Objecte das, was zum Genusse lockt, also alles, was zur Befriedigung der leiblichen Sinnlichkeit dient, und das, was dem Stolze des Geistes, namentlich der Sucht nach glanzvoller Selbstherrlichkeit und Unabhängigkeit von einer höhern Vernunft schmeichelt. Letztere reizen zum Widerstreben gegen wirkliche oder vermeintliche Hindernisse dessen, was das Begehren als ein Gut anstrebt oder behaupten will. Die Versuchungen der Fleischeslust und Hoffart des Lebens (darunter auch die Versuchungen gegen den Glauben), welche unter die erste oben erwähnte Kategorie fallen, werden nur dann wirksam bekämpft, wenn sie aus dem Bewußtsein der Seele möglichst hinausgedrängt werden. Denn ihre Vorstellung schon bewirkt mächtige Sollicitation zur Hingebung. Flucht vor ihnen ist die beste Waffe gegen sie. Es würde jedenfalls gleich einer Herbeirufung und Bestärkung derselben sein, wenn man sich zum Kampfe gegen sie vorbereiten oder das Gewissen über das Verhalten gegen sie durch ihre Vergegenwärtigung im Einzelnen erforschen wollte. Dagegen ist letztere zweckdienlich bei Versuchungen zum Zorn und zur Auflehnung gegen Schwierigkeiten, welche man im Berufsleben findet, oder zum Widerstreben gegen Leiden und Opfer überhaupt, welche Gott von uns fordert. Sind es jedoch Personen, welche uns Unrecht zugefügt haben oder noch häufig zufügen, so reizt die Vorstellung des Geschehenen nur zur Rachsucht oder zum Unmuthe und ist daher nicht im Einzelnen rathsam; es genügt dann die öftere allgemeine Erwägung der Nothwendigkeit, zur Nachfolge Christi Kreuz und Leiden zu ertragen und sein Gebot der Liebe zu erfüllen. — Ein anderer wichtiger Unterschied zwischen den Versuchungen ist endlich der von lästigen Vorspiegelungen des Bösen, womit nur nebensächlich die Anreizung zur Einwilligung verbunden ist, und von solchen, welche primär in Sollicitation zu freiwilligen bösen Gedanken, Worten oder Handlungen bestehen. Erstere sind an sich nur Leiden durch Vorführung des Bösen, z. B. gotteslästerischer Worte in der Phantasie, obscöner Bilder, Verunehrungen des Allerheiligsten in empörendster Weise u. dgl. Sie belästigen nicht selten auch ganz reine, ja heilige Seelen, und sind dann für sie von Gott zugelassen zu ihrer Verdemüthigung, Läuterung und Prüfung als Bestandtheil der sogen. passiven Reinigung, von welcher die mystische Theologie zu handeln hat (vgl. d. Art. Mystik VIII, 2091). Welcher Art nur immer die Versuchungen sein mögen, so gilt für die bedrängte Seele das Wort: „Wehe dem, welcher allein steht. Denn wenn er fällt, hat er niemanden, der ihn aufrichtet" (Eccl. 4, 10). Es ist das allgemeine Gesetz Gottes, welchem der Sohn Gottes in vollem Maße selbst sich unterworfen hat, daß jede Seele sich demüthig und gehorsam der Leitung eines Andern unterwerfe, der hierzu von Gottes Willen und Vorsehung berufen ist. Der göttliche Heiland würdigte sich, zu unserem Beispiele in seinem Seelenleiden auf dem Oelberge Trost von seinem Geschöpfe, einem Engel, anzunehmen. Uns ist ein solcher Engel der Beichtvater und der Führer unserer Seele. (Vgl. Scupoli, Il combattimento spirituale 1, 1 sgg.; Rodriguez, Uebung der christlichen Vollkommenheit 2, 4, 1 ff.; Scaramelli, Directorium der mystischen Theologie 2, 10; Hense, Die Versuchungen und ihre Gegenmittel, Freiburg 1884; 2. Aufl. 1890.) [Pruner.]

Versuchung Christi nennt man den geheimnißvollen Vorgang in der Wüste, welchen die Synoptiker (Matth. 4, 1 ff. Marc. 1, 12 ff. Luc. 4, 1 ff.) im zeitlichen und innerlichen Zusammenhange mit der Taufe Jesu schildern. Taufe und Versuchung des Heilandes stehen in enger Beziehung zu seiner messianischen Aufgabe. In der Taufe ist er in das messianische Amt eingeführt worden und hat mit ihr den Weg, der durch äußere Entbehrung (Matth. 8, 20) und stillen, ausdauernden Gehorsam (Matth. 16, 24. Joh. 18, 11) zu einer künftigen Herrlichkeit (Matth. 19, 28) ihn führen sollte, angetreten; in der Versuchung soll er verleitet werden, der übernommenen Aufgabe untreu zu werden und gegen den Willen des Vaters den betretenen Leidensweg zu verlassen. Von demselben Geiste, welcher bei der

Taufe herabkam, wurde Jesus in die Einsamkeit der Wüste (Marc. 1, 13) — zufolge der seit dem 13. Jahrhundert nachweisbaren Tradition der Berg Quarantana (s. d. Art.) westlich von Jericho — geführt, um dort versucht zu werden. Nach vierzigtägigem Fasten, das als gänzliche Enthaltung von Nahrung aufzufassen ist (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2), als sich, in natürlicher Folge der langen Entbehrung, der Hunger einstellte, trat der Versucher, der Satan in sichtbarer Gestalt, vielleicht in der Gestalt eines Engels des Lichtes (2 Cor. 11, 14), an Jesus heran. Die von ihm in drei Acten angestellte Versuchung hat zur Voraussetzung, daß der Satan an dem Versuchten das Geheimniß seiner Persönlichkeit nicht durchschaute. Sie bezweckte vor Allem, zu ergründen, ob Jesus, bei dessen Taufe die Theophanie sich ereignet hatte, der Sohn Gottes sei oder nicht, sodann, wenn möglich, ihn zur Sünde zu verleiten. Bei vollkommener Erkenntniß der göttlichen Natur Jesu hätte der Teufel eine Versuchung gar nicht unternehmen können. In den einzelnen Versuchungen tritt die sinnliche, äußerliche, darum falsche Messiashoffnung, wie sie das depravirte Judenthum beherrschte, an Christus heran. Die erste Versuchung knüpft an das Nahrungsbedürfniß an und sucht in Jesu das Mißtrauen gegen die göttliche Fürsorge wachzurufen, sowie ihn zu bewegen, sein Wirken durch den Gebrauch der Wundermacht zur eigenen Erhebung über die Nothdurft des Lebens und über die Beschränktheit der irdischen Verhältnisse unabhängig von Gott zu gestalten. In seiner Antwort gibt Jesus selbst unter Berufung auf Deut. 8, 3 diesen Gedanken an, denn sie besagt, daß das wahre Leben in und durch Gott bestehe. — In der zweiten Versuchung verlangt der Satan ein Schauwunder, in dem Jesus mit der messianischen Macht prunken und sich vor dem Volke als der Auserwählte Gottes (Ps. 90, 11. 12) erweisen solle. Zur Unterstützung dieses Vorschlages ward auch als Schauplatz der vorgeschlagenen Erweisung der Sitz der Theokratie und die Wohnstätte Gottes gewählt. Jesus lehnte es auch in diesem Falle ab, einen andern als den ihm vom Vater gezeigten Weg zu gehen und seiner Berufsaufgabe nach eigenem Plane unter Rechnung auf Gottes beipflichtende Unterstützung nachzukommen; denn dieß wäre ein Versuchen Gottes und nach Deut. 6, 16 eine schwere Sünde. — Zurückgewiesen, wagt Satan den letzten Wurf im verzweifelten Spiele. Er als „Fürst dieser Welt" bietet Jesu die Herrschaft über die Welt mit allen ihren Gütern und Genüssen an unter der Bedingung, daß dieser ihn als Herrn anerkenne. Was der Heiland nach dem Willen des Vaters unter schwerem Kampfe und großen Opfern allmälig für das geistige Messiasreich gewinnen sollte, das will ihm der Teufel mühelos in reizender sinnlicher Form zukommen lassen, wenn er ihm huldigt. Bei der Zurückweisung dieses Anlaufs bekennt Jesus durch die Berufung auf Deut. 6, 13 als höchstes und unbedingtes Gesetz seiner Berufsthätigkeit den göttlichen Willen und bekundet zugleich seine königliche Freiheit, die, gehorsam dem göttlichen Willen, grundsätzlich den Weg des Opfers beschreitet (vgl. Joh. 10, 18). — Der Stufengang der Versuchungen ist unverkennbar. Lucas hat die zweite und dritte Versuchung umgestellt, aber der Entwicklungsgang spricht mehr für die Anordnung des hl. Matthäus, ob man nun das Versuchliche oder den Zweck der einzelnen Versuchungen berücksichtigt; in jenem findet sich die Steigerung: gulositas, vana gloria, avaritia, in diesem das Verlangen der Selbsthilfe, des thörichten Vertrauens auf Gott, der Gotteslästerung durch die Anbetung des Teufels (vgl. Schanz, Comm. über das Evangelium des hl. Matthäus, Freib. 1879, 138 f.; Derf., Comm. über das Evangelium des hl. Lucas, Tübingen 1883, 175 [anders Grimm, Das Leben Jesu II, 2. Aufl., Regensburg 1893, 202 ff.]). Nach der so entschiedenen Abweisung des letzten und ärgsten Ansinnens von Satan stand Jesus da als dessen Besieger und als der, welcher alle Gerechtigkeit zu erfüllen vermag. Wenn noch berichtet wird, daß die Engel ihm dienten, so entspricht dieß nur dem von Jesus selbst bei der ersten Versuchung bekundeten Vertrauen auf Gott. Der Teufel verließ ihn „bis zur Zeit" (Luc. 4, 13), d. h. bis zur festgesetzten, vom Vater bestimmten Zeit, in der er wieder an Jesus herangetreten ist. Der Evangelist hat wohl die Leidenszeit (Verrath des Judas; Luc. 22, 3. Joh. 13, 2. 27) im Auge, speciell den Leidenskampf in Gethsemani und am Kreuze, wo wieder wie hier das Göttliche in Christo mehr zurücktrat und das rein Menschliche in ihm den Kampf zu bestehen hatte (vgl. Luc. 22, 53. Joh. 14, 30. Hebr. 4, 15). Der Sieg über den Satan fand seinen Abschluß in der scheinbaren Niederlage Christi im Tode.

Die Möglichkeit der Versuchung Christi lag in dessen menschlicher Natur. Die Gottheit konnte sich verhüllen und der Bethätigung des menschlichen Seelenlebens Raum lassen, so daß der Heiland am Anfange seiner messianischen Thätigkeit vor dem Wege der Leiden und Verfolgungen zurückschauderte. Ursprung und Anlaß der Versuchung aber lagen nicht im Innern Christi, sondern „der Satan konnte nur unter Zulassung Christi den rein äußerlichen Einfluß der bloßen suggestio [Einflüsterung] ausüben, ohne daß diese Einflüsterung die geringste Einwirkung auf das Innere [Jesu] auszuüben vermocht hätte, und ohne daß ein Widerstreit zwischen seinem niedern und höhern Willen durch sie hervorgerufen werden konnte", und zwar vermöge der hypostatischen Union (Rappenhöner, Die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi, Düsseldorf 1878, 127 f.). Daher war es unausbleiblich, daß der dreimal wiederholte Versuch Satans abgewiesen wurde. Daß im Uebrigen die Sündenlosigkeit und Sündenunfähigkeit die Freiheit des menschlichen Willens Christi nicht schmälerte, ergibt sich

schon daraus, daß die Sünde oder die Möglichkeit derselben nicht zum Wesen der geschöpflichen Freiheit gehört. Das Verdienst in Abweisung der Versuchung bleibt somit gewahrt (s. d. Art. Jesus VI, 1440). „Die Fülle der Gnaden, die unbesiegliche Kraft des Versuchten bleibt ungemindert, so gewiß er der Sohn Gottes bleibt; ... die Kraft der innewohnenden Gottheit entzog sich nicht der heiligen Menschheit des Versuchten, aber seinem menschlichen Bewußtsein, seinem Gefühl, so daß er für keine Sünde, wohl aber für alle Schmerzen und Aengstigungen einer so unnatürlichen Annäherung des Dämons zugänglich erscheint" (Grimm II, 215). Die Einwilligung Jesu dazu, daß er, der Heiligste, vom Teufel versucht werde, war für ihn ein Act größten Gehorsams und tiefster Selbstverläugnung. Der Zweck der Versuchung steht im Zusammenhange mit den letzten Zielen der Menschwerdung: der Ueberwindung der Welt und ihres Fürsten. Sie ist die siegreiche Eröffnung des Kampfes mit Sünde und Hölle. In der tiefsten Erniedrigung des Gottmenschen, in welcher er gleichsam auf die letzte Spur seines göttlichen Glanzes Verzicht leistet, ist auch das Gericht über den Satan, die Vernichtung seiner Macht und Herrlichkeit gegeben. Als der zweite Adam trat Jesus gleich am Beginne seines Wirkens dem Satan gegenüber, der den ersten Adam und mit ihm seine Nachkommen zum Falle gebracht hatte, um sich als das siegreiche Haupt eines neuen Geschlechtes zu bewähren und gleich von vornherein zu zeigen, daß sein Wirken den Sieg über den Herrscher dieser Welt bedeute (vgl. die Parallelen in dem Versuchungsprozeß beider bei Gregor. M. In evang. Matth. hom. 16, 2. 3; S. Thom., Summ. theol. 3, q. 41, a. 4, und Cat. aur. zu Luc. 4, 1; über die Beziehungen zu den Versuchungen „Israels" s. Grimm II, 209 ff.). — Das Versuchtsein setzt den Herrn zugleich in den Stand, unsere Schwachheit mitzufühlen (Hebr. 2, 18; 4, 15) und in unseren Versuchungen uns Beistand zu leisten, wie die Art und Weise seines Kampfes ein unübertreffliches Vorbild für den Christen in der Versuchung ist (vgl. S. Thom., S. th. 3, q. 41, a. 2).

Als Ergebniß einer vorurtheilslosen Exegese steht fest, daß die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi einen entschieden historischen Charakter haben. Die Versuchung Christi wird offenbar als eine äußere, in Raum und Zeit sich ereignende Begebenheit dargestellt, wenn auch manches in der innern und äußern Zuständlichkeit sich findet, was sich unserem menschlichen Erfahren und Vorstellen entzieht. Es geht nicht an, den Bericht für ein Product der Mythenbildung im Schoße der ersten christlichen Gemeinde zu erklären (Strauß), der es festgestanden habe, daß nach dem Vorbilde Abrahams, Moses' und des Volkes Gottes in der Wüste auch Christus einen gleichen sittlichen Kampf habe durchmachen müssen. Ebensowenig darf man die Versuchungsgeschichte als bloßes Gebilde von der mythendichtenden Phantasie der christlichen Gemeinde betrachten (Pfleiderer), in welchem sich deren Glaube daran versinnbildliche, daß Christus den Satan, der ihn bei seiner ersten Ankunft zu Tode gebracht habe, bei seiner zweiten zu nichte machen (2 Thess. 2, 3—12. Offb. 19, 19. 20; 20, 3. 10) und so den Zweck seines Kommens erreichen werde. Die Versuchungsgeschichte gehört wegen ihrer wesentlichen Uebereinstimmung in den synoptischen Evangelien zu den ältesten Bestandtheilen der christlichen Ueberlieferung (vgl. Hebr. 4, 15), und die apostolische Gemeinde wäre sicher nicht auf den abenteuerlichen Gedanken verfallen, ihren göttlichen Meister in eine so wunderliche Situation zu versetzen. Man geräth ferner nicht bloß mit der synoptischen Darstellung in Widerspruch, sondern läuft Gefahr, an der Sündlosigkeit Jesu, welche alle Apostel betonen, den ärgsten Frevel zu begehen, wenn man in der Versuchungsgeschichte ein in ein Erlebniß umgedeutetes Gleichniß (Schleiermacher, Hase u. A.) sieht, worin Jesus den Jüngern innere Vorgänge vorgeführt haben soll, behufs Bekämpfung herkömmlicher messianischer Hoffnungen, welche bei den Zwölfen durch Satans Trug eine verführerische Macht bekamen (Weiß). Es findet sich kein Beispiel, daß Jesus sich selbst als Unterlage einer Parabel genommen hätte. Schon die Stellung der Erzählung zwischen Taufe und öffentlichem Auftreten ist der Umbiegung des Sinnes von Christus auf die Jünger entgegen, wie auch eine Beziehung auf die Jünger durchaus nicht aus der Erzählung hervorleuchtet. Jesus konnte überdieß sich nicht einmal im Gleichniß Gedanken beilegen, die er nimmer gehegt hatte. Es müßte daher ein solches stets auf einen realen Vorgang in ihm zurückweisen, gleichviel ob dieser bloß als ein Traumgesicht (Chr. H. Weiß) oder als eine vom Teufel erregte innere Reflexion (Ullmann, Olshausen, E. Haupt) oder als ein durch das in der Taufe erwachte messianische Selbstbewußtsein verursachter, in der Wüste durchgemachter geistiger Kampf (Beyschlag) mit aufgestiegenen Zweifeln und bösen Gedanken vorgestellt werde. Solche Vorgänge könnten nicht ohne eine Betheiligung des Gemüthslebens an dergleichen Gelüsten in der Seele erregt werden, eine Betheiligung, die wegen Jesu Sündlosigkeit undenkbar ist. Der Christus, wie ihn diese Kritiker sich vorstellen, ist nicht der geschichtliche, er existirt nur in der Phantasie solcher Kritiker. — Die Erklärung von einer Versuchung durch einen Menschen, einen Juden oder pharisäischen Deputirten (Herder) ist unnatürlich und steht im Widerspruch mit dem Berichte, auch wenn man jenen als Werkzeug Satans faßt. (Vgl. neben den Commentaren zu den synoptischen Evangelien und den Schriften über das Leben Jesu als Schriften kathol. Auctoren die Abhandlungen von Dereser, Bonn 1789; J. L. v. d. Driesch, Düsseldorf 1839; Schiml, Stadtamhof 1851 [Regensburger

Programm], und die Aufsätze in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1827, 25 ff. 195 ff.; 1839, 195 ff.; 1874, 632 ff. und in d. Bonner Zeitschrift für kathol. Philosophie und Theologie 1836, H. 20 174 ff.; 1847, H. 63, 203 ff.; H. 64, 188 ff. Specialarbeiten und Aufsätze älterer protestantischen Auctoren sind verzeichnet bei J. E. Volbeding, Index dissert., progr. et libellorum etc., Lips. 1849, 23 sq. Von neueren protestantischen Arbeiten seien erwähnt die Aufsätze in d. Theol. Stud. u. Krit. 1829 ff. 1842. 1853. 1871; in d. Zeitschr. f. luther. Theol. 1844; in d. Deutschen Zeitschr. f. christl. Wiss. 1851; in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1878; im „Beweis des Glaubens" 1882; in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1882; in d. Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland 1895. 1898. 1899. Specialschriften verfaßten Schweizer, Zürich 1833; Nebe, Wetzlar 1857; Brückner, Leipzig 1857; Engelhardt, Dorpat 1858; Moll, Berlin 1859; Anger, Elbinger Progr. 1873; Niemann, Altes und Neues in Vorträgen, Hannover 1878; Hünefeld, Berlin 1880; Steinmeyer, Beiträge zur Christologie I, Berlin 1880.) [Bludau.]

Versuchung Gottes ist jedes Wort und jede Handlung, wodurch jemand erforschen oder erproben will, ob Gott die Vollkommenheiten hat, welche ihm zugeschrieben werden (S. Thom., Summ. theol. 2, 2, q. 97, a. 1). Hat er hierbei ausdrücklich die Absicht, darüber Gewißheit zu erlangen, weil er wirklich an Gottes Vollkommenheit zweifelt, so versucht er Gott formell (tentatio Dei formalis). Strebt der Mensch aber etwas an, das nur Gott möglich ist, oder etwas auch natürlich Mögliches auf eine Weise, welche ohne unmittelbares Wirken der göttlichen Allmacht nicht zum Ziele führen kann, in der Erwartung, Gott werde sein Wirken nicht versagen, so liegt darin stillschweigend eine an Gott gerichtete Forderung, seine Allmacht zu zeigen, und diese Vermessenheit bezeichnet man als eine tentatio Dei implicita oder virtualis oder interpretativa (S. Thom. l. c.). Von der formellen Gottesversuchung in obigem Sinne ist verschieden die Erprobung, ob Gott seine Vollkommenheit, welche man nicht bezweifelt, nun auch in dem gegebenen Falle üben will, — ferner das Verlangen eines keineswegs nothwendigen wunderbaren Wirkens Gottes zur Befestigung seiner selbst oder Anderer im Glauben, den man wirklich bereits besitzt, — und das Verlangen eines Wunders nur aus Sucht nach Außerordentlichem oder aus Neugierde. Die formelle Gottesversuchung, welche auf dem Zweifel an Gottes Vollkommenheit selbst beruht, geht hervor aus Unglauben, und ist als eine Gott zugefügte Unbild eine schwere Sünde gegen die Religion, die keine parvitas materiae zuläßt, also peccatum mortale ex genere suo toto. Besteht sie nur in Erprobung des göttlichen Willens, in wunderbarer Weise zu wirken, wie z. B. Gedeon ein Zeichen dafür verlangte, daß Gott ihm außerordentliche Hilfe gegen die Feinde Israels schicken wolle, so ist sie schwere Sünde, falls man sie vornimmt ohne ein genügendes übernatürliches Motiv, lediglich aus natürlicher Wißbegierde oder eitler Neugierde; sie ist in diesem Falle ein höchst unwürdiges Spiel mit Gott. — Die virtuelle und interpretative Gottesversuchung ist an sich ein vermessenes Vertrauen auf Gott, deren Sündhaftigkeit zu beurtheilen ist nach der Größe des gefährdeten Gutes, nach der Größe der Gefahr und nach der Geringfügigkeit des Motives der Handlung. Unter diese Kategorien fallen z. B. die in den Ordalien zum Beweise der Unschuld im Vertrauen auf Gottes wunderbaren Schutz übernommenen Gefährdungen des Lebens (vgl. d. Art. Gottesurtheile). — Dem Volke Israel macht die heilige Schrift häufig den Vorwurf, es habe Gott versucht. Es machte sich dieser Sünde schuldig durch Verweigerung des Glaubens an den Einen lebendigen Gott und des Vertrauens auf ihn, sowie durch das Verlangen nach Kundgebungen und Erweisungen der Existenz, Allmacht und Treue Gottes in seinen Verheißungen durch Wunderwerke (Belegstellen hierfür sind Ps. 77, 18; 94, 8—10; 105, 14). Anlaß zu solchen Versuchungen war dem Volke besonders die Hungersnoth und Wassersnoth in der Wüste, welcher Gott auch wiederholt durch Wunder seiner liebreichen Vorsehung abhalf, so Ex. 16, 1 bis 17, und besonders 17, 1—7, wo das Murren der Israeliten gegen Gott wegen des mangelnden Wassers berichtet wird, bis Gott sich würdigte, ihm eine Quelle lebendigen Wassers aus dem Felsen entspringen zu lassen. Moses nannte jenen Ort der Wüste locus tentationis (Deut. 6, 16), und Gott bezeichnete den Tag, an welchem sein Volk in solcher Weise an ihm irre wurde, als dies tentationis (Ps. 94, 9), worauf sich der hl. Paulus bezieht (Hebr. 3, 7 ff.). — Der Heiland hat die Sünde der Versuchung Gottes verurtheilt, als der Versucher ihn aufforderte, zum Beweise seiner Gottheit sich von der Zinne des Tempels zu stürzen und dabei unversehrt zu bleiben (Matth. 4, 5—7), und als die Pharisäer von ihm ein Zeichen vom Himmel dafür begehrten, daß er durch göttliche Macht die Teufel austreibe (Matth. 16, 1 ff. Luc. 11, 16. 29). Der höchste Grad dieser Sünde war die ungläubige Verblendung des abtrünnigen Volkes gegen die Geheimnisse der Erlösung, ungeachtet in Christus alle von Gott gemachten Verheißungen erfüllt sind. Diejenigen, welche den Glauben an Christus in sich tragen, können sich der schwersten Sünde der Gottesversuchung schuldig machen, indem sie entweder die erlösende Kraft Christi nicht für mächtig genug ansehen, sie aus der Sündhaftigkeit heraus zum Heile zu führen (vgl. Hebr. 3, 12—14), oder in Vermessenheit sich dem Sündenleben hingeben, damit sich an ihnen um so mehr die Macht und Barmherzigkeit der

Gnade Gottes erweise (vgl. d. Art. Sünden gegen den heiligen Geist). [Prunet.]

Vertauschung der Beneficien, s. Resignation.

Vertrag (contractus, pactum) nennt man eine bindende Willenseinigung zweier oder mehrerer Personen auf irgend eine Sache oder Leistung. Die Wirkung des Vertrags ist die bleibende Verpflichtung (Obligation). I. Damit ein gültiger Vertrag zu Stande kommt, müssen naturrechtlich gewisse Bedingungen erfüllt sein bezüglich der Personen, der Sache und der Form des Vertrags. 1. Personen sind vertragsfähig, wenn sie den vollen Gebrauch der Vernunft und freien Willen haben; daher sind Kinder vor dem vollendeten siebenten Lebensjahre, Blödsinnige, Wahnsinnige und vollständig Betrunkene nicht fähig, einen gültigen Vertrag abzuschließen. Da aber zur Uebertragung eines Rechts wie zur Uebernahme einer Rechtspflicht außer Bewußtsein und Freiheit auch die unabhängige und selbständige Dispositionsgewalt über das betreffende Recht oder die betreffende Leistung gehört, so spricht das positive Recht die Vertragsfähigkeit ganz oder theilweise bestimmten Menschenklassen ab, welche entweder in Abhängigkeit von Anderen leben, oder ihr Dominium in der Regel zu ihrem eigenen Nachtheil und dem der Gesellschaft ausüben würden. So sind die Minderjährigen, die Ehefrauen, die Interdicirten (Entmündigten) und die bürgerlich Todten (Religiosen) entweder überhaupt für vertragsunfähig erklärt, oder sie bedürfen eines Beistandes, um gültig einen Vertrag zu schließen. Neben Bewußtsein und Dispositionsbefugniß ist weiterhin nothwendig der freie Wille. Die Freiwilligkeit wird aber gehindert durch Unwissenheit und Irrthum, sodann durch Zwang und Furcht. Der Irrthum kann ein wesentlicher oder ein unwesentlicher sein; ersteres ist er, wenn er auf die Substanz der Sache oder auf die Art des abzuschließenden Vertrages sich bezieht. Der wesentliche Irrthum macht den Vertrag ungültig. Beim unwesentlichen Irrthum ist zu unterscheiden, ob er den Vertrag veranlaßte oder nicht. Ist letzteres der Fall, so hat er keine Wirkung auf die Gültigkeit des Vertrags. War dagegen der unwesentliche Irrthum Veranlassung des Vertrags, so werden dadurch die unentgeltlichen oder einseitigen Verträge (s. u. II) nichtig. Die entgeltlichen oder zweiseitigen Verträge dagegen werden durch einen unwesentlichen Irrthum nicht ungültig. Wäre jedoch der unwesentliche Irrthum von dem einen Contrahenten durch absichtliche Täuschung veranlaßt worden, und wäre gerade dieß für den andern Vertragschließenden das vorwaltende Motiv gelegen gewesen, so könnte letzterer den Vertrag rückgängig machen. Eine Ausnahmefälle nimmt die Ehe ein, insofern bei ihr der Irrthum in unwesentlichen Eigenschaften (Reichthum, Alter, Jungfräulichkeit) nach den canonischen Gesetzen den Vertrag nie ungültig macht, es sei denn, daß error qualitatis in ipsam personam redundantis, oder condicionis servilis, oder condicionis deficientis vorhanden wäre (vgl. d. Art. Ehehindernisse IV, 200, n. 3). Die Freiheit des Willens kann ferner durch Gewalt und Furcht so beeinträchtigt werden, daß ein Vertrag in diesem Zustande ungültig ist. Gewalt macht einen Vertrag ungültig, wenn sie die Freiheit eines der Contrahenten aufhebt. Eine schwere, ungerechterweise eingejagte Furcht hebt nach dem Naturrecht die Gültigkeit eines Vertrags nicht vollständig auf, macht ihn aber zu einem auflösbaren. Nach canonischem Rechte macht die ungerechterweise eingejagte schwere Furcht die Ehe, das Verlöbniß, die professio religiosa, das Gelübde und die Absolution ungültig. Die Civilgesetze erklären Verträge, die in schwerer, ungerecht eingejagter Furcht eingegangen wurden, entweder für ungültig (wobei jedoch zur Annullirung in foro externo ein richterliches Urtheil verlangt wird), oder gestatten die Anfechtung derselben. Durch geringe Furcht wird kein Vertrag ungültig; immerhin kann auch eine vorhanden gewesene geringe Furcht unentgeltliche Verträge vor dem Gewissen vernichten. — 2. Hinsichtlich der Sache oder Leistung ist gefordert einmal, daß sie möglich ist (ad impossibile nemo tenetur); sodann, daß sie existirt (entweder wirklich oder doch in der Hoffnung); ferner, daß der Gegenstand der rechtlichen Disposition des einen Contrahenten insoweit unterliege, als er einem andern ein Recht daran übertragen will. Ueber das, was einem Dritten gehört, kann nur insoweit ein Vertrag abgeschlossen werden, als der eine Contrahent sich verpflichtet, den Dritten zu einer Handlung zu vermögen; das Nämliche gilt von den Verträgen über Handlungen dritter Personen. Weiter muß das Object des Vertrags nach Qualität und Quantität genau bestimmt oder wenigstens bestimmbar sein. Ueberdieß muß es schätzbar sein, sei es, daß es für Geld abgeschätzt werden kann, sei es, daß es irgendwie nützlich ist. Ganz indifferente Gegenstände können nicht Gegenstand eines gültigen Vertrages sein. Eine res spiritualis darf nicht um Geld verkauft werden; Simonie (s. d. Art.) macht jeden Vertrag ungültig, doch kann eine geistliche Sache gegen eine andere geistliche umgetauscht werden, und eine res temporalis spirituali annexa darf gekauft und verkauft werden. Endlich muß die Leistung, welche Gegenstand eines Vertrags sein soll, sittlich gut oder wenigstens erlaubt sein. Zum Unsittlichen gibt es keine Verpflichtung. Dagegen ist der auf Erfüllung eines Vertrags de re turpi stipulirte Lohn zu entrichten. — 3. Was endlich die Form des Vertrags betrifft, so muß die Willensübereinstimmung eine innerliche, ernstlich gemeinte und nicht bloß äußerlich erheuchelte sein, denn gerade der Wille überträgt im Vertrage Rechte auf Andere oder nimmt solche an; freilich ist der fingirt Vertragschließende in vielen Fällen entweder auf Grund des Naturgesetzes wegen der ungerechten Schädigung des Nächsten oder auf Grund der positiven Gesetze

zur vertragsmäßigen Leistung verpflichtet. Die Einwilligung muß aber auch äußerlich kundgegeben werden, weil die beiden Contrahenten wissen müssen, was sie beiderseitig hingeben oder annehmen wollen; dieß kann nur durch beiderseitige Willensäußerung geschehen. Letztere muß darum auch gegenseitig geschehen und beiderseits verbunden sein mit der Absicht, dem andern Contrahenten seinen Willen kundzugeben. Um den Consens der Vertragschließenden leichter und sicherer constatiren zu können und viele Streitigkeiten und Prozesse zu verhindern, verlangt die positive Gesetzgebung bei bestimmten Verträgen die Einhaltung von bestimmten Formalitäten.

II. Mit Rücksicht auf den Gegenstand der Verträge theilt man dieselben ein in kirchliche und staatliche, öffentliche und private, vermögensrechtliche und nicht vermögensrechtliche. In Bezug auf die Form unterscheidet man schriftliche und mündliche, feierliche und einfache, ausdrückliche oder stillschweigende Verträge. Stillschweigend heißt ein Vertrag, wenn er nicht durch förmliche Worterklärung, sondern durch Handlungen, welche die Willenserklärung enthalten oder einschließen, zu Stande kommt. Letztere Verträge werden von den Theologen auch Quasicontracte genannt; die Juristen dagegen verstehen unter Quasicontracten nach dem römischen Rechte die Fälle, welche bei vertragsähnlichem Thatbestand auf Grund gesetzlicher Präsumtion die Wirkung eines Vertrages haben, auch wenn der Consens nicht vorhanden ist. Endlich spricht man von absoluten und bedingten Verträgen. Ein Vertrag nämlich kann auch an eine Bedingung geknüpft (sub condicione), oder mit einer Nebenverpflichtung verbunden (sub modo), oder von Zeit und Ort abhängig (sub die, loco) gemacht werden. Besondern Nachdruck legte das römische Recht auf die Form. Dasselbe unterschied zwischen eigentlichen Verträgen (contractus) und formlosen Abmachungen (pactum nudum); letztern Namen führte jede nicht in bestimmten Formen abgeschlossene und daher vor Gericht nicht klagbare Uebereinkunft. In regelrechter Form eingegangene und daher klagbare Uebereinkünfte hießen Verträge (contractus, contractus vestiti). Letztere selber wieder theilte man in Real-, Consensual-, Verbal- und Literalcontracte. Bei dem Realcontracte hatte bereits eine Leistung (res) auf einer Seite begonnen, die eine Gegenleistung forderte. Die Consensualcontracte waren solche, welche durch bloße gegenseitige Willenserklärung abgeschlossen wurden. Mußte die Uebereinkunft in bestimmter Wortform (verbis) erfolgt sein, so bestand ein Verbalcontract. Der Literalcontract, bei welchem der Vertrag in gewisser geschriebener Form zu erfolgen hatte, war schon im justinianeischen Recht nicht mehr praktisch. Alle diese Unterscheidungen sind heute von keiner praktischen Bedeutung mehr, weil in den heutigen Rechten in der Regel die Verträge durch bloße Willenserklärung bindend und klagbar werden. Eine weitere Eintheilung im römischen Rechte war die in benannte und unbenannte Verträge (contractus nominati und innominati). Wesen und Inhalt der ersteren war durch einen bestimmten juristischen Begriff, dem ein besonderer Name entsprach, gegeben; ihre Wirkung war durch allgemeine Rechtsvorschriften geregelt und durch eine besonders benannte Klage geltend zu machen. Alle übrigen Verträge hießen unbenannte, und man unterschied dieselben nach der Formel: Aut de tibi ut des, aut do ut facias, aut facio ut des, aut facio ut facias. In Hinsicht auf die Wirkung unterscheidet man einseitige und zweiseitige Verträge (contractus unilaterales und bilaterales), je nachdem nur einer der Contrahenten eine Pflicht übernimmt oder beide. Verwandt damit ist die Eintheilung in unentgeltliche (wohlthätige, lucrative) und entgeltliche (lästige, onerose) Verträge, je nachdem einem Vertrage die Absicht einer Vergeltung für die Gewährung eines Vortheils von der andern Seite zu Grunde liegt, oder nur die Absicht, einen Vortheil ohne Vergeltung zu gewähren. Zu den unentgeltlichen Verträgen gehört das Versprechen (promissio), die Schenkung (donatio), das Darlehen (mutuum), der Leihvertrag (commodatum), der Hinterlegungsvertrag (depositum). Zu den entgeltlichen Verträgen gehört der Kauf und Verkauf (emtio, venditio), die Miethe, der Pacht, der Lohnvertrag (locatio, conductio), die Bürgschaft (fidejussio), das Pfand und die Hypothek (pignus, hypotheca), der Gesellschafts-, Versicherungs-, Spiel- und Glücksvertrag. Von diesen sind Schenkung, Darlehen, Depositum, Hypothek und Bürgschaft in d. betr. Artt. behandelt. Ueber den Spiel- und Glücksvertrag s. d. Art. Spiel XI, 616 ff. Bezüglich der anderen genannten Verträge sei hier Folgendes bemerkt.

1. Das Versprechen (promissio) ist ein Vertrag, durch den sich jemand unentgeltlich verpflichtet, einem Andern etwas zu leisten oder ihm gegenüber zu unterlassen. Eine Verpflichtung ergibt sich aus dem Versprechen erst, wenn es dem Andern intimirt und von diesem angenommen worden ist. Die Verpflichtung ist zunächst eine solche aus Treue, kann aber auch eine solche aus Gerechtigkeit sein, je nach der Absicht des Versprechenden, so bei gegenseitigem Versprechen, bei Bekräftigung durch Eid. Ein Versprechen in einer wichtigen Sache verpflichtet im Allgemeinen sub gravi, doch kann sich einer auch in einer leichtern Sache sub gravi verpflichten wollen. Ein Realversprechen haben auch die Erben zu erfüllen. Stirbt derjenige, dem das Versprechen gegeben wurde, so ist die Frage, ob es nur zu seinen Gunsten oder auch zu Gunsten seiner Familie gegeben wurde; im letztern Falle wäre es zu erfüllen. Das römische Recht gestattete eine Klage auf Erfüllung, die man condictio ex lege 35 Cod. de donatione nannte. Nicht so die mo-

denen Rechte; z. B. gewährt das deutsche B. G.-B. § 1297 aus einem der wichtigsten Versprechen, aus dem Verlöbniß, keine Klage auf Eingehung der Ehe.

2. Der **Leihvertrag** (commodatum) ist ein Vertrag, durch welchen jemand einem Andern eine Sache zu einem bestimmten Gebrauche zeitweilig und unentgeltlich überläßt unter der Bedingung, daß der Andere sie nach gemachtem Gebrauche in derselben Form wieder zurückgebe. Pflichten des Entleihers sind sorgfältige Erhaltung des geliehenen Gegenstandes, Beschränkung auf den bestimmten Gebrauch, Rückgabe zur festgesetzten Zeit, Tragen der gewöhnlichen Auslagen, Ersatz für schuldhaften Schaden, nicht aber für rein zufälligen und solchen, der durch vertragsmäßigen Gebrauch entstand (casum sentit dominus). Dagegen ist jeglicher Schaden zu ersetzen bei vertragswidrigem Gebrauch und bei Verzögerung in der Rückgabe. Diesen Pflichten des Commodatars stehen solche des Commodators gegenüber. Derselbe darf die geliehene Sache erst nach bestimmter Zeit oder nach erreichtem Zwecke zurückfordern. Er hat dem Commodatar verborgene Fehler an der entlehnten Sache zu eröffnen und demselben außerordentliche Auslagen zu ersetzen. Ein Leihvertrag, bei welchem sich der Commodator vorbehält, die Sache jederzeit beliebig zurückfordern zu dürfen, heißt Precarie. Das römische Recht gewährte dem Commodanten die actio commodati directa, dem Commodatar nach Umständen die actio commodati contraria. Das B. G.-B., welches die Leihe § 598 ff. behandelt, bestimmt in § 606, daß Ersatzansprüche des Verleihers wegen Veränderungen oder Verschlechterungen der verliehenen Sache, sowie die Ansprüche des Entleihers auf Ersatz von Verwendungen oder auf Gestattung der Wegnahme einer Einrichtung, in sechs Monaten verjähren.

3. **Kauf und Verkauf** (emtio, venditio) ist derjenige Vertrag, durch welchen sich der Eine (Verkäufer) verpflichtet, dem Andern (Käufer) das Eigenthum über eine Sache gegen einen bestimmten Preis abzutreten. Zunächst wird also durch den Kauf nur ein Obligationenrecht, nicht aber ein dingliches constituirt. Doch steht naturrechtlich nichts entgegen, daß Käufer und Verkäufer sich dahin einigen, daß das Dominium an der Sache mit allen Gefahren und Früchten im Augenblicke des Vertragsabschlusses schon an den Käufer übergeht. Die positiven Rechte bestimmen hierüber verschieden. Die Frage ist von Bedeutung bei Kauf fremder Sachen und hinsichtlich des Risicos bei Aufbewahrung in der Zwischenzeit, Transport u. s. w. Immer ist das Risico beim Verkäufer bei bedingtem Kauf, bei Kauf auf Ansicht und Probe, oder wo ein aus einer Masse erst auszuscheidendes Quantum gekauft wird. Weiterhin ist diese Frage von Bedeutung für die Zugehör der Früchte, die Nutznießung in der Zwischenzeit. Als Pflicht ergibt sich für den Verkäufer, den verkauften Gegenstand mit allen seinen Pertinentien dem Käufer zu übergeben und für dessen Rechte Gewähr zu leisten, d. h. die nöthige Sicherheit dafür zu übernehmen, daß der Käufer in den ruhigen Besitz der Sache treten kann. Andernfalls darf der Käufer vom Verkäufer Schadloshaltung beanspruchen. Ueber Ort und Zeit der Uebergabe entscheidet der Vertrag. Unter Abwesenden ist die Uebergabe beweglicher Sachen vollzogen, wenn sie der Post, Eisenbahn, einem Fuhrmann oder einem Mandatar des Käufers übergeben worden sind. Der Käufer aber hat die Pflicht, die gekaufte und übergebene Sache anzunehmen, sowie bei Uebergabe den Kaufpreis zu bezahlen, wenn nicht anders bestimmt ist. Gewöhnlich muß der Käufer auch die Kaufkosten bezahlen und die Verzugszinsen vom Zahlungstermin an. Einer besondern Form bedarf es in der Regel bei Kauf und Verkauf nicht. — Was das Verkaufsobject betrifft, so darf dasselbe nicht fehlerhaft, nicht verfälscht sein, nicht einem Dritten gehören und muß ein Vermögensobject sein. Der Verkäufer muß dem Käufer auch unbefragt alle wesentlichen verborgenen Mängel der Sache offenbaren, befragt auch die unwesentlichen und solche angeben, die der Käufer selbst wahrnehmen könnte. Entsteht für den Käufer wegen Mängel des Verkaufsobjectes, die hätten geoffenbart werden sollen, ein Schaden, so hat ihn der Verkäufer zu ersetzen. Der Verkauf einer fremden Sache ist an sich ungültig. Wo aber nach positivem Rechte durch den Verkauf nur die Verpflichtung zur Uebertragung des Eigenthums an der gekauften Sache entsteht, ist der Verkauf einer fremden Sache nicht ohne Weiteres ungültig, weil der Verkäufer sich dieselbe ja erstehen und dann dem Käufer übertragen kann. Wenn beide Contrahenten hiervon wußten, so ist der Kauf nur das Versprechen, die entsprechende Haltung eines Dritten bewirken zu wollen. Das Vermögensobject darf nicht res extra commercium sein, muß bestimmt oder jedenfalls bestimmbar sein und muß existiren. Doch können auch erhoffte Gegenstände verkauft werden. Dasselbe kann ferner mit unkörperlichen Dingen, Gerechtsamen und Servituten geschehen. — Der Kaufpreis muß gerecht sein, d. h. dem Werth der Sache entsprechen. Das allgemeine Urtheil über den Werth einer Sache richtet sich zunächst nach deren Gebrauchswerth, den Herstellungskosten und der Seltenheit. Zur Bestimmung des Preises dient aber besonders die Unterscheidung von Marktpreis, gesetzlichem und Affectionspreis. Die gewöhnliche Bestimmung des Preises erfolgt auf dem Markt durch Angebot und Nachfrage, wobei man einen höchsten, mittlern und niedersten Marktpreis unterscheidet. Bisweilen bildet sich aus verschiedenen Gründen kein Marktpreis für eine Sache. Hier bleibt die Bestimmung des Preises dem Ermessen der Käufer überlassen (arbiträrer oder conventioneller Preis). Wenn die Obrigkeit den Preis direct festsetzt oder ihn durch

Monopol bestimmt, so besteht ein gesetzlicher Preis. Soll der Preis gerecht sein, so darf er in der Regel nicht über die äußersten Grenzen des Marktpreises hinausgehen oder unter sie herunterfinken. Unter Umständen aber darf man diese Grenze überschreiten, wenn nämlich eine Sache durch außer ihr liegende Umstände für eine Person höhern Werth hat, als ihr nach gewöhnlicher Schätzung zukommt (Affectionspreis). Besondere Arten von Kaufverträgen sind die Auction, der Lieferungsvertrag, der Rentenkauf (vgl. d. Art.). Im Corp. jur. civ. ist der Kauf behandelt in Inst. 3, 23; Dig. 18, 1; Cod. 4, 38. Das B. G.-B. handelt darüber in § 433—514.

4. Die Miethe (locatio, conductio rerum) ist ein Vertrag, durch welchen jemand (locator) einem Andern (conductor) den Gebrauch einer Sache gegen einen festgesetzten Preis (Miethzins) auf bestimmte Zeit überläßt. Wird außer dem Gebrauch auch der Fruchtgenuß der Sache überlassen, wie bei Grundstücken, so wird die Miethe zum Pacht. Miethe ist auch der Lohnvertrag (locatio conductio operarum), durch welchen jemand seine Arbeitskraft gegen Lohn in den Dienst des Andern stellt (vgl. d. Art. Sociale Frage). Für Miethe und Pacht gilt im Allgemeinen Folgendes. Der Vermiether (Verpächter) hat etwaige Schäden der Sache zu offenbaren, den Miether (Pächter) in den ungestörten Gebrauch derselben zu setzen, die Kosten nothwendiger größerer Reparaturen zu tragen und darf ohne Consens des Miethers (Pächters) keine wesentliche Veränderung an der Sache vornehmen. Dafür hat er das Recht auf den Mieth- oder Pachtzins und zu seiner Sicherung ein Pfandrecht an den Effecten des Miethers oder an den Früchten des Pachtgutes. Der Miether (Pächter) besitzt das Recht auf Gebrauch oder Nutzung der Sache. Dafür ist er verpflichtet zu guter Erhaltung, zu kleinen nothwendigen Reparaturen, zum Ersatz für verschuldeten Schaden. Kann aber die Sache aus einem in ihr selbst liegenden Grunde nicht gebraucht werden, trägt ein gepachtetes Feld z. B. wegen Hagelschlag nichts, so kann streng genommen kein Mieth- oder Pachtzins gefordert werden. Die positiven Gesetze geben für solche Fälle auch ein Recht auf entsprechenden Nachlaß. — Dieselben bestimmen ferner über Aftermiethe und Unterverpachtung; an sich ist der Miether und Pächter dazu berechtigt, wenn das Interesse des Vermiethers oder Verpächters dadurch nicht verletzt wird. — Persönliche Lasten hat der Miether (Pächter), Reallasten der Vermiether und der Verpachtende als der Eigenthümer zu tragen; doch können die Contrahenten anders vereinbaren. Für die Dauer des Vertrags ist entweder ein Termin festgesetzt oder freie Kündigung mit entsprechender Kündigungsfrist. Auch über letztere bestimmen, wo keine Vereinbarung besteht, die Gesetze; ebenso über den Todesfall, den Kaufsfall, so daß die Frage, ob Kauf Miethe bricht oder nicht, auf Grund des geltenden Rechtes zu entscheiden ist. Aufhebung des Vertrags ohne Einhaltung der bedungenen oder gesetzlichen Kündigung begründet Contractbruch und Pflicht des Schadenersatzes. Die Bestimmungen des römischen Rechts über Miethe und Pacht finden sich Inst. 3, 24; Dig. 19, 2; Cod. 4, 65. Das B. G.-B. handelt über die Miethe in § 535—580, über den Pacht in § 581—597, über den Dienstvertrag in § 611—630, über den Werkvertrag in § 631—651.

5. Der Pfandvertrag (pignus) unterscheidet sich von der Hypothek (vgl. d. Art.) dadurch, daß, während es sich bei letzterer um eine unbewegliche Sache handelt, hier dem Gläubiger vom Schuldner eine bewegliche Sache zur Sicherstellung seiner Forderung übergeben wird. Was die beiderseitigen Rechte und Pflichten betrifft, so muß der Verpfänder eine dazu geeignete Sache geben, sowie die Kosten ersetzen, welche die Erhaltung des Pfandes fordert, und er darf das Pfand erst nach erfolgter Leistung zurückverlangen. Der Pfandinhaber aber muß das Pfand sorgfältig bewahren, und er ist für Schaden, der aus Sorglosigkeit eintritt, restitutionspflichtig. Er darf von dem verpfändeten Gegenstand ohne Genehmigung des Verpfänders keinen Gebrauch machen. Früchte aus dem Pfand sind an der Schuld abzuziehen. Endlich ist dasselbe nach erfolgter Leistung zurückzugeben. Wenn aber der Verpfänder nicht bezahlt trotz abgelaufener Frist und trotz erfolgter Mahnung, so darf der Pfandinhaber zum Verkauf schreiten. Ueber die näheren Modalitäten bestimmen wie in anderen Punkten so auch in diesem die positiven Gesetze, durch welche das römische Pfandrecht (Dig. 20, 1; Cod. 8, 13) genauer ausgebildet wurde (vgl. B. G.-B. § 1204 ff.).

6. Der Gesellschaftsvertrag (societas) ist ein Vertrag, durch welchen sich mehrere zu einem gemeinsamen Zwecke mit gemeinsamen Leistungen vereinigen. Das Product ist die Gesellschaft oder Genossenschaft. Nach Zweck und Art der Entstehungsweise unterscheidet man verschiedene Gesellschaften (vgl. d. Artt. Gesellschaft und Vereinswesen), von denen hier nur die Gesellschaften zum Zwecke des Erwerbs in Betracht kommen. Eine solche wird angenommen, wenn eine Gesellschaft schlechtweg ohne nähere Bestimmung gegründet wird. Man bezeichnet die Erwerbsgesellschaften als gleich oder ungleich, je nachdem alle Glieder zu denselben Leistungen verpflichtet sind und dasselbe Recht auf Gewinn haben oder nicht. Je nachdem die Mitglieder nur ihr Kapital einschießen oder auch mit persönlichen Leistungen theilnehmen, unterscheidet man Kapital- und Arbeitsgesellschaften. Die Kapitalgesellschaften selber sind wieder offene oder anonyme. Bei ersteren betheiligt sich jedes Glied mit seinem ganzen Vermögen am Geschäfte, bei letzteren nur durch Einlagen, Actien, die auf den Inhaber lauten. Bei dieser Verschiedenheit der Gesellschaften können im

Allgemeinen nur nachstehende Sätze aufgestellt werden. Die Gesellschafter müssen einander dasjenige leisten, wozu sie sich nach dem Zwecke der Gesellschaft oder nach besonderen Bestimmungen verpflichtet haben. Namentlich hat jeder Gesellschafter seinen entsprechenden Beitrag zu leisten. Jedes Mitglied ist berechtigt zur Besorgung der gemeinschaftlichen Angelegenheiten und hat hierbei den in eigenen Angelegenheiten herkömmlichen Fleiß aufzuwenden. Doch können auch besondere Geschäftsführer aufgestellt werden. Ueber die für die Gesellschaft geführten Geschäfte ist Rechenschaft abzulegen; dabei kann aber verhältnißmäßiger Ersatz dessen beansprucht werden, was im Interesse der Gesellschaft aufgewendet worden ist. Durch Verträge wird die Gesellschaft als solche nur verpflichtet, wenn sie von allen Mitgliedern der Gesellschaft oder durch einzelne Bevollmächtigte derselben in gültiger Weise abgeschlossen wurden. Nach der Regel haben die Gesellschafter gleichmäßigen Antheil an Gewinn und Verlust; doch bestehen gewöhnlich genauere Bestimmungen hierüber. Eine Gesellschaft wird aufgelöst durch gemeinsamen Beschluß, sodann durch einseitige Aufkündigung seitens eines oder mehrerer Gesellschafter; dabei können aber die anderen auf Grund eines Uebereinkommens oder früherer Bestimmung in Gesellschaft verbleiben. Auch darf nicht beliebig gekündigt werden; gegen unzeitige Kündigung haben die Mitgesellschafter Anspruch auf Entschädigung; ebenso bei der vorzeitigen, wenn sie nicht durch besondere Gründe gerechtfertigt ist. Weiterhin wird die Gesellschaft aufgelöst durch den Tod eines Gesellschafters, sofern der Vertrag nicht anders bestimmt, durch Concurs oder Confiscation des Vermögens eines Gesellschafters, durch die Erreichung des Zweckes oder die Unmöglichkeit, ihn zu erreichen, endlich durch Ablauf der Zeit, für welche die Gesellschaft errichtet wurde. Durch die angeführten Endigungsgründe wird nur die Gesellschaft aufgehoben, dagegen bleiben die durch sie bereits begründeten Forderungen bestehen. (Vgl. Inst. 3, 25; Dig. 17, 2; Cod. 4, 37; B. G.-B. § 705—740.)

7. Der **Versicherungsvertrag** besteht darin, daß jemand gegen eine bestimmte, entweder nur einmal oder jährlich zu entrichtende Summe (Taxe, Prämie) die Verpflichtung übernimmt, einen Andern für eine Sache schadlos zu halten, falls dieselbe durch ein Unglück Schaden nehmen oder zu Grunde gehen sollte. Je nach der Art der Gefahr unterscheidet man Feuer-, Hagel-, Lebensversicherung u. s. w. An sich trägt ein solcher Vertrag den Charakter des Glücksspieles; aber je rationeller sich das Versicherungswesen gestaltet, desto mehr verliert es diesen Charakter. Es läßt sich statistisch die Wahrscheinlichkeit der Gefahr ziemlich genau berechnen, demnach die zu entrichtende Leistung des die Versicherung Nehmenden fixiren und ebenso das Risico des die Versicherung Gebenden bestimmen. Noch mehr wird die Gerechtigkeit gewahrt durch Versicherung auf Gegenseitigkeit. Hier fällt der durch die Taxen erzielte Gewinn nicht bloß den Unternehmern zu, sondern fließt proportionaliter auch an die Versicherten als an Theilnehmer in Form von Prämien, Tantièmen u. s. w. zurück. Die Römer kannten die Versicherung nicht; sie reicht nicht über das Mittelalter zurück. Jedenfalls gab es schon im 14. und 15. Jahrhundert Versicherungen gegen Unfälle auf Reisen; doch sind die organisirten Versicherungsgenossenschaften neuern Datums. Namentlich Leibniz (s. d. Art.) beschäftigte sich viel mit Plänen dazu; Begründer der Hagel- und Feuerversicherungen in England soll Defoe sein. Die erste Lebensversicherung in Deutschland ist die von Gotha, gegründet 1828. — Damit ein Versicherungsvertrag erlaubt sei, ist auf Seiten des Versicherten erfordert, daß die versicherte Sache existirt und ihm zu eigen ist. Sodann muß der Werth der Sache und die Größe der Gefahr wahrheitsgemäß angegeben sein; bei falschen Angaben hat der Versicherer das Recht, den Vertrag aufzulösen und die Ausbezahlung der Versicherungssumme zu verweigern. Endlich darf der Versicherte an der versicherten Sache keine Veränderungen vornehmen; andernfalls hat er hiervon Anzeige zu erstatten. Pflicht des Versicherers aber ist es, dem Versicherten den eingetretenen Schaden zu ersetzen, und zwar ebenso weit, als er eingetreten ist. Diese Pflicht besteht aber nicht, wenn die Sache durch die Schuld des Versicherten beschädigt oder zerstört wurde. Wenn die Gesetze vielfach auch die Schuld der nächsten Verwandten (Frau, Kinder, Enkel) als Befreiungsgrund für den Versicherer festsetzen, so wollen sie etwaigen Collusionen von vorneherein entgegentreten. Ob der Schaden aber von einem Dritten, Fremden angestiftet wird, ist gleich; falls nicht anders bestimmt ist, hat der Versicherte das Recursrecht an die Gesellschaft, und diese kann sich an den Schadenstifter halten. Was endlich die Höhe der Taxe betrifft, so richtet sich dieselbe nach dem Risico der Gesellschaft; wenn aber diese übermäßig hohe Dividenden, bis zu 20%, vertheilen kann, so ist die Taxe sicher zu hoch. Vom moralischen Standpunkt aus ist gegen die Versicherungen nichts einzuwenden, da sie ein Mittel sind, Unglück zu lindern. Andererseits freilich liegt in ihnen eine Versuchung zu Leichtfertigkeit und Betrug; in letzterem Betreff jedenfalls besteht strengste Restitutionspflicht. (Vgl. Ph. Huppert, Der Lebensversicherungsvertrag, Mainz 1896.)

III. Die Wirkung des Vertrags ist die bleibende Verpflichtung oder Obligation. Eine solche kann von den Contrahenten auch auf die Erben übernommen werden. Vertragsmäßige Reallasten gehen mit dem Eigenthum auf den jedesmaligen Eigenthümer über. Ist die Erfüllung der Vertragspflicht infolge einer Schuld verabsäumt worden, so tritt die Pflicht der Compensation ein. Diese umfaßt das lucrum cessans und das damnum emergens, das Interesse. Die halt-

barere Ansicht geht dahin, daß das Versehen ohne culpa theologica keine Gewissenspflicht zum Schadenersatz auferlege, außer es komme ein richterliches Urtheil hinzu, welches dann ex justitia legali verpflichtet. Die Gesetze legen die Verpflichtung zum Schadenersatze bei grobem Versehen (culpa lata) in jedem Falle auf, zuweilen aber auch bei geringerem Versehen (culpa levis, levissima). Bei Schaden durch Zufall kommt es darauf an, ob einer der Contrahenten Garantie oder Ersatz dafür übernommen hat, ob eine Schuld des einen Contrahenten vorhanden, oder ob reines Unglück eingetreten ist. Im letztern Falle bestimmen die positiven Gesetze nicht gleichmäßig; das römische Recht hatte den Grundsatz Creditoris est rei periculum. Oft wird für Verabsäumung der Vertragspflicht zum Voraus eine Conventionalstrafe festgesetzt; ist dieselbe für den Theil, der vom Vertrage zurücktreten will, vorgesehen, so heißt sie Reuegeld oder Wandelpön. Der Vertrag bringt auch die Pflicht der Gewährleistung mit sich, d. h. der eine Contrahent muß die Sache so übergeben, daß der andere sie der stillschweigenden Absicht und Uebereinkunft gemäß gebrauchen kann. Verschärft wird die Vertragspflicht durch eine Daraufgabe (arrha), durch gerichtliche Bestätigung und durch einen Eid.

IV. Aufgehoben wird ein Vertrag vor Allem durch die Erfüllung, sodann durch Auflösung und Erlaß, durch obrigkeitliches Erkenntniß, durch Nichteintritt einer Bedingung, Tod des einen Contrahenten, Unmöglichkeit der Erfüllung u. A. Die allgemeinen Lehren über den Vertrag sind enthalten besonders in Dig. 2, 14 und Cod. 2, 3; im B. G.-B. namentlich § 145 ff. (Vgl. L. Arndts, Lehrbuch der Pandekten, 11. Aufl., Stuttgart 1883, 434 ff.; B. Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts II, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1887, 175 ff.; H. Dernburg, Pandekten II, 2. Aufl., Berlin 1889, 15 ff.; sodann neben den de jure et justitia handelnden Werken von Molina, Lugo und Lessius F. X. Linsenmann, Lehrb. der Moraltheologie, Freiburg 1878, 533 ff.; A. Lehmkuhl, Theologia moralis I, 9. ed., Friburgi 1898, n. 1046 sqq.; B. Cathrein, Moralphilosophie II, 3. Aufl., Freiburg 1899, 340 ff.; G. Beusch, Tractatus canonico-legalis de pactis et contractibus in genere, bei Migne, Curs. theol. XVI, Paris. 1841, 1 sqq.; J. Schwane, Die theologische Lehre über die Verträge, Münster 1871.) [Sägmüller.]

Verträge zwischen Kirche und Staat, s. Concordate.

Verwandtschaft im eigentlichen Sinne, d. h. natürliche oder Blutsverwandtschaft (parentela, progenies, affinitas, proximitas, cognatio, consanguinitas, Magschaft, Sippe, Freundschaft), wird zwischen zwei Personen dadurch begründet, daß die eine von der andern durch eheliche oder uneheliche Zeugung abstammt, oder daß beide von einer und derselben dritten Person als dem gemeinsamen Stamme ihren Ursprung herleiten. Der natürlichen Verwandtschaft nachgebildet sind die geistliche Verwandtschaft (cognatio spiritualis), welche aus der Taufe als dem Sacramente der Wiedergeburt und aus der Firmung entsteht, und die gesetzliche Verwandtschaft (cognatio legalis), welche durch die Adoption begründet wird. Hier kommen alle diese drei Arten von Verwandtschaft vor Allem insoweit in Betracht, als sie trennende öffentliche Ehehindernisse (s. d. Art.) bilden.

I. Die Blutsverwandtschaft. 1. Als Gründe, warum die Blutsverwandtschaft ein öffentliches trennendes Ehehinderniß ist, lassen sich mehrere angeben. Einmal ist dem Menschen im Unterschied vom Thiere eine natürliche Scheu angeboren vor fleischlicher Vermischung mit den Blutsverwandten, die sich auch bei den rohesten Völkern zeigt (vgl. F. Ratzel, Völkerkunde, 2. Aufl., Leipzig 1894 ff., I, 71. 81. 105. 296; II, 65. 432. 619 ff. 767; III, 489). Sodann ist es eine Erfahrungsthatsache, daß aus Verwandtenehen leicht gar keine oder körperlich und geistig verkrüppelte Kinder hervorgehen (vgl. c. 20, C. XXXV, q. 2; Vertreter der entgegengesetzten Ansicht verzeichnen R. v. Scherer, Handb. d. Kirchenrechts II, Graz und Leipzig 1898, 301, Anm. 49, und J. Schnitzer, Kathol. Eherecht, Freiburg 1898, 376, Anm. 3). Ferner würde sich bei Erlaubtheit der Verwandtenehe leicht sündhafte Begierlichkeit unter die Familienglieder einschleichen (S. Thom., Summ. theol. 2, 2, q. 154, a. 9). Endlich besteht ein socialer Grund; es soll nämlich, wie der hl. Augustinus (De civit. Dei 15, 16 [c. un. C. XXXV, q. 1]) sagt, durch das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten dem Egoismus gesteuert und das Band der Liebe um möglichst viele Familien geschlungen werden.

2. Einer der wichtigsten Punkte bei der Verwandtschaft ist die Bestimmung ihrer Art und ihrer Nähe. Dabei kommen als term. techn. die Ausdrücke „Stamm", „Linie" und „Grad" in Betracht. Unter dem Stamm (stipes, truncus, radix) versteht man die Person, von welcher alle diejenigen, um deren Verwandtschaft es sich handelt, direct oder indirect herkommen. — Unter der Linie (linea) versteht man die geordnete Reihenfolge der Verwandten, wobei man wieder eine gerade (recta) und eine Seitenlinie (collateralis, obliqua, transversa) unterscheidet. Die gerade Linie ist die geordnete Reihenfolge derjenigen Personen, die direct von einander abstammen; sie heißt „absteigend" (descendens) oder „aufsteigend" (ascendens), je nachdem man vom Erzeuger zum Erzeugten herab- oder vom Erzeugten zum Erzeuger hinaufsteigt. Descendenten, welche den gleichen Vater und die gleiche Mutter haben, nennt man vollbürtige (einbändige, germani) Geschwister; diejenigen, welche nur denselben Vater oder dieselbe Mutter haben, heißen halbbürtige (zweibändige, unilaterales) Geschwi-

ter, und zwar consanguinei, wenn sie denselben Vater, uterini, wenn sie dieselbe Mutter haben. Die Seitenlinie ist die geordnete Reihenfolge der Personen, welche zwar von einem gemeinsamen Stamm, aber nicht unmittelbar von einander herkommen; sie wird eingetheilt in eine gleiche (aequalis) und eine ungleiche (inaequalis), je nachdem die beiden Verwandten vom gemeinsamen Stamme gleich oder verschieden weit entfernt sind. Seitenverwandte, welche von einem gemeinsamen männlichen Stamme herkommen, heißen Agnaten; solche, welche einen gemeinsamen weiblichen Stamm haben, Cognaten. — Unter dem Grade versteht man den Abstand der Person vom gemeinsamen Stamme. Der Grad ist der Maßstab für die Bestimmung der Nähe oder Entfernung der Verwandtschaft.

Die vorgenannten Bezeichnungen stammen aus dem römischen Rechte. Dieses gebrauchte für die Berechnung der Verwandtschaft zweier Personen neben dem Bilde eines Baumes besonders das einer Stiege. Auf dieser stieg man in der geraden Linie vom Erzeugten zum Erzeuger Stufe um Stufe (gradus) aufwärts, oder vom Erzeuger zum Erzeugten herab, in der Seitenlinie aber von einem Verwandten bis zum gemeinsamen Stamm aufwärts und von da zum andern Verwandten abwärts, zählte die stattgehabten Zeugungen und stellte die Regel auf: tot sunt gradus, quot generationes, oder: tot sunt gradus, quot personae una dempta (l. 1. 3. 10, Dig. 38, 10). Verschieden von dieser Berechnung (computatio Romana oder civilis) war die bei den Germanen gebräuchliche Berechnungsweise (computatio Germanica), über welche übrigens bis heute noch Controversen bestehen (vgl. Scherer II. 296 ff.). Das Bild, unter welchem sich die Deutschen die Verwandtschaft veranschaulichten, war der menschliche Körper, der vom Haupte bis zu den Fingerspitzen sieben Glieder, Gelenke, Kniee (genua, genicula, articula) habe. In der geraden Linie wich die germanische Berechnung von der römischen nicht ab, wohl aber in der Seitenlinie. Hier ward nur der Abstand berechnet, der zwischen einem der beiden Verwandten und dem gemeinsamen Stamme besteht; es ward nur auf der einen Seite hinaufgezählt, nicht auch wie bei der römischen Computation auf der andern herunter. Das deutsche Recht zählte nach Parentelen oder Generationen: die von einem Manne erzeugten Kinder sind eine Generation, deren Nachkommen die zweite u. s. f. Doch befand die eigenthümliche Unterscheidung in Verwandte des engern und des weitern Kreises. Zum erstern gehörten als in Kopf und Hals sitzend Eltern und Kinder; letztere wurden nach der ältern Berechnungsweise nicht als eigener Grad mitgezählt (Synod. Seligenstadt. a. 1022, c. 11 [Hartzheim, Conc. Germ. III, 56]). Die Verwandtschaft begann erst mit dem Schultergelenke; Geschwisterkinder waren also in der ersten Generation oder im ersten Grade verwandt. So erhielt man noch sechs Grade; über die Nagelmagen hinaus ging die Verwandtschaft nicht. Später aber drang die Zählung der Kinder als des ersten Verwandtschaftsgrades durch und man erhielt so sieben Verwandtschaftsgrade. War der Abstand der Verwandten vom gemeinsamen Stamm gleich, so wurde er nur einmal angegeben; war er verschieden, beidemal; so waren Tante und Neffe im ersten und zweiten Grade verwandt (vgl. Synode von Compiègne a. 757, c. 1—3, von Verberie a. 758, c. 1 [Mon. Germ. hist. Capit. reg. Franc. I, 37 sq. 40]). — Die Kirche lehnte sich in ihrer Berechnung (computatio canonica) naturgemäß an das römische Recht an. Allmälig aber machte sich in dem von den Germanen besetzten römischen Reiche die germanische Berechnung geltend, und die Kirche acceptirte dieselbe in der Hauptsache (Freisen, Geschichte des canon. Eherechts, Tübingen 1888, 436 ff., bestreitet dieß mit Unrecht, indem er die canonische Zählung als ganz selbständige bezeichnet). Zuerst that dieß Gregor der Große in einem freilich nach seiner Aechtheit bezweifelten Schreiben an den Abt Augustin in England (c. 20, C. XXXV, q. 2 et 3; sodann Gregor II. (Ph. Jaffé, Mon. Mogunt., Berol. 1866, 88) und Gregor III. (ib. 93). Zu endgültiger Annahme in der Kirche verhalf der germanischen Computation, die auch Pseudoisidor gebraucht, Alexander II., indem er die hartnäckige Vertheidigung der römischen mit dem Anathem bedrohte (c. 2, C. XXXV, q. 5). Für letztere nämlich traten die Lehrer des zu neuem Leben erwachenden römischen Rechtes ein, wurden aber energisch von Petrus Damiani (s. d. Art.) in seiner Schrift De parentelae gradibus (Migne, PP. lat. CXLV, 191 sqq.) bekämpft. Die canonische Zählart stimmt wie die germanische mit der römischen in der geraden Linie vollständig überein. In der Seitenlinie zählt sie aber gleich der germanischen die Zeugungen nur auf einer Seite des gemeinsamen Stammes. Dabei werden die Geschwister als der erste Grad berechnet, und hierin weicht die kirchliche Zählart von der ursprünglichen deutschen ab (s. ob.). Daher erhob sich auch gegen die allmälig vordringende canonische Zählweise in der deutschen Kirche eine Opposition, welche namentlich auf der Synode von Seligenstadt vom Jahre 1022, c. 11 zum Ausdrucke kam (s. oben). Innocenz III. hat die deutsche Zählart in Ehesachen definitiv verworfen (c. 7, X 4, 14). Eine weitere Differenz zwischen der deutschen und der kirchlichen Berechnung besteht darin, daß erstere bei ungleichem Abstande der Verwandten vom gemeinsamen Stamme jeden Grad für sich angab, während nach kirchlicher Zählung der entferntere ausschlaggebend ist (c. 9, X 4, 14); doch läßt das canonische Recht immerhin den entferntern Grad durch den nähern in diesem Falle „berührt" werden.

Entsprechend dieser Entwicklung lauten die Schulregeln für die canonische Berechnung der Grade: In der geraden Linie sind Personen im sovielten Grade verwandt, als Zeugungen, bezw. als Personen mit Weglassung des gemeinsamen Stammes vorhanden sind (tot sunt gradus, quot generationes, oder: tot sunt gradus, quot personae una dempta). In der gleichen Seitenlinie sind Personen in dem Grade verwandt, in welchem sie mit dem gemeinsamen Stamme verwandt sind bezw. von diesem abstehen (quot gradibus personae a communi stipite distant, tot gradibus distant inter se). In der ungleichen Seitenlinie richtet sich der Grad der Verwandtschaft nach der Person, welche vom gemeinschaftlichen Stamme die entferntere ist (quot gradibus remotior pars distat a communi stipite, tot gradibus distant inter se, oder: quoto gradu remotior differt a stipite, et a quolibet per aliam lineam descendentium ex eodem [differt]; c. 9, X 4, 14); jedoch fügt man zu dem entferntern Grade den nähern hinzu. (Man kann dieß durch einen unächten Bruch bezeichnen, z. B. $^3/_2$, d. h. dritter Grad, concurrirend mit dem zweiten.)

3. Was den Umfang der verbotenen Verwandtschaftsgrade betrifft, so waren im mosaischen Rechte verboten die Ehen mit der Mutter, der voll- und halbbürtigen Schwester, der Enkelin, der Schwester von Vater und Mutter; allgemein aber heißt es: „Kein Mann soll seiner Blutsverwandten nahen, ihre Schande zu entblößen" (Lev. 18, 6 ff.; 20, 17 ff.). Diese Gebote, welche zunächst für die Männer gegeben waren, galten auch für die Frauen. Bei den Griechen war bekanntlich die Verehelichung mit der Schwester gestattet, vorausgesetzt, daß diese nicht von derselben Mutter herstammte. Im römischen Rechte waren verboten die Ehen zwischen Ascendenten und Descendenten in infinitum (l. 53, Dig. 23, 2), zwischen den Geschwistern (l. 8, ib.), zwischen Personen, bei welchen ein respectus parentelae besteht, wie zwischen Onkel und Nichte, Tante und Neffe (l. 39, ib.; l. 17, Cod. 5, 4). Die Ehen zwischen Geschwisterkindern, die bis dahin erlaubt gewesen, verbot Theodosius der Große, Justinian erlaubte sie aber nach dem Vorgange von Arcadius und Honorius wieder (§ 4, Inst. 1, 10; l. 19, Cod. 5, 4). Die Kirche schloß sich zunächst an die mosaischen und römischen Eheverbote an, suchte sie aber bald weiter auszudehnen; so verbot die Synode von Agde (506, can. 61) die Ehen zwischen Geschwisterkindern und Geschwisterenkeln (s. c. 8, C. XXXV, q. 2 et 3), deßgleichen die Synode von Epaon (517, can. 30; s. Hardouin II, 1050). Damit war man schon zu der Grenze gekommen, bis zu welcher sich nach römischer Rechtsauffassung die Wirkung der Verwandtschaft überhaupt und vor Allem im Erbrecht erstreckte. Nach römischem und nach den meisten germanischen Rechten reichte nämlich die Verwandtschaft für die Erbfolge bis zum siebenten Grade (bezw. geniculum), d. h. soweit als überhaupt noch eine Verwandtschaft erkennbar war (l. 10, Dig. 38, 10; l. 1, § 3, Dig. 38, 8; lex Bajuvar. 15, 10, 4; lex Langob. 2, 14, 1 [edict. Rotharis 153]; lex Visigoth. 4, 2, 11). Daher wurde wiederholt unter Bezugnahme auf Lev. 18, 6 kurzweg verordnet: unter Verwandten dürfe keine Ehe geschlossen werden (zweite Synode von Toledo a. 527, c. 5 [Hardouin II, 1141]; Synode von Rom a. 721, c. 9, und a. 743, c. 6 [Hardouin III, 1865. 1928]; Nicolaus I. Ad consulta Bulg. 39 [Hardouin V, 366]). Besonders schwer aber war es, dieses Gesetz in den germanischen Reichen durchzuführen, weil nach der germanischen Computation in der Seitenlinie sich die Zahl der verbotenen Grade verdoppelte. Zwar hatte Gregor der Große in dem oben erwähnten Schreiben den Angelsachsen die Ehe unter Geschwisterenkeln erlaubt, und noch Gregor II. antwortete 726 auf eine Anfrage des hl. Bonifatius, daß die Deutschen post quartam generationem sich verehelichen dürften (Jaffé, Mon. Mogunt. 88). Aber bereits Gregor III. wollte das Ehehinderniß der Verwandtschaft bis zum siebenten Grad erstreckt wissen (c. 16, C. XXXV, q. 2 et 3), und auch Leo III. schärfte im J. 800 den bayrischen Bischöfen ein, bis zur siebenten Generation keine Ehen zuzulassen, weil der Herr am siebenten Tage von allen seinen Werken geruht habe (vgl. Th. Kleinmayern, Nachrichten von Juvavia, Salzb. 1784, Anh. 59). Freilich war bis in's 9. Jahrhundert hinein der vierte Grad regelmäßig der letzte verbotene (Synode von Mainz 813, c. 54, und 847, c. 30 [Hardouin IV, 1016; V, 14]); allmälig aber wurden Pseudoisidors Sätze, die der strengern Richtung folgten, geltendes Recht (vgl. c. 17, C. XXXV, q. 2 et 3). Die Durchführung der Sache begegnete übrigens im einzelnen Falle den größten Schwierigkeiten; der Beweis dafür, daß die Brautleute nicht im siebenten Grade mit einander verwandt waren, ließ sich so gut wie nie erbringen, und nur wenn sich solche Verwandtschaft nachträglich herausstellte, wurde die Ehe als nichtig erklärt. Einzelne Nationen erhielten zudem Indulte für einige Grade; anderswo wieder sah man die Verwandtschaft in entfernteren Graden nicht als dirimirendes Hinderniß an, weßhalb der kirchliche Richter nicht einschritt und keine Accusation gegen derartige Ehen annahm (Scherer II, 294 ff.). So ergaben sich allerlei Uebelstände, denen das vierte Lateranconcil (1215) zu begegnen suchte, indem es (can. 50) das Hinderniß der Blutsverwandtschaft auf den vierten Grad reducirte (c. 8, X 4, 14); man stützte sich hierfür auf Gründe, welche der galenischen Physiologie entnommen waren. Das Tridentinum änderte an dieser Rechtslage nichts (Sess. XXIV, c. 5 De ref. matr.), trotz vieler Wünsche nach weiterer Reduction (A. Theiner, Acta Conc.

Trid. II, Zagrab. et Lips. 1874, 336 sq. 342 sq.). Auf dem Vaticanum kamen die hierauf bezüglichen Vorschläge nicht mehr zur Verhandlung (s. H. Lämmer, Zur Codification des canon. Rechts, Freib. 1899, 137 ff.). Daß eine solche Reduction zulässig wäre, ist unzweifelhaft, denn nach fast allgemeiner Lehre beruht nur das Eheverbot zwischen Ascendenten und Descendenten und zwischen den Geschwistern auf göttlichem Rechte, während das Ehehinderniß in allen übrigen Graden kirchlichen Rechts ist, und das Tridentinum hat erklärt, daß die Kirche auch über die von Moses aufgeführten Fälle hinaus Ehehindernisse der Verwandtschaft und Schwägerschaft aufstellen und von ihnen dispensiren könne (Sess. XXIV, can. 3 De sacr. matr.). Wann es zu einer weitern Reduction kommen wird, läßt sich nicht voraussagen; sicher aber ist, daß unter den heutigen Zeitverhältnissen, wo die Bande der Verwandtschaft nicht mehr so enge wie früher sind und die Kenntniß der gegenseitigen Verwandtschaft sich bei Verschiedenheit des Wohnorts unter den Verwandten über den zweiten Grad hinaus kaum erhält, Ehen in den verbotenen Graden unwissentlich leicht vorkommen können. Andererseits wird bei den entfernteren Graden mit einer gewissen Regelmäßigkeit dispensirt, so daß die Erwägung auf die Dauer nicht zu umgehen sein wird, ob nicht wenigstens das trennende Ehehinderniß dieser Verwandtschaftsgrade abzuschaffen sei. Einstweilen bleibt jedoch nicht nur die Blutsverwandtschaft in gerader Linie in infinitum, sondern auch in der Seitenlinie bis zum vierten Grade einschließlich, ein öffentliches trennendes Ehehinderniß; nur dann, wenn in der ungleichen Seitenlinie eine der beiden Personen vom gemeinsamen Stamme mehr als vier Grade entfernt ist, hindert der Umstand, daß der andere Theil in einem verbotenen Grade steht, und wäre es der erste, die Ehe nicht (c. 9, X 4, 14). Gleichgültig ist es, ob die Verwandtschaft auf ehelicher oder unehelicher Zeugung beruht. — Der kirchliche Richter hat von Amts wegen gegen eine in den verbotenen Verwandtschaftsgraden eingegangene oder beabsichtigte Ehe einzuschreiten. Im Mittelalter war die incestuose Ehe mit der excommunicatio latae sententiae bedroht (c. un. Clem. 4, 1); die Bulle Pius' IX. Apostolicae Sedis moderationi vom 12. October 1869 (s. d. Art.) thut derselben indessen keine Erwähnung mehr. Die Excommunication tritt also heutzutage nicht mehr ohne Weiteres ein, kann aber im einzelnen Falle auch jetzt noch über die Schuldigen verhängt werden.

Für die Herstellung des Beweises der Verwandtschaft war man früher auf mündliche Zeugnisse angewiesen; heute benutzt man die Pfarrbücher und Civilstandesregister dazu. Zur übersichtlichen Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse bedient man sich schon seit dem Mittelalter des Stammbaumes. Durch ihn wird namentlich auch die mehrfache Verwandtschaft illustrirt, welche entsteht: entweder wenn mit einander blutsverwandte Personen Nachkommenschaft erzeugen, oder wenn jemand mit mehreren blutsverwandten Personen Kinder zeugt, oder wenn Personen, die unter sich verwandt sind, andere ebenfalls unter einander verwandte ehelichen (vgl. J. Müllendorff, Methode zur Auffindung der Ehehindernisse bei mehrfacher Blutsverwandtschaft, Graz 1888).

4. Die neueren staatlichen Gesetzgebungen geben die Verwandtschaft nicht nach Graden an, sondern bezeichnen (wie das mosaische und römische Recht) diejenigen Personen, welche keine Ehe mit einander eingehen können, namentlich. Nach § 1310 des Bürgerlichen Gesetzbuches für das deutsche Reich darf eine Ehe nicht geschlossen werden zwischen Verwandten in gerader Linie, zwischen vollbürtigen oder halbbürtigen Geschwistern; Verwandtschaft besteht auch zwischen einem unehelichen Kind und dessen Abkömmlingen einerseits und dem Vater und dessen Verwandten andererseits. Das österreichische Allgemeine bürgerliche Gesetzbuch verordnet (§ 65): Zwischen Verwandten in auf- und absteigender Linie, zwischen voll- und halbbürtigen Geschwistern, zwischen Geschwisterkindern, wie auch mit den Geschwistern der Eltern, nämlich mit dem Oheim und der Muhme väterlicher und mütterlicher Seite, kann keine giltige Ehe geschlossen werden, es mag die Verwandtschaft aus ehelicher oder unehelicher Geburt entstehen. (Vgl. noch: K. A. M. Schlegel, Krit. und syst. Darstellung der verbotenen Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft, Hannover 1802; E. A. Th. Laspeyres, Diss. can. computationis et nupt. propter sang. propinq. ab eccles. prohib., Berol. 1824; H. Spöndlin, Ueber das Eheverbot wegen Verwandtsch. u. d. Verbrechen d. Inceſts, Zürich 1844; Ch. Mousang, Das Verbot der Ehen zwischen nahen Verwandten, Mainz 1863; H. W. J. Thiersch, Das Verbot der Ehe innerhalb d. nahen Verwandtsch., Nördl. 1869; H. Eichborn, Das Ehehinderniß der Blutsverwandtsch. nach canon. Rechte, Breslau 1872; J. B. Kutschker, Das Eherecht der kathol. Kirche nach seiner Theorie und Praxis III, Wien 1856, 287 ff. 523 ff.; E. Löning, Geschichte d. deutsch. Kirchenrechts II, Straßb. 1878, 542 ff.; A. Esmein, Études sur l'hist. du droit canonique privé. Le mariage en droit canonique I, Paris 1891, 335 ss.; U. Rosset, De sacramento matrimonii III, Maur. 1895, 349 sqq.)

II. Die geistliche Verwandtschaft. Durch die Taufe (s. d. Art.) wird der Mensch zu einem übernatürlichen Leben wiedergeboren (Joh. 3, 5. Tit. 3, 5). Daraus ergab sich leicht der Gedanke, daß alle bei Spendung der Taufe in wesentlicherer Weise Thätigen als Begründer dieses geistlichen Lebens der geistliche Vater, die geistliche Mutter des Getauften seien, dieser aber ihr geistlicher Sohn, und daß zwischen diesen Personen eine geistliche Verwandtschaft (cognatio spiritualis)

bestehe, ganz analog dem Verhältniß zwischen den leiblichen Eltern und Kindern. So lange nun die Taufe nur Erwachsenen gespendet wurde, waren Pathen (s. d. Art.) andern Geschlechts ausgeschlossen. Als aber die Kindertaufe mehr und mehr gebräuchlich wurde, und auch die erwähnte Beschränkung betreffs der Pathen wegfiel, entstand die Frage, ob zwischen dem Taufenden und den Pathen auf der einen, dem Täufling und dessen Eltern auf der andern Seite eine Ehe erlaubt sei. Der bereits bestehenden Sitte folgend, verbot Justinian (530) die Ehe zwischen dem Täufling und dem Pathen (l. 26, Cod. 5, 4). Auf dem Trullanum im J. 692 (c. 53) und auf der römischen Synode von 721 (c. 4) wurde die Ehe des Pathen mit den Eltern des Täuflings verboten (s. Hardouin III, 1682. 1865). Unter Nicolaus I. erscheint als verboten auch die Ehe zwischen den Kindern des Pathen und dem Täufling als deren geistlichem Bruder (c. 1, C. XXX, q. 3). Im Abendlande, wo die Firmung getrennt von der Taufe gespendet wurde, entstand dieses Impediment auch aus der Firmung (vgl. Respons. Stephan. II. a. 754, c. 4 [Hardouin III, 1986], und die Synode von Mainz vom Jahre 813, c. 55 [ib. IV, 1016]). In der Folge erhielt das Ehehinderniß die weiteste Ausdehnung. Wegen der paternitas spiritualis war die Ehe verboten vor Allem zwischen dem Getauften und dem Täufer, und dann zwischen dem Täufling oder Firmling und dessen Pathen, aber auch zwischen dem Gatten des Täufers oder des Pathen und dem Täufling oder Firmling, falls der Täufer oder der Pathe verheiratet und die Ehe consummirt war (paternitas indirecta; c. 1 in VI^to 4, 3). Wegen der compaternitas oder commaternitas spiritualis war die Ehe verboten zwischen dem Täufer und dem Pathen einer- und den leiblichen Eltern des Kindes andererseits. Das Hinderniß bestand auch zwischen dem Gatten des Täufers oder Pathen bei consummirter Ehe und den Eltern des Pathenkindes (compaternitas indirecta; c. 4, X 4, 11). Endlich war wegen der fraternitas spiritualis die Ehe verboten zwischen dem Täufling bezw. Firmling und den Kindern des Pathen sowie des Täufers (c. 8, X 4, 11; c. 1 in VI^to 4, 3). Wurden trotz des alten kirchlichen Verbotes bei der Taufe eines Kindes mehrere Pathen beigezogen, so entstand unter diesen selbst die geistliche Verwandtschaft nicht (c. 3 in VI^to 4, 3). Der Zweifel, ob das Hinderniß der geistlichen Verwandtschaft nicht auch aus den der Taufe vorangehenden Cerimonien, namentlich aber aus der Unterweisung der Katechumenen in den Heilswahrheiten, dem sogen. Katechismus, entstehe, ward durch Bonifaz VIII. in negativem Sinne gehoben: es solle hieraus nur ein aufschiebendes Hinderniß entstehen (c. 2 in VI^to 4, 3; vgl. über die ganze Entwicklung Freisen 507 ff.; Scherer II, 313 ff.). Bei der allzu weiten Ausdehnung des Impediments ließ das Tridentinum die nothwendige Beschränkung eintreten (Sess. XXIV, c. 2 De ref. matr.); darnach tritt das Impediment der geistlichen Verwandtschaft nur mehr ein: 1. bei der Taufe zwischen dem Taufenden und den Taufpathen einerseits, und dem Täufling und dessen Eltern andererseits; 2. bei der Firmung zwischen dem Firmenden und den Firmpathen einerseits, und dem Firmling und dessen Eltern andererseits. Dieß ist ausgedrückt in den Memorialversen: Baptizans, baptizatus baptizatique parentes; Levans, levatus levatique parentes; Confirmans, confirmatus confirmatique parentes; Ligans, ligatus ligatique parentes. Die geistliche Verwandtschaft kann auch eine mehrfache sein, z. B. wenn jemand Tauf- und Firmpathe war, oder wenn zwei Personen gegenseitig bei ihren Kindern Pathenstelle vertreten. Doch tritt keine mehrfache Verwandtschaft ein, wenn jemand bei mehreren Kindern derselben Familie Tauf- oder Firmpathe ist (vgl. d. Art. Pathen IX, 1601).

Das Hinderniß der geistlichen Verwandtschaft ist ein öffentlich-rechtliches. Der kirchliche Richter hat daher von Amts wegen einzuschreiten. Es ist ferner juris ecclesiastici und kann daher auch, wie von einigen Bischöfen 1870 postulirt wurde (Lämmer 137), noch mehr beschränkt oder ganz aufgehoben werden. Die staatlichen Gesetzgebungen kennen dasselbe nicht. — Im Einzelnen ist zu bemerken, daß das Hinderniß nur aus der gültigen Taufe entsteht, also auch ohne Zweifel aus der Nothtaufe und aus der begründeterweise bedingt gespendeten Taufe, nicht aber aus bloßer Nachholung der bei der Nothtaufe unterlassenen Cerimonien (S. C. C. 13. Juli 1624, 13. April 1669, 16. Mai 1711). Wenn ein Ehegatte sein eigenes Kind tauft oder bei demselben Pathe ist, so tritt, wie c. 2, X 4, 11 gegenüber verschiedenen Zweifeln entschied, in keinem Falle das Impediment ein; wohl aber, wenn ein unehelicher Vater oder eine uneheliche Mutter das eigene Kind tauft oder aus der Taufe hebt; denn in letzterem Falle besteht zwischen beiden noch keine Ehe. Von den Pathen incurrirt nur der wirkliche, von den Eltern oder dem Pfarrer designirte, getaufte, gefirmte, mit freiem Willen und Bewußtsein im Einzelnen functionirende, das Kind berührende (qui accipit, elevat, tenet, suscipit, tangit) Pathe die geistliche Verwandtschaft, also nicht der Stellvertreter, wohl aber der Vertretene. Nach dem Tridentinum (l. c.) sollen mehr als zwei Pathen nicht beigezogen werden; geschähe das aber doch, so würden sie (nicht aber die bloßen Taufzeugen) in Verwandtschaft treten. (Vgl. noch F. Laurin, Die geistl. Verwandtschaft in ihrer gesch. Entwicklung bis zum Rechte der Gegenwart, im Archiv f. kath. Kirchenrecht XV [1866], 216 ff.)

III. Die gesetzliche Verwandtschaft ist im Art. Adoption besprochen. Dazu ist hier auf Grund des Bürgerlichen Gesetzbuches für das

deutsche Reich beizufügen, daß (§ 1311), wer einen Andern an Kindesstatt angenommen hat, mit ihm oder dessen Abkömmlingen eine Ehe nicht eingehen kann, so lange das durch die Annahme begründete Rechtsverhältniß besteht; schließen aber Personen, die durch Annahme an Kindesstatt verbunden sind, der Vorschrift des § 1311 zuwider eine Ehe, so tritt nach § 1771 mit der Eheschließung die Aufhebung des durch die Annahme zwischen ihnen begründeten Rechtsverhältnisses ein. (Vgl. noch H. Samson, Das kirchl. Ehehinderniß der gesetzl. Verwandtsch. und A. neue Bürgerliche Gesetzbuch, im Pastor bonus I [1898], 321 ff.) [Sägmüller.]

Verzückung (ἔκστασις von ἐξίστημι, im Gegensatz zu σωφρονεῖν [2 Cor. 5, 13] und ἐν ἑαυτῷ γενέσθαι [Apg. 12, 11]; excessus sensus, spiritus oder mentis; alienatio mentis a sensibus corporis) ist im Allgemeinen ein Außer-sich-sein, nicht ein Von-sich-sein der Seele. I. Was den **Ursprung** der Ekstase betrifft, so kann dieselbe zunächst durch das Vorwalten der Affecte, Leidenschaften und Triebe oder durch die energische Bekämpfung der Sinnlichkeit und einseitige geistige Anstrengung und Thätigkeit bewirkt werden. Liebe, Freude, Bewunderung können ein Entzücken hervorrufen, das die subjectiven Zustände und die Umgebung vergessen läßt. Furcht, Schrecken, Scham vermögen die Seele so zu überwältigen, daß sie ihrer nicht mehr mächtig ist. Durch übergroße Freude oder plötzlichen Schrecken kann selbst die Trennung der Seele vom Leibe (der Tod) herbeigeführt werden. Als Beispiel für solche, welche durch angestrengte geistige Thätigkeit in Verzückung geriethen, können Pythagoras, als er seinen Lehrsatz fand, und Archimedes, als er das nach ihm genannte Princip über das specifische Gewicht entdeckte, genannt werden. Von letzterem wird noch berichtet, daß er, in seine mathematischen Untersuchungen vertieft, die Eroberung seiner Vaterstadt nicht bemerkte und einem eindringenden Soldaten nur die Schonung seiner Kreise empfahl. Auch in der heiligen Schrift wird die Erregung, welche durch die Neuheit oder die Größe eines Ereignisses veranlaßt wird, Ekstase genannt (Marc. 5, 42. Luc. 5, 26); öfter ist damit Zittern (Marc. 16, 8) oder Furcht und Angst (Apg. 3, 10) verbunden (vgl. Gen. 27, 33. 1 Sam. 14, 15. 2 Par. 14, 14). Neben dieser allgemeinen Ekstase, die man auch als negative zu bezeichnen pflegt (Suarez, De perfectione et statu religionis 4, 2, 12 [ed. Paris. 1859, XV, 169 sqq.]), gibt es aber eine Verzückung im engern und eigentlichen Sinne, die positive Ekstase. Diese ist seltener und gilt als außerordentlicher Zustand, der entweder aus physisch-psychologischen Ursachen und künstlichen Erregungen des sinnlichen Seelenlebens hervorgeht oder durch geistige Einwirkungen herbeigeführt wird. Im ersten Falle wird die Ekstase eine natürliche, im andern Falle eine übernatürliche genannt. Letztere zerfällt wieder in eine göttliche und eine dämonische. Die natürliche Ekstase ist, soweit sie mit einem Schlaftraum verbunden, bereits im Art. Somnambulismus behandelt; die dämonische Ekstase hängt enge mit der Besessenheit zusammen (vgl. d. Art. Besessene, sowie Knauer, Die Vision im Lichte der Culturgeschichte und der Dämon des Sokrates, Leipzig 1899). Es erübrigt daher hier nur, die Zustände der natürlichen Ekstase ohne Schlaf und die der göttlichen Ekstase zu besprechen. Wegen der Analogie mit dem Traume und der häufigen Verbindung beider Zustände sind Traum und Vision (s. d. Art.) wenigstens zur Erklärung beizuziehen. Die Septuaginta gebraucht das Wort ἔκστασις von dem tiefen Schlafe, den Gott über Adam (Gen. 2, 21) und Abraham (Gen. 15, 12) kommen ließ, weil damit prophetische Mittheilungen verbunden waren. Die heilige Schrift bezeichnet nämlich jeden tiefen Schlaf, durch welchen die Seele von der Außenwelt abgezogen und auf sich selbst zurückgezogen wird, um auf Gott entrückt zu werden, als eine Ekstase. Doch galten auch bei den Propheten die gotteingegebenen Träume als eine niedrigere Stufe der Prophetie. Höher stand eine schlaf- und traumähnliche Verinnerung im Wachzustande, welche sich so steigern kann, daß der Mensch über die Grenzen seines dießseitigen Lebensbezirks hinausgerückt wird und mit der jenseitigen Welt in Beziehung tritt (Dan. 8, 18; 10, 11). Dieß ist der Zustand der Ekstase, prophetisch-visionärer Schauung (Apg. 10, 10; 11, 5; 22, 17), welche auch einem besondern Charisma (1 Cor. 14, 2) oder individuell außerordentlichen Ereignisse (Apg. 9, 3 ff. 2 Cor. 12, 2—4) beigelegt wird, und das Verzücktsein im Geiste (Offb. 1, 10; 4, 2; 17, 3). Darnach unterscheidet man eine prophetische, eine charismatische und eine mystische Ekstase. Aber auch die Ekstase oder Vision im wachen Zustande, welche seit Abdias und Joel den Traum verdrängt hatte, galt in der Blütezeit des Prophetenthums nur außerordentlichen Zwecken. Der innere Verkehr mit Gott durch das Wort, die Inspiration, welcher in dem mit dem Herrn redenden Moses sein Vorbild hatte, wurde als die höchste Stufe der Offenbarung betrachtet. Allein der außerordentliche Vorgang der Ekstase wurde wegen der Analogie mit der heidnischen Mantik als das charakteristische Moment der prophetischen Eingebung festgehalten. Nach Philo kommt dem Propheten die göttliche Eingebung im Zustande der Ekstase zu, in welchem das Bewußtsein zurücktritt, so daß nach ihm der Prophet fast zu einem willenlosen Organ oder Instrumente Gottes wird. Die Apologeten und ältesten Väter folgten ihm und dehnten den Begriff auf die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller aus. Die Montanisten trieben diese Auffassung auf die Spitze. Tertullian (s. d. Art.), der ein verloren gegangenes, von Hieronymus in seinem Schriftstellerkatalog erwähntes Buch über die Ekstase geschrieben hat,

berichtet (De anima 9): „Wir, die wir die geistlichen Gnaden anerkennen, haben verdient, die Prophezeiung nach Johannes zu erlangen. Es lebt gegenwärtig eine Schwester unter uns, welche die Gnade der Offenbarungen besitzt. Sie empfängt sie durch die Ekstase in der Kirche während des feierlichen Gottesdienstes am Sonntag. Sie unterhält sich mit den Engeln, zuweilen sogar mit dem Herrn selbst; sie sieht und hört geheimnißvolle Dinge; sie liest im Herzen gewisser Personen und gibt denen, welche es wünschen, Heilmittel an." Tertullian sucht auch diese Ekstase zu erklären. Er geht von einer Vergleichung derselben mit den Träumen aus, in welchen der Träumende sich gebärde, als ob er wirklich handeln würde, wie der Gladiator ohne Waffen, der Wagenlenker ohne Wagen. Hanc vim ecstasim dicimus, excessum sensus et amentiae instar (l. c. 45). So findet er auch bei Adam den Schlaf mit der Ekstase verbunden. Der Schlaf gereicht dem Körper zur Ruhe, die Ekstase der Seele erhebt sich aber gegen die Ruhe, und dadurch entsteht eine Mischung. Die Seele verliert ihre Eigenschaften im Schlafe nicht, die Ekstase bewirkt aber aus sich, daß die Seele uns sowohl Bilder der Weisheit als des Irrthums darbietet (l. c.; De jejun. 3). Bei der Besprechung von Petri Benehmen während der Verklärung fragt er: Quomodo nesciens? Utrumne simplici errore, an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasim, i. e. amentiam convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus sc. virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est (Adv. Marc. 4, 22; vgl. De an. 47. 48 und G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 137 f.). Gegen eine solche Ausdeutung der prophetischen Verzückung haben die Väter seit Miltiades und Origenes entschieden Verwahrung eingelegt. Die höhere Erleuchtung der Propheten, die Erhebung ihrer natürlichen Kräfte über das Gebiet des Natürlichen hinaus, nicht die Aufhebung oder Zerstörung sei das Merkmal des Geistes. Gerade darin fand man den Unterschied zwischen der prophetischen Ekstase und der heidnischen Mantik, daß mit dieser eine Art künstlich erregten „göttlichen Wahnsinns" verbunden war, welcher sich in Verzerrungen und Convulsionen offenbarte, bei jener aber zwar die Sinnenthätigkeit zurücktrat oder ganz aufhörte, aber die geistige Thätigkeit um so intensiver wirkte (vgl. Dieſtel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, Jena 1869, 19. 109. 124; Bonniot, Wunder und Scheinwunder, Mainz 1889, 200 ff.; Schanz, Apologie des Christenthums II, 2. Aufl., Freiburg 1897, 387 ff.). Daß in der Beurtheilung Täuschungen mitunterlaufen können, bemerkt die heilige Schrift selbst, indem sie Kriterien in der Beziehung auf Gott (Deut. 13, 2 ff.) oder auf Christus (Gal. 1, 8) angibt. Die falschen Propheten gleichen jenen Verzückten bei den heidnischen Orakeln, sind Rasende (Jer. 29, 26. Os. 9, 7. Soph. 3, 4). Die gewaltsame, convulsivische, von tobender Erregung begleitete Ekstase ist bei wahren Propheten selten (Ezechiel). Bei diesen tritt an die Stelle der gewaltsamen Ekstase die Verzückung, in welcher zwar der Geist sich entrückt fühlt, seine sinnlichen Seinsbedingungen und irdischen Umgebungen vergißt, aber mit wachem Bewußtsein seiner selbst die Dinge erschaut und sich einprägt (Is. 6, 1 ff.; 21, 2 ff. Ez. 8, 1 ff.; 37, 1 ff.; 40, 1 ff. Zach. 4, 1 ff. Apg. 10, 10 ff.; 22, 17 ff. Offb. 1, 10; 4, 2; 17, 3; vgl. Frz. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 2. Aufl., Leipzig 1861, 354 ff.; Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterth. II, Bielefeld 1884, 1234 f.). Dieß schließt allerdings nicht aus, daß auch in der körperlichen und psychischen Disposition eine Voraussetzung für die Einwirkung des göttlichen Geistes geschaffen wurde. Die Propheten haben ihren Geist häufig durch den Aufenthalt in der Einsamkeit oder durch das Rauschen des Wassers oder das Säuseln des Windes in den Zustand der Empfänglichkeit zu versetzen gesucht, oder sie haben zu Musik und Gesang ihre Zuflucht genommen (4 Kön. 3, 15. Ez. 1, 3. Dan. 10, 4). Das Wort „Seher" (1 Sam. 9, 9) trifft der Sache nach mit der Bezeichnung meschugga (4 Kön. 9, 11. Jer. 29, 26. Os. 9, 7), ekstatische Raserei, zusammen. Die Prophetenschulen (s. d. Art. Prophet X, 465) wollten auf den ekstatischen Zustand vorbereiten. Die Prophetensöhne unterscheiden sich von den unmittelbar zum Prophetenamt berufenen durch ihre äußere Aufregung, das Studium der Musik, das enthusiastische Wesen und die Empfänglichkeit für die Ekstase. Selbst bei einzelnen Offenbarungen bedurfte es für die Propheten oft einer besondern Vorbereitung und großer Anstrengung. Der Geist der Offenbarung wird als Kraft gefühlt (Ez. 1, 3; 3, 22; 11, 24. Mich. 3, 8; vgl. Is. 8, 11. Jer. 15, 17). Die Hand Gottes ist schwer über dem Propheten, fällt auf ihn, wird stark in ihm, aber nur falschen Propheten wird für die Sache Gottes Zwang auferlegt (Num. 23, 8. 19). Doch lassen sich mit diesen Vorbereitungen und der unwiderstehlichen Einwirkung des göttlichen Geistes die heidnische Ekstase und Mantik nicht auf gleiche Linie stellen, denn bei dieser bildeten die äußeren Mittel nicht nur die Veranlassung und Bedingung der Verzückung, sondern die Ursache selbst, und die Ekstase bestand in völliger Bewußtlosigkeit, so daß die Prophetinnen nicht wußten, was sie redeten, und nach dem Erwachen gleich unwissend waren wie vor dem Anfall. Dagegen ist der Geist der wahren Propheten ihnen selbst untergeben (1 Cor. 14, 32) oder ihr Zweck ist wenigstens die Erbauung der Gemeinde (1 Cor. 14, 14 ff.). Der hl. Augustinus stellt allerdings die Ekstase aus Affect und durch die Offenbarung neben einander

und betrachtet beide als alienatio mentis a sensibus corporis (De Gen. ad lit. 8, 25, 47; 12, 12, 25 [Migne, PP. lat. XXXIV, 391. 463]), bezeichnet aber als Zweck der zweiten Ekstase die Erleuchtung (Ecstasis est mentis excessus, quod aliquando per pavorem contingit: nonnunquam vero per aliquam revelationem alienatione mentis a sensibus corporis, ut spiritui, quod demonstrandum est, demonstretur; In Ps. 67, 36 [Migne l. c. XXXVI, 834]). Er kennt die übernatürliche Ekstase als eine Versenkung in Gott, um das Unbegreifliche zu schauen (Videtur mihi iste [Ps. 30, 23], qui hoc dixit, lavasse ad Deum animam suam, et effudisse super se animam suam, cum ei diceretur quotidie: Ubi est Deus tuus? pervenisse spirituali quodam contactu ad illam incommutabilem lucem, eamque infirmitate conspectus ferre non valuisse, et in suam quasi aegritudinem atque languorem iterum recidisse. . . . Et quia hoc in ecstasi fecerat, abreptus a sensibus corporis et subreptus in Deum, ubi quodam modo a Deo ad hominem revocatus est, ait „ego dixi in ecstasi mea“. Vidi enim nescio quid in ecstasi, quod diu ferre non potui; et redditus mortalibus membris, et multis mortalium cogitationibus a corpore quod aggravat animam dixi. Quid? „Projectus sum a facie oculorum tuorum“; Serm. 52, 6, 16 [Migne l. c. XXXVIII, 360]). Derselbe heilige Kirchenlehrer erzählt auch verschiedene Beispiele von einer natürlichen Ekstase, besonders das bei einem Presbyter Restitutus, der sich in einen Zustand vollständiger Anästhesie versetzen konnte (De civ. Dei 14, 24, 2 [Migne l. c. XLI, 433]). Dieß erinnert wieder an die heidnische Ekstase. Auch diese ist wesentlich religiös. Sie will entweder den Geist durch Ueberreizung des Nervensystems in einen bewußtlosen Zustand versetzen, um zu weissagen oder magische Zauberei auszuüben, oder durch Absonderung von der Außenwelt und der sinnlichen Wahrnehmung mittels Contemplation sich in das Göttliche versenken und wo möglich mit ihm eins werden. Gewöhnlich wurde der ekstatische Zustand durch künstliche Mittel hervorgerufen. Die Ekstasen der Pythia zu Delphi wurden durch ausströmende Dämpfe, zu Dodona durch das Rauschen der Blätter, anderwärts durch Salbungen, Waschungen, Trinken aus einer Quelle u. s. w. herbeigeführt. Ja man findet bei den Griechen im Dionysoscult eine förmliche religiöse Einrichtung zur Erregung von Ekstasen, durch welche die Verzückten sinnliches und geistiges Glück erlangen sollten. Dieser thracische Cult war mit seiner Musik und seinem orgiastischen Lärm geradezu darauf angelegt, die Menschen zur Raserei und zur sinnlichen Ausgelassenheit hinzureißen. Man hat ihn mit der epidemischen Tanzsucht (vgl. d. Art. Tänzer) verglichen, welche auch im Mittelalter von Zeit zu Zeit Europa heimsuchte. Durch diese Ekstase wollte man sich, wie die tanzenden Zauberer und Fakire, in directe Seelengemeinschaft mit den göttlichen Mächten setzen. Während früher die Erdgottheit unmittelbar zur Seele des Träumenden redete, durch Apollo die Gottheit ihren Willen in Zeichen kundthat, wurde mit dem Dionysoscult die Weissagung durch Ekstase, durch besessene Priesterinnen und Priester eingeführt. Apollo und Dionysos werden verbunden, und die Priester und Priesterinnen verkünden an den Orakelstätten in rasender Entzückung, was ihnen der schwärmende bacchische, epheubekränzte Apollo eingibt. Die Bacchanalien kamen auch nach Rom und förderten die ekstatischen und orgiastischen Ausschweifungen. Auch andere Culte wurden eingeführt, so der der idäischen Mutter, der Gottheit von Comana (in Cappadocien), die mit Bellona identificirt wurde, und deren Priester als fanatici de aede Bellonae Stadt und Tempel mit ekstatischem Lärm erfüllten. Die Sucht nach Vereinigung mit Gott schaute zur Kaiserzeit nach übernatürlichen Kräften, neuen Reinigungsmitteln, mysteriösen Weihen aus, um das religiöse Gefühl zu erregen und zu beruhigen. Man suchte und fand Seelenruhe in allerlei ekstatischen Uebungen. Die Philosophie kam diesem Streben entgegen, indem sie Anweisungen gab, sich durch Ekstase zum „Ueberseienden“, „Uebervernünftigen“, zur „Vergötterung“ zu erheben. Philo hat durch seine Lehre, daß das göttliche Urwesen übervernünftig sei und nur durch die Ekstase erreicht werde, und daß in den Orakeln der Gottheit der Stoff für die religiöse Erkenntniß gegeben sei, den absoluten Intellectualismus der griechischen Philosophie überwunden und durch den Bund zwischen dem vernünftigen Denken und dem Offenbarungsglauben und der Mystik dem wissenschaftlichen und religiösen Leben neue Bahnen gewiesen. Die ältere Gnosis (s. d. Art. Gnosticismus) weiß noch nichts von ekstatischer Schauung, um so mehr aber der Neuplatonismus (s. d. Art.). Nach Plotin soll der Mensch Gott sein. Dieß wird er durch Anschauung des Urwesens, des Einen, d. h. durch ekstatische Erhebung zu ihm. Porphyr berichtet über Plotin, daß er während der 6 Jahre, welche er mit ihm verkehrte, viermal zu dieser ekstatischen Einheit mit Gott gelangt sei. Jamblich war der Theurgik, Mysteriosophie und dem Spiritismus ergeben. Der Pseudo-Areopagite Dionysius (s. d. Art.) war nicht wenig von dieser ekstatischen Philosophie beeinflußt, und da er für einen Apostelschüler galt, so war sein Einfluß auf die ganze Theologie, besonders aber auf die Mystik (s. d. Art.), sehr bedeutend. Seine Schriften dienten als Leuchte auf den dunklen Gebieten der Contemplation und Ekstase, den Asceten gaben sie Aufschlüsse über den dreifachen Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. — Sowohl die sinnlich erregte als die geistig quietistische Ekstase läßt sich in der Heidenwelt bis heute nachweisen; die

erste ist zunächst Sache der Naturreligionen, die andere der Culturreligionen, aber als Grundton klingt die sinnliche Verzückung überall durch. Die Hottentotten haben die Gewohnheit, durch Gesang und Tanz sich in ekstatischen Zustand zu versetzen; bei den Wilden Amerika's dienen Schwitzbäder zur Erregung religiöser Exaltation; die mongolischen Schamanen (s. d. Art. Schamanismus) rufen künstlich Verzückungen und Visionen hervor; Tanzen bis zum Wahnsinn oder Fasten und Kasteien, Zaubereien aller Art bezwecken die Ekstase oder die Betäubung. Bei den Japanern dient die häufig vorkommende Verzückung der Besessenen der Divination; Aufenthalt in einsamen Wäldern, Baden und Fasten bereiten sie vor, Singen und Musiciren versetzen das Medium in convulsivisches Zittern, das sich zu Zuckungen steigert und zuletzt in andauerndes Beben und Verdrehung der Augen übergeht. Die Inder suchen die Erlösung der Seele durch den Weg der Werke oder durch den Weg der Erkenntniß; beide führen zu demselben Ziele. Die Erkenntniß in der Ekstase gilt als die höchste Glückseligkeit; das Mittel dazu ist die Contemplation. Die Yogasecte hat eine Selbsthypnotisirung, die nach einer bestimmten Methode bewirkt wird. Durch zusammengekauertes Stillsitzen, durch Fixiren des Blickes, Zurückhalten des Athems und unablässiges Festhalten abstracter Begriffe oder bedeutungsvoller Silben (Om) wird die Ekstase erreicht, in der man sich mit dem Höchsten identisch fühlt. Der Yogin weiß sich über alle Schranken erhaben und im Besitze der göttlichen Allmacht. Die indische Asceſe geht aber noch weiter, indem sie eine Abtödtung des Fleisches durch grausame Mittel anstrebt, z. B. durch Ausstrecken und Festbinden der Arme bis zum Verwelken, Starren in die Sonne bis zur Erblindung der Augen, Stillstehen zwischen vier Feuern, stundenlanges Stehen auf dem Kopfe u. s. w. Alle diese Uebungen haben den dem indischen Volkscharakter entsprechenden Zweck thatloser Entsagung oder Selbstlähmung, absoluter Passivität. Das buddhistische Nirvana (vgl. d. Art. Buddhismus) gehört in dieselbe Kategorie. Die Gruppe des rechten Denkens und rechten Sichversenkens handelt von gewissen ekstatischen Uebungen, welche den Geist zur höchsten Erleuchtung vorbereiten sollen. Es gibt vier Klassen von Ekstasen (Dhyânas), die alle in Meditation und körperlicher Passivität bestehen. Die Mittel zur Erregung sind ein Gemisch von Zauberei und Andacht, von Tugend und Geistesthätigkeiten. Diese Uebung in den Dhyanas verleiht nicht nur dem Menschen eine Zauberkraft, die ihn über die Schranken des Irdischen erhebt, ihn seine früheren Existenzen vergessen läßt und ihn in die Dhyanahimmel versetzt, sondern sie macht auch seine Erkenntniß der heiligen Wahrheiten intuitiv und schützt dadurch vor Unwissenheit. Wer die vier Dhyanas durchgemacht hat, wird ein Arhat, einer, der das Nirvana verdient, ein Heiliger. Die Seelenruhe, in welcher alle Glückseligkeit eingeschlossen ist, hat er damit erreicht, wenn sie auch nur in absoluter Gleichgültigkeit, nicht bloß gegen Lust und Schmerz, sondern auch gegen Gut und Bös besteht. Wie stark aber in der indischen Religion die Naturreligion nachwirkt, dieß zeigt der häßliche Sivacult. Derselbe ist nicht nur sittlich abstoßend, sondern auch ganz auf sinnliche Exaltation berechnet. Die Riten bestehen außer in Baden, Opfern, Recitation und feierlichen Processionen auch in Lachen, Singen und Tanzen, ja in Schnarchen, Zittern und Taumeln, in verliebten und wahnsinnigen Gebärden, in Herstammeln von unsinnigen Reden, also in allen möglichen Aeußerungen einer künstlichen Ekstase. Den buddhistischen Arhats entsprechen die mohammedanischen Awlijas, die namentlich im persischen Sufierthum (s. d. Art. Islam VI, 1006 f.) vertreten sind. Um über die traurigen Zeiten der nationalen Erniedrigung hinwegzukommen, gaben sich die Perser der Asceſe und Religionsschwärmerei hin. Man suchte sich in eine Art Ekstase zu versetzen, wodurch man für weltliche Eindrücke unempfindlich wurde und sich mit der Gottheit Eins fühlte. Das Verhältniß des Menschen zur Gottheit wurde nicht mehr durch die Furcht vor den gerechten Himmelsstrafen bestimmt, sondern als ein Liebesband aufgefaßt, was aber leicht zum Pantheismus führte. Wie weit der Buddhismus oder das pantheistische Vedantasystem eingewirkt haben, ist nicht leicht zu bestimmen. Die sufische Lehre des fanâ, der völligen Auflösung des Selbstbewußtseins in der göttlichen Fülle, hat Aehnlichkeit mit dem Nirvana. Die persischen Dichter haben in dieser pantheistischen Mystik geschwelgt. Auch bei den Türken ist diese Mystik stark eingedrungen und hat nicht bloß den klaren Verstand getrübt, sondern auch die Sittlichkeit untergraben. Um diesen Gefahren zu begegnen, organisirte man das Sufierwesen. Aus solchen Anschauungen entsprang auch die Stiftung der Derwischorden (s. d. Art. Derwisch), welche hauptsächlich in's 12. und 13. Jahrhundert fällt, aber bis auf die Gegenwart fortdauert. Sie halten unter Leitung ihres Scheikhs in eigenen Häusern ihre Uebungen ab. Darnach unterscheidet man heulende, drehende und tanzende Derwische. In einigen Orden wird die Exaltation so weit gesteigert, daß die Mitglieder für äußere Eindrücke gefühllos sind, Glas und feurige Kohlen verschlucken, sich gräßlich verwunden, Schlangen verzehren u. s. w. In Aegypten und in der Türkei sind derartige Orden weit verbreitet. Als Schutzpatron sämmtlicher Derwische gilt der mythische Prophet Khidhr. (Vgl. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., Paderborn 1885, 36 ff.; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 2. Aufl., Freiburg 1896, 23 ff. 47. 86. 110 f. 267. 379 ff.; II [1897], 46. 49. 63. 94. 138. 281 ff. 409 f.)

In der christlichen Kirche läßt sich eine Analogie bemerken, indem die Mystik daselbst eine große Pflege fand; es wurden in der Kirche

die Wege gezeigt, auf denen man allmälig zur höchsten Schauung und Vereinigung mit Gott gelangen kann. Aeußere Erscheinungen der innern Einigung der Seele mit Gott in besonders erhabener Weise sind die Verzückungen und Ekstasen und die Stigmatisation (s. d. Art.). Diese Erscheinungen sind aus dem Leben vieler heiligen Männer und Frauen bekannt. Es sei nur an den hl. Franz von Assisi und die zahlreichen Mystiker seines Ordens erinnert. Die hll. Elisabeth von Ungarn, Gertrud, Mechtild, Birgitta, Katharina von Siena, Katharina von Genua, Teresia, die sel. Margaretha Maria Alacoque sind bekannte Gestalten des frommen Geschlechts. Eine reiche Sammlung von Beispielen ekstatischer Personen findet sich bei Görres, Christliche Mystik II, Regensburg 1837, 247 ff., und nach ihm bei Bonniot a. a. O. 333 ff. Andererseits hat es aber in christlichen Kreisen auch nicht an ekstatischen Zuständen gefehlt, welche von ähnlichen convulsiven Erscheinungen begleitet waren wie in den Naturreligionen, und sowohl in krankhaften körperlichen und psychischen Dispositionen als in religiöser Ueberreizung ihre Ursachen hatten. Die religiöse Erweckung bei den Quäkern und Methodisten (vgl. d. betr. Artt.) und die dämonische Ekstase zeigen ähnliche Erscheinungen (die Spiritisten und die Rationalisten suchen durch die Geisterwelt bezw. durch Nervenkrankheit [Katalepsie] und Aehnliches auch die biblischen Wundererzählungen zu erklären; vgl. Keyp, Leben Jesu I, 4. Aufl., München 1898, 158 f.). Man pflegt diese Quelle der Verzückung wegen der Aehnlichkeit mit der Epilepsie ekstatischen Krampf zu nennen. Bei diesem tritt die Ekstase als unmittelbare Folge der Convulsionen auf. Der plötzliche und gewaltige Uebergang ist nicht ohne Einfluß auf die Erscheinungsform der Ekstase selbst, welche bei Convulsionären immer etwas Herbes, Gewaltsames, selbst Wildes hat. Das Schauen dieser Ekstatischen scheint vorzugsweise der Nachtseite des menschlichen Lebens zugekehrt zu sein. Schon bei gewöhnlichen Kranken dieser Gattung ist Grab und Tod der Gegenstand, mit dem sie sich am liebsten beschäftigen. Waren sie aber vorher religiös gestimmt, so ist es die Sünde, die Strafe der Sünde, die Hölle, sowie das, was den Gegenstand des religiösen Hasses oder Abscheus bildet, worauf sich ihre Aufmerksamkeit wendet. Schon der hl. Augustinus benutzt diese Erscheinung als Beweis für die Fortdauer der Seele (Ad spiritualia vero pro meritis fertur [anima] aut ad loca poenalia similia corporibus: qualia saepe demonstrata sunt in, qui rapti sunt a corporis sensibus, et mortuis similes jacuerunt, et infernales poenas viderunt; De Gen. ad lit. 12, 32 [Migne, PP. lat. XXXIV, 480]). In ihrem Zustande werden die convulsivisch Ekstatischen zu Bußpredigern, aber auch zu Predigern des fanatischen Hasses, denn die Behauptung, daß bei ihnen das confessionelle Element verschwinde, ist falsch. Sie gehen in Predigten nicht über den natürlichen Kreis ihrer Vorstellungen hinaus; nur die Art, wie sie diese Vorstellungen mit einander verbinden, und die Leichtigkeit, mit welcher ihnen ihr Gedächtniß dieselben darbietet, ist etwas Außerordentliches. Der ekstatische Krampf kann, wie andere Nervenkrankheiten, von selbst entstehen oder künstlich hervorgerufen werden und wirkt ebenso ansteckend, oft epidemisch. Doch hat diese Thatsache viel des Auffallenden verloren, seit man die Erscheinungen des Somnambulismus (den man früher wohl zu der natürlichen Verzückung rechnete), des Hypnotismus und des Spiritualismus (s. d. betr. Artt.) näher kennen gelernt hat. Die Suggestion ist ein wirksames Mittel der Uebertragung und Ansteckung. Wie Glaubenskraft und Gebet von jeher Wunder gewirkt haben, so üben geistige Ideen und außerordentliche Erscheinungen auf empfängliche Gemüther einen starken Einfluß aus. Als Beispiele aus neuerer Zeit werden die Prediger- oder Leserkrankheiten in Schweden, in einem schlesischen Flecken und in dem badischen Dorfe Niedereggenen (1852) angeführt. In Schweden nahm die Krankheit bei einem 16jährigen Mädchen (Lisa Andrestochter zu Hjelmsergd in Småland) ihren Anfang mit Kopfschmerzen und Unterleibsbeschwerden, worauf sich Krämpfe in Händen, Armen, Gesicht, Hals und Beinen einstellten. In der dadurch veranlaßten Ekstase verspürte das Mädchen einen unwiderstehlichen Trieb zu singen und laut zu sprechen, welchen sie im Anfang durch Singen weltlicher Lieder und Gespräche über weltliche Gegenstände befriedigte. Erst später, im August 1841, wohl nicht ohne äußern Einfluß, nahmen ihre Ekstasen eine religiöse Färbung an, und sie fing an, geistliche Lieder zu singen und erbauliche Reden zu halten. Von da breitete sich die Krankheit auf andere Mädchen aus; auch verheiratete Frauen, Kinder und Jünglinge, aber nicht kräftige Männer, wurden davon ergriffen. Sie glaubten, es sei ihnen der heilige Geist mitgetheilt worden und bewirke die Krämpfe und treibe sie zum Predigen und Singen. Die Erscheinungen setzten sich bis 1844 fort und wurden schließlich von der Regierung verfolgt (vgl. Einiges über die rufenden Stimmen oder die sogen. Predigtkrankheit in Småland in den Jahren 1842 bis 1843. Von einem Augenzeugen, Leipzig 1843). Weil hier besonders junge Leute, in Schlesien und Baden Schulkinder von der Krankheit ergriffen wurden, so vermuthet man nicht ohne Grund, daß der Einfluß der Schule auf Verfrühung des Geschlechtstriebs der Grund der Krankheit sei. Der künstliche Convulsionarismus der calvinistischen Propheten der Cevennen (s. d. Art. Camisarden) und der Jansenisten auf dem Medarduskirchhofe zu Paris 1727—1732 (s. d. Art. Jansenius VI, 1233) erinnert an die Kampmeetings der Methodisten und das Treiben irvingianischer Erzengel. Auch der Swedenborgianismus (s. d. Art. Swedenborgianer) ist hierher zu

erste ist zunächst Sache der Naturreligionen, die andere der Culturreligionen, aber als Grundton klingt die sinnliche Verzückung überall durch. Die Hottentotten haben die Gewohnheit, durch Gesang und Tanz sich in ekstatischen Zustand zu versetzen; bei den Wilden Amerika's dienen Schwitzbäder zur Erregung religiöser Exaltation; die mongolischen Schamanen (s. d. Art. Schamanismus) rufen künstlich Verzückungen und Visionen hervor; Tanzen bis zum Wahnsinn oder Fasten und Kasteien, Zaubereien aller Art bezwecken die Ekstase oder die Betäubung. Bei den Japanern dient die häufig vorkommende Verzückung der Besessenen der Divination; Aufenthalt in einsamen Wäldern, Baden und Fasten bereiten sie vor, Singen und Musiciren versetzen das Medium in convulsivisches Zittern, das sich zu Zuckungen steigert und zuletzt in andauerndes Beben und Verdrehung der Augen übergeht. Die Inder suchen die Erlösung der Seele durch den Weg der Werke oder durch den Weg der Erkenntniß; beide führen zu demselben Ziele. Die Erkenntniß in der Ekstase gilt als die höchste Glückseligkeit; das Mittel dazu ist die Contemplation. Die Yogasecte hat eine Selbsthypnotisirung, die nach einer bestimmten Methode bewirkt wird. Durch zusammengekauertes Stillsitzen, durch Fixiren des Blickes, Zurückhalten des Athems und unablässiges Festhalten abstracter Begriffe oder bedeutungsvoller Silben (Om) wird die Ekstase erreicht, in der man sich mit dem Höchsten identisch fühlt. Der Yogin weiß sich über alle Schranken erhaben und im Besitze der göttlichen Allmacht. Die indische Ascese geht aber noch weiter, indem sie eine Abtödtung des Fleisches durch grausame Mittel anstrebt, z. B. durch Ausstrecken und Festbinden der Arme bis zum Verwelken, Starren in die Sonne bis zur Erblindung der Augen, Stillstehen zwischen vier Feuern, stundenlanges Stehen auf dem Kopfe u. s. w. Alle diese Uebungen haben den dem indischen Volkscharakter entsprechenden Zweck thatloser Entsagung oder Selbstlähmung, absoluter Passivität. Das buddhistische Nirvana (vgl. d. Art. Buddhismus) gehört in dieselbe Kategorie. Die Gruppe des rechten Denkens und rechten Sichversenkens handelt von gewissen ekstatischen Uebungen, welche den Geist zur höchsten Erleuchtung vorbereiten sollen. Es gibt vier Klassen von Ekstasen (Dhyânas), die alle in Meditation und körperlicher Passivität bestehen. Die Mittel zur Erregung sind ein Gemisch von Zauberei und Andacht, von Tugend und Geistesthätigkeiten. Diese Uebung in den Dhyanas verleiht nicht nur dem Menschen eine Zauberkraft, die ihn über die Schranken des Irdischen erhebt, ihn seine früheren Existenzen vergessen läßt und ihn in die Dhyanahimmel versetzt, sondern sie macht auch seine Erkenntniß der heiligen Wahrheiten intuitiv und schützt dadurch vor Unwissenheit. Wer die vier Dhyanas durchgemacht hat, wird ein Arhat, einer, der das Nirvana verdient, ein Heiliger. Die Seelenruhe, in welcher alle Glückseligkeit eingeschlossen ist, hat er damit erreicht, wenn sie auch nur in absoluter Gleichgültigkeit, nicht bloß gegen Lust und Schmerz, sondern auch gegen Gut und Bös besteht. Wie stark aber in der indischen Religion die Naturreligion nachwirkt, dieß zeigt der häßliche Sivacult. Derselbe ist nicht nur sittlich abstoßend, sondern auch ganz auf sinnliche Exaltation berechnet. Die Riten bestehen außer in Baden, Opfern, Recitation und feierlichen Processionen auch in Lachen, Singen und Tanzen, ja in Schnarchen, Zittern und Taumeln, in verliebten und wahnsinnigen Gebärden, in Herstammeln von unsinnigen Reden, also in allen möglichen Aeußerungen einer künstlichen Ekstase. Den buddhistischen Arhats entsprechen die mohammedanischen Awlijas, die namentlich im persischen Sufierthum (s. d. Art. Islam VI, 1006 f.) vertreten sind. Um über die traurigen Zeiten der nationalen Erniedrigung hinwegzukommen, gaben sich die Perser der Ascese und Religionsschwärmerei hin. Man suchte sich in eine Art Ekstase zu versetzen, wodurch man für weltliche Eindrücke unempfindlich wurde und sich mit der Gottheit Eins fühlte. Das Verhältniß des Menschen zur Gottheit wurde nicht mehr durch die Furcht vor den gerechten Himmelsstrafen bestimmt, sondern als ein Liebesband aufgefaßt, was aber leicht zum Pantheismus führte. Wie weit der Buddhismus oder das pantheistische Vedantasystem eingewirkt haben, ist nicht leicht zu bestimmen. Die sufische Lehre des fanâ, der völligen Auflösung des Selbstbewußtseins in der göttlichen Fülle, hat Aehnlichkeit mit dem Nirvana. Die persischen Dichter haben in dieser pantheistischen Mystik geschwelgt. Auch bei den Türken ist diese Mystik stark eingedrungen und hat nicht bloß den klaren Verstand getrübt, sondern auch die Sittlichkeit untergraben. Um diesen Gefahren zu begegnen, organisirte man das Sufierwesen. Aus solchen Anschauungen entsprang auch die Stiftung der Derwischorden (s. d. Art. Derwisch), welche hauptsächlich in's 12. und 13. Jahrhundert fällt, aber bis auf die Gegenwart fortdauert. Sie halten unter Leitung ihres Scheiths in eigenen Häusern ihre Uebungen ab. Darnach unterscheidet man heulende, drehende und tanzende Derwische. In einigen Orden wird die Exaltation so weit gesteigert, daß die Mitglieder für äußere Eindrücke gefühllos sind, Glas und feurige Kohlen verschlucken, sich gräßlich verwunden, Schlangen verzehren u. s. w. In Aegypten und in der Türkei sind derartige Orden weit verbreitet. Als Schutzpatron sämmtlicher Derwische gilt der mythische Prophet Khidhr. (Vgl. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., Paderborn 1885, 36 ff.; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 2. Aufl., Freiburg 1896, 23 ff. 47. 86. 110 f. 267. 379 ff.; II [1897], 46. 49. 63. 94. 138. 281 ff. 409 f.)

In der christlichen Kirche läßt sich eine Analogie bemerken, indem die Mystik daselbst eine große Pflege fand; es wurden in der Kirche

die Wege gezeigt, auf denen man allmälig zur höchsten Schauung und Vereinigung mit Gott gelangen kann. Aeußere Erscheinungen der innern Einigung der Seele mit Gott in besonders erhabener Weise sind die Verzückungen und Ekstasen und die Stigmatisation (s. d. Art.). Diese Erscheinungen sind aus dem Leben vieler heiligen Männer und Frauen bekannt. Es sei nur an den hl. Franz von Assisi und die zahlreichen Mystiker seines Ordens erinnert. Die hll. Elisabeth von Ungarn, Gertrud, Mechtild, Birgitta, Katharina von Siena, Katharina von Genua, Teresia, die sel. Margaretha Maria Alacoque sind bekannte Gestalten des frommen Geschlechts. Eine reiche Sammlung von Beispielen ekstatischer Personen findet sich bei Görres, Christliche Mystik II, Regensburg 1837, 247 ff., und nach ihm bei Bonniot a. a. O. 333 ff. Andererseits hat es aber in christlichen Kreisen auch nicht an ekstatischen Zuständen gefehlt, welche von ähnlichen convulsiven Erscheinungen begleitet waren wie in den Naturreligionen, und sowohl in krankhaften körperlichen und psychischen Dispositionen als in religiöser Ueberreizung ihre Ursachen hatten. Die religiöse Erweckung bei den Quäkern und Methodisten (vgl. d. betr. Artt.) und die dämonische Ekstase zeigen ähnliche Erscheinungen (die Spiritisten und die Rationalisten suchen durch die Geisterwelt bezw. durch Nervenkrankheit [Katalepsie] und Aehnliches auch die biblischen Wundererzählungen zu erklären; vgl. Sepp, Leben Jesu I, 4. Aufl., München 1898, 158 f.). Man pflegt diese Quelle der Verzückung wegen der Aehnlichkeit mit der Epilepsie ekstatischen Krampf zu nennen. Bei diesem tritt die Ekstase als unmittelbare Folge der Convulsionen auf. Der plötzliche und gewaltige Uebergang ist nicht ohne Einfluß auf die Erscheinungsform der Ekstase selbst, welche bei Convulsionären immer etwas Herbes, Gewaltsames, selbst Wildes hat. Das Schauen dieser Ekstatischen scheint vorzugsweise der Nachtseite des menschlichen Lebens zugekehrt zu sein. Schon bei gewöhnlichen Kranken dieser Gattung ist Grab und Tod der Gegenstand, mit dem sie sich am liebsten beschäftigen. Waren sie aber vorher religiös gestimmt, so ist es die Sünde, die Strafe der Sünde, die Hölle, sowie das, was den Gegenstand des religiösen Hasses oder Abscheus bildet, worauf sich ihre Aufmerksamkeit wendet. Schon der hl. Augustinus benutzt diese Erscheinung als Beweis für die Fortdauer der Seele (Ad spiritualia vero pro meritis fertur [anima] aut ad loca poenalia similia corporibus: qualia saepe demonstrata sunt eis, qui rapti sunt a corporis sensibus, et mortuis similes jacuerunt, et infernales poenas viderunt: De Gen. ad lit. 12, 32 [Migne, PP. lat. XXXIV, 480]). In ihrem Zustande werden die convulsivisch [illegible] Buß-predigern, aber auch zu [illegible] tischen Hetzjagd, denen die Pa[illegible] n das [illegible]

gehen in Predigten nicht über den natürlichen Kreis ihrer Vorstellungen hinaus; nur die Art, wie sie diese Vorstellungen mit einander verbinden, und die Leichtigkeit, mit welcher ihnen ihr Gedächtniß dieselben darbietet, ist etwas Außerordentliches. Der ekstatische Krampf kann, wie andere Nervenkrankheiten, von selbst entstehen oder künstlich hervorgerufen werden und wirkt ebenso ansteckend, oft epidemisch. Doch hat diese Thatsache viel des Auffallenden verloren, seit man die Erscheinungen des Somnambulismus (den man früher wohl zu der natürlichen Verzückung rechnete), des Hypnotismus und des Spiritualismus (s. d. betr. Artt.) näher kennen gelernt hat. Die Suggestion ist ein wirksames Mittel der Uebertragung und Ansteckung. Wie Glaubenskraft und Gebet von jeher Wunder gewirkt haben, so üben geistige Ideen und außerordentliche Erscheinungen auf empfängliche Gemüther einen starken Einfluß aus. Als Beispiele aus neuerer Zeit werden die Prediger- oder Leserkrankheiten in Schweden, in einem schlesischen Flecken und in dem badischen Dorfe Niedereggenen (1852) angeführt. In Schweden nahm die Krankheit bei einem 16jährigen Mädchen (Lisa Andrestochter zu Hjelmsergd in Småland) ihren Anfang mit Kopfschmerzen und Unterleibsbeschwerden, worauf sich Krämpfe in Händen, Armen, Gesicht, Hals und Beinen einstellten. In der dadurch veranlaßten Ekstase verspürte das Mädchen einen unwiderstehlichen Trieb zu singen und laut zu sprechen, welchen sie im Anfang durch Singen weltlicher Lieder und Gespräche über weltliche Gegenstände befriedigte. Erst später, im August 1841, wohl nicht ohne äußern Einfluß, nahmen ihre Ekstasen eine religiöse Färbung an, und sie fing an, geistliche Lieder zu singen und erbauliche Reden zu halten. Von da breitete sich die Krankheit auf andere Mädchen aus; auch verheiratete Frauen, Kinder und Jünglinge, aber nicht kräftige Männer, wurden davon ergriffen. Sie glaubten, es sei ihnen der heilige Geist mitgetheilt worden und bewirke die Krämpfe und treibe sie zum Predigen und Singen. Die Erscheinungen setzten sich bis 1844 fort und wurden schließlich von der Regierung verfolgt (vgl. Einiges über die rufenden Stimmen oder die sogen. Predigtkrankheit in Småland in den Jahren 1841 bis 1843. Von einem Augenzeugen, Berlin 1843). Weil hier besonders junge [illegible] Schlesien und Baden Schulkinder von der [illegible] heit ergriffen wurden, so [illegible] ohne Grund, daß der Einfluß [illegible] Verführung des Geschlechtstriebes [illegible] Krankheit sei. Der künstliche [illegible] der calvinistischen Pariser [illegible] Art. Camisarden) und [illegible] Medarduskirchhof [illegible] Art. Jansenisten) [illegible] meetings [illegible] glanischen [illegible] ans [illegible]

tur ecstasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicujus appetitus tendit in ea, quae extra ipsum sunt; et secundum hoc dicit Dionysius, quod divinus amor facit ecstasim (S. th. l. c. a. 2). Der raptus est ab eo, quod est secundum naturam in id, quod est contra naturam, vi superioris naturae elevatio (De ver. l. c. a. 1). Er ist doppelter Art, indem der Mensch von den Sinnen zur imaginären Schauung oder von den Sinnen und der Einbildungskraft zur geistigen Schauung entrückt wird, sei es, daß er Gott durch Gedankenbilder oder unmittelbar nach seinem Wesen erkennt. Letztere Erkenntniß nimmt der hl. Thomas im Widerspruch mit den Vätern und vielen Theologen bei der Verzückung des Apostels an. Beide Arten der Verzückung unterscheiden sich übrigens nur durch die Erscheinungsform und die Motive der Liebe oder der Erkenntniß. Ihrem Wesen nach sind beide mit unwiderstehlicher Gewalt von Gott gewirkt. Darnach entscheidet sich auch die Streitfrage der Theologen, ob die Acte der Ekstatischen als freie zu betrachten seien (Suarez l. c. 4, 20, 5). Wahlfrei sind nur die präparatorischen Acte im engern Sinne, die aber in keinem causalen Verhältniß zur übernatürlichen Ekstase stehen (liberi in se vel in causa), und darum sind sie auch meritorisch. Dagegen sind die im Zustande der Ekstase verrichteten Acte nicht wahlfrei, aber auch nicht unfrei, sondern frei im Sinne der seligen Freiheit (libertas beatorum), die die Möglichkeit des Sündigens ausschließt, und darum sind sie auch nicht meritorisch. Setzt auch die Ekstase einen höhern Stand der Vollkommenheit voraus, so liegt darin doch keine Gewähr für die Seligkeit. Die Möglichkeit des Falles dauert fort, so lange der Mensch auf Erden weilt. Daher können die Verzückungen auch zur Versuchung, Prüfung und Läuterung dienen. Diese Gefahr hat der Apostel schon 2 Cor. 12, 7 ff. angedeutet, und die Heiligen (Johannes vom Kreuz) haben sie kenntlich gemacht; deßhalb suchten letztere solche Erscheinungen vor der Welt zu verbergen. Auch im kirchlichen Canonisationsprozeß wird das Vorkommen der Verzückung nicht als entscheidendes Zeichen der Heiligkeit angesehen. Darnach bestimmt sich auch der Unterschied der prophetischen Ekstase von der privaten. Der Inhalt jener ist absolut sicher und zur Mittheilung bestimmt, die Privatoffenbarungen (s. d. Art.) haben diesen Zweck nicht und sind daher sowohl in der Auffassung als in der Mittheilung der Möglichkeit des Irrthums ausgesetzt. Sie sind an dem Maßstab der geoffenbarten Wahrheit zu messen und erlangen erst eine Bedeutung durch die kirchliche Approbation. Aber selbst diese gibt nur ein negatives Urtheil ab, insofern erklärt wird, daß sie nichts enthalten, was der Lehre und Ansicht der Kirche widerspreche, aber keineswegs, daß sie im strengen Sinne als Offenbarungswahrheiten zu betrachten seien. Görres unterscheidet die Ekstasen nach den vornehmlich dabei betheiligten Organen: die Ekstase im obern oder geistigen Menschen (im Cerebralsystem mit Lichterscheinungen, geistig-seelische Vision, Ergriffensein der Sprachwerkzeuge), die Ekstase im untern Leben und die durch sie gewirkte Transformation der Leiblichkeit (Stigmatisation, mystische Plastik), die Ekstase in den bewegenden Kräften und Organen (mystische Stationen, Wandeln, Schweben, Entrückung, Wirkung in die Ferne). — Ueber die Erkennbarkeit der übernatürlichen Ekstase geben die mystischen Theologen und die Moralisten verschiedene Regeln an. Es fragt sich, wie der Ekstatische selbst erkennen könne, ob sein Zustand ein übernatürlicher sei, und wie dieß Andere zu beurtheilen vermögen. Die Beantwortung beider Fragen hat Analogien mit der Erklärung der Prophetie, bietet aber doch größere Schwierigkeiten dar. Denn der Prophet erhält in der Ekstase zugleich den göttlichen Auftrag der Verkündigung oder des Niederschreibens und wird mit den nöthigen Zeichen ausgerüstet. Doch gilt hier noch mehr, daß die Beziehung zur Sittlichkeit ausschlaggebend ist. Was gegen die Schamhaftigkeit und Demuth, gegen das göttliche oder kirchliche Gebot gerichtet ist, kann nicht von Gott eingegeben sein. Ekstasen, welche körperliche Ermüdung hinterlassen, eine Art Delirium, Erschöpfung bewirken und Symptome von Katalepsie, Starrkrampf u. s. w. aufweisen, sind zwar an sich nicht zu verwerfen, aber wenn sie in regelmäßigen Zeiträumen sich wiederholen, den Körper in eine unanständige oder auch nur unangemessene Haltung bringen, Zweifel gegen Glaubenswahrheiten erwecken, keine Liebe zu Gott entzünden, keine Kräftigung des Glaubens und der Hoffnung auch für das Leben außerhalb der Ekstase hervorbringen, so sind sie jedenfalls nicht als übernatürliche anzusehen. Das besondere Verlangen nach Ekstasen ist bedenklich; denn, sagt der hl. Johannes vom Kreuz (Aufsteigen zum Carmel II, Prag 1697, Kap. 21), „am besten wird sich die Seele vor Betrug sicher stellen, wenn sie gegen alle besonderen Offenbarungen, Visionen und Ansprachen entschiedene Abneigung hegt und ihnen behutsam ausweicht“. Die Form der Ekstase dagegen entscheidet nicht, falls sie nicht durch ein Wunder bestätigt wird oder durch die Gnadengabe der Geisterunterscheidung, oder durch reflectirende Vergleichung einer Ekstase mit einer andern, deren übernatürlicher Ursprung außer Zweifel ist (vgl. Amort, De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis, August. Vindel. 1744, 259 sq.). Noch schwieriger ist die Prüfung der Ekstase für Andere, weil sie nicht nur die übernatürliche Ekstase von der dämonischen, sondern auch von der simulirten zu unterscheiden haben. Da jeder Zustand der Ekstase etwas Außerordentliches ist, so liegt darin für menschliche Eitelkeit und Gewinnsucht eine starke Aufforderung, solche Zustände zu simuliren. Am meisten hierzu geneigt ist das weibliche Geschlecht, besonders wenn hysterische Dispositionen vor-

handen sind, vermöge des ihm eigenthümlichen Triebes nach äußerer Geltung und der natürlichen Fertigkeit in der Verstellungskunst. Daher ist solchen Personen gegenüber die äußerste Vorsicht zu empfehlen. Wie die Besessenheit, so darf auch die übernatürliche Ekstase nur nach sorgfältiger Beobachtung und Prüfung angenommen werden. Als hauptsächliche Kennzeichen der simulirten Ekstase werden betrachtet, daß eine Person Aufsehen zu erregen sucht, daß sie es empfindlich aufnimmt, wenn man ihre Zustände nicht als übernatürliche anerkennen will, daß sie aus denselben Gewinn ziehen will, ein müßiges Leben liebt, den Beichtvater zu meistern strebt u. s. w. Durch das Vorkommen der Stigmatisation oder eines ungewöhnlich langen Fastens darf man sich nicht zu einem Vorurtheil für die Aechtheit der Ekstase hinreißen lassen, denn in beiden Beziehungen kann grober Betrug vorwalten. Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, daß so lange ein natürlicher Zustand anzunehmen ist, bis der Beweis eines außerordentlichen erbracht ist. Der Schaden bei voreiliger Annahme eines übernatürlichen Charakters ist größer als bei zu weit gehender Vorsicht. Da die natürliche Ekstase häufig eine Wirkung körperlicher Zustände ist, so wirft dieselbe keinen Schatten auf die sittliche Beschaffenheit. Anders ist das Verhalten gegenüber Verstorbenen, die in Heiligkeit vollendet haben und durch Wunder verherrlicht worden sind. Bei diesen spricht die Vermuthung für den übernatürlichen Charakter der Ekstasen, so daß die natürliche Ekstase bewiesen werden muß. Indeß ist zu beachten, daß beide einander nicht ausschließen, sondern bei einem und demselben Individuum vorkommen können. Die Ausscheidung ist Sache der kirchlichen Richter. (Vgl. noch Alphonsus de Liguori, Homo apostolicus, Neapoli 1762, App. I; Clarus [Werner Volk], Die Tiroler ekstatischen Jungfrauen. Leitsterne in die dunkeln Gebiete der Mystik, Regensburg 1843, sowie d. Art. Maria v. Agreda. Weitere Literaturangaben bietet Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie, Freiburg 1892, 455 ff.) [P. Schanz.]

Verzweiflung, s. Sünden gegen den heiligen Geist XI, 973.

Vesper (vesperae, ἑσπερινόν) heißt derjenige Theil des canonischen Officiums, der das letzte Tagesviertel von der Non bis zum Anbruche der Nacht, die Abendzeit (vesper, vespera), heiligen soll. Im Alterthum hieß diese Gebetsform auch vespertina oratio und der Bezeichnung der Tageshoren (Prim, Terz u. s. w.) entsprechend hora duodecima, sowie mit Rücksicht auf Luc. 1, 10 und auf die bei dem Canticum übliche Incensation hora incensi. Ein Anklang an diese Bezeichnung und an die Incensation hat sich in dem Verse erhalten, der in der freien Zeit des Kirchenjahres (per annum) vom Hymnus zum Canticum überleitet (am Samstag: Vespertina oratio etc., am Sonntag und den übrigen Wochentagen: Dirigatur . . . oratio mea sicut incensum etc.). Von dem Anzünden der Lichter, das die Tageszeit erforderte, nannte man diese Hore lucernarium (ἐπιλύχνιον); diesen Namen trägt noch jetzt im ambrosianischen Brevier ein kurzes Responsorium, welches die Vesper eröffnet. Werden die einzelnen Horen auf das Leiden des Herrn bezogen, so entspricht die Vesper der Abnahme Christi vom Kreuze; Vesperae deponunt, sagt der alte Memorialvers. In Deutschland werden denn auch die bildlichen Darstellungen dieses Momentes und besonders der seligsten Jungfrau, welche unter dem Kreuze den Leichnam ihres Sohnes hält, Vesperbilder genannt. — Wie das Morgenlob (laudes matutinae), so wurde auch die Abendhore vom 2. Jahrhundert an unter Theilnahme der Gläubigen öffentlich und feierlich begangen. Wo, wie in Collegiat-, Stifts- und Klosterkirchen, das Stundengebet öffentlich gehalten wird, ist der Vesperdienst besonders feierlich; auch da, wo kein Chordienst stattfindet, ist, zumal in Deutschland, der Vesperdienst an Sonn- und Feiertagen vielfach Uebung des Volkes geblieben. — Seitdem die Complet, welche Anfangs als Privatgebet in Uebung kam, zunächst in den Klöstern die den Tag abschließende öffentliche Hore geworden ist, und die klösterliche Disciplin die Vesper so früh ansetzte, daß zur Mahlzeit, welche erst nach jener eintreten durfte, Lampen nicht mehr benöthigt waren, verschob sich die Vesper von der Abendzeit in den Nachmittag bis zur Zeit der Non, und die Non auf den Ausgang des Vormittags; so wurde es Brauch, auch im öffentlichen Chordienst die Vesper bereits in der ersten Hälfte des Nachmittags zu begehen und an den größeren Ferien die Conventualmesse de tempore an die Non anzuschließen. Als es im Laufe des 14. Jahrhunderts Sitte wurde, die Hauptmahlzeit Mittags zu halten, hielt man in der Fastenzeit die Vesper bereits vor der Mittagsstunde; der Gebrauch ist dann durch die Rubrik so geregelt worden, daß vom Samstag vor dem ersten Fastensonntage bis Ostern mit Ausnahme der Sonntage die Vesper auch im Chordienste ante comestionem gebetet werden soll. — Die Vespern des Sonntages und der Ferien sind im „Psalterium" des Breviers enthalten; die in einzelnen Festzeiten wechselnden Stücke sind im Proprium de tempore angegeben; die Vesper der Heiligenfeste ist dem Proprium oder Commune Sanctorum zu entnehmen. Da der liturgische Tag mit der Vesperzeit beginnt und schließt, so beanspruchen die Feste vom festum semiduplex an eine erste Vesper zum Beginn und eine zweite Vesper zum Schluß ihrer Feier; der das Fest eröffnenden (ersten) Vesper ist eine größere Feierlichkeit als der zweiten eigen (vgl. Cerim. Epp. 2, 1). Wie zwei sich unmittelbar folgende Feste je nach ihrem Range ihre Vespern an oder in einander fügen, ergibt sich aus den Rubriken des Breviers und der Concurrenz-Tabelle. — In ihrem Bau entspricht die

Vesper durchaus den Laudes. Auf die gewöhnlichen Eingangsgebete (Pater, Ave, Deus in adjutorium etc.) folgen fünf (im monastischen Officium vier) Psalmen mit ihren Antiphonen, das dem Feste oder der Festzeit eigene Kapitel mit dem Hymnus und dem Versus, das Canticum Magnificat mit seiner Antiphon, die Oration mit den etwaigen speciellen und allgemeinen Commemorationen (suffragia); an den Ferien und niederen Festen werden vor der Oration die preces eingelegt; die Schlußversikel sind dieselben wie bei den übrigen Horen. Auf die Vesper der Wochentage, mit dem Sonntag beginnend, vertheilen sich die Psalmen 109—147, mit Ausnahme von vier Psalmen, welche im Wochenpsalterium bereits Verwendung gefunden haben. An den Festen treten meist die Sonntagspsalmen ein, wobei in der Regel der letzte Psalm wechselt; einige der höchsten Feste, die Feste der heiligen Mutter Gottes, der Jungfrauen und Frauen sowie das Todtenofficium haben eigene Vesperpsalmen. Wie bei den Laudes das Benedictus, so ist in der Vesper der marianische Lobgesang Magnificat das täglich, auch in der Todtenvesper wiederkehrende Canticum. Die Melodie desselben ist feierlicher als der der Psalmen; während dasselbe gesungen wird, werden, wie bei der feierlichen Messe, der Altar, die Officianten, der Chor und die Gläubigen incensirt. [K. Schrod.]

Vestiarius (auch vestararius) hieß im frühen Mittelalter der mit Hut und Obsorge der Gewand- und Schatzkammer bei Fürsten und Päpsten betraute Hofbeamte. Der Vestiarius der Päpste war öfters auch Almosenier. Die Stellung gehörte zu den ehrenvollen Aemtern (vgl. z. B. Ep. 24 Joa. VIII, bei Migne, PP. lat. CXXVI, 678), und Senatoren und Statthalter erscheinen als Träger dieses Amtes, die bei feierlichen Aufzügen des Papstes zu seiner nächsten Umgebung gehören. Unter den Hausbeamten des hl. Karl Borromäus erscheint gleichfalls ein vestiarius, der mit der Besorgung der Kleider und des Linnens für den Erzbischof in seinem Palaste und auf seinen Reisen sowie mit der Ausstattung für die Wohnung seiner Gäste betraut war; für ihn wie für die übrigen Beamten hat der Heilige eine eigene Instruction gegeben (s. Acta Ecclesiae Mediolan., Mediol. 1599, 804 [De discipl. familiae Archiepisc.]). Sonst wurde hin und wieder auch dem Kirchendiener, der jetzt Sacristan heißt, und in Klöstern dem Mönche, dem die Sorge für die Kleidung der Genossenschaft oblag, diese Amtsbezeichnung beigelegt. (Vgl. Ducange, Glossar. s. v.; Binterim, Denkwürdigkeiten I, 2, 36.) [K. Schrod.]

Vestibulum hieß ursprünglich der Raum des altgriechischen und alttalischen Hauses, in welchem der Herd (ἑστία) mit dem zu Ehren der Hestia (Vesta) unterhaltenen Feuer stand. In größeren Häusern wurde späterhin das Vestibulum gegen die Straße hin mit Säulen abgeschieden und so zu einer eigentlichen Vorhalle gestaltet, während der heilige Herd in den anstoßenden Raum, das Atrium, verlegt ward. Hierdurch verlor sich die ursprüngliche Bedeutung des Vestibulums nach und nach, und bald wurde jede Vorhalle eines Gebäudes, gleichviel ob eines privaten oder öffentlichen, mit dem Namen Vestibulum bezeichnet. So reden die Schriftsteller von einem Vestibulum des Tempels, der Curie, des Lagers und der Stadt. Das Christenthum übernahm ganz naturgemäß auch für seine Bauten den Namen als Bezeichnung eines jeden Vorraumes. In den Katakomben zeigen sich öfter vor oder in der Nähe der Kapellen solche Räume, die den Zweck von Vestibulen hatten. Auch kleinere Kirchen besaßen Vorbauten. In den größeren Basiliken, welche Atrien hatten, bildete die Säulenhalle vor dem Atrium das Vestibulum; oft führte auch vom Atrium noch eine zweite solche Halle erst zu den eigentlichen Thüren der Basilika. Fehlte das Atrium, so lag das Vestibulum unmittelbar vor dem Eingange der Kirche und diente zugleich als Atrium. Der Name Vestibulum hatte übrigens im Christenthume überhaupt keine besondere Bedeutung mehr, und daher konnten mit diesem Namen auch verschiedene Bautheile, das Atrium, die Aula, die Porticus, selbst der Pronaos bezeichnet werden. (Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie I, 121; Derf., Geschichte der christlichen Kunst I, Freiburg 1895, 283; Konrad Lange, Haus und Halle, Leipzig 1885, 58.) [G. Jacob.]

Veszprim, s. Gran V, 1001 ff.

Vetter (Vötter), Konrad, S. J., Polemiker, wurde 1548 zu Engen in Schwaben geboren, trat als Priester am 2. Juli 1576 in die Gesellschaft Jesu ein, war Prediger in München und Regensburg und starb zu München am 11. October 1622. Einen Namen hat sich Vetter durch etwa 100 kleine Controversschriften gemacht, die er seit 1579 veröffentlichte. Was Pistorius, Gretser und Andere in umfangreichen lateinischen Werken dargelegt hatten, verarbeitete er zu deutschen Flugschriften, die durch ihren meist geringen Umfang und ihre populäre, nach unserem Gefühl äußerst niedrige Sprache die weiteste Verbreitung unter dem gewöhnlichen Volke fanden. Namentlich die „Anatomie Luthers“ von Pistorius (s. d. Art.) gab ihm Stoff zu einer Reihe von Schriften unter den Titeln „Der beständige Luther“ (Ingolstadt 1593); „Der demüthige Luther, d. i. die ander Prob und Weysung, wie Doctor Martin Luther an der Verwüstung vnd Jammer Teutscher Nation sich selber am Jüngsten Tag entschuldigen werde“ (ebd. 1595); „Der wahrhafftige Luther“ (1595), und so noch den „christlichen“, den „andechtigen“, den „Türckischen“, den „Engelischen“, den „Gravitetischen“ ꝛc. Luther. Außer den polemischen Schriften stammen von ihm noch eine Reihe ascetischer Büchlein, z. B. „Mortificationsbüchlein“ (Ingolstadt 1599), „Geistliches Creutz

und Trostbüchlein" (Augsburg 1605), „Paradeißvogel, d. i. Himmelische Lobgesang, und solche Betrachtungen, dadurch das menschliche Hertz mit Nacht erlustiget, von der Erden zum Paradeiß und Himmelischen Frewden gelockt, erquickt, entzündt u. verzückt wird" (Ingolstadt 1613). Vetters Pseudonym war Konrad Andreä. (Vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes V, Freiburg 1893, 421—426; de Backer, Bibl., n. éd. par Sommervogel VIII, 617—635.) [Kneller S. J.]

Betweis, Bernhardin, O. S. Fr., ein bedeutender Vorkämpfer gegen das Lutherthum in den Rheinlanden zur Zeit der Gegenreformation, wurde 1599 als Sohn schlichter Eltern in dem Dürfchen Betweis bei Düren geboren, nach dem er sich, dem Gebrauche der damaligen Zeit folgend, stets in seinen Schriften benannte. Seine ersten Studien machte er an dem Gymnasium Laurentianum zu Köln, trat aber schon mit 18 Jahren in das dortige Observantenkloster ad olivas ein. Wegen seiner ausgezeichneten Befähigung wurde er noch vor der ihm 1623 ertheilten Priesterweihe Lector der Philosophie und Theologie und veröffentlichte bereits 1625 sein erstes Werkchen De quattuor novissimis, das er dem Nuntius und spätern Cardinal Luigi Pietro Caraffa widmete. Kurze Zeit darauf übersetzte er ein französisches Schriftchen des Jesuitenpaters Joseph Mallevelette in's Deutsche unter dem Titel „Handbüchlein der katholischen Wahrheit". Bald aber berief ihn das Vertrauen seiner Mitbrüder mitten aus der segensreichen Lehrthätigkeit heraus zu dem Amte eines Provinzials, das er später noch viermal in je dreijähriger Amtsdauer verwaltete; dreimal wurde er auch Generaldefinitor des ganzen Ordens und mehrmals Visitator anderer Provinzen. Er starb den 10. December 1668. Betweis' erfolgreiche Wirksamkeit bei allen diesen Aemtern findet ihre Erklärung in seinem liebevollen, aber entschiedenen Auftreten, in seiner nicht gewöhnlichen Gelehrsamkeit und in seiner tiefen Demuth und Frömmigkeit. Darum bestimmte er in den trüben Zeiten des dreißigjährigen Krieges, daß in allen Klöstern jeden Freitag das allerheiligste Altarssacrament zehn Stunden zur Verehrung ausgesetzt, und daß wöchentlich Bußprocessionen gehalten werden sollten, um den göttlichen Schutz gegen die Franzosen und Schweden anzuflehen. Ebenso suchte Betweis die dem Orden von dem heiligen Stifter überkommene Andacht zum Leiden Christi recht fruchtbar zu machen und verfaßte deßwegen das Büchlein Porta coeli, id est, liber meditationum vitae et passionis Christi, Colon. 1648. Diese Betrachtungen, in denen er mit der via purgativa zugleich die via illuminativa verband, wurden weit verbreitet und erschienen im folgenden Jahre in deutscher Uebersetzung durch P. Adam Bürvenich. Zu Ehren der unbefleckten Empfängniß Mariä suchte er eine Bruderschaft einzuführen, stieß aber, wie zu erwarten war, auf sehr große Schwierigkeiten von Seiten der Dominicaner; dieß hielt ihn aber nicht ab, ein ausführliches Scriptum de immaculata conceptione zu verfassen und dem Papste Innocenz X. vorzulegen. Auch durch Gründung neuer Ordensniederlassungen glaubte er den unheilvollen Neuerungen einen Damm entgegensetzen zu können, und so entstanden die Klöster in Ahrweiler, Bethlehem bei Bergheim an der Erft, Wittlich, Schleiden, Randerath, Zons, Lechenich, Uerdingen und Düsseldorf. Demselben Zwecke sollte, wenn auch nur indirect, die Ausbreitung des sog. dritten Ordens dienen; für die Mitglieder desselben schrieb er die Descriptio trium florum ex tertio ordine S. Francisci, videlicet S. Elisabethae, Reginae Portugalliae, B. Conradi ac S. Margarithae de Cortona cum brevi informatione de statu Saecularium profitentium tertiam regulam, Colon. 1627, und das Quadruplum Speculum de tertio ordine, ib. 1628. Er nahm in den dritten Orden verschiedene vornehme Männer und Frauen auf, so den Kölner Weihbischof Otto Gereon, Freiherrn von Gutmann, und die Gräfin Anna Maria von Fürstenberg. Direct trat Betweis gegen die Irrlehren auf durch die Schriften Compendium controversiarum fidei hujus temporis, ad seductarum animarum reductionem, necnon ad parochorum et concionatorum instructionem perutilem, Colon. 1640, und Speculum verae Ecclesiae Christi ac falsarum ecclesiarum contra omnes haereses, maxime contra tres praedicantes Hollandos, ib. 1664. Die erstere, welche dem Kurfürsten gewidmet war, wurde bald nachher von P. Benedictus Schieffer in deutscher Uebersetzung herausgegeben. Da der seeleneifrige Gelehrte jederzeit bereit war zur Belehrung, zur Disputation, zur Lösung von Zweifeln, kamen zu diesen größeren Arbeiten noch eine ganze Reihe von Gelegenheitsschriften, welche theilweise verloren gegangen sind. Bemerkenswerth unter diesen ist eine Zusammenstellung von 70 Väterstellen aus den ersten vier Jahrhunderten, womit er dem Superintendenten des Jülicher Landes, Philipp Eilbrachius, das Dogma der Transsubstantiation nachwies und ihn zur Kirche zurückführte. Auch sonst hatten seine Bemühungen den schönsten Erfolg; viele irrende Schafe gewann er der Kirche wieder; viele schwankende stützte er; Vielen gab er den Frieden der Seele zurück. Könige und Fürsten, Städte und Universitäten wandten sich an ihn in schwierigen Angelegenheiten; die verwickeltsten theologischen Fragen beantwortete er mit einer staunenswerthen Sicherheit. Sogar in politischen Dingen war er ein gesuchter Rathgeber; so verfaßte er auf Veranlassung des Kurfürsten von Köln ein Rechtsgutachten über die Anwendung des Restitutionsedictes. Auch die vor Kurzem von P. Nicolaus Wiggers (s. d. Art.) begründete Mission in Holland und Friesland erforderte seine besondere Sorgfalt; als Präfect

derselben schickte er eifrige Priester mit ausgedehnten Vollmachten dorthin, welche unter großen Gefahren viel zur Ausbreitung und Erhaltung des katholischen Glaubens beitrugen. (Vgl. P. Gaudentius, Der Protestantismus und die Franziskaner I, 2. Ausg., Bozen 1882, 302 f.) [Schlager O. S. Fr.]

Veuillot, Louis, französischer Journalist, Belletrist und Literarkritiker, wurde zu Boynes (en Gatinais) am 11. October 1813 als Sohn eines unbemittelten Faßbinders geboren und begann seine Laufbahn als Schreiber bei einem Pariser Notar. Schon früh versuchte er seine Kräfte in der Presse; seit 1831 arbeitete er zu Rouen, Perigueux und zuletzt zu Paris nicht ohne Erfolg und Aufsehen für verschiedene Provinzialblätter und Zeitungen zweiten Ranges. Eine Romreise und eine Audienz bei Gregor XVI. brachte 1838 Wandel in sein religiöses Leben und Festigkeit in die fortan von ihm vertretenen Principien. In den Jahren 1838—1843, während welcher er eine gesicherte und einträgliche Stellung im Ministerium des Innern genoß, veröffentlichte er bereits eine Reihe von Schriften und fuhr gelegentlich auch fort, für die Zeitungen zu arbeiten. Seit 1843 übernahm er, nicht ohne große persönliche Opfer, die Leitung des Univers, damals noch eines kleinen Blattes mit etwa 1000 Abonnenten, eines aus den wenigen Organen, welche die Katholiken Frankreichs seit dem Untergange des Avenir zur Vertretung ihrer Sache mit Mühe aufrecht hielten. Veuillot hat den Univers zu einem Weltblatte gemacht und ist für Frankreich der Schöpfer einer katholischen Presse, der Wiedererwecker eines katholischen Gemeingefühls geworden. Bis zu seinem Tode, am 7. April 1883, blieb er 40 Jahre lang an der Spitze dieses Blattes. Neben dem steten Kampfe gegen den Voltairianismus und die Ideen von 1789 erkannte Veuillot als seine Hauptaufgabe die endliche Zerstörung des alten, in zähen Resten fortlebenden Gallicanismus; seine entschiedene Hingabe an Rom brachte ihn folgerichtig auch in scharfen Gegensatz zu dem sogen. „liberalen Katholicismus". Mehr durch die Verhältnisse und den Drang der Zeit als durch eigene Neigung in den Streit hineingestellt, war Veuillot ein entschlossener und rücksichtsloser Kämpfer, der die Waffen des Sarkasmus und des Spottes unbarmherzig handhabte und auch für Persönlichkeiten nicht leicht Schonung kannte. Daß er dabei zuweilen auch sonst hochverdienten Männern allzu schroff entgegengetreten, und daß er zuweilen sich Extremen zugeneigt habe, sind Vorwürfe, welche häufig gegen ihn erhoben werden. Am meisten wurde sein Name genannt beim Streite mit mehreren Bischöfen wie Dupanloup von Orleans und Sibour von Paris 1850 und 1853; dann bei der Unterdrückung des Univers 1860—1867 durch die napoleonische Regierung wegen Veröffentlichung der päpstlichen Encyklica von 1860; endlich während der Kämpfe aus Anlaß des vaticanischen Concils, wo Veuillot mit großer Entschiedenheit für die Prärogativen des Papstthums eintrat. Im Privatleben war Veuillot das Muster eines Christen; auf politischem und vielleicht mehr noch auf charitativem Gebiete hat er Großes geleistet. Allgemein ist die Anerkennung seiner Vorzüge als Stilisten und Schriftstellers, und er wird von Kennern aller Richtungen den wenigen Auserwählten aus der Zahl der modernen Auctoren beigerechnet, welche als Classiker in der Literatur ihres Volkes auf immer fortleben werden. Seine Werke sind überaus zahlreich; das wichtigste sind die drei Serien seiner Mélanges (Sammlungen des Besten aus seinen Zeitungsartikeln), welche 18 Bände (Paris 1856—1876), und die Correspondenz, welche 7 weitere Bände (ebd. 1883 bis 1892) füllt. Von der großen Biographie, welche sein Bruder und Mitarbeiter Eugen Veuillot ihm zugedacht hat (s. u.), ist bis jetzt nur der erste Theil erschienen. (Vgl. Eugène Veuillot, Hommage à Louis Veuillot, Paris 1883; Le même, Louis Veuillot [1813—1845], Paris 1899; Stimmen aus Maria-Laach XXIV [1883], 530 f.; Cornut, Louis Veuillot, étude morale et littéraire, Paris 1890.) [O. Pfülf S. J.]

Vexilla regis prodeunt heißt nach seinen Anfangsworten der Hymnus, welcher im römischen Brevier der Temporalvesper in der Passionszeit und den Vespern der Feste Kreuzerfindung und Kreuzerhöhung eignet; außerdem findet er in der Charfreitagsliturgie seinen Platz bei der Procession nach den Improperien. Als Verfasser dieses Hymnus wurden irrigerweise Mamertus, Theodulphus, Sedulius u. A. angesehen; unzweifelhaft gehört derselbe aber Venantius Fortunatus (s. d. Art.) zu, welcher ihn bei der im Art. Radegundis erwähnten Gelegenheit dichtete. Allerdings weicht die im heutigen römischen Brevier enthaltene Textform von der ursprünglichen bedeutend ab, was ein Vergleich mit dem Mon. Germ. hist. Auct. antiqu. IV, 34 sqq. abgedruckten, handschriftlich gesicherten Texte des Dichters zeigen kann; wie in ähnlichen Fällen meistens, haben die Aenderungen im Brevier dem poetischen Gehalte des Hymnus Abbruch gethan. Die Strophe O crux ave etc., welche nach der Festzeit im zweiten Verse variirt wird, rührt nicht von Venantius her, sondern ist spätere Zudichtung und der liturgischen Verwendung des Hymnus angepaßt. Für die Erklärung im Einzelnen sei beispielsweise auf Kayser, Beiträge zur Gesch. u. Erklärung der ältesten Kirchenhymnen I, 2. Aufl., Paderborn 1881, 395 ff., verwiesen. Als gern gesungenes und tief empfundenes Lied zu Ehren Christi Leiden ward der Hymnus öfter in die Volkssprache übersetzt (vgl. Kayser I, 410 ff.); eine Anzahl deutscher Texte mit Melodien gibt Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied I, Freiburg 1886, 441 ff. Ebenso diente der Hymnus häufig dazu, um mit seinen Anfangsworten und

nach seinem Schema andere geistliche und weltliche Lieder zu dichten; die weiteren Nachweise hierüber und die Literatur zum Ganzen stellt Chevalier (Répert. hymnol. II, Louvain 1897, 734 s.) zusammen. [A. Esser.]

Bezzosi, Anton Franz, O. Theat., besonders bekannt als Biograph der Schriftsteller seines Ordens, stammte aus Arezzo und war 1708 geboren. Nachdem er dem Theatinerorden beigetreten war (1731), fand er erst Verwendung als Lehrer der Philosophie zu Rimini (1736 bis 1738), dann sandten seine Oberen ihn nach Rom als Professor der Theologie in S. Andrea della Valle (1742). Zehn Jahre später machte ihn Benedict XIV. zum Kirchengeschichtslehrer an der Sapienza. Seine Ordensbrüder wählten ihn in der Folge zum Generalsuperior. Er starb zu Rom 1783. Von den literarischen Leistungen Bezzosi's sind zu erwähnen die Herausgabe der Werke seines Ordensbruders Tomasi (s. d. Art.), sodann besonders das oft citirte und nützliche Werk Istorici de' Chierici regol. detti Teatini, Rom. 1780, 2 voll. [A. Esser.]

Biaignes, Thierry de, Benedictiner der Congregation von St. Vannes (S. Vitoni), extremer Jansenist, war zu Chalons-sur-Marne am 18. März 1659 geboren; sein Familienname war Joseph Franz Fagnier. Mit dem gleichgesinnten Mauriner Dom Thiroux hatte er Quesnel (s. d. Art.) in Brüssel aufgesucht und mit demselben Verbindungen angeknüpft, welche bei Quesnels Verhaftung 1703 zu Tage kamen und für ihn die Einkerkerung in Vincennes (bis 1710) zur Folge hatten. Nach nochmaliger Inhaftirung (1714 bis 1715) und mehrmaliger Verweisung in entfernter Klöster wurde er um 1721 aus Frankreich verbannt und lebte zuerst in den österreichischen Niederlanden, vertauschte dieselben aber schon bald mit Holland. Er starb zu Rhynswich bei Utrecht am 31. October 1735. Biaignes gehörte zu den leidenschaftlichsten Vorkämpfern der jansenistischen Partei und entfaltete eine rege schriftstellerische Thätigkeit. Ein großer Theil seiner Papiere fiel noch zu seinen Lebzeiten in die Hände der französischen Regierung, darunter sein an Wahnwitz grenzender Acte de dénonciation à l'Église universelle et au futur Concile général vom 13. April 1727, womit er die Bulle Unigenitus, die molinistische Lehre u. s. w. als ausgesprochen häretisch denunciren wollte. Lange hielt man ihn auch für den Verfasser des Aufsehen erregenden, gegen die Inconsequenz des Erzbischofs Noailles gerichteten Problème Ecclésiastique (1698), bis Vacant 1890 (Revue des Sciences ecclésiastiques LXI, 411 ss.; LXII, 34 ss. et 131 ss.) einen andern Benedictiner, Dom Hilarion Monnier, als den wahren Auctor des Problème nachwies (s. d. Art. Noailles IX, 408 f.). Bei Quétif-Echard, Scriptt. Ord. Praed. II, Paris. 1721, 462, wird Biaignes genannt als Herausgeber der Acta omnium congregationum et disputationum de auxiliis gratiae des Fr. Thomas de Lemos (Löwen 1702); diesen soll er (nach Anderen) eine lange Einleitung mit heftigen Angriffen gegen die Gesellschaft Jesu vorausgeschickt haben, die jedoch mit Rücksicht auf das päpstliche Verbot unterdrückt worden sei (vgl. indeß Schneemann, Weitere Entwicklung der thomist.-molinist. Controverse, Freiburg 1880, 155. 159). Ein anderes von ihm in den Druck besorgtes Werk, eine neue vermehrte Auflage der Schrift De Potestate ecclesiastica et politica Edm. Richerii libellus necnon ejusdem libelli ... demonstratio ... aucta ejusdem libelli defensione (Köln 1701), wurde durch Decret der Index-Congregation verboten. (Vgl. Migne, Encyclopédie théol., nouv. sér. III [Dictionnaire de Biographie III, Paris 1851], 1485 s.; 1e sér. XII [Dictionnaire des Hérésies II, Paris 1853], 892 s.; Biogr. univ., nouv. éd. XLIII, 273 s.) [O. Pfülf S. J.]

Bianney, Joh. Bapt. Maria, der ehrw., der oft genannte Pfarrer von Ars, wurde als Kind einfacher Landleute zu Dardilly bei Lyon am 8. Mai 1786 geboren. Mitten unter den Stürmen der Revolution christlich erzogen, verrieth er schon früh einen ausgesprochenen Hang zur Frömmigkeit wie eine besondere Macht über die Gemüther Anderer. Anfangs ward er zum Viehhüten verwendet, später wirkte er während eines Jahres als Schullehrer, dann bildete er sich unter dem Pfarrer von Ecully zum Theologen heran und erhielt am 9. August 1815 die Priesterweihe. Nachdem er erst Pfarrvicar von Ecully gewesen, übernahm er im Februar 1818 die Pfarrei Ars, eine damals religiös heruntergekommene Dorfgemeinde von etwa 500 Seelen. Als Beichtvater, Katechet und Homilet wirkte Bianney hier unermüdlich und betheiligte sich auch an Missionen, die von Weltpriestern in der Umgegend abgehalten wurden. Ein Waisenhaus für Mädchen, von ihm La Providence genannt, unter Leitung dreier frommen Personen, das zeitweise 60—80 Kinder verpflegte, rief er um 1824 in's Leben, mußte es aber auf Wunsch seines Bischofs um 1847 der Leitung der Josephsschwestern übergeben. Sein außerordentlich strenges Leben wie sein überaus liebenswürdiges und einfaches Wesen, verbunden mit übernatürlicher Kraft und Salbung unter unscheinbarem Aeußern, übten solchen Einfluß auf das Volk, daß seit 1825 in stets wachsendem Maße Pilgerfahrten zum Pfarrer von Ars unternommen wurden. Es waren zum Theil Bußfertige oder Rathsuchende, zum Theil aber auch Kranke oder sonst Unglückliche, welche durch sein Gebet zeitliche Hülfe erhofften. Seit 1835 hatte mit Rücksicht auf den Fremdenzudrang ein täglicher Wagenverkehr zwischen Lyon und dem kleinen Ars organisirt werden müssen; 20 Jahre später kamen täglich fünf Omnibusse, und man schätzte amtlich die Zahl der Pilger auf jährlich 20 000. Auf

Grund einer großen Zahl höchst merkwürdiger Vorgänge schrieb das Volk dem verehrten Priester Wunderkräfte zu und glaubte, daß er oft die geheimsten Gedanken Anderer sehe. Sein Leben selbst, das mit der unglaublichsten Bedürfnißlosigkeit eine fortwährende höchst anstrengende Arbeitsleistung vereinigte, glich einem ständigen Wunder. Wiewohl Vianney für Wissenschaft nur mittelmäßige Begabung verrieth und nur geringe Studien gemacht hatte, besaß er doch die Kenntniß alles Nothwendigen, dabei ein gesundes Urtheil, einen lebhaften Mutterwitz und in hohem Grade jenes Zartgefühl, welches der wahren Herzensbildung eigen ist. Seine Predigten hatte er, wenigstens in den früheren Jahren, sehr sorgfältig vorbereitet und sich im Laufe der Zeit große Geläufigkeit und Leichtigkeit im Kanzelvortrag erworben (Sermons du vénérable Serviteur de Dieu J. B. M. Vianney, curé d'Ars, Lyon 1883, 4 vols.); seine Katechesen erlangten großen Ruf und brachten tiefen Eindruck hervor. Seine Hauptthätigkeit war jedoch der Beichtstuhl, in welchem er seit der Zunahme der Pilgerfahrten den weitaus größten Theil des Tages und der Nacht zubrachte. Belangreich für die Geschichte der Mystik sind seine Anschauungen und Erfahrungen auf dem Gebiete der Dämonologie. Wie von Zuständen innerer Verlassenheit, so scheint er auch unter äußeren dämonischen Infestationen Vieles gelitten zu haben. Von Anfeindung und ungünstiger Beurtheilung der Außenwelt blieb er keineswegs frei, aber das Vertrauen des Volkes wie die Hochschätzung seiner bischöflichen Behörde ward ihm stets und in seltenem Maße zu Theil. Der Bischof von Belley, der ihm wiederholt vergebens Beförderung zu besseren Stellen angeboten hatte, ernannte ihn zum Ehrendomherrn, die Regierung Napoleons III. verlieh ihm 1858 das Kreuz der Ehrenlegion. Schon zwei Jahre nach seinem Tode, der am 4. August 1859 erfolgte, erschien von seinem langjährigen priesterlichen Mitarbeiter A. Monnin nach den eigenen Erlebnissen, den Aussagen und Aufzeichnungen vieler zuverlässigen Augenzeugen und nach einer umfangreichen Correspondenz eine eingehende Lebensbeschreibung Vianney's, auf die so ziemlich alle späteren Lebensbeschreibungen zurückgehen. Kraft besonderer päpstlichen Dispens konnte 13 Jahre nach dem Tode (1872) der Seligsprechungsprozeß eingeleitet werden. Die betreffenden sehr interessanten Verhandlungen sind veröffentlicht in den Analecta Juris Pontif. XV. Série (1876), 785—824. 916—939 (vgl. ib. XII. Série [1873], 637). Das Decret der Ritencongregation über den heroischen Grad der Tugenden wurde im Juli 1896 publicirt (vgl. Acta S. Sedis XXIX [1896—1897], 38—41). Seitdem sind die Prozeßacten über die Wunder eingereicht worden, und die Verhandlungen schreiten voran. (Vgl. Monnin, Leben des im J. 1859 im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Pfarrers von Ars, Joh. Bapt. M. Vianney. Autorisirte Uebersetzung von Th. Rieforth, 2. Aufl., Köln-Neuß 1865, 2 Bde.; Joh. Janssen, Der ehrw. Pfarrer von Ars ... in seinem Leben und Wirken. Nebst einem Blütenstrauß seiner geistvollsten Reden, Steyl 1885.) [O. Pfülf S. J.]

Viaticum (Wegzehrung), s. Krankenseelsorge VII, 1040 f.

Viator, Brüder vom hl., s. Schulbrüder X, 1973, n. 19.

Vicari, Hermann Joseph Anton Constantin Franz Sales Johannes von, Erzbischof von Freiburg (1843—1868), wurde als ältester Sohn des gräflich Königsegg'schen Oberamtmanns Pantaleon v. Vicari und der Anna Maria Pfiffer von Altishofen am 13. Mai 1773 zu Aulendorf (Oberamt Waldsee) in Würtemberg geboren. Nach frommer häuslicher Erziehung kam er mit 11 Jahren in die Klosterschule zu Weingarten, dann nach Schussenried. Mit 13 Jahren verlor er seine Mutter, deren letzte Mahnungen auf dem Sterbebette einen unauslöschlichen Eindruck auf das jugendliche Herz des Sohnes machten. Sechzehn Jahre alt, kam er an das Lyceum zu Konstanz. Dort empfing er die Tonsur und wurde am 5. November 1789 auf Empfehlung seines Oheims Joseph Constantin v. Pfiffer, damals Custos des Collegiatstiftes St. Johann zu Konstanz, in den Besitz eines Stiftscanonicates (doch ohne dessen Einkommen) eingesetzt. In den folgenden Jahren studirte er Philosophie am Lyceum St. Salvator zu Augsburg, woselbst die beiden Brüder Wessenberg (der spätere Bisthumsverweser von Konstanz [s. d. Art.] und der spätere österreichische Minister) seine Mitschüler waren. Von Augsburg begab er sich nach dem Willen seines Vaters im Herbst 1791 nach Wien, wo er bis 1795 den juristischen Studien oblag. Dann führte ihn sein Vater in die praktischen juristischen Geschäfte ein. Während er als Gesandtschaftssecretär bei dem schwäbischen Kreisconvent in Augsburg und Ulm thätig war, wurde Erzherzog Karl von Oesterreich auf den wissenschaftlich so tüchtig gebildeten jungen Juristen aufmerksam und wünschte dessen Eintritt in seine Kriegskanzlei; dieser schlug jedoch alle derartigen Anerbietungen aus, da er zum Priesterstande sich berufen fühlte. Kurz vor dem am 16. März 1797 erfolgten Tode seines Vaters erlangte er dessen Zustimmung. Er begab sich nun wiederum nach Konstanz, um sich daselbst auf den Empfang der heiligen Weihen vorzubereiten. Am 1. October 1797 empfing er durch den Konstanzer Weihbischof Wilhelm Leopold v. Baaden die heilige Priesterweihe und wurde wenige Tage später in den Genuß seines Canonicats eingesetzt. Die nächsten Jahre widmete er dem Studium der theologischen Wissenschaften. Dann ernannte ihn Fürstbischof von Dalberg (s. d. Art.) im Januar 1802 zum Assessor bei dem bischöflichen Regierungscollegium zu Konstanz und wenige Monate darauf, „in Ansehung seiner

Doctrin und angerühmten anderen guten Eigenschaften", zum Wirklichen Geistlichen Rathe. Seine streng kirchliche Ueberzeugung aber, welche sein Oheim, der Exjesuit Anton v. Vicari, pflegte und förderte, veranlaßte den Generalvicar v. Wessenberg, den Geistlichen Rath Vicari von kirchenpolitischen Geschäften fern zu halten, so daß dieser vorzüglich die Geschäfte der kirchlichen Disciplinar- und Ehesachen, der Vermögensverwaltung und der Kanzlei zu besorgen hatte. Fürstbischof v. Dalberg schätzte jedoch im Laufe der Jahre immer mehr die Geschäftstüchtigkeit, den Eifer und den Fleiß Vicari's und ernannte ihn am 1. November 1816 zum Official. In dieser Stellung verblieb Hermann v. Vicari in stiller Ruhe nach Außen hin und in gewissenhafter Arbeit auch unter dem Generalvicar v. Wessenberg bis zur Aufhebung des altehrwürdigen Bisthums Konstanz (1821). In der neu errichteten Oberrheinischen Kirchenprovinz (s. d. Art.) wurde der Professor der Moraltheologie Wanker als Erzbischof von Freiburg designirt; derselbe starb aber bereits am 12. Februar 1824, ehe noch seine Bestätigung von Seiten Roms erfolgt war. Unter den hierauf in Aussicht genommenen drei Candidaten befand sich neben dem Freiburger Münsterpfarrer Boll und dem Decan Martin auch v. Vicari. Wessenberg wie auch der Geistliche Rath Burg, welche die unbeugsame Gesinnung Vicari's kannten, sprachen sich aber gegen diesen aus, und Pfarrer Boll wurde von der Regierung als Erzbischof in Vorschlag gebracht und von Rom bestätigt. Boll ernannte nun am 30. Juli 1827 Vicari zum Domcapitular und installirte ihn an seinem Consecrationstage (21. October), um ihn schon vier Tage darauf zu seinem Generalvicar zu bestellen. Nachdem sodann im J. 1829 Domdecan Burg Bischof in Mainz geworden, übertrug der Erzbischof seinem bisherigen Generalvicar am 18. März 1830 die Würde des Domdecans und richtete bald darauf an den Papst die Bitte, ihm „den wie durch Wissenschaft, so durch Frömmigkeit und Sittenreinheit ausgezeichneten Hermann v. Vicari, der unter Wessenberg mit unbesieglicher Standhaftigkeit für die Auctorität des heiligen Stuhles und für die Beobachtung der Canones gekämpft, als Hilfsbischof zu geben". Am 24. Februar 1832 erfolgte die Präconisation zum Bischof von Macra i. p. i. und am 8. April 1832 die Consecration durch Erzbischof Boll selbst. Drei Jahre später veranlaßten die kirchenpolitischen Schwierigkeiten, welche in der Oberrheinischen Kirchenprovinz (s. IX, 606 f.) seit 1830 bestanden, den 82jährigen Erzbischof, am 29. September 1835 seine Würde in die Hände des Papstes niederzulegen. Wenige Monate später, am 6. März 1836, nahm ihm der Tod seine Bürde ab. Das Domcapitel in Freiburg wählte nun den Weihbischof v. Vicari zum Capitelsvicar und reichte seine Candidatenliste dem Großherzog Leopold ein, welcher keinen der Candidaten als „minder genehm" zurückwies. Am 4. Mai 1836 fand der Wahlact statt; die einstimmige Wahl fiel auf Erzbisthumsverweser v. Vicari, der aber erst nach einer dreimaligen Aufforderung zur Annahme der Wahl sich entschloß. Kaum war dieß geschehen, als der Regierungscommissar, der beim Wahlacte selbst gegenwärtig war, sich erhob und den Neugewählten recusirte mit der Begründung, daß „dieser bei seinem friedlichen, mehr timiden Charakter, bei einer aufgeregten Zeit, den Ereignissen nicht mit der erforderlichen Kraft entgegentreten dürfte". Eine solche Beeinträchtigung seiner Wahlfreiheit wollte sich selbstredend das Domcapitel nicht gefallen lassen; erst nach langem Widerstreben und auf Bitten des Zurückgewiesenen entschloß es sich zu einer Neuwahl, in welcher zunächst kein Resultat erzielt werden konnte, so daß ein neuer Wahltag festgesetzt werden mußte. Am 14. Mai, und auch da erst im dritten Scrutinium, wurde Domcapitular Ignaz Demeter, der von Anfang an als Candidat der Regierung galt, gewählt. Papst Gregor XVI. erklärte zwar den Wahlact für nichtig, bestätigte aber den Gewählten mit Rücksicht auf seine Frömmigkeit und seine sonstigen guten Eigenschaften. Der neue Erzbischof, ein gut gesinnter, aber sehr schwacher Mann, führte jedoch nicht einmal ganz 6 Jahre den Hirtenstab; „in seinen Hoffnungen bitter getäuscht, von den Fesseln des Staatskirchenthums und von Gewissensängsten belastet", starb er am 21. März 1842. Am 15. Juni 1842 fand die Wahl des neuen Oberhirten statt, bei welcher der Weihbischof und abermalige Erzbisthumsverweser Hermann v. Vicari einstimmig erwählt wurde. Mit hoher Freude und wahrer Begeisterung wurde von Clerus und Volk das Wahlresultat entgegengenommen; alle Stände und Volksklassen betheiligten sich bei der am Abende des Wahltages dem neuen Erzbischof dargebrachten Ovation. Die päpstliche Präconisation erfolgte am 30. Januar 1843, die Inthronisation am 26. März. Fest entschlossen, einzig nach Pflicht und Gewissen sein oberhirtliches Amt zu verwalten, war der Erzbischof vom Beginne seiner Regierung an unentwegt darauf bedacht, die Kirche seiner Erzdiöcese aus den unwürdigen Banden des Staatskirchenthums zu befreien. Gregor XVI. bestärkte ihn in seiner Absicht, ermahnte ihn eindringlich, über die Erziehung der Geistlichen sorgfältigst zu wachen und sie zu treuer Erfüllung ihrer Amtspflichten anzuhalten, schärfte ihm die kirchlichen Vorschriften über die gemischten Ehen ein und forderte ihn auf, bei aller Treue gegen den Landesfürsten nie die Rechte und Freiheiten der Kirche aufzugeben. Schon wenige Wochen nach der Inthronisation begann der 70jährige Greis mit jugendlicher Frische und Kraft die Firmungsreisen und gewann durch dieselben immer mehr die Ueberzeugung, daß „die religiös sittliche, kirchliche Gesinnung neu belebt, die durch die Wessenberg'sche Geistesrichtung erzeugte religiöse Lauheit beseitigt werden müsse".

Deßhalb legte er in der Verordnung vom 17. April 1844 mit eindringlichen Worten den Geistlichen an's Herz, die (vielerorts gänzlich vernachlässigte) Spendung der heiligen Sacramente sich recht angelegen sein zu lassen und die Gläubigen zum Empfange derselben zu mahnen; die erzbischöflichen Decane wurden aufgefordert, über das sittliche Verhalten und die Dienstführung der ihnen unterstellten Geistlichen zu wachen und jährlich hierüber an die Kirchenbehörde zu berichten. In den Fastenmandaten 1844 und 1845 mahnte er in seiner warmen, begeisternden Weise zum treuen Festhalten am katholischen Glauben, zu eifrigem Gebete und zum öftern Empfange der heiligen Sacramente. Gegen den von den Anhängern des Rongeanismus (s. d. Art. Deutschkatholiken) versuchten Glaubensabfall „und deren Verleumdung gegen die Kirche" erließ er einen Hirtenbrief in der Charwoche 1845, in welchem er „die neue Secte" als solche kennzeichnet im Hinblick auf ihren Stifter und die „treu- und eidbrüchigen Priester", welche „Sturm laufen gegen die Kirche, weil diese, als die heilige, an ihnen ein heiliges Strafamt ausgeübt hat".

Um dem religiösen Indifferentismus entgegenzutreten, sah es Erzbischof v. Vicari als seine ernste, wenn auch sehr bittere Pflicht an, den von seinem Vorgänger als undurchführbar aufgegebenen Kampf für die Wiederherstellung der katholischen Lehre und Disciplin bezüglich der gemischten Ehen wieder aufzunehmen. Deßhalb wurde am 3. Januar 1845 den Seelsorgern vorgeschrieben, „die Weisungen des Ordinariates mit Vorlage aller Sachverhältnisse einzuholen, wenn Brautpaare eine gemischte Ehe eingehen wollen". Die Verordnung vom 9. August 1845 bestimmte, im Gegensatze zu dem bisher beobachteten Gebrauche, „daß die kirchliche Einsegnung nur gegeben werde, wenn die katholische Erziehung aller zu hoffenden Kinder gesichert sei". Die Versuche der Regierung, vom Erzbischof die Rückkehr der frühern Praxis zu erlangen, scheiterten an dessen Festigkeit. Das Ministerium untersagte nun am 21. November 1845 den Geistlichen jeden Versuch, die Art der Trauung von der confessionellen Kindererziehung abhängig zu machen; im Falle der Beachtung der entgegenstehenden kirchlichen Bestimmung wurde ihnen mit Strafen „bis zur Temporaliensperre" gedroht. Schon drei Tage später erklärte der Erzbischof, daß „die Aufforderung an die Geistlichkeit zum kirchlichen Eidesbruch das Princip der Revolution aufstelle, wovor Gott unser Vaterland bewahren wolle", und wandte sich in einem ausführlichen Berichte über diesen Conflict an den Papst. Dasselbe that zu gleicher Zeit die badische Regierung, damit der heilige Stuhl den Erzbischof zur Nachgiebigkeit bestimme. Durch ein Breve Gregors XVI. vom 23. Mai 1846 wurde letzterer in seinem bisherigen Vorgehen völlig gerechtfertigt. — Im J. 1848 betheiligte sich Vicari an der Würzburger Bischofsversammlung (s. d. Art. II, 874 ff.) und suchte dann, „neu gestärkt durch die Zusammenkunft mit so vielen ausgezeichneten Amtsbrüdern", die Würzburger Beschlüsse zur Ausführung zu bringen. Seinen Entschluß, die Selbständigkeit der Kirche und ihre freie Lebensentfaltung zu erringen, bekundete er, indem er noch im November 1848 die Würzburger bischöfliche Denkschrift der Staatsregierung mittheilte und dabei beantragte, die freie Ausübung der kirchlichen Weihe- und Jurisdictionsgewalt im Einvernehmen mit der kirchlichen Auctorität „gesetzlich" zu regeln. Indeß fand diese Vorstellung gleich zwei folgenden vom 7. September 1849 und vom 27. September 1850 keine Berücksichtigung. Ende des Jahres 1848 hatte der Erzbischof Gelegenheit, im Sinne der Würzburger Beschlüsse aufzutreten, als im Großherzogthum Baden die confessionellen Schulen aufgehoben, an ihre Stelle sogen. Communalschulen gesetzt, katholische und protestantische Schulfonds zusammengeworfen und die Schule von der Kirche getrennt werden sollte. Hiergegen wies der Erzbischof mit Entschiedenheit in einem Hirtenbriefe vom 8. December 1848 auf die Nachtheile der gemischten Schule hin und forderte die Katholiken auf, mit allen Mitteln diesem Ansinnen entgegenzutreten; eingehend zeigte er, daß „die religiössittliche Erziehung durch einen von der übrigen Schulbildung losgerissenen Religionsunterricht nicht erreicht werden könne", „daß es aber auch ein unerhörter Gewissenszwang wäre, wenn man Eltern nöthigen wollte, ihre Kinder heidnisch gewordenen Schulen anzuvertrauen". Die bald darauf ausbrechende Revolution ließ dann die Frage der Communalschulen unentschieden. Während der stürmischen Jahre 1848 und 1849 blieb der Erzbischof unerschrocken in Freiburg. Wie er stets seine kirchliche Pflicht erfüllte, so bewährte er seinem Landesfürsten die Unterthanentreue während des politischen Umsturzes; er mahnte fort und fort, selbst unter persönlichen Gefahren, zur Treue gegen den Fürsten. Ueber die Schäden der Revolution erließ er im Juli 1849 einen herrlichen Hirtenbrief. Nachdem dann durch das preußische Militär der Großherzog wieder in das Land zurückgeführt worden war, ließ man die Kirche in einzelnen Stücken frei gewähren; namentlich durften Volksmissionen abgehalten werden, selbst Jesuiten durften im Lande wirken, um den revolutionären Geist vollends im Volke zu ersticken. Sobald aber die Regierung sich wieder sicher fühlte, kehrte man zum alten Systeme zurück. Seinerseits erachtete jedoch der Erzbischof, der schon 1849 und 1850 durch Domdecan Hirscher (s. d. Art.) in der ersten Kammer bei der Regierung für die Freiheit der Kirche Schritte gethan, nun den Zeitpunkt für gekommen, mit allem Ernste energisch auf Freiheit der Kirche zu dringen. Es erschien deßhalb im März 1851 eine Denkschrift der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz, worin die Ober-

hirten unter Hinweis auf den göttlichen Beruf der Kirche und auf die von den Regierungen ihrer Diöcesen anerkannte päpstliche Bulle vom 11. April 1827 „die Leitung der Glaubens- und Sittenlehre, des Religionsunterrichtes, die bischöfliche Ernennung der Religionslehrer, die Leitung des Cultus und des kirchlichen Lebens und die freie Verwaltung des Kirchenvermögens“ verlangten. Die Antworten der Regierungen blieben ein ganzes Jahr aus, so daß die Bischöfe sich am 10. Februar 1852 in Freiburg versammelten und eine ernstliche Vorstellung erließen, worin sie um „die Abschaffung eines Systems, dessen consequente Handhabung den vollständigen Ruin der Kirche herbeiführen würde“, ersuchten. Bald darauf trat in Baden ein Ereigniß ein, welches dem Erzbischof Gelegenheit bot, auch praktisch das Ansehen der Kirche zu wahren. Am 24. April 1852 starb Großherzog Leopold, und am 28. April eröffnete der katholische Oberkirchenrath (der seit 1845 an die Stelle der katholischen Kirchensection getreten war) dem erzbischöflichen Ordinariate, daß nach allerhöchster Entschließung der Trauergottesdienst für den Verstorbenen am 10. Mai in sämmtlichen katholischen Kirchen gehalten werden sollte. Das Ordinariat erließ am 30. April an sämmtliche Decanate eine Anordnung über Abhaltung einer Trauerfeierlichkeit — ohne Seelenmesse resp. Amt —, und der Erzbischof verfügte am 4. Mai, daß diese „Trauerfeierlichkeit auf Sonntag den 9. Mai, Abends“ verlegt werde. Dem Oberkirchenrath wurde hiervon sofort Mittheilung gemacht. Alsbald erschien ein Abgeordneter der Regierung, um die Abhaltung eines Seelenamtes beim Erzbischof durchzusetzen, natürlich vergebens. Einmal stand diese Forderung mit den allgemeinen Vorschriften der Kirche im Widerspruch, sodann hatte erst im J. 1842 ein päpstliches Breve die Abhaltung von Seelenmessen für Protestanten neuerdings verboten (s. d. Art. Exequien IV, 1129). In einem an den Prinzregenten gerichteten Schreiben vom 4. Mai und in einem Hirtenbriefe vom 9. Mai bewies der Erzbischof die Richtigkeit seiner Weigerung und wahrte zugleich ausdrücklich das Recht der Kirche, über Gegenstände des Gottesdienstes selbst zu entscheiden. Indeß hatte das Ministerium am 6. Mai den Bezirksämtern erklärt, daß es den vom Erzbischof angeordneten Trauergottesdienst nicht als einen feierlichen anerkenne, wonach die Beamten zu handeln hätten. Die letzteren suchten nun die Trauerfeierlichkeit zu hindern oder wenigstens derselben durch Verbieten des Läutens den feierlichen Charakter zu nehmen. An einzelnen Orten unterblieb die Feier ganz, an anderen wurde sie abgehalten ohne Theilnahme der Beamten; nur verhältnißmäßig wenige Geistliche hielten ein Seelenamt. Diese letzteren mußten sich zu geistlichen Uebungen im Priesterseminar St. Peter einfinden; diejenigen, welche die Trauerfeier ganz unterlassen hatten, mußten die schriftliche Erklärung einsenden, künftig ihrem Priestereide treu und ihrem Oberhirten gehorsam zu sein. „Der Trauerconflict manifestirte die siegreiche Gewalt der Kirche über die Gewissen, nicht weniger aber auch die Arroganz und zugleich die Ohnmacht des Bureaukratismus“ (Maas [s. u.] 226 ff.). — Mehr als zwei Jahre waren vergangen und noch war auf die oben erwähnte bischöfliche Denkschrift vom 7. Februar 1851 eine Antwort nicht erfolgt; erst am 5. März 1853 traf diese in Freiburg ein. Die Regierung machte in gänzlich nebensächlichen Punkten einige wenige Zugeständnisse; allein gerade das, was die Bischöfe vorab verlangen mußten und verlangt hatten, die Beseitigung des Staatskirchenthums, der staatlichen Leitung der kirchlichen Anstalten, die Freiheit bezüglich des katholischen Cultus, Gerechtigkeit bezüglich des Kirchenvermögens, erfolgte nicht; ja in mehr als einer Hinsicht wurden neue Beschränkungen auferlegt. Schmerzlich berührt gab der Erzbischof von Freiburg sofort am folgenden Tage dem Präsidenten des Ministeriums seinen Protest ab gegen alles, was den kirchenrechtlichen Satzungen und den Vorschriften der katholischen Kirche widerspreche und ihre Verfassung verletze. Schon am 12. April erfolgte eine gemeinschaftliche Erklärung der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz an die Regierungen, worin sie nochmals dringend um Anerkennung der kirchlichen Selbständigkeit ersuchten. In einer neuen Denkschrift vom 11. Juni 1853 begründeten sie ihre im J. 1851 gestellten Anträge und wiesen bei jeder einzelnen Forderung nach, daß dieselbe durchaus berechtigt sei durch die Natur der Sache, durch die Mission der Kirche, durch das positive gemeine Recht, durch die Reichsgesetze und völkerrechtlichen Verträge und durch die päpstlichen Bullen von 1821 und 1827. Schließlich wiesen die Bischöfe noch darauf hin, daß ihren „Ansprüchen weder ein wahres Interesse noch ein wirkliches Recht der Staaten im Wege stehe, sondern nur ein administratives System, welches in den Zeiten der Auflösung des Reiches unter dem Einfluß unkirchlicher Meinungen entstanden“ sei. Erzbischof v. Vicari legte der Regierung diese treffliche Begründung mit der Bitte vor, die Regierung „möge es als ein Zeichen des höhern Berufes der Kirche oder wenigstens als ein Zeichen des Glaubens an eine göttliche Stiftung oder Sendung der Kirche anerkennen, wenn die Bischöfe nicht vermögen, den Glauben und die Auffassung der Kirche dem wechselnden Zeitgeiste anzupassen, sondern sich für verpflichtet halten, in Zeiten wilder Auflehnung dem Volke die Pflichten des Gehorsams zu verkünden, in anderen Zeiten aber auch die weltlichen Obrigkeiten auf die Grenze hinzuweisen, über die sie nicht hinausgehen können“. Nunmehr ging der Erzbischof muthig durch die That vor. Er nahm nicht nur keine Pfründebesetzung in der durch den Regierungserlaß vom März 1853 verlangten Weise vor, sondern hielt auch die Concursprüfung der Theologen ab, ohne einen staatlichen Commissar

zuzuziehen, und erklärte, daß er die nicht canonisch begründeten Patronate als Pfarreien freier Collatur behandeln werde. An die Mitglieder des Oberkirchenrathes war schon am 10. Juni die Aufforderung ergangen, sich nach den Grundsätzen zu richten, welche der Erzbischof angegeben; da sie sich aber als renitent erwiesen und auf die Ermahnungen ihres Oberhirten keine Antwort mehr gaben, wurden ihnen Kirchenstrafen angedroht. Gegen Vicari wurde nun der Vorwurf erhoben, er habe in die Hoheitsrechte des Staates eingegriffen, und als er dieß mit aller Entschiedenheit zurückwies und erklärte, daß er den Folgen seiner Handlungsweise unerschrocken entgegensehe, antwortete die Regierung mit der Verordnung vom 7. November 1853, wonach keine vom Erzbischof selbst oder in dessen Namen erlassene Verfügung im Großherzogthum verkündet oder vollzogen oder ihr überhaupt eine äußere Anerkennung beigelegt werden dürfe, wenn dieselbe nicht durch den landesherrlichen Specialcommissar zugelassen sei. Jede Zuwiderhandlung solle nach dem Ruhestörungsgesetze bestraft werden. Damit war das gesamte amtliche Wirken des Erzbischofs einem Polizeibeamten unterstellt. Vicari ordnete nunmehr Gebete an für die bedrängte Kirche und gab seinem Generalvicar den Auftrag, den Specialcommissar Burger unter Androhung des Kirchenbannes zu warnen; Burger ließ den Generalvicar sofort um 50 Gulden strafen, weil derselbe einen Erlaß ohne seine Genehmigung ausgegeben habe. Daraufhin wurde am 15. November im Münster zu Freiburg die Excommunication „über den Katholiken Karl Burger" und in der katholischen Kirche zu Karlsruhe über die Mitglieder des Oberkirchenrathes verkündet. Die Regierung verurtheilte die Geistlichen, welche die Excommunication verlesen hatten, zu je 6 Wochen Gefängniß. Nun suchte der Erzbischof die Gläubigen seiner Erzdiöcese, denen der Hergang theilweise fremd geblieben war, da die Regierung den inländischen Blättern die Besprechung des sog. Kirchenstreites verboten hatte, zu belehren und erließ den berühmten Hirtenbrief vom 11. November 1853, das wichtigste Actenstück des ganzen Kampfes. An der Hand unläugbarer Thatsachen erhebt er in diesem Schriftstück gegen die badische Regierung die Anklage, sie habe seit einer Reihe von Jahren „sich am Lehramte der Kirche vergriffen", in „Sachen des Gottesdienstes" und der Sacramentenspendung sich gemischt, „das Regiment der Kirche an sich gerissen" und „weltlichen Beamten überantwortet", der „heiligen Religion die Geltung im öffentlichen Leben des Volkes vorenthalten", ihn selbst unter die Controle „eines untergeordneten Polizeibeamten" stellen und ihn „mundtodt machen" wollen. Dieser Hirtenbrief, dessen Druck und Verbreitung unter dem Clerus große Schwierigkeiten machte, da die Polizei scharf darauf fahndete, ward in allen Pfarreien des Landes mit ganz wenigen Ausnahmen verlesen. Die verlesenden Geistlichen wurden theils in Haft genommen, theils mit Geldstrafen belegt. Unter etwa tausend Priestern hatten nur zehn den Gehorsam verweigert. Der Eindruck des Hirtenbriefes war ein außerordentlicher. Auch im Auslande erweckte der Kampf überall die größte Theilnahme, die sich in zahlreichen Adressen aus den verschiedensten Ländern an den greisen Erzbischof kundgab. Papst Pius IX. sprach in seiner Allocution vom 15. December von dem leuchtenden Beispiel des Erzbischofs von Freiburg, „der weder durch Drohungen noch durch Furcht vor Gefahren abgeschreckt werde, die Pflichten des oberhirtlichen Amtes kräftig zu vertreten". Als Trost für den sich noch steigernden Kampf empfing Vicari zwei äußerst lobende und ermunternde Breven vom 9. Januar und 27. Februar 1854. Verhandlungen zwischen der Regierung und dem Erzbischof ließen Anfangs einen Ausgleich erwarten. Plötzlich ward aber dem Erzbischof jegliches Entgegenkommen in schroffer Weise versagt. Mitten in diesen Verhandlungen war nämlich der preußische Bundestagsgesandte Otto v. Bismarck nach Karlsruhe gekommen, um dort für seine Pläne gegen die katholische Kirche zu wirken. Da nun keine Hoffnung auf eine friedliche Beilegung des Streites blieb, so erließ Vicari am 5. Mai 1854 ein Rundschreiben, in welchem er, das Eigenthumsrecht der Kirche auf die Stiftungen wahrend, den Stiftungsvorständen verbot, die Verfügungen weltlicher Behörden bezüglich des Kirchenvermögens zu vollziehen. Dieser Hirtenbrief verfehlte seine Wirkung unter den Gläubigen nicht; die Gemeinden erhoben sich für den Erzbischof, namentlich die entschieden katholischen Odenwälder, wohin die Regierung deßhalb militärische Execution sandte. Der Erzbischof selbst wurde, weil er sich gegen die Verfügungen der Staatsgewalt aufgelehnt und Andere zum Ungehorsam aufgereizt habe, am 22. Mai 1854 in seinem Palais verhaftet. Zwar hob die Regierung mit Rücksicht auf die ernste Haltung der Katholiken des In- und Auslandes die Haft am 30. Mai wieder auf, versetzte aber dann den Erzbischof wegen „Amtsmißbrauch und Störung der öffentlichen Ruhe und Ordnung" bei dem großherzoglichen Hofgericht in Anklagezustand. Der Prozeß wurde jedoch niedergeschlagen, und ein Urtheil unterblieb. Die Aufregung über den ganzen Vorgang war in der katholischen Welt, soweit die Kunde drang, eine große. Aus Frankreich kam gleich nach der Freigebung des Erzbischofs eine Deputation französischer Katholiken, welche dem Oberhirten einen prachtvollen Hirtenstab überreichte. Die Beschuldigung, als habe er die Unterthanentreue und den Gehorsam gegen die Landesgesetze verletzt, wies der Erzbischof in einem entschiedenen Hirtenbriefe ab, und die Regierung mochte jetzt endlich zur Einsicht gekommen sein, daß sie auf dem Wege der Gewalt nichts ausrichte, und daß dadurch vielmehr der Riß immer größer werde. Man begann also

Unterhandlungen mit Rom und ließ den Conflict einstweilen ruhen.

Zunächst wurde ein Interim bis zum Abschluß der Verhandlungen mit dem heiligen Stuhle festgestellt und im November 1854 in Vollzug gesetzt. Erst nach langen Verhandlungen wurde die definitive Vereinbarung am 28. Juni 1859 unterzeichnet. Durch die Bulle vom 22. September wurde sie vom Papst vollzogen und unterm 5. December vom Großherzog verkündet. Der Erzbischof machte sie in einem Hirtenschreiben vom 17. December 1859 seiner Diöcese kund und ordnete auf den 6. Januar 1860 einen festlichen Dankgottesdienst an. Obgleich aber diese Convention nur die Befriedigung von durchaus wohlbegründeten Rechtsansprüchen der katholischen Kirche und der Katholiken Badens war, so erhob sich doch von Seiten der Protestanten und liberalen Katholiken großer Widerspruch gegen dieselbe. Die Regierung legte sie der Kammer zur Vollzugsgenehmigung vor; die liberale Kammermajorität aber verwarf dieselbe. Darauf erließ der Großherzog einen Aufruf, worin er ein Gesetz in Aussicht stellte, das, unter dem Schutze der Verfassung stehend, der Rechtsstellung der Kirche eine sichere Grundlage verbürgen werde. Das versprochene Gesetz wurde unterm 9. bezw. 16. October 1860 verkündet; zugleich wurde bekannt gegeben, daß der mit dem päpstlichen Stuhle abgeschlossenen Convention keine rechtliche Wirksamkeit beizulegen und das neue Gesetz an deren Stelle getreten sei. Der Erzbischof protestirte gegen die Aufhebung des Concordates und die einseitige gesetzliche Regelung, ging aber auf die Unterhandlungen mit der Regierung ein. So kam man im November 1861 zu einer Vereinbarung über die Besetzung der Pfründen und die Verwaltung des Kirchenvermögens, wodurch wenigstens in zwei Punkten die Differenzen ausgeglichen wurden. Schon früher, während der Unterhandlungen mit Rom, wurde es dem Erzbischof im Herbst 1857 ermöglicht, das theologische Convict als kirchliche Erziehungsanstalt zu eröffnen, nachdem noch wenige Jahre vorher dieß mit Anwendung von Gewalt verhindert worden war. Aber nur kurze Zeit dauerte der durch die Vereinbarung erzielte Friede. Im J. 1862 erschien eine landesherrliche Verordnung über das Schul- und Unterrichtswesen, durch welche der Erzbischof sich gezwungen sah, die Denkschrift vom 5. Mai 1863 zu erlassen. Darin weist er überzeugend nach, daß die Trennung der Schule von der Kirche dem Rechte der letztern wie dem der Gemeinde und der Familie widerspreche. Gegen die Gesetzesvorlage vom Jahre 1864 erließ er den Hirtenbrief vom 19. Juli 1864, worin er seine Gläubigen über den ausgebrochenen Schulstreit belehrte. Allein durch das Gesetz vom 5. August 1864 und die sich daran anschließenden Gesetze vom December 1867 wurde zum bittern Schmerze des greisen Oberhirten die völlige Verweltlichung der Schule herbeigeführt und der Religionsunterricht auf zwei Stunden in der Woche beschränkt. Im J. 1866 trat an die Spitze des badischen Ministeriums Julius Jolly, dessen ganzes Regierungssystem die Signatur der Gehässigkeit und Feindseligkeit gegen die katholische Kirche trug. Alsbald erschienen die Verordnung über das Staatsexamen der Geistlichen, das Gesetz über die Verweltlichung der Schul- und Armenfonds, über die Einführung der Civilehe u. a. Gegen erstere hatte der Erzbischof noch Protest eingelegt, doch ohne Erfolg. Kurz vor seinem Tode hatte Vicari noch das Glück, seiner Erzdiöcese in dem Domdecan Lothar Kübel einen Weihbischof zu geben; seine Freude darüber war um so größer, je peinlicher und kränkender die Widerwärtigkeiten waren, die er von Seiten der badischen Regierung bei der Erwählung Kübels zum Domdecan zu erdulden gehabt hatte. Sein erstes Pontificalamt celebrirte der neue Weihbischof am 25. März 1868, dem Tage, an welchem Erzbischof Hermann das 25jährige Jubiläum als Erzbischof und Metropolit der oberrheinischen Kirchenprovinz beging. Dieses Fest wurde unter außerordentlicher Theilnahme der weitesten Kreise als ein Freuden- und Jubeltag gefeiert, bei dem die Abgesandten der Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz, der Domcapitel ꝛc. sich einfanden und Clerus und Volk in glänzender Weise sich betheiligte. Wenige Wochen später schied Hermann von Vicari aus diesem Leben. Am Osterfeste den 12. April 1868 hatte er noch in seiner Hauskapelle die heilige Messe celebrirt; am Abend dieses Tages erkrankte er an einer Lungenentzündung, deren Schmerzen er mit größter Geduld, fortwährend betend, ertrug. Am Ostermontag wurde er mit den heiligen Sterbesacramenten versehen, und in der folgenden Nacht verschied er. Am 17. April ward seine irdische Hülle im hohen Dome seiner Bischofsstadt beigesetzt.

Hermann v. Vicari war von kleiner, schmächtiger Statur; seine Gesichtszüge waren scharf ausgeprägt und spiegelten seine Frömmigkeit, Milde und wohlwollende Freundlichkeit. Seine Haltung war demüthig und bescheiden; wenn er aber pontificirte oder persönlich den Anmaßungen gewisser Beamten gegenübertrat, war sein Auftreten von einer imponirenden Würde. In seiner Jugend öfter kränklich (die Aerzte hatten erklärt, er werde nicht 30 Jahre alt werden), erfreute er sich später einer so rüstigen Gesundheit, daß er nicht nur die anstrengendsten Functionen vornehmen, sondern noch im Alter von 80—90 Jahren weite Fußreisen machen konnte. Eine Hauptursache, warum er so gesund blieb, war seine außerordentliche Bedürfnißlosigkeit und Mäßigkeit, sowie die Regelmäßigkeit, welche er in seiner ganzen Tages- und Lebensordnung einhielt. Er war kein glänzender Geist, aber sehr begabt, von solider wissenschaftlicher Bildung und außerordentlicher Geschäftstüchtigkeit, so daß selbst der ihm sonst abgeneigte Weihbischof Burg ihn dringend bat,

den Eintritt resp. Verbleib im Domcapitel nicht abzulehnen. Nur die übergroße Demuth und Bescheidenheit, mit der er seine Meinung vortrug und die Anderer anhörte, sowie seine oft naive Kindlichkeit erweckten bei Menschen, die ihn bloß oberflächlich kannten, die Meinung, als sei er weniger begabt und selbständig. Bescheidenheit und Demuth, verbunden mit der wohlwollendsten Freundlichkeit und Höflichkeit gegen Alle und mit kindlich heiterem Sinne, bildeten einen Grundzug seines Charakters, wie er denn eine wahre Johannesseele war. Seine Person berücksichtigte er in seiner Bescheidenheit gar nicht, um so mehr Andere, so daß man oft zu einer List greifen mußte, um ihn zur Schonung seiner Gesundheit zu bewegen. Ein Beispiel mag dieß zeigen. Als nahezu 90jähriger Greis sollte er die heiligen Weihen des Subdiaconats und Diaconats im hoch und rauh gelegenen Priesterseminar ertheilen. Bei der großen Kälte schlug man ihm vor, er möge die heilige Function nicht in der bitter kalten Pfarrkirche, sondern in der Hauskapelle oder in dem hierzu eingerichteten heizbaren Saale vornehmen. Er lehnte es kategorisch ab mit dem Bemerken: „Es thut mir nichts.“ Da kam einem Seminarvorsteher der glückliche Gedanke, ihm zu sagen: „Aber, Excellenz, es ist doch für die Ordinanden sehr hart, so lange bei dieser Kälte nüchtern auf dem Boden zu knieen“ —, und alsbald gab er nach. Solche wohlwollende Liebe zu Anderen zeigte sich auch nicht nur in seiner Freundlichkeit und Höflichkeit und in der Milde, mit der er (bei aller Festigkeit) die Irrenden und Fehlenden beurtheilte und behandelte (gab er doch einmal einem gefallenen Priester, den er strafen mußte, mit den herzlichsten Bitten und Mahnungen die letzten 70 Gulden, die er gerade noch besaß), sondern auch in seiner außerordentlichen Freigebigkeit und Wohlthätigkeit. Dieselbe war so bekannt, daß oft die exorbitantesten Bitten und Anforderungen an ihn gestellt wurden. Thatsächlich gab er oft so viel, daß er kaum das Nothwendigste für sich übrig hatte. Die Theologie-Studirenden hatten ihm einst während der acutesten Periode des Kirchenconflicts eine ganz spontane Huldigung gebracht, die ihn so freute, daß er erklärte, er wolle die ganze Deputation und alle Sänger zum Nachtessen einladen. Nach mehreren Wochen sagte sein Hofkaplan: „Sie müssen nicht meinen, der Erzbischof habe die Einladung vergessen — aber er hat eben wieder einmal kein Geld, weil er alles hergegeben hat.“ Mit dieser Liebe und Milde verband Vicari aber eine große Festigkeit, wenn es galt, das, was er einmal als seine Pflicht erkannt hatte, durchzuführen. Mochte ihm ein Conflict noch so zuwider sein und wehe thun, mochte er die bittersten Kränkungen erfahren und mit weiteren Leiden bedroht werden: er blieb unbeugsam. Diese Stärke wurzelte nicht nur in einer gewissen Energie und Zähigkeit seines Charakters, sondern hauptsächlich in seinem festen Glauben und Gottvertrauen; Deus fortitudo mea — war seine Devise. Im Lichte des Glaubens betrachtete er Alles, seiner erhabenen Aufgabe und strengen Verantwortlichkeit blieb er stets sich bewußt, aber auch des vom göttlichen Heiland seinen Aposteln und deren Nachfolgern garantirten Schutzes und Beistandes. Darum blieb er auch in den schwierigsten Lagen und bei den empfindlichsten Kränkungen ruhig und heiter, und wollte Schmerz und Kummer ihn übermannen, so genügte eine Besuchung des eucharistischen Heilands in seiner Hauskapelle, um Friede und Heiterkeit in's Herz und auf das Antlitz zurückzurufen. Denn er war ein Mann des Gebetes, und die Frömmigkeit, die seine Mutter ihm eingepflanzt, hatte sich zu einer seltenen Zartheit und Innigkeit entwickelt. Allen, die ihn bei der heiligen Messe gesehen haben, ist gewiß unvergeßlich, wie er das heilige Opfer darbrachte: diese Gottinnigkeit, die in seinem Angesichte, in der ganzen Haltung, in der eigenthümlichen Pronunciation und Betonung der Gebete sich kundgab. So unempfindlich er für persönliche Kränkungen war, so schmerzlich berührte ihn alles, was gegen Gottes Ehre, gegen die Interessen des Glaubens und der Kirche, gegen das Heil der Seelen sich richtete. Sogar mit Rücksicht auf Andersgläubige zeigte sich dieß. Einer der wenigen Anlässe, bei denen man ihn unwillig sah, war der, daß Professor Schenkel in Heidelberg sich offen als Christusläugner darstellte und doch als Haupt-Lehrer und -Leiter der protestantischen Theologie-Studirenden fortfunctioniren durfte. — Laut protestirt werden muß aber gegen die Behauptung, Vicari sei als beschränkter, unselbständiger Mann von einer Camarilla am Gängelbande geführt worden, die ihm nur mittheilte, was ihr paßte, ihm ihre Pläne als seine Gedanken unterschob und ihn durch Schmeicheleien zu ködern wußte (Badische Biographien, herausgeg. von Weech II, Heidelberg 1875, 387—403). Gerade für Schmeicheleien war der Erzbischof ganz unempfänglich, und Lob war ihm geradezu peinlich. Daß er zu dem großen Werke gleichgesinnte Mitarbeiter suchte und auf ihren bewährten Rath hörte, ist ganz selbstverständlich; daß er aber sehr oft aus ureigenster Initiative handelte, ehe noch einer derselben sich ausgesprochen, steht fest. Selbst seine vertrautesten Rathgeber, wie Hofkaplan Strehle und Kanzleidirector Maas, bekamen Proben seiner Selbständigkeit ihnen gegenüber, und die hochgestellten Beamten, die mit ihm allein verhandelten, konnten von seiner Orientirung über alle brennenden Fragen und seiner Selbständigkeit in deren Behandlung sich in einer hie und da für sie nicht gerade angenehmen Weise überzeugen. Gerade diese Charakterfestigkeit, verbunden mit einer so großen Milde und Nachgiebigkeit in allen erlaubten Dingen, mit seiner unbestrittenen und glänzend documentirten Loyalität und Treue gegenüber seinem Fürsten und der (innerhalb ihrer Schranken sich haltenden) Staatsgewalt lassen ihn, wenn man

noch berücksichtigt, daß er in seinem fast hundertjährigen Leben und den gesammelten Erfahrungen ein lebendiges Bindeglied zwischen der alten und neuen Zeit bildete, als den Mann der Vorsehung erscheinen, der bestimmt war, zunächst die Erzdiöcese Freiburg zu regeneriren und aus den erdrückenden Fesseln des Staatskirchenthums und dem lähmenden und deprimirenden Drucke des Josephinismus und Wessenbergianismus zu befreien. Bis dahin fühlte sich der Staat der Kirche gegenüber allmächtig, der Bischof war, wie ein Beamter sich ausdrückte, nur als „Salber" nothwendig; staatliche Organe besorgten alles Andere, besetzten die Pfarreien, verwalteten und verwendeten das Kirchenvermögen, handhabten in letzter Instanz die Disciplin unter dem Clerus. Ihnen mußte sogar jeder Hirtenbrief des Bischofs vorgelegt werden, und dabei kam es dann vor, daß die katholische Kirchensection dem Oberhirten, als er in einem Hirtenbriefe die Stelle 1 Cor. 1, 23 anführte, erklärte, er müsse die Worte „den Juden ein Aergerniß" streichen, weil dieß den religiösen Frieden gefährden könne! Der Clerus wurde unter Staatsaufsicht gebildet und erzogen. Unter den theologischen Lehrern befanden sich solche, welche die Gottheit Christi läugneten, wie Reichlin-Meldegg und Schreiber, den Cölibat als widerrechtlich und unnatürlich erklärten u. s. w. Kein Wunder, daß unter einem Theile der Geistlichen Adressen an die Landstände circulirten um Aufhebung des Cölibates, Einführung von Synoden, deren Mitglieder (Geistliche und Laien) die Kirche in Gemeinschaft mit dem Bischof (selbstverständlich ad nutum des Staates) regieren sollten; daß es Priester gab, die außer der österlichen Zeit nie Beicht hörten und selbst sogen. allgemeine Beichten abnahmen, die Messe deutsch lasen, um die kirchlichen Vorschriften bezüglich des Ritus sich absolut nicht kümmerten, dagegen die Wirthshäuser fleißig besuchten und mannigfaches Aergerniß gaben. Daß hierunter das religiöse Leben des Volkes schwer zu leiden hatte, ist selbstverständlich. Der Empfang der heiligen Sacramente wurde vernachlässigt, der Rosenkranz war verpönt, die kernigen Volksandachten ersetzte man durch verwässerte, „aufgeklärte Gottesdienste"; gemischte Ehen wurden geschlossen und eingesegnet, wenn auch die Kinder alle oder theilweise protestantisch erzogen werden sollten. Es wartete also des neuen Erzbischofs eine Riesenaufgabe. Sie zu erfüllen, bildete er wie ein tüchtiger Feldherr sich zuerst für den bevorstehenden Kampf seine Kerntruppen, indem er mit der Reformation bezw. Heranbildung des Clerus begann. Aus seinen eigenen Mitteln gründete er zuerst in Freiburg ein Knabenseminar, dem später weitere folgten; von ihm stammt die Hermannstiftung, die er auch zu seinem Erben einsetzte, und die seither Hunderten von Knaben es ermöglicht hat, dem geistlichen Stande sich zu widmen. Auch ruhte er nicht, bis das theologische Convict auf neuer Grundlage als kirchliche Anstalt eröffnet war. Ganz besondere Sorgfalt widmete er dem Priesterseminar, das in die einsame ehemalige Benedictinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald verlegt wurde; dort erhielten die Priesteramtscandidaten in Ruhe und Weltabgeschlossenheit die letzte Vorbereitung auf ihren Beruf durch wissenschaftlich und ascetisch durchgebildete Priester, welche der Erzbischof angestellt hatte und den Entfernungsversuchen der Regierung gegenüber standhaft festhielt. Auf die in der Seelsorge bereits angestellten Priester wirkte er kräftig ein durch seine Hirtenschreiben an den Clerus bezw. die Decane, in denen er für den heiligen katholischen Glauben, für die Interessen der Kirche und den apostolischen Stuhl, für ihren erhabenen Beruf sie zu begeistern suchte, ihre Pflichten eindringlichst einschärfte, die regelmäßige und pflichttreue Verwaltung des Bußsacraments an's Herz legte, den Besuch der Wirthshäuser untersagte, liebevolle, aber auch gewissenhafte Beaufsichtigung und bezügliche Berichte den Decanen zur Pflicht machte. Sehr viel erreichte er auch durch seinen persönlichen Verkehr mit den Priestern, die er äußerst freundlich und liebevoll behandelte, und durch Unterstützung und Förderung einer unter seinen Auspicien gegründeten Priestercongregation. Dabei wußte er freilich auch gegen ungehorsame, renitente Priester mit aller Festigkeit vorzugehen. Ganz vorzüglich wirkte auch die von ihm eingeführte regelmäßige Abhaltung von Priesterexercitien. Was der Oberhirt für die Priester durch diese Exercitien erstrebte, das suchte er für das gläubige Volk durch die Einführung von Volksmissionen zu erreichen. Außerdem suchte er den katholischen Geist und das religiöse Leben zu wecken durch seine Hirtenbriefe, durch Förderung des öftern Empfanges der heiligen Sacramente, durch Einführung volksthümlicher Andachten, religiöser Vereine und Bruderschaften. Von großer Tragweite war auch die Einführung der Barmherzigen Schwestern und die Gründung mehrerer erzbischöflichen Erziehungshäuser für arme und sittlich verwahrloste Kinder. Mit einem kirchentreuen Clerus und dem in seinem katholischen Bewußtsein neu erstarkten gläubigen Volke zur Seite konnte Vicari im Vertrauen auf Gottes Schutz den unabweislichen Kampf gegen das Staatskirchenthum aufnehmen. Er ging dabei äußerst klug und vorsichtig vor, wartete den Zeitpunkt ab, wo die Zeitverhältnisse den absolutistischen Zug im ganzen Staatsregiment in's Wanken brachten, begann mit Bitten, begründete seine Forderungen mit dogmatisch, canonistisch und staatsrechtlich unanfechtbaren Argumenten, wiederholte dieselben unter Hinweis auf die unausbleiblichen Folgen im Falle der Nichtberücksichtigung, und erst als er alle gütlichen Mittel erschöpft hatte, ging er via facti vor, aber dann auch mit einer Entschiedenheit und Festigkeit, die durch keine Verunglimpfungen, Drohungen, Gewaltmaßregeln sich beugen ließ.

Er ist Sieger geblieben, hat seine Kirche regenerirt und ihr die Befreiung aus einer unwürdigen Knechtschaft erkämpft bezw. angebahnt, und hat allen anderen Bischöfen, denen ähnliche Kämpfe bevorstanden, als ermuthigendes Vorbild vorangeleuchtet. So lange das Erzbisthum besteht, wird sein Name mit Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit von den Diöcesanen genannt werden. (Vgl. Brück, Die Oberrheinische Kirchenprovinz, Mainz 1868; Derſ., Gesch. der kathol. Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert, Mainz 1887 bis 1896, 3 Bde.; Lothar Kübel, Hermann v. Vicari, der gute Hirt, Freiburg 1869 [Hirtenbrief]; Hansjakob, Hermann v. Vicari, in „Deutschlands Episcopat in Lebensbildern", 1. Heft, Würzburg 1873; Maas, Geschichte der kathol. Kirche im Großherzogthum Baden, Freiburg 1891.) [J. Schmitt.]

Vicariat, apostolisches, heißt ein Missionsbezirk unter den Ungläubigen, an dessen Spitze ein meist mit der bischöflichen Würde gezierter Geistlicher steht, um als specieller Vertreter des apostolischen Stuhles (vicarius apostolicus) die ihm Unterstellten mit quasiepiscopaler Gewalt zu regieren. Der Gedanke, welcher dieser Einrichtung zu Grunde liegt, ist der, daß überall, wo ordentliche Bischöfe sich nicht vorfinden, der Papst als allgemeiner Bischof eintritt; die ihm als solchem zustehende jurisdictio ordinaria überträgt er dann zur Ausübung als jurisdictio delegata an einen Stellvertreter. Letzterer unterscheidet sich deßhalb, auch wenn er den bischöflichen Charakter hat, von einem Residentialbischof dadurch, daß seine Gewalt nur eine delegirte ist. Gewöhnlich hat sich ein apostolisches Vicariat aus einer apostolischen Präfectur (s. d. Art.) weiter entwickelt; doch wird oft da, wo es bei schwieriger Communication u. s. w. angezeigt ist, die Mission sofort als Vicariat organisirt, wie neuestens z. B. bei den Missionen von Tanganyika, Nyassa, Neu-Guinea geschehen ist. Als Grund der Errichtung eines apostolischen Vicariats wird in den betreffenden Decreten der Propaganda angegeben entweder die Herbeiführung einer festern Ordnung der kirchlichen Verhältnisse oder die Ermöglichung einer bessern kirchlichen Obsorge, oder endlich am häufigsten allgemein das bonum oder incrementum catholicae fidei. Man versteht leicht, daß letzteres durch einen einfachen, wenn auch mit noch so vielen Vollmachten ausgerüsteten Priester, wie es der Missionsobere oder der apostolische Präfect ist, nicht so befördert werden kann wie durch einen apostolischen Vicar, der alle nothwendigen bischöflichen Handlungen selbst vornehmen kann. Allerdings wird mitunter, aber doch nur ausnahmsweise und vorübergehend, auch ein einfacher Priester mit der Leitung eines apostolischen Vicariats betraut. Wie das gesammte Missionsgebiet sich ganz natürlich und fast durchweg nach den politischen Grenzen richtet, so sind auch die Grenzen der apostolischen Vicariate größtentheils politische. Innerhalb dieser Begrenzung treten dann zuweilen noch andere Grenzen ein, nämlich nach Nationalitäten oder Volksstämmen, selbst solche nach dem Ritus, wie die drei apostolischen Vicariate für den syrisch-malabarischen Ritus in Vorderindien.

Die Errichtung eines apostolischen Vicariats geschieht durch päpstliches Breve auf Gutachten oder Vorschlag der Propaganda. Die apostolischen Vicare erhalten die Bischofsweihe auf ein Titularbisthum hin. Der von dem päpstlichen Uditore vorzunehmende canonische Prozeß ist sehr abgekürzt; die Verleihung des Titels geschieht durch ein einfaches Breve, in welchem auch die Consecration meist unter erleichterter Form angeordnet wird. Eine Inthronisation ist nicht nothwendig, auch selten möglich. Der apostolische Vicar hat vor seiner Consecration den Obedienzeid gegen den Papst und die Professio fidei wie jeder andere Bischof abzulegen; ebenso hat er alle fünf Jahre eine vollständige Relation und alle Jahre einen Bericht über den Zustand seines Vicariats an die Propaganda einzusenden, während die visitatio liminum durch einen Procurator geschehen kann. In seinem Bezirke übt er die Amtsgewalt eines Ordinarius, ganz wie dieser sie in seiner Diöcese hat, erhält daneben aber noch besondere Facultäten (s. d. Art.) vom heiligen Stuhl, so daß ihm nichts fehlt, was zur Regierung und Leitung besonders auch der ihm untergebenen Ordens- und Weltgeistlichkeit nothwendig ist. Als Gehilfen hat er gewöhnlich einen Coadjutor cum jure succedendi, der in der Regel durch den Papst auf Vorschlag des Vicars (wobei die Propaganda die vermittelnde Behörde ist) ernannt wird. Sollte aber der Vicar wie sein Coadjutor, z. B. während einer Verfolgung, zugleich dem Tode nahe kommen, bevor vom Papst ein neuer Vicar oder Coadjutor deputirt wäre, so hat jedesmal der Ueberlebende von ihnen die Facultät, einen seiner untergebenen Missionspriester sich zum Coadjutor cum spe successionis selbst zu ernennen und das durch den Tod des Verstorbenen frei gewordene Titularbisthum ihm sogleich zu übertragen. Auch soll jeder apostolische Vicar gleich bei seinem Antritt einen General- oder Provicar aufstellen, ohne daß dazu päpstliche Bestätigung nöthig wäre. Dieser Provicar hat im Falle des unvorhergesehenen Todes des apostolischen Vicars die Regierung bis auf Weiteres fortzuführen und erhält alle Facultäten, mit Ausnahme derer, wozu der bischöfliche Charakter nothwendig ist. Endlich soll der apostolische Vicar auch sechs Notare aufstellen, um alle Schriftstücke authentisch auszufertigen. Die bestehenden apostolischen Vicariate werden für jedes Jahr in der Gerarchia catt. aufgezählt; nach der neuesten Ausgabe bestehen gegenwärtig in Europa die Vicariate Anhalt, Dänemark, Norddeutschland, Gibraltar, Norwegen, Sachsen, Schweiz, und in der europäischen Türkei: Constantinopel für die Lateiner, Constantinopel für

die Græco-Bulgaren, Macedonien für die Græco-Bulgaren, Sophia und Philippopolis, Thracien für die Græco-Bulgaren. Von den außereuropäischen seien genannt in der asiatischen Türkei: Arabien, Aleppo, Kleinasien; in Indien die drei für den syro-malabarischen Ritus: Changanaccheri, Ernaculam und Trichoor; in Indo-China die drei Birmanien (für Nord-, Süd- und Mittel-Birmanien), Cambodja, Siam; ferner gibt es 3 Vicariate in Cochinchina, 6 in Tongking, 39 in China und 1 in Korea. Afrikanische Vicariate sind Abessinien, Cap der guten Hoffnung 3, Belgisch-Congo, Ober-Congo oder Ubanghi, Nieder-Congo, Beninküste, Aegypten für die Lateiner, Gabun oder Guinea, Gallasländer, 3 Madagascar, Natal, Nyassa, Ober-Nil, Oranje (Freistaat), Sahara (Wüste), Senegambien, Sierra Leone, Sudan oder Central-Afrika, Tanganyika, Unyanyembe, Nord- und Süd-Victoria Nyanza, Nord- und Süd-Sansibar. In Amerika bestehen solche in Athabaska-Mackenzie, Saskatschewan, Unter-Californien, Brownsville, Carolina (Nord-), Casanare, Curaçao, Jamaica, St. Georg (Neufundland), Englisch-Guyana oder Demarara, Holländisch-Guyana oder Surinam, Honduras, Mendez und Gualaquiza, Autofagosta, Canelos, Macas, Napo, Tarapaca, Zamora, Nord-Patagonien, Pontiac, Territorium Arizona und Indiana. In Oceanien endlich sind apostolische Vicariate die Schifferinseln, Batavia, Cooktown (Australien), Fidschi-Inseln, Gilberts-Inseln, Marchesas-Inseln, Kimberley (Australien), Melanesien und Mikronesien, Neu-Pommern, Neu-Caledonien, Neu-Guinea, Central-Caranien, Sandwich, Tahiti. Die Gesammtzahl der apostolischen Vicariate beträgt also gegenwärtig 128. [Neher.]

Vicariat, bischöfliches, s. Generalvicar und Officialat.

Vicarius heißt im Allgemeinen der Stellvertreter eines mit ordentlicher Amtsgewalt bekleideten kirchlichen Vorstehers; die nähere Qualität desselben wird durch eine adjectivische Beifügung (z. B. vicarius apostolicus, capitularis) angegeben (s. d. folg. Artt. und Verweise). [Permaneder.]

Vicarius apostolicae sedis nannten sich in der alten Kirche mehrfach die Päpste (s. z. B. Gelas. I., Ep. 6, n. 1 [Thiel, Ep. Rom. Pontif., Brunsb. 1868, 350], und Symmach. Ep. 10, n. 12 [ib. 705]) als Inhaber des apostolischen Stuhles, in demselben Sinne, wie sie sonst vicarius S. Petri oder Christi heißen. [Permaneder.]

Vicarius apostolicus hießen 1. in der ältern Zeit einzelne Erzbischöfe oder Bischöfe, welche in bestimmten Bezirken im Namen des Papstes gewisse Jurisdictionsacte vorzunehmen hatten. Anfangs war der ihnen gewordene Auftrag ein rein persönlicher; weil aber vielfach der jedesmalige Nachfolger in derselben Weise vom römischen Stuhle delegirt wurde, knüpfte sich das ursprünglich persönliche Recht nach und nach an den Bischofssitz, so daß dessen Inhaber immer zugleich als päpstlicher Bevollmächtigter angesehen wurde. Das Institut dieser vicarii apostolici erlebte im Laufe der Zeit verschiedene Veränderungen; eine Art Ausläufer desselben bilden die späteren legati nati des apostolischen Stuhles. (Vgl. d. Art. Legaten VII, 1606 f. u. W. Gundlach, Der Streit der Bisthümer Arles u. Vienne, Hannover 1890, 185 ff.) — 2. Im neuern Kirchenrecht kommt der Titel vicarius apostolicus vor für Personen, welchen Bezirke mit nicht (oder noch nicht) normaler kirchlicher Verwaltung einstweilen zur Administration übertragen sind. Ueberall dort, wo die gewöhnliche bischöfliche Regierung der Gläubigen noch nicht eingerichtet oder zeitweilig behindert ist, tritt der Papst als der allgemeine Bischof aller Christgläubigen ein und übt durch seinen „apostolischen Vicar" die bischöflichen Rechte aus. Regelmäßig ist dieß der Fall in den größeren Missionsbezirken der Heidenländer (s. d. Art. Vicariat, apostol.); dann in Ländern, wo die Mehrzahl der Bewohner dem katholischen Glauben nicht angehört; endlich aber auch in Diöcesen, wo mit oder ohne Schuld des betreffenden Bischofs oder der sonst Berechtigten die ordnungsgemäße Verwaltung gestört ist. Es sind also sehr verschiedenartige Fälle, in denen der Papst durch seine apostolischen Vicare eingreifen muß, und darnach sind auch die Facultäten, welche dem Beauftragten (durch die Propaganda) übertragen werden, verschieden. (Vgl. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v.; Phillips, Kirchenrecht VI, 684 ff., und die sonstigen Handbücher des Kirchenrechts.) [Permaneder.]

Vicarius capitularis, s. Capitularvicar; **Vicarius cardinalis**, s. Vicarius Urbis.

Vicarius foraneus (auch officialis foraneus) war im spätern Mittelalter einer der bischöflichen Unterbeamten, durch welche man gegen die Anmaßungen der Archidiaconen (s. d. Art.) ein Gegengewicht zu schaffen suchte. Er übte neben dem Archidiacon und mit ihm concurrirend die niedere bischöfliche Gerichtsbarkeit aus. Im Laufe der Zeit ging das Amt fast überall wieder ein, als der Zweck desselben, die Archidiaconen zu paralysiren, wegfiel. Der Name kommt aber noch stellenweise, besonders in Italien, vor für den Geistlichen, welcher in einem bestimmten Bezirke (vicariatus foraneus) einen Theil der bischöflichen Jurisdiction ausübt und im Ganzen etwa die Stellung der Landdechanten (s. d. Art. Decan n. 3) einnimmt. Er ist übrigens ad nutum episcopi amovibilis und hat in Bezug auf Präcedenz oder sonstige Ehrenrechte vor den anderen Geistlichen gleichen Alters nichts voraus. (Vgl. zum Einzelnen Ferraris, Prompta Biblioth. s. v.) [Permaneder.]

Vicarius generalis, s. Generalvicar; **Vicarius perpetuus, temporalis** (temporarius), s. Hilfspriester.

Vicarius Urbis (sc. Romae) heißt derjenige Geistliche, welcher als Vertreter des Papstes die bischöflichen Rechte über die Stadt Rom ausübt; da zu diesem Amte nach der Bestimmung Pauls IV. vom 29. November 1558 jetzt stets ein Cardinal genommen wird, so ist vicarius cardinalis und vicarius Urbis sachlich dasselbe. Der Cardinalvicar steht zum Papste nicht durchaus in dem Verhältniß, worin sonst der Generalvicar zu seinem Bischofe steht; er gilt vielmehr als der Ordinarius des römischen Bisthums (s. d. Art.) und wird vom Papste durch ein Breve auf Lebenszeit ernannt, so daß seine Gewalt nicht mit dem Tode des Papstes erlischt, sondern während der Sedisvacanz fortdauert. In gewissen Angelegenheiten hat er ferner auch über die suburbicarischen Bisthümer eine delegirte Jurisdiction, und die besonderen Verhältnisse in der Stadt Rom bringen es mit sich, daß ihm dort eine Fülle von Sachen zur Erledigung zufällt, die in anderen Diöcesen nicht vorkommen. Zur Ausübung seiner Pflichten steht ihm das Tribunal des Vicariates zur Seite, welchem nicht nur Verwaltungs-, sondern auch richterliche Befugnisse zukommen. Seit 1870 sind indeß durch die Zeitverhältnisse einzelne dieser Aemter in ihrer Wirksamkeit behindert. Dem Cardinalvicar untersteht der gesammte römische Clerus, mit einem Kammerer (Camerlengo del clero romano) an der Spitze. Letzterer wird auf ein Jahr aus den Canonikern der kleineren Basiliken und Collegiatkirchen oder aus den Pfarrern und dem Säculerclerus gewählt, hat gewisse Ehrenrechte und entscheidet über die Präcedenz, die Stoltaxen u. s. w. Im Palais des Cardinalvicars finden die Prüfungen statt für den Empfang der heiligen Weihen, die Ertheilung der cura animarum und die Besetzung der römischen Pfarreien. Unter ihm steht auch der Hüter der heiligen Reliquien (custode delle sacre reliquie), der mit mehreren anderen Geistlichen als Hilfskräften die Verwaltung der Lipsanothek oder Reliquienkammer und aller damit zusammenhangenden Geschäfte besorgt; in seinen Amtsräumen befindet sich eine Kapelle mit zahlreichen Heiligen-Gebeinen, von denen Theile nach Bedarf an Petenten zur öffentlichen Verehrung in ihren Kirchen abgegeben werden. (Für die private Verehrung erhält man meist nur Theile von Kleidern der Heiligen oder von Tüchern, worein die Gebeine gehüllt waren.) Endlich ist noch zu erwähnen, daß der Cardinalvicar Vorsitzender der 1851 von Pius IX. in's Leben gerufenen Commissione di Archeologia sacra ist; letztere überwacht die Ausgrabungen in den Katakomben (s. d. Art.), sorgt für die Aufbewahrung der dort gemachten Funde, hat aber auch überhaupt die Aufsicht über alles, was in Rom von christlichen Monumenten bekannt ist oder neu entdeckt wird. — Cardinalvicar von Rom ist gegenwärtig, nachdem der erst 1899 dazu ernannte Cardinal Jacobini am 1. Februar 1900 gestorben, der Cardinal und bisherige Erzbischof von Ferrara, Pietro Respighi. Die Namen der übrigen Mitglieder des römischen Vicariates finden sich in der Gerarchia Cattolica 1900, 765. (Vgl. noch Benedict. XIV. De synod. dioec. 1, 3; Phillips, Kirchenrecht VI, 526 ff.; Die kath. Kirche und ihre Diener in Wort und Bild I, Berlin 1899, 583 ff.) [Neher.]

Vicelin, der hl., Bischof von Aldenburg, Apostel der Holsaten und Wagrier, war nach der Angabe seines Schülers und (ersten?) Biographen Helmold (s. d. Art.) gegen Ende des 11. Jahrhunderts in Hameln a. W. geboren, verlor früh seine Eltern und kam in die Obhut der Gräfin Eberstein bei Holzminden. Nachdem er dort von deren Hauskaplan den ersten Unterricht erhalten hatte, ging er zum Studium an die Schule des Bonifatiusstiftes zu Hameln und von da an die Domschule zu Paderborn, wo Magister Hartmann sein Lehrer war. Auch nach Vollendung der Studien blieb Vicelin in Paderborn, zunächst als Schulgehilfe, dann als Rector der Schule. Auf sein religiöses Leben war sein Oheim Ludolf, welcher in der Nähe als Pfarrer wirkte, von bestem Einflusse. Erzbischof Friedrich von Bremen berief Vicelin zum Schulrector nach Bremen. Zur weitern Ausbildung begab er sich alsdann nach Frankreich, wo er Schüler der beiden Brüder Rudolf und Anselm von Laon wurde (Schirren, Beiträge zur Kritik älterer holst. Geschichtsquellen, Leipzig 1876, 38, zieht diese Reise wohl ohne Grund in Zweifel). Diese Studienreise bewirkte aber bei Vicelin das Gegentheil von dem, was sie sollte: er entsagte nach seiner Rückkehr den Wissenschaften vollständig, um sich einzig der Mission unter den Heiden zu widmen. Wahrscheinlich ist seine Berührung mit dem hl. Norbert (s. d. Art.), von dem er auch die Priesterweihe empfing, darauf von Einfluß gewesen. Eine ihm angebotene Domherrnstelle lehnte er ab und begab sich in das Gebiet der Wagrier. Bereits seit Anfang des 10. Jahrhunderts war das Christenthum daselbst verkündigt, und seit etwa 946 erscheinen in Aldenburg Bischöfe, deren letzter Ezo 1066 vertrieben wurde (vgl. d. Art. Lübeck VIII, 251). Nun folgte eine 84jährige Unterbrechung der christlichen Mission, bis Vicelin eintrat, dem der christliche Wendenkönig Heinrich nach Helmold die Kirche in Aldenburg oder Alt-Lübeck übertragen hätte; die Existenz dieses „Wendenheinrich" ist aber von Schirren aus erheblichen Gründen angezweifelt worden, und die Nachrichten Helmolds über ihn müssen als unhaltbar bezeichnet werden (vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1897, 305 ff.). Vicelins Thätigkeit wurde durch einen neuen Slavenaufstand bald unterbrochen; er mußte nach Bremen zurückkehren. Als er später den Erzbischof Adalbert nach Meldorf begleitete, trafen daselbst Gesandte aus dem Gaue Faldera ein, welche um einen Priester baten. Vicelin wurde hingeschickt und erhielt 1125 die Pfarrei Wippendorf (das spätere Neumünster) an der Grenze des Wendenlandes, mit der Aufgabe, von

hier aus die Mission unter den Slaven zu betreiben. Nun entfaltete Vicelin eine reich gesegnete Thätigkeit. Er bildete eine klösterliche Genossenschaft von Priestern nach der Regel des hl. Augustin, ein Monasterium, wovon der Ort den Namen Neumünster, im Gegensatz zum alten Monasterium in Aldenburg, erhielt. Bestätigt wurde dieses Stift 1136 (Westphalen, Monum. inedita II, Lipsiae 1740). Seine Priester erhielten auch die Kirche in Aldenburg wieder und legten bei der Siegesburg (dem heutigen Segeberg), welche Lothar II. auf Vicelins Rath auf dem Aelberge (oder Oilberge) 1134 zur Sicherung der deutschen Herrschaft und des Christenthums erbaut hatte, eine Missionsstation an. Nach Lothars Tode (1137) brachen die Unruhen von Neuem aus, Pribislaus zerstörte die Siegesburg, die Missionare mußten ihre Station verlassen, bis 1139 die Ruhe wieder hergestellt ward. Nachdem 1142 Heinrich der Löwe dem Grafen Adolf von Holstein das ganze Wagrierland übergeben hatte, baute dieser die Siegesburg wieder auf, rief deutsche Colonisten herbei und gründete (Neu-)Lübeck. Vicelin erhielt die Kirchengüter zurück, verlegte das Kloster in Segeberg nach Högersdorf an der andern Seite der Trave und ließ in Segeberg nur die Pfarrkirche. Bald folgten neue Wirren. Die Kreuzpredigt des hl. Bernhard (s. d. Art.) erregte eine so weit und tief gehende kriegerische Bewegung im Abendlande, daß die Sachsenfürsten den Kreuzzug gegen die heidnischen Obotriten beschlossen; deßhalb kündigte 1147 Graf Adolf sein Bündniß mit dem Obotritenfürsten Niklot, um den Sachsen nicht verdächtig zu werden. Die Obotriten fielen über Wagrien her und zerstörten Alles. Nachdem Heinrich der Löwe wieder die Oberherrschaft über die Slaven gewonnen, errichtete Hartwig von Bremen die früheren Bisthümer von Neuem. Nun ward Vicelin 1149 zum Bischof von Aldenburg geweiht; sein Sprengel umfaßte ganz Wagrien. Herzog Heinrich und Graf Adolf erkannten ihn jedoch als solchen nicht an und sperrten ihm die Temporalien. Vicelin unterwarf sich schließlich den beiden Herrschern, worauf er nach Bosau als Missionar zog. Hier wohnte er zunächst unter einer großen Buche, später gründete er daselbst die Kirche zu Ehren des hl. Petrus. Im J. 1152 begab er sich zu Friedrich Barbarossa nach Merseburg, um den Investiturstreit zu beenden, was ihm jedoch nicht gelang. Nachdem er noch mehrere Jahre von Bosau aus für die Verbreitung des Christenthums gewirkt hatte, kehrte er, vom Alter gebeugt, nach Neumünster zurück; ein Schlaganfall hatte ihn an's Lager gefesselt, so daß er sich zum Gottesdienste tragen lassen mußte. Nach einem Leiden von 2½ Jahren starb er am 12. December 1154. Sein Schüler und Nachfolger als Pfarrer von Bosau, Helmold, schilderte in begeisterter Weise sein nächster Anschauung sein Wirken; vielleicht hat aber schon vor ihm ein Paderborner eine jetzt verlorene Vita Vicelini in Distichen geschrieben, welche Helmold benutzte. Ebenso feierte Sido, Propst in Neumünster (1174—1201), Vicelin in leoninischen Versen. Vicelin scheint gleich nach seinem Tode als Heiliger verehrt worden zu sein. Mehr als 20 Kirchen im alten Sprengel von Lübeck waren ihm geweiht, und in den katholischen Kirchen der nordischen Missionen wird Vicelin auch heute noch im Officium als Heiliger geehrt. (Vgl. Helmold, Chron. Slavorum, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XXI, deutsch von Laurent, Geschichtsschreiber der Vorzeit VII [1842]; Haupt, Die St. Vicelinkirchen, Kiel 1884; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten III, Berlin 1843, 355.) [Grube.]

Vicomerati, Stephanardus de, O. Pr., Chronist des 13. Jahrhunderts, entstammte einer mailändischen Adelsfamilie und trat im Kloster des hl. Eustorgius zu Mailand in den Dominicanerorden. Als Odo Visconti, Erzbischof von Mailand, im J. 1292 an der Metropolitankirche einen Lehrstuhl der Theologie errichtete, übertrug er denselben Vicomerati; die Dotation betrug jährlich 100 Gulden. Seinerseits stand Stephanardus ganz auf Seite der Visconti; in seiner Chronik tritt er einseitig für dieselben ein, wodurch sein Urtheil über Gregor X. stark getrübt wird. Im J. 1290 wurde er auf dem 64. Generalcapitel des Predigerordens zu Ferrari zum Prior seines heimatlichen Klosters ernannt; er verblieb in dieser Würde bis zum Provinzialcapitel der lombardischen Provinz zu Venedig 1292. Sein Tod wird in's Jahr 1298 gesetzt. Man besitzt von ihm vor Allem eine mailändische Reimchronik, welche zum Theil von Galvagnus de la Flamma in seinen Manipulus florum (abgedruckt bei Muratori, Rer. Ital. Scriptt. XI, 538—740) aufgenommen und später von Muratori vollständig herausgegeben worden ist (Scriptores IX, 62 ad 96). Sie ist, abgesehen von der oben erwähnten Einseitigkeit, nicht ohne geschichtlichen Werth. Außerdem verfaßte Stephanardus de Vicomerati verschiedene theologische Werke. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, 460; Reichert, Fratris Galvagni de la Flamma Cronica, Romae 1897, 103—104. Sonstige Literatur s. bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Stephanard, und bei Potthast, Biblioth. hist. med. aev. II, Berlin 1896, 538.) [v. Loë O. Pr.]

Victimae paschali laudes, s. Auferstehungsfeier, Sequenzen und Theater XI, 1459.

Victor I.—III., Päpste. — Victor I., der hl., war ein Afrikaner und hatte 189—198 als Nachfolger des hl. Eleutherius den päpstlichen Stuhl inne. Eusebius (H. E. 5, 28, 7) schreibt ihm eine 10jährige Regierung zu. Am bekanntesten ist sein entschiedenes Auftreten im Osterfeierstreit (s. d. Art. IX, 1121). Er hielt eine Synode in Rom, drohte den Kleinasiaten mit Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, wenn sie der römischen Praxis nicht folgten, und sprach nach Eusebius

die Excommunication auch aus, worüber ihm der hl. Irenäus Vorstellungen machte (Eus. 5, 26. 27). Den Theodotus von Byzanz (s. o. I, 972) schloß er aus der Kirche aus. Ob der Papst, welchen Praxeas (s. d. Art. X, 306) zum Einschreiten gegen die Montanisten veranlaßte, Victor oder sein Vorgänger oder Nachfolger gewesen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Eusebius erwähnt von Victor drei Briefe in Sachen des Osterstreites. Hieronymus bezeichnet ihn als den ersten lateinischen Kirchenschriftsteller und sagt, es seien noch mediocria de religione volumina von ihm vorhanden (De viris ill. c. 34. 53; Chronicon, ed. Schoene [Berol. 1866], 175; vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster 1894, 121 ff.). Eines dieser Werke glaubte man mit Unrecht in dem pseudocyprianischen Tractat De aleatoribus gefunden zu haben (Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur V, 1, Leipzig 1888; Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II, Paderborn 1899, 209—236). (Vgl. Acta Sanctorum zum 28. Juli; Sandinus, Disputationes ad vitas pontif., Ferrar. 1742, 42—51.)

Victor II. (1055—1057) hieß erst Gebhard und war der Sohn des Grafen Hartwig von Tollenstein und Hirschberg und ein Verwandter Leo's IX. Im J. 1044 ernannte ihn Heinrich III. (s. d. Art. V, 1659) zum Bischof von Eichstätt (s. d. Art. IV, 245). Als im September 1054 die römischen Gesandten mit dem Subdiacon Hildebrand nach dem Tode Leo's IX. an das kaiserliche Hoflager zu Mainz kamen, erbaten sie Gebhard zum Papste. Heinrich gab nur ungern seine Zustimmung, da er den treuen Rathgeber nicht entbehren wollte; auch Gebhard erklärte erst nach vielem Drängen und langem Zögern sich zur Annahme der päpstlichen Würde bereit, jedoch unter der Bedingung, daß auch der Kaiser dem hl. Petrus gebe, was ihm gebühre. Am 13. April 1055 wurde er in Rom als Victor II. gekrönt. Er war der fünfte deutsche Papst. Das Bisthum Eichstätt behielt er bei. Bald darauf kam auch Heinrich III. nach Italien; Ende Mai trafen sich Papst und Kaiser in Florenz. Zu Pfingsten (4. Juni) hielt Victor dort eine große Synode, welche gegen Simonie und Concubinat der Geistlichen Beschlüsse faßte, jede Schwächung des Kirchengutes mit der Excommunication bedrohte und die Verurtheilung Berengars (s. d. Art. II, 391) erneuerte. Zur Bekämpfung von Simonie und Concubinat hatte Victor schon vorher Hildebrand nach Frankreich geschickt, welcher eine Synode zu Lyon hielt; später schickte er noch zwei Legaten dorthin, welche am 13. September 1056 zu Toulouse eine Synode hielten. Auch bedrohte er den König Ferdinand von Leon, welcher den Kaisertitel angenommen hatte und sich weigerte, dem deutschen Reiche Tribut zu zahlen, auf Veranlassung Heinrichs mit dem Banne. Dieser hielt sein dem Papste gegebenes Versprechen, dem hl. Petrus sein Eigenthum zurückzustellen, schenkte dem Papste das Herzogthum Spoleto und die Grafschaft Camerino und half ihm, die von den Normannen entrissenen Kirchengüter zurückzugewinnen. Bei seiner Rückkehr nach Deutschland ernannte er den Papst zu seinem Statthalter in Italien. Den dringenden Einladungen Heinrichs folgend, begab sich Victor 1056 ebenfalls nach Deutschland, wurde am 8. September zu Goslar vom Kaiser feierlich empfangen, war beim Tode desselben zu Bodfeld (5. October) zugegen und nahm seine Bestattung in Speyer vor. Durch den Tod des Kaisers, der ihm sterbend seinen Sohn Heinrich IV. übergeben hatte, war Victor gewissermaßen Oberhaupt von Kirche und Staat zugleich geworden. Unter seinem Einfluß wurde die Kaiserin Agnes zur Regentin eingesetzt; er nahm den Fürsten den Treueid für den jungen Heinrich ab, führte ihn zur Krönung nach Aachen und vermittelte auf einem Reichstage zu Köln einen Ausgleich mit Herzog Gottfried von Lothringen und Graf Balduin von Flandern. Um den 12. Februar 1057 brach er wieder nach Italien auf und hielt am 18. April eine Synode zu Rom, auf welcher er das Bisthum Marsica wiederherstellte. Kurze Zeit nachher hielt er eine Versammlung der Bischöfe Toscana's zu Florenz. Er wollte nochmals über die Alpen, um in Reims eine Synode zu halten, starb aber schon am 28. Juli 1057 zu Arezzo. Seine deutschen Begleiter wollten die Leiche nach Eichstätt bringen; die Einwohner Ravenna's nahmen sie durch List weg und begruben sie in der dortigen Marienkirche. Sein Tod war ein großer Verlust für Deutschland. (Vgl. Watterich, Pontificum Romanorum vitae I, Lipsiae 1862, 177 sq.; Jaffé I, 549; Höfler, Die deutschen Päpste II, Regensburg 1839, 217—268; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit II, passim; Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrhundert II, Marburg 1864, 3—90; Derf., Victor II. als Papst und deutscher Reichsverweser, Theologische Quartalschrift XLIV [1862], 185 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 781 ff.)

Victor III., vorher Desiderius genannt, war der Nachfolger Gregors VII. Er stammte aus der Familie der Fürsten von Benevent und begab sich gegen den Willen seiner Familie zu einem Einsiedler Sanctuarius in der Nähe der Stadt, von dem er jedoch zurückgeholt wurde. Später nahm er in S. Sophia in Benevent wieder das Mönchskleid und lebte als Mönch in La Cava, Salerno und Sophia, bis er 1055 von Victor II. die Erlaubniß erhielt, sich nach Monte Cassino zu begeben; er wurde dann Propst von St. Benedict zu Capua. Ende 1057 wurde er zum Abte von Monte Cassino erwählt und von Stephan IX., der die Abtei als Papst beibehalten hatte, für den Fall seines Todes bestätigt. Bald darauf trat er eine Reise als päpstlicher Gesandter nach Constantinopel an, kam aber nur bis Bari, wo er die

Kunde vom Tode des Papstes erhielt. Sofort kehrte er um und nahm zu Ostern von Monte Cassino Besitz. Das Kloster erreichte unter seiner Leitung in jeder Beziehung eine hohe Blüte, das wissenschaftliche Leben seinen Höhepunkt (vgl. Giesebrecht, De literarum studiis apud Italos, Berol. 1844, 4 sq.). Er selbst schrieb LL. IV Dialogorum de miraculis S. Benedicti (Mabillon, Acta Sanct. O. S. B. saec. IV, 2, 425 ad 461; Migne CXLIX, 963—1018), welche auch gute Nachrichten über die Zeit Heinrichs III. geben; erhalten sind ferner von ihm noch ein Epitaphium auf seinen Vorgänger Apollinaris (Migne l. c. 1018) und die Beschreibung zweier Wunder Leo's IX. (Acta Sanct. 19. April. II, 673—674). Nicolaus II. ernannte ihn 1059 zum Cardinal und zu seinem Vicar in Unteritalien; dort vermittelte er zwischen dem Papste und den Normannen. Eng befreundet war er mit Gregor VII., der gleich nach seiner Wahl einen Brief an ihn richtete (Paulus Bernried., Vita Gregorii c. 28). Doch vertrat er eine gemäßigtere Richtung als Gregor und stand auch zu Heinrich IV. in ziemlich guten Beziehungen. Der wiederholten Aufforderung Heinrichs, zu ihm zu kommen und die Investitur von ihm anzunehmen, leistete er (nach Giesebrecht, Kaiserzeit III, 1071, im Februar 1084, nach Anderen, z. B. Sander, Kampf Heinrichs IV. und Gregors VII., Straßburg 1893, 192 ff., Ostern 1082) nach Albano zwar Folge, zumal Heinrich mit der Zerstörung der Abtei drohte, wußte sich aber mit Klugheit durchzuhelfen, indem er versprach, Heinrich zur Erlangung der Kaiserkrone behilflich sein zu wollen, und erklärte, die Belehnung erst nach der Kaiserkrönung annehmen zu können; auch trat er am Hoflager mit Entschiedenheit für Gregor und die Freiheit der Papstwahl ein. Vielleicht bezieht sich hierauf, was später Hugo von Lyon in einem Schmähbriefe sagt, er sei wegen seiner Freundschaft mit Heinrich über ein Jahr im Banne gewesen (bei Hugo de Flavigny, Chronicon, Mon. Germ. Scriptt. VIII, 466). Im J. 1080 vermittelte er den Bund von Ceperano zwischen Gregor und dem Normannenherzog Robert Guiscard. Gregor schlug Desiderius selbst an erster Stelle zu seinem Nachfolger vor, was jedoch, da die Ueberlieferung nicht einstimmig ist, von Einigen bezweifelt wird (vgl. Greving, Pauls von Bernried Vita Gregorii, Münster 1893, 111 ff.; Martens, Gregor VII., II, Leipzig 1894, 190 f.). Desiderius nahm sogleich die Vorbereitungen zur Wahl in die Hand, weigerte sich aber, die päpstliche Würde anzunehmen. Um Ostern 1086 kamen endlich mehrere Cardinäle in Rom zur Wahl zusammen und luden auch Desiderius mit den in Monte Cassino weilenden Cardinälen zur Theilnahme ein. Obwohl er die Wahl auf den ebenfalls von Gregor empfohlenen Bischof Otto von Ostia (nachher Urban II.) zu lenken suchte und auch Bischof Hermann von Metz in Vorschlag brachte, wurde er, da ein Bischof nicht von einer Kirche zur andern übergehen könne, am Pfingstfest (24. Mai) fast mit Gewalt zur Annahme der päpstlichen Würde genöthigt und in der Kirche der hl. Lucia als Victor III. ausgerufen. Die kaiserliche Partei in Rom schritt sogleich zur Gewalt, und da wegen Verwerfung des neuen Erzbischofs von Salerno auch die Normannen sich von ihm lossagten, mußte er schon nach vier Tagen Rom verlassen; in Terracina legte er die päpstlichen Insignien ab, erklärte die Wahl als tumultuarisch für ungültig und zog sich nach Monte Cassino zurück. Die Cardinäle folgten ihm dorthin und suchten auch den Fürsten Jordan von Capua zu bewegen, ihn nach Rom zurückzuführen; doch kam es nicht dazu. Die fortgesetzte Weigerung brachte die päpstliche Partei in Unteritalien in eine mißliche Lage. Zur Abhilfe berief Desiderius als Vicar des päpstlichen Stuhles für den 7. März 1087 eine Synode nach Capua. Als er sich hier auf das Drängen der Cardinäle und des römischen Consuls Cencius zur Annahme der Wahl bereit erklärte, verlangten Otto von Ostia, Hugo von Lyon und Abt Richer von Marseille, er solle sich vorher wegen mehrerer Beschuldigungen, die erst nach seiner Wahl bekannt geworden seien, rechtfertigen. Deßhalb verließ er die Synode, wollte aber, da er jetzt vielleicht die Durchführung seiner Wahl als Ehrensache ansah, das Papstthum nicht fahren lassen. Er gewann den Normannenherzog Roger durch die Anerkennung des Erzbischofs von Salerno, legte am 21. März wieder die päpstlichen Insignien an und erklärte sich bereit, sich durch Jordan von Capua zur Weihe nach Rom führen zu lassen, so daß Otto von Ostia seinen Widerspruch aufgab. Diese Vorgänge berichtete Hugo von Lyon (s. oben) in gehässiger Darstellung an die Gräfin Mathilde, welche trotzdem Desiderius als Papst anerkannte. Von den Normannen nach Rom geführt, wurde er nach Eroberung der vom Gegenpapste Wibert besetzten Peterskirche dort am 9. Mai geweiht und inthronisirt, mußte sich aber schon nach acht Tagen wieder nach Monte Cassino, das er beibehalten hatte, zurückziehen. Als Mathilde mit einem Heere zu seiner Hilfe herbeizog, kam er im Juni abermals nach Rom und konnte in der Engelsburg residiren, während Wibert sich im Pantheon verschanzt hielt; infolge eines neuen Abfalls der Römer mußte er nach wenigen Wochen die Stadt wieder verlassen. Im J. 1087 sandte er ein besonders aus Pisanern und Genuesen bestehendes Heer nach Tunis, welches dort einen großen Sieg über die Saracenen erfocht, zwei Städte eroberte und den Sultan zu einem Tribut an den päpstlichen Stuhl zwang. Ende August hielt er eine Synode zu Benevent, auf welcher er den Bann über Wibert erneuerte, Hugo von Lyon und Richer von Marseille als Verursacher eines Schismas excommunicirte, das Investiturverbot erneuerte und den Empfang der Communion von einem henricianischen Priester untersagte. Schon länger unwohl, erkrankte er

während der Synode heftig, so daß er schnell nach Monte Cassino zurückkehrte; hier starb er am 16. September 1087, nachdem er Otto von Ostia zu seinem Nachfolger vorgeschlagen hatte. Im Benedictinerorden gilt er als Seliger. (Hauptquelle ist Chronica monasterii Casinensis l. 3, c. 1—74, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 698; daraus eine Vita bei Migne CXLIX, 918—962. Vgl. Hirsch, Desiderius von Monte Cassino als Papst Victor III., in d. Forschungen zur deutschen Geschichte VII, Göttingen 1867, 1—103; Mabillon, Acta SS. O. S. B. saec. VI, 2, 583—625; Hefele, Conc.-Gesch. V, 188 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1892, 162 ff.)

Victor IV. nannten sich zwei Gegenpäpste. Der erste war der nach dem Tode des Gegenpapstes Anaclet II. (s. d. Art. I, 777) gegen Innocenz II. 1138 aufgestellte Cardinal Gregor Conti. Nachdem sich seine Patrone, die Pierleoni, mit Innocenz ausgesöhnt hatten, floh er zum hl. Bernhard, der sich damals in Rom aufhielt, und unterwarf sich durch dessen Vermittlung am 29. Mai 1138. (Vgl. Bern. Ep. 317; Vacandard, Vie de St. Bernard II, Paris 1895, 24.) — Denselben Namen nahm der am 7. September 1159 von den kaiserlich gesinnten Cardinälen gegen Alexander III. (s. d. Art. I, 481) erhobene Cardinal Octavian an. Er stammte aus einer hohen römischen Familie und war oft von Hadrian IV. zu Unterhandlungen mit Friedrich I. (s. d. Art. IV, 2023) benutzt worden. Von Alexander am 27. September excommunicirt, wurde er am 4. October im Kloster Farfa consecrirt. Friedrich erkannte Victor an und ebenso die von ihm berufenen Synoden zu Pavia am 11. Februar 1160 und Lodi am 17. Juni 1161; allein trotz aller Bemühungen Friedrichs konnte er weitern Anhang nicht finden. Am 1. November 1162 hielt er eine Synode zu Trier, auf welcher er den Bann über Alexander erneuerte. Er starb am 20. April 1164 zu Lucca, nach den Berichten der Alexandriner im Wahnsinn, während seine Anhänger von einem heiligmäßigen Wandel und von Wundern an seinem Grabe zu berichten wissen. (Vgl. Meyer, Die Wahl Alexanders III. und Victors IV., Göttingen 1871; Doeberl, Monumenta Germaniae selecta IV, Monach. 1890, 137 sqq.; Hefele, Conc.-Gesch. V, 570 ff.; Langen, Gesch. der römischen Kirche 439 ff.; Reuter, Gesch. Alexanders III., Leipzig 1860; Tourtual, Böhmens Antheil an den Kämpfen Kaiser Friedrichs I. in Italien, II. Das Schisma 1159—1175, Münster 1866.) [Wurm.]

Victor, der hl., Martyrer zu Marseille, war Soldat (Officier?) in der römischen Armee und kam unter Maximian nach Marseille. Während der Nächte besuchte er die Christen und ermuthigte sie zum standhaften Bekenntniß ihres Glaubens. Ergriffen und vor den Kaiser geführt, wurde er nach verschiedenen Martern in's Gefängniß geworfen, woselbst er seine Wächter Alexander, Felician und Longinus bekehrte. Bald darauf erlangte er die Krone des Martyriums durch Enthauptung, da die Mühlräder, unter welche er zuerst gelegt wurde, zerbrachen. Die Henker warfen seinen Leib in's Meer. Die heiligen Ueberreste gelangten durch die Wellen an ein entferntes Ufer und wurden von den Christen Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts in einer Krypta beigesetzt. An der Begräbnißstätte erbaute Cassian ein Männer- und ein Frauenkloster nach der Regel des hl. Benedict. Gott verherrlichte seinen Diener durch zahlreiche Wunder. Dieß ist so ziemlich alles, was über den hl. Victor zuverlässig bekannt ist. Weitere Nachrichten bieten allerdings zweierlei (längere und kürzere) Acten, welche aber erst gegen Anfang des 5. Jahrhunderts (von anonymen Auctoren) verfaßt sind und manches Unwahrscheinliche, ja direct Falsches enthalten (vgl. AA. SS. Boll. Jul. V, 142 sqq.); zuerst veröffentlicht wurden dieselben von Bosquet (Hist. eccl. Gall. II, Tolosae 1636, 127 sqq.), dann wiederholt von Ruinart (AA. martyr., Ratisbon. 1859, 432 sqq.). Eine andere Passio des hl. Victor geben die Anal. Boll. II [1883], 317 sqq. — Gegen Ende des 6. Jahrhunderts war die Verehrung des hl. Victor sehr weit verbreitet (Gregor. Turon., Hist. Franc. 9, 22, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Merov. I, 1, 380) und sein Grab von Vielen besucht (Gregor. Turon., In gloria Mart., ib. 2, 539). Von seinen Reliquien seien erwähnt der rechte Fuß (mit dem er in Gegenwart des Kaisers den heidnischen Opferaltar umgestoßen haben soll); derselbe kam nach Paris, wo ein Kloster (s. d. Art. Victor, Saint) zu Ehren des Heiligen erbaut und ein eigenes festum translationis (am 23. Juli) gefeiert wurde. Jahrhunderte lang blühte hier die Andacht und Verehrung des Heiligen, bis die Reliquien in der Revolution in die nahe Kirche des hl. Nicolaus a Carbueto gebracht wurden (Breviar. Paris. zum 21. Juli). Andere heilige Reliquien kamen nach Constantinopel, nach Brabant, nach der Normandie u. s. w. Das Martyrolog. Rom. feiert den hl. Victor am 21. Juli, ebenso die Kirche von Marseille, welche noch ein festum translationis (am 24. Januar) begeht. Der Heilige wird abgebildet als Soldat mit Palme, Schwert, Schild und Lanze (im Hintergrunde öfters eine Windmühle oder ein Mühlrad) oder mit drei bekehrten Soldaten, oder wie er den Opferaltar des Jupiter umstößt (vgl. Jameson, Sacred and legendary Art II, London 1866, 791). (Vgl. noch Tillemont, Mém. IV, Venise 1732, 549 ss. 754 ss.; Allard, La persécut. de Dioclétien I, Paris 1890, 46 ss. Sonstige Literatur s. bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Erwähnt sei auch Bossuets classische Lobrede auf den hl. Victor, in den Oeuvres compl. VIII, Bar-le-Duc 1870, 153 ss.) [L. Helmling O. S. B.]

Victor, der hl., Martyrer aus der thebäischen Legion, s. Legio thebaica VII, 1624 f.

Victor von Capua, s. Tatian XI, 1240 f.

Victor (Victorinus, Victorius), **Claudius Marius**, christlicher Dichter des 5. Jahrhunderts, war Rhetor zu Marseille und starb nach Gennadius (De vir. ill. 60) unter der Regierung der Kaiser Theodosius II. (408—450) und Valentinian III. (425—455). Von seiner dichterischen Begabung zeugt sein Epos Alethia (Ἀλήθεια), welches die in der Genesis berichteten Ereignisse von Erschaffung der Welt bis zum Untergang Sodoma's in sehr freier lebendiger Darstellung schildert. Das Werk, welches sich auch durch verhältnißmäßig reinen Versbau auszeichnet, umfaßt 3 Bücher und sollte nach des Dichters Absicht der christlichen Erziehung dienen, weshalb er es auch seinem Sohn Aetherius widmete. Die Dichtung wurde zuerst zu Lyon 1536 von J. Gagnejus unter dem Titel Commentarii in Genesin zum Drucke befördert, jedoch in einem sehr verunstalteten Texte, weil der Herausgeber Zusätze aus anderen christlichen Dichtern eingefügt hatte; dieser interpolirte Text ist auch in die Ausgabe von Migne (PP. lat. LXI, 937 sqq.) übergegangen. Die erste kritische Ausgabe besorgte C. Schenkl für das Corpus script. eccl. lat. XVI, Vindob. 1888, 335 sqq. Bemerkenswerth ist noch, daß Marius Victor sich vorhieronymianischer Bibeltexte, besonders des vom hl. Ambrosius benutzten, bedient. — Gagnejus eignete Marius Victor auch ein anderes Gedicht zu und veröffentlichte dasselbe unter dem unrichtigen Titel Cl. Marii Victoris de perversis suae aetatis moribus liber quartus ad Salmonem (abgedruckt bei Migne l. c. 969 sqq.). In der einzigen erhaltenen Handschrift ist es überschrieben S. Paulini Epigramma, und deßhalb vermuthet der neueste Herausgeber C. Schenkl, daß es den Bischof Paulinus von Béziers (400 bis 419) zum Verfasser habe. Das culturgeschichtlich interessante Gedicht enthält in 110 Hexametern ein recht lebendiges Zwiegespräch zwischen einem alten Mönche und dessen früherem Schüler, einem Cleriker Namens Salmon, über die Sitten der Zeit (neue Ausgabe im Corpus l. c. 499 sqq.). (Vgl. Ebert, Allgem. Gesch. der Literatur des Mittelalters I, 2. Aufl., Leipzig 1889, 320 f. 369 ff.; Manitius, Gesch. der christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 164 ff. 180 ff.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 420 f.; H. Maurer, De exemplis, quae Cl. Marius Victor in Alethia secutus sit, Marburg. 1896 [Diss.]; St. Gamber, Le livre de la Génèse dans la poésie latine au V^e siècle, Paris 1899.) [Gams O. S. B.]

Victor von Tunnunum (Tunnuna), so genannt nach seinem Bischofssitz, einer heute nicht mehr näher zu bestimmenden Stadt in der afrikanischen Proconsularprovinz (vielleicht nicht weit von Carthago), ist nur durch das bekannt, was sich über seine Person aus dem von ihm verfaßten Geschichtswerke ermitteln läßt. Wann er Bischof von Tunnunum geworden, läßt sich nicht feststellen, wie auch über seine Geburt, seine Abstammung, sein früheres Leben alle Nachrichten fehlen. Jedenfalls kann er nicht unmittelbarer Nachfolger des in der Notitia bei Victor von Vita (s. d. Art.) erwähnten Cresconius gewesen sein, da dieser schon 484 gestorben ist. Victor gehörte zu der stattlichen Schaar muthiger Kämpfer, welche die afrikanische Kirche im Dreicapitelstreit (s. d. Art.) stellte, und hatte deßhalb von Seiten des byzantinischen Hofes zahlreiche Quälereien und Verfolgungen zu erdulden. Im J. 555 ward er zunächst in verschiedenen Klöstern inhaftirt, dann nach den Balearen verbannt und schließlich nach Alexandrien gebracht, wo er mit einem Leidensgenossen, Bischof Theodorus, in's Gefängniß geworfen wurde. Im folgenden Jahre versuchte man die Beiden in einer 15tägigen Disputation von ihrer Ansicht abzubringen, und da dieß nicht gelang, wurden sie in ein Kloster bei Canopus, zwölf Meilen von Alexandrien entfernt, verwiesen. Hier mußten sie fast zehn Jahre verbringen; erst gegen Ende der Regierung Justinians (um 565) wurden sie mit vier anderen afrikanischen Bischöfen nach Constantinopel gerufen. Da sie auch dort im Angesichte des Kaisers wie vor dem Bischofe der Hauptstadt auf ihrer bisherigen Ansicht verharrten, wurden sie getrennt in verschiedenen Klöstern der Stadt inhaftirt. Theodorus starb bald darauf, Victor aber ist vermuthlich vom Nachfolger Justinians, Justin II., etwa 566 begnadigt worden, nach seiner Heimat zurückgekehrt und daselbst bald darauf gestorben. — Victors Werk, als Fortsetzung der Chronik des Prosper Tiro (s. d. Art.) gedacht, dürfte nach damaliger Gepflogenheit von Anfang der Welt begonnen haben; erhalten aber ist nur die erwähnte Fortsetzung, welche von 444 bis 566 geht. Letztere ward ihrerseits wieder bis 590 von Abt Johannes von Biclaro fortgesetzt. Inhaltlich ist die Chronik für kirchliche Vorgänge werthvoll, während die weltlichen Vorkommnisse mehr in den Hintergrund treten. Auch local ist dieselbe sehr beschränkt, sofern fast nur Afrika und Byzanz berücksichtigt werden. Victor zählt noch nach Consulatsjahren bis auf die allerletzten Zeiten, in denen nach Regierungsjahren des Kaisers gezählt wird. Außer der Chronik dürfte Victor noch die Schrift De poenitentia verfaßt haben, welche regelmäßig unter den Werken des hl. Ambrosius aufgeführt wird (Migne, PP. lat. XIV, 1058; vgl. Bähr, Gesch. der röm. Literatur, 2. Aufl., Karlsruhe 1872, 218). Trithemius schreibt Victor von Tunnunum noch einen Liber pro defensione trium capitulorum et quaedam alia zu, wovon weiter nichts bekannt ist. Die älteren Ausgaben von Victors Chronik sind jetzt antiquirt durch die in den Mon. Germ. hist. auct. antiqu. XI [1894], 178 sqq. (Vgl. noch Papencordt, Gesch. der vandal. Herrschaft in Afrika, Berlin 1837, 360 ff.; Holder-Egger, im Neuen Archiv

für ältere deutsche Geschichtsforschung I [1876], 298 ff.; Ebert, Gesch. d. christl. lat. Lit., 2. Aufl., Leipz. 1889, 586.) [Knöpfler.]

Victor von Vita, Bischof der Stadt Vita in der afrikanischen Provinz Byzacene, ist hauptsächlich bekannt durch eine Schrift über die Verfolgung der Katholiken unter den vandalischen Königen Geiserich und Hunerich (s. d. Art. Vandalen, ob. 578 ff.). Ueber sein Leben und Wirken fehlen alle äußeren Angaben, und auch seiner Schrift kann hierüber nur Weniges entnommen werden. Aus der Historia persecutionis (s. u.) 2, 5 darf mit ziemlicher Sicherheit erschlossen werden, daß Victor zur Zeit der Wahl des Bischofs Eugenius (s. d. Art. IV, 973 ff.), also um 479, dem Clerus der Kirche von Carthago angehörte, und zwar in angesehener Stellung. Dem Wortlaute nach (ita legato dixisse probamur) war nämlich er es, der dem Gesandten des Königs Hunerich an den Clerus der carthagischen Kirche Red' und Antwort stand. Daß er diesem Clerus schon unter Bischof Deogratias (454—457) angehörte, könnte möglicherweise aus der genauen Schilderung der Thätigkeit dieses Bischofs (l. c. 1, 24—27) erschlossen werden. Jedenfalls aber wird man aus diesen und anderen Angaben (l. c. 1, 12; 2, 9 u. s. w.) abnehmen dürfen, daß Victor in Carthago geboren und aufgewachsen war, d. h. der carthagischen Kirche von Geburt aus angehörte. Wahrscheinlich dürfte es weiterhin erscheinen, daß Victor den großen Exilstransport nach der mauretanischen Wüste im J. 483 nicht aus Privatwohlthätigkeit, sondern als Beauftragter der carthagischen Kirche begleitete (l. c. 2, 26 sqq.). Sicher war er damals noch nicht Bischof, wogegen er in dem anläßlich des 484 nach Carthago befohlenen Religionsgespräches verfertigten Verzeichnisse des afrikanischen Episcopates als Bischof von Vita aufgeführt wird. Somit kann kaum ein Zweifel obwalten, daß Victor zwischen dem 20. Mai 483 und dem 1. Februar 484 zum Bischof von Vita bestellt wurde, und zwar höchst wahrscheinlich in der sichern Voraussicht der Folgen, welche die Vorladung seitens des Königs für die Bischöfe haben werde. Dieß dürfte zugleich auch erklären, warum Victor auf dem Religionsgespräch selbst nicht anwesend war. Mit dem Tode Hunerichs (im December 484) legte sich der heftigste Verfolgungssturm, und unter Gunthamund kamen allmälig erträglichere Zustände. Da die Bischöfe von 487 an wieder auf ihre Sitze zurückkehren durften, wird Victor nach Vita gekommen sein; doch fehlt uns jede Angabe über sein ferneres Wirken. — Die Abfassungszeit der Historia persecutionis läßt sich ziemlich genau bestimmen. Nach 2, 12 wurde sie nach dem Tode Hunerichs und nach der Thronbesteigung Gunthamunds, also nicht vor 485 verfaßt; andererseits ergibt sich aus dem weihevollen und ergreifenden Gebete 3, 64 sqq., daß die katholische Kirche noch unter arianischer Willkür seufzte, und Bischof Eugenius von Carthago aus dem Exil noch nicht zurückgekehrt war; da dieß 487 geschah, so ist die Schrift vor 487 geschrieben. Der Verfasser selbst gibt eine ziemlich genaue Angabe, sofern er 1, 1 sagt: Sexagesimus nunc, ut clarum est, agitur annus ex eo, quo populus ille crudelis ac saevus Vandalicae gentis Africae miserabilis attigit fines. Damit würde die Schrift in das Jahr 487/88 verwiesen, was, wie eben gezeigt, mit dem Inhalte derselben nicht stimmt. Man wird daher obige Zeitangabe als approximativ runde Zahl zu fassen und die Abfassung in das Jahr 486 zu verlegen haben. — Was die Schrift selbst anlangt, so ist sie die einzige und darum um so werthvollere ausführliche Schilderung der vandalischen Katholikenverfolgung. Der Verfasser schreibt unter dem unmittelbaren Eindrucke der entsetzlichen Greuelthaten der Vandalen lebendig und ergreifend, allerdings in etwas ungelenker, wenig gebildeter Sprache. Das erste Buch schildert die Zeit Geiserichs (427—477) offenbar nach Berichten von Zeitgenossen; die zwei folgenden Bücher enthalten die Zeit Hunerichs (477—484). Hier schildert Victor aus unmittelbarer Wahrnehmung, meistens als Augen- und Ohrenzeuge. Außerdem sind der Darstellung noch werthvolle Documente eingeflochten, so Hunerichs Vorladung zum Religionsgespräch (2, 39), Bischof Eugens Gesuch an den König (2, 41); die von den katholischen Bischöfen überreichte professio fidei (2, 56—100), das Verfolgungsedict Hunerichs vom 24. Februar 484 (3, 3—15). Die frühere Eintheilung in fünf Bücher haben die neueren Herausgeber durch eine Dreitheilung ersetzt. Der Historia persecutionis ist in den Handschriften eine Passio septem monachorum (martyrum) angehängt (wovon Hist. 3, 41 summarisch berichtet wird); dieselbe wird Victor meistens abgesprochen, ähnlich wie auch die Notitia provinciarum et civitatum Africae, ein Verzeichniß aller im vandalischen Reiche vorhandenen Bischofssitze vom Jahre 484. — Die älteste Ausgabe der Historia ist die des Beatus Rhenanus, Basel 1535; doch soll der von Reinh. Lorichius, Köln 1537 besorgten Ausgabe nach Halms Nachweisungen eine ältere Pariser Ausgabe zu Grunde liegen. Früher wurde die Schrift meistens benutzt nach der Ausgabe von Ruinart in seiner Historia persecutionis Vandalicae, Paris. 1694, Venet. 1732, und darnach bei Migne, PP. lat. LVIII, 179 sqq. Die neuesten und besten Ausgaben sind die von Halm, in d. Mon. Germ. hist. Auct. ant. III, 1 sqq., und Petschenig, im Corp. scriptt. eccles. lat. VII, Vienn. 1881. Eine deutsche Uebersetzung von Victors Schrift geben M. Zink, Bamberg 1883 (Progr.), und A. Mally, Wien 1884; eine Untersuchung über das Geschichtliche des Werkes W. Pötzsch, Döbeln 1887 (Progr.). — Ueber die handschriftliche Ueberlieferung des Victor von Vita s. den Sitzungsbericht der kgl. Akademie der Wissensch. zu Wien, philos.-histor.

Classe XCVI (1886), 637 ff. Als Literatur über Victor seien noch genannt: Auler, Victor von Vita. Hist. Untersuchungen, A. Schäfer gewidmet, Bonn 1882, 253—271 (urtheilt etwas geringschätzend über ihn); Ebert, Allg. Gesch. d. Liter. d. Mittelalters im Abendlande I, 2. Aufl., Leipzig 1889, 454; F. Görres, Kirche und Staat im Vandalenreich, in d. Deutschen Zeitschrift f. Geschichtswissensch. 1893, 14 ff.; P. Ferrère, De Victoris Vitensis libro, qui inscribitur Historia persecutionis africanae provinciae historica et philologica commentatio, Par. 1898; Alb. Schönfelder, De Victore Vitensi episcopo [Dissert.], Breslau 1899. [Knöpfler.]

Victor, Saint, hieß ein berühmtes Chorherrenstift mit theologischer Schule in Paris, das nach einer Congregation der regulirten Chorherren vom hl. Augustin den Namen gegeben hat. Stifter von St. Victor ist Wilhelm von Champeaux (s. d. Art.), der zuerst als Archidiacon an der Notre-Dame-Kirche mit so außerordentlichem Erfolge lehrte, daß die Pariser Domschule alsbald ihre bisherigen Rivalinnen Laon und Bec überflügelte. Im J. 1108 gab er jedoch, weil er der Anfeindungen seines Schülers Abälard (s. d. Art.) überdrüssig war, seine Stellungen als Scholaster und Archidiacon auf und zog sich an einen einsamen Ort vor den Stadtmauern zurück. Als ihm mehrere Schüler (Gilduin, Gottfried, Robert, Günther und Thomas) in die Einsamkeit nachfolgten, entschloß sich Wilhelm, mit diesen ein gemeinsames Leben nach der Regel des hl. Augustinus zu führen. Zu diesem Behufe begann er ein östlich vom Berge der hl. Genovefa in der Nähe der Seine gelegenes Kloster (cella vetus), welches dem heiligen Martyrer Victor von Marseille (s. d. Art.) geweiht war, aus seinem Verfalle zu erheben und zu einem regulirten Chorherrenstifte einzurichten; zugleich berief er als Lehrmeister im gemeinsamen Leben mehrere Chorherren von St. Victor in Marseille. Auf Bitten einiger ehemaligen Schüler und besonders auf Zureden des Bischofs von Le Mans und spätern Erzbischofs von Tours, Hildebert von Lavardin (s. d. Art.), setzte Wilhelm auch als Chorherr seine Lehrthätigkeit fort; doch wußte sich auch Abälard wieder seinen Schülern beizugesellen und ihm Verlegenheiten zu bereiten. Nachdem Wilhelm im J. 1113 zum Bischof von Châlons-sur-Marne erhoben worden war, übernahm sein Schüler Gilduin (1113—1155) die Leitung des Chorherrenstiftes St. Victor. Unter ihm erlangte das Stift bereits seine höchste Blüte. Schon 1113 verlieh König Ludwig VI. der Dicke, der sich Gilduin zu seinem Beichtvater erkoren hatte, St. Victor verschiedene Besitzungen, sowie den Chorherren das Recht der freien Abtswahl (vgl. Martène, Veterum scriptt. et monum. amplissima collectio VI, Paris. 1729, 217 ss.), wozu Papst Paschalis II. am 1. December 1114 seine Zustimmung gab (Martène VI, 219 s.). Ebenso erwiesen der König, ferner des Königs Bruder Heinrich, die Bischöfe von Paris und Andere auch in der Folgezeit dem Stifte durch Verleihung von Präbenden und Privilegien ihre besondere Gunst (Martène IV, 222—280), während die Chorherren ihre reichlichen Einkünfte zur Unterstützung der Armen und besonders der von allen Seiten nach Paris strömenden Studirenden verwendeten. Nach dem Beispiele Wilhelms waren auch die ersten Victoriner von lebhaftem Reformeifer erfüllt. Sie unterstützten den vom hl. Bernhard für die Reform gewonnenen Bischof Stephan I. de Senlis von Paris, der ihnen für ihre Bemühungen gleichfalls einige materielle Vortheile zuwenden wollte, hierbei jedoch den Widerstand des Capitels von Notre-Dame fand (1128). Die Mißgunst des letztern gegen die Victoriner stieg noch, als der Bischof den Prior Thomas zu seinem besondern Vertrauensmann erwählte, und führte schließlich zu einem tragischen Ereignisse. Als nämlich Thomas dem Bischof Reformvorschläge unterbreitete, durch welche sich der Archidiacon Theobald Notier an der Notre-Dame-Kirche getroffen fühlte, ward Thomas von den Neffen Notiers beim Schlosse Gournay-sur-Marne am 20. August 1133 meuchlings getödtet (vgl. Martène VI, 220; Vacandard, Leben des hl. Bernhard, deutsch von Sierp I, Mainz 1897, 425 ff.). Nunmehr trat an die Spitze der theologischen Schule, welche nach Wilhelms Erhebung zum Bischof vom ermordeten Prior Thomas geleitet worden war, der berühmte Chorherr Hugo von St. Victor (s. d. Art.; dazu A. Mignon, Les origines de la Scolastique et Hugues de St-Victor, Paris 1895 s., 2 vols., und Jak. Kilgenstein, Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor, Würzburg 1897, 8 ff.). Hugo verschaffte der Schule nicht nur weiteres Ansehen, sondern prägte derselben auch die ihr eigenthümliche mystische Richtung auf. Durch innige Geistesgemeinschaft mit dem hl. Bernhard verbunden, erholte er sich gerne bei letzterem Rath; der hl. Bernhard seinerseits gab der Schule der Victoriner vor der Abälards den Vorzug und empfahl in einem eigenen Briefe Petrus Lombardus dem Abte Gilduin. Außer dem Lombarden besuchten mehrere andere nachmals berühmte Lehrer, wie Robert von Melun (s. d. Art.), die Schule von St. Victor. Doch schon unter Richard von St. Victor (s. d. Art.), dem bekannten Schüler und Nachfolger Hugo's in der Leitung der Schule (seit 1141), hatte die theologische Schule von St. Victor ihren Höhepunkt überschritten, während die Schule im Kloster St. Genovefa (s. u.), die Abälard gegründet hatte, wieder in neuem Glanze erstrahlte (vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium Univ. Paris. I, Paris. 1889, p. XVI). Da Gregor IX. unter dem 26. Januar 1237 dem Kloster St. Victor gestattete, einen Lehrer der Theologie aufzustellen (Denifle-Chatelain I, 159), so ergibt sich, daß mit den großen Victorinern des 12. Jahrhunderts

auch die theologische Schule zu St. Victor selbst ihr Ende erreichte. (Vgl. Flav. Hugonin, Essai sur la fondation de l'école de St-Victor de Paris, bei Migne, PP. lat. CLXXV, p. XII à XXIV [über Abt Gilduin ib. CXCVI, 1365 ss.]; Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, 672 ff.) — Auf Gilduin folgte als zweiter Abt von St. Victor der Engländer Achard (1155—1162), der früher Cistercienser und Novizenmeister in Clairvaux gewesen war, 1162 zum Bischof von Avranches erhoben wurde und 1172 starb (vgl. Migne, PP. lat. CXCVI, 1371 sqq.). Sein Nachfolger war Ervisius (1162—1172), gleichfalls ein Engländer, der auf Betreiben Alexanders III. abgesetzt wurde (vgl. Martène VI, 249 sqq.; Migne l. c. CXCVI, 1373 sqq.); dann ward Guarinus (1172—1192) zum Abte erwählt (vgl. Migne ib. 1375 sqq.; Martène VI, 255). Seit Errichtung des Stiftes St. Victor beseelte die Chorherren ein hohes ascetisches Streben. Hatte dieses schon Wilhelm von Champeaux in die Herzen seiner Jünger eingepflanzt, so wußte es Hugo von St. Victor, der als Zweck der Wissenschaft die vollkommene Entwicklung der intellectuellen und moralischen Fähigkeiten und als einzigen Gegenstand des Studiums Gott betrachtete, durch seine mystische Richtung noch zu vertiefen. Deßgleichen wirkte der hl. Bernhard in dieser Beziehung fördernd auf die Victoriner ein. Welch ein Ansehen die letzteren schon frühzeitig in streng kirchlichen Kreisen genossen, erhellt unter Anderem daraus, daß sie zu Beichtvätern für die Studirenden der Pariser Universität bestellt, und daß ihnen als solchen besondere Facultäten ertheilt wurden (vgl. Denifle-Chatelain I, 85 sq. 103. 159), daß sie ferner mit der Reform verschiedener Chorherrenstifte betraut (s. u.), und daß den Chorherren Reliquien des heiligen Martyrers Victor (in den Jahren 1115, 1210 und 1283) überlassen wurden. Wenn das Stift die schweren Gefahren, welche ihm durch seinen dritten Abt, den oben genannten weltlich gesinnten und verschwenderischen Ervisius, drohten, glücklich überstand, so ist dieß hauptsächlich Richard von St. Victor zuzuschreiben, dessen Frömmigkeit und Eintreten für die reguläre Zucht besonders gerühmt wird. In der Folge herrschte wieder eine musterhafte Disciplin; diese hielt auch an, als allenthalben im 13. Jahrhundert in den Chorherrenstiften die Zucht sich lockerte, und wirkte zugleich für mehrere andere Stifte anregend oder warnend. Das erste Kloster, welches die Reformen von St. Victor annahm, war die 1131 von Ludwig VI. gegründete Abtei U. L. Frau vom Siege zu Senlis, der sich alsbald mehrere Stifte freiwillig anschlossen, während andere zu ihrer Reformirung mit Chorherren von St. Victor besetzt wurden; so 1148 St. Genovefa zu Paris, das durch Abt Suger (s. d. Art.) auf Anregung des hl. Bernhard reformirt und an Stelle der weltlichen Canoniker mit 12 Chorherren von St. Victor unter dem Abte Odon (gest. 1166) besetzt wurde (vgl. Migne, PP. lat. CLXXXVI, 1366 sqq.). Selbst außerhalb Frankreichs entstanden Chorherrenklöster vom hl. Victor; so gründete 1177 William Fitz Adelm das Priorat St. Thomas (heute Thomas Court) in Dublin, 1220 die Familie Burgh das Priorat Tuam, Grafschaft Galway in Irland ꝛc. (vgl. Bellesheim, Geschichte der kathol. Kirche in Irland I, Mainz 1890, 387. 433). Wie zahlreich die zur Congregation von St. Victor gehörigen Stifte schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts waren, läßt sich daraus entnehmen, daß König Ludwig VIII. (gest. 1226) 40 in seinem Reiche gelegene Chorherrenstifte vom hl. Victor in seinem Testamente mit je 100 Livres, das Stift zu Senlis aber mit 1000 Pfund bedachte. Zugleich verfügte der König die Erbauung einer neuen, der Gottesmutter zu weihenden Abtei, welche gleichfalls der Congregation von St. Victor beitreten sollte, und setzte den Abt von St. Victor zu Paris mit den Bischöfen von Paris und Chartres zu Testamentsexecutoren ein. Alljährlich versammelten sich die Aebte der zur Congregation gehörigen Stifte im Kloster St. Victor zu Paris zu einem Generalcapitel. Die Congregation von St. Victor löste sich indeß im 14. Jahrhundert wieder auf. Den ersten Anstoß hierzu gab Hebert, der siebente Abt von St. Genovefa. Derselbe erlangte von Gregor IX., entgegen den Vorschriften des Liber ordinis, den Gebrauch der Pontificalien, ein Recht, welches im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts auch die Aebte anderer Stifte erhielten; deßhalb trennten sich die Chorherren des Pariser Klosters, welche strenge an den Constitutionen festhielten, von ihnen. Zugleich beschleunigten den Verfall der Congregation die politischen Verhältnisse Frankreichs, namentlich die Kriege mit England und die Gefangennahme des Königs Johann II. des Guten in der Schlacht bei Poitiers (1356), ferner der Umstand, daß infolge der schlimmen Lage des Landes die Constitution Ad decorem des Papstes Benedict XII. vom 15. Mai 1339, welche die Abhaltung jährlicher Generalcapitel und die Aufstellung von Visitatoren vorschrieb, nicht zur allgemeinen Durchführung gelangte, und daß so der immer mehr zunehmenden Verweltlichung der Stifte und der Lockerung der Disciplin nicht genügend gesteuert ward. Erst im 16. Jahrhundert erfolgte die Wiederherstellung der Congregation. Als nämlich 1514 mehrere Chorherrenstifte das Verlangen äußerten, die Reformen von St. Victor wieder anzunehmen, versammelte Abt Johannes Bordier von St. Victor 1515 die Vorsteher derselben zu einem am vierten Sonntag nach Ostern zu St. Victor abgehaltenen Generalcapitel, bei welchem in Gegenwart und mit Zustimmung des Bischofs Stephan V. (de Poncher) von Paris die Congregation von St. Victor auf's Neue gebildet wurde. Im Laufe der Zeit schlossen sich derselben

23 Klöster an; doch hatte die neu erstandene Congregation keine lange Dauer, indem die Hugenottenkriege ihre Auflösung herbeiführten. So stand die Abtei St. Victor zum zweiten Male allein, hütete aber auch fernerhin in Treue die alten Ueberlieferungen und wirkte nach Möglichkeit an der innern Erneuerung Frankreichs mit. Eine schwere Gefahr drohte dem Stifte durch den Abt Giovanni Antonio Caracciolo (gest. 1569), Sohn des Fürsten Giovanni von Melfi im Königreich Neapel, der 1543 zur Abtswürde gelangte, alsbald durch Strenge gegen seine Untergebenen und Vergeudung der Güter sich mißliebig machte, 1551 die Abtei an Ludwig von Lothringen gegen das Bisthum Troyes vertauschte und, als seine Bemühungen um den Cardinalshut vergeblich waren, zum Calvinismus übertrat. Unmittelbar nach ihm begann die Reihe der bepfründeten Aebte von St. Victor, indem Peter Lizet, ehemals erster Präsident des Pariser Parlaments, zum ersten Commendatarabt ernannt wurde. Wie für die übrigen Klöster erwies sich das Commendenwesen (vgl. d. Art. Commende) auch für das Stift St. Victor nachtheilig. Durch einen Spruch des Pariser Parlaments vom 11. Januar 1620 kam St. Victor unter die Jurisdiction des jeweiligen Bischofs von Paris als Superiors und Visitators zu stehen. Den Anstoß zur erneuten Errichtung einer Congregation von St. Victor gab der um die Klosterreform in Frankreich verdiente Cardinal de la Rochefoucauld; doch stand die neue Congregation, sowohl was die Anzahl der Stifte als deren Bedeutung betrifft, weit hinter der von demselben Cardinal 1634 errichteten Congregation von St. Genovefa (s. d. Art. Canonici regulares, n. 19) zurück. Congregation und Stift von St. Victor fielen endlich der französischen Revolution zum Opfer. Nachdem die Kirche noch einige Zeit als Pfarrkirche gedient hatte, ward sie ebenso wie das Kloster zerstört und an deren Stelle eine Weinhalle errichtet; durch das ehemalige Terrain von St. Victor wurden zwei Straßenzüge (Rue Guy de la Brosse und Rue de Jussieu) geführt. Im J. 1790 zählte das Stift noch 21 Chorherren unter dem Prior Antoine de Lagrénée, der zugleich Groß-Prior der Congregation war (vgl. Delarc, L'église de Paris pendant la révolution française 1789—1801, Paris 1895, 134 s.).

Die Verdienste der Victoriner liegen hauptsächlich auf dem Gebiete der Klosterreform, sodann auf theologischem oder genauer auf mystischem Gebiete. In der Ausbildung der dogmatischen Wissenschaft haben Hugo von St. Victor in dem Werke De sacramentis christianae fidei und Richard in den 6 Büchern De trinitate etc. theils durch genauere begriffliche Bestimmung und Systematisirung, theils durch Pflege der Speculation zwar gleichfalls anregend und befruchtend gewirkt, aber es darf die Bedeutung der Victoriner in dieser Beziehung auch nicht überschätzt werden. Die Victoriner sind zu sehr Mystiker, als daß sie in theologischen Fragen eine entscheidende Stellung beanspruchen könnten. Die Theorie der Mystik speciell ist bei Hugo noch weniger vollendet und vertieft als bei Richard. Beide folgen den Spuren des sogen. Dionysius Areopagita (s. d. Art.), von dem sich bekanntlich auch die späteren Mystiker abhängig erweisen; aber sie suchen zugleich neue Bahnen zu beschreiten, indem Richard, auf dem von Hugo gelegten Fundamente weiter bauend, ein vollständiges System der christlichen Mystik entwirft, das wiederum für die späteren Mystiker des Mittelalters eine sichere Basis zu weiteren Untersuchungen und Ausführungen geboten hat. Was aber noch wichtiger ist: während Pseudo-Dionysius in seiner mystischen Theologie u. s. w. sich von neuplatonischen Einflüssen nicht frei erhält und Scotus Erigena (s. d. Art.) von solchen ganz befangen ist, halten Hugo und Richard durchweg den christlichen Standpunkt fest. Indem sie das discursive Denken, den Vernunftschluß, als den ordentlichen Weg zur Erkenntniß des Göttlichen betrachteten, das mystische Schauen aber als etwas Außerordentliches, schlechterdings Uebernatürliches erklärten, hatten sie eine zuverlässige Grundlage gewonnen, welche sie einerseits vor der Gefahr des idealistischen Pantheismus bewahrte und ihnen andererseits in treuem Festhalten an der katholischen Glaubensnorm ein sicheres Fortschreiten auf dem schwierigen Gebiete der Mystik ermöglichte. Des Nähern sei auf die in den Artt. Hugo und Richard von St. Victor verzeichnete Literatur verwiesen. Außer Hugo und Richard von St. Victor, welche als die beiden Victoriner κατ' ἐξοχήν bezeichnet werden und eine äußerst umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit entfalteten, waren noch zahlreiche andere Mitglieder von St. Victor literarisch thätig, die meisten auf theologisch-mystischem Gebiete (vgl. Bulaeus, Hist. Universitatis Parisiensis II, Paris. 1665, 200. 402. 562. 629; Denifle, im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I [1885], 404 ff.; Artt. Achard und Walter von St. Victor). Welch eine hohe Bedeutung Adam von St. Victor (s. d. Art.) besonders als Sequenzendichter zukommt, ist im Art. Sequenzen XI, 163 f. erwähnt. Gleichzeitig mit ihm lebten im Stifte von St. Victor die Chorherren Leonius, der u. A. eine Geschichte des Alten Testamentes in lateinischen Versen verfaßte; Petrus Comestor (s. d. Art.), von dem die im Mittelalter so viel gebrauchte Historia scholastica stammt; ferner der 1194 verstorbene Subprior Gottfried (vgl. Migne, PP. lat. CXCVI, 1417 sqq.), der drei Bücher De Microcosmo schrieb. Von späteren Victoriner-Schriftstellern seien noch genannt Johannes von Paris (s. d. Art. VI, 1745) oder von St. Victor, Robert von Flamesbüre (vgl. d. Art. Robert von Melun X, 1224), Johannes Boivin, Nicolaus Grenier u. s. w. Auch Wilhelm

von Champeaux (s. d. Art.) war schriftstellerisch thätig (vgl. Migne, PP. lat. CLXIII, 1307 sqq.), und die von den ersten Aebten von St. Victor und besonders von Abt Odon von St. Genovefa (s. o.) hinterlassenen Briefe (Migne l. c. CXCVI, 1379—1418) sind für die damalige Zeit- und Kirchengeschichte von Interesse. Frühzeitig war die Bibliothek von St. Victor, welche wöchentlich dreimal zum allgemeinen Gebrauche offen stand, berühmt, und noch heute zeugen die zahlreichen werthvollen Manuscripte der ehemaligen Bibliothek der Victoriner (jetzt zum größten Theile in der Bibliothèque nationale, zum Theil auch in der Bibliothèque d'Arsenal) vom hohen wissenschaftlichen Streben der ehemaligen Chorherren. Mehrere Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe gingen aus dem Stifte und der Congregation von St. Victor hervor.

Als Regel befolgten die Chorherren von St. Victor die Augustinerregel nebst besonderen, vom ersten Abte Gilduin (s. o.) verfaßten Constitutionen. Dieselben sind im Wesentlichen der Benedictinerregel entnommen, so daß die Regel von St. Victor sich als vereinigte Augustiner- und Benedictinerregel darstellt. Fleischgenuß war völlig verboten; nur im Krankenzimmer durfte Fleisch verabreicht werden. Neben regelmäßigen Gebetsübungen, geistlicher Lesung und sonstigen ascetischen Beschäftigungen war auch die Handarbeit allen mit Ausnahme der in der Schreibstube beschäftigten Chorherren zur Pflicht gemacht; während derselben, ob sie im Garten oder in sonstigen das Stift umgebenden eingefriedeten Plätzen vor sich ging, war strenges Stillschweigen vorgeschrieben und nur eine Verständigung mittels Zeichen gestattet. Wie im Benedictinerorden war in St. Victor ein auf Lebenszeit gewählter Abt, sodann ein Prior, der vom Abte nach Einvernehmen mit den älteren Chorherren aufgestellt wurde, ferner ein Subprior; auch die übrigen Aemter im Stifte waren nahezu dieselben wie in einem Benedictinerkloster. Der Pflichtenkreis jedes einzelnen Stiftsbeamten war bis in's Kleinste vorgesehen, ebenso die Tages- und Stundenordnung bis auf's Einzelnste bestimmt. Der Nachtchor, bei welchem außer der Matutin des Breviers noch das marianische Officium gesungen wurde, begann zwischen 1 und 2 Uhr und nahm drei volle Stunden in Anspruch; damit während desselben niemand vom Schlafe überwältigt würde, hatte ein Chorherr von Zeit zu Zeit mit einem Buche in der Hand die beiden Seiten des Chores abzuschreiten, wobei die übrigen vor ihm inclinirten; unterließ ein Chorherr die Inclination, so ward ihm das Buch auf das Haupt gelegt, so daß es zu Boden fiel, worauf der schlafend Betroffene das Herumtragen des Buches zu besorgen hatte. Die Clausur war ziemlich strenge, und es war insbesondere der Besuch an Fürstenhöfen verboten. Die Aufnahme in das Stift erfolgte erst nach langer, strenger Prüfung. Wie Hugo's Erklärung der Augustinerregel (bei Migne, PP. lat. CLXXVI, 881 sqq.) und desselben Anweisung für die Novizen De institutione novitiorum (ib. 925 sqq.) in die Bibliothek fast sämmtlicher Augustiner-Chorherrenstifte aufgenommen ward, so wurden auch die Consuetudines von St. Victor selbst von der Chorherrencongregation Vallis scholarium (s. d. Art.) sowie in Auswahl von mehreren Chorherrenstiften recipirt und waren für das innere Leben derselben von wohlthätigstem Einflusse. (Vgl. über die Regel von St. Victor Hugonin, Essai sur la fondation de l'école de St-Victor de Paris, bei Migne, PP. lat. CLXXV, p. XXIV—XL.) — Die Tracht der Chorherren von St. Victor bestand in einem Talar von weißer Serge, worüber sich ein kleinerer, gleichfalls weißer Rock befand, der bis zu den Knieen reichte. Im Chore trugen sie im Sommer eine Art von schwarzem Mäntelchen (Schultertuch), das mit Pelz besäumt war, im Winter einen schwarzen Mantel mit eben solcher Kapuze auf dem Kopf. Bei Ausgängen bedienten sie sich eines schwarzen Mantels und Hutes. Die Haare wurden in früherer Zeit bis auf eine Krone um das Haupt völlig abgeschoren. Die Laienbrüder, welche in späterer Zeit abgeschafft wurden, hatten eine schwarze Kleidung, und ihr Talar war gegürtet.

Chorfrauen von St. Victor gab es in Flandern; Helyot (s. u.) zählt mehrere Klöster auf, die sich indeß nicht bis auf die Gegenwart erhalten haben. Ihre Kleidung bestand in Rock und Scapulier von weißer Serge, welche mit einem weißen, drei Finger breiten Bande gegürtet wurden; auch der Schleier hatte eine weiße Farbe. Im Chore trugen die Frauen einen schwarzen Mantel. (Vgl. noch zum ganzen Artikel Jacobus de Vitriaco, Historia orientalis et occidentalis, Duaci 1597, 327 sqq.; Gerardus du Bois, Historia ecclesiae Parisiensis I, Par. 1690; Gallia christiana IV [1728], 470 sqq. und VII [1744], 658 sqq.; Histoire littéraire de la France XII, 1 sv.; Helyot-Migne, Hist. des ordres III [1850], 887 ss.) [Heimbucher.]

Victoria, Franz von, s. Franz von Vittoria.

Victorin (Vittorio Rambaldoni) von Feltre, der Musterpädagog des 15. Jahrhunderts, wurde 1378 in der uralten Rätierstadt Feltre (Feltria), welche unweit der Tiroler Grenze an der Piave gelegen ist und damals zum Gebiete der aristokratischen Republik Venedig gehörte, von armen Eltern geboren. In der Schule der Entbehrung aufwachsend, entwickelte Victorin einen ernsten, tief religiösen Sinn und einen Wissensdurst, welchen die beschränkten Verhältnisse seiner Vaterstadt nicht zu stillen vermochten. Er begab sich deßhalb in seinem 20. Jahre an die damals berühmte Universität Padua und studirte zuerst Grammatik und Rhetorik unter dem Humanisten Johannes (Malpaghini) von Ravenna, einem Schüler Pe-

marca's, dann Logik und praktische Philosophie und erlangte die Würde eines Magisters. Seinen Unterhalt erwarb er durch Ertheilung von Privatstunden in bürgerlichen Häusern. Nachdem er auch Theologie gehört hatte, erweckte in ihm der Trieb nach allseitiger Ausbildung das Verlangen, in die Geheimnisse der Mathematik tiefer einzudringen. Aber der Vertreter dieser Wissenschaft an der Hochschule zu Padua, Blasius Pelacane, verlangte von seinen Schülern ein für Victorin unerschwingliches Honorar. Da bot sich der gelehrte junge Mann dem filzigen Mathematiker als Diener an, um auf diese Weise sein Ziel zu erreichen. Pelacane nahm das Anerbieten an, verwehrte aber dem wißbegierigen Diener jeden Einblick in seine Wissenschaft. Victorin gab daher nach einem halben Jahre die unwürdige und undankbare Stellung auf und verlegte sich mit solchem Eifer auf das private Studium Euklids, daß er nach sechs Monaten als Lehrer der Mathematik auftreten konnte. Aber sein reines Streben, sich eine allseitige Bildung anzueignen, soweit dieß die Zeitverhältnisse gestatteten, machte den Magister bald wieder zum Schüler. Um die griechische Sprache und Literatur zu studiren, begab er sich zwischen 1414 und 1419 nach Venedig, wo Guarino von Verona, ein Schüler des gelehrten Emmanuel Chrysoloras (s. d. Art. Humanisten VI, 401), eine auserlesene Zuhörerschaft um seinen Lehrstuhl der griechischen Sprache versammelte. Victorin trat zu dem nur vier Jahre ältern Guarino in ein enges Verhältniß der Freundschaft und des geistigen Austausches, woraus beide Vortheil zogen. Nachdem er kurze Zeit zu Padua und zu Venedig gelehrt hatte, folgte er 1423 einem Rufe des Marchese Joh. Franz Gonzaga nach Mantua, um in dieser Stadt die Erziehung der fürstlichen Kinder (vier Söhne und zwei Töchter) zu übernehmen. In Mantua, der Geburtsstadt Virgils, eröffnete sich für Victorin ein Wirkungskreis, in welchem er 22 Jahre lang seine edlen Charaktereigenschaften bethätigen und seine pädagogischen Grundsätze zur Durchführung bringen konnte. Da Victorin keine Schriften (außer einigen neuestens aufgefundenen Briefen) hinterlassen hat, so sind wir zur Beurtheilung seiner Persönlichkeit und seines Wirkens auf die Berichte seiner Zeitgenossen und besonders seiner Schüler Franz Prendilaqua, Sassuolo von Prato, Franz von Castiglione (Secretär des hl. Antonin) und Gregorio Corraro angewiesen. Darnach war Victorin ein Mann von kleiner Körpergestalt, aber hohem sittlichen Ernste und tiefer Religiosität; mit Demuth und Sanftmuth verband er große Energie und Entschiedenheit, mit unermüdlicher Arbeitslust eine seltene Uneigennützigkeit und unbegrenzte Wohlthätigkeit. Täglich betete er die marianischen Tagzeiten, wohnte jeden Morgen knieend dem heiligen Meßopfer bei und empfing allmonatlich die heiligen Sacramente der Buße und des Altars. Er lebte in jungfräulicher Reinheit als Cölibatär, indem er seine Schüler als seine Familie betrachtete und ungetheilt sich ihnen widmete, und hielt die Sinnlichkeit durch Mäßigkeit in Speise und Trank sowie durch körperliche Bußübungen im Zaume. Die Regungen des Zornes, zu welchem sein Temperament sehr geneigt war, wußte er dadurch zu unterdrücken, daß er sich sofort innerlich sammelte und seiner Zunge Halt gebot. Arm dem Geiste nach, begnügte er sich mit einem einzigen Gewand und gebrauchte seine Einkünfte zur Unterstützung der Dürftigen, die er häufig in ihren Wohnungen, selbst in den Spitälern und Gefängnissen aufsuchte. Als der Markgraf wegen Erziehung seiner Kinder mit Victorin unterhandelte, war diesem die Festsetzung seines Gehaltes Nebensache; vielmehr verlangte und erlangte er von dem fürstlichen Vater volle Auctorität über dessen Kinder und Freiheit in der erziehlichen Behandlung derselben. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die fürstlichen Kinder mit anderen ihres Alters erzogen werden sollten, nahm er in die Prinzenschule auch talentirte und wohlgesittete Knaben aus anderen Lebensstellungen auf. Das „lustige Haus" (casa giocosa), welches dem Prinzenerzieher zur Verfügung gestellt wurde, war zur Errichtung eines größern Lehr- und Erziehungsinstituts sehr geeignet, denn es lag am Ende der Stadt, war geräumig und von Wiesen- und Parkanlagen umgeben. Nach und nach wurde Victorins Akademie so berühmt, daß nicht bloß Schüler aus Italien, sondern auch solche aus Deutschland und Frankreich um Aufnahme baten. Er errichtete deßhalb in der Nähe der Giocosa eine Parallelanstalt und berief eine Anzahl Mitarbeiter, die er mit seinem pädagogischen Geiste zu erfüllen wußte und mit Wohlwollen und Freigebigkeit behandelte. Unter seine Zöglinge nahm er stets eine Reihe armer talentirter Knaben auf, denen er unentgeltlich Verpflegung, Kleidung, Unterricht und Lehrmittel zukommen ließ. Die Zahl derselben betrug durchschnittlich vierzig und stieg periodisch bis auf siebenzig. Victorin selbst ertheilte täglich sechs bis acht Stunden Unterricht und blieb dabei bis in sein 68. Jahr frisch und gesund. Am 2. Februar 1446 hauchte er betend seine Seele aus, nachdem er 22 Jahre lang seine Akademie geleitet und zur höchsten Blüte gebracht hatte. Die epochemachende Bedeutung der Wirksamkeit Victorins liegt darin, daß er eine harmonische, Körper und Geist, Herz und Willen erfassende Bildung der Jugend anstrebte und das neu belebte Studium der heidnischen Classiker mit christlichem Geiste durchdrang. Gemäß dem Grundsatze Mens sana in corpore sano legte Victorin großes Gewicht auf körperliche Uebungen, wie Ballspiel, Wettlaufen, Reiten, Schwimmen, Fechten, Bogenschießen, sowie auf Bildung der Stimme, Uebung der Sinne und anständige Haltung und Bewegung der Glieder. Im Aeußern sollte sich die innere Veredlung kundgeben. Dabei gewöhnte er seine Zöglinge an Mäßigkeit in Speise und Trank, an einfache Klei-

dung und an Abhärtung gegen die Einflüsse der Witterung. Weichlichkeit und Luxus waren aus seiner Anstalt verbannt, denn die Zöglinge sollten frisch und tüchtig zur geistigen Gymnastik erhalten bleiben. Letztere knüpfte zunächst an den hergebrachten Lehrgang des Trivium und Quadrivium an; aber Victorin erweiterte und vertiefte die sieben Lehrfächer. Dieß gilt besonders von der Grammatik, welche zu einem gründlichen Studium der lateinischen und der griechischen Sprache und ihrer Classiker ausgedehnt wurde. Virgil und Cicero, Homer und Demosthenes bildeten vier Jahre lang die Grundlage der classischen Studien. Daran schloß sich in den folgenden Cursen die Lectüre und Erklärung von Sallust, Cäsar, Livius, Horaz und ausgewählten Stücken des Persius, sowie von Hesiod, Theokrit, Pindar und Aristophanes. Victorin behandelte die Lectüre der Classiker nicht bloß als angewandte Grammatik und Formenlehre, sondern er führte seine Schüler in den Gedankeninhalt der Schriftsteller ein und brachte ihnen die Schönheiten der Darstellung zum Bewußtsein. Die schönsten Stellen ließ er memoriren, wie er denn überhaupt neben der Schärfung des Verstandes viel auf Kräftigung des Gedächtnisses hielt. Den Vortragsübungen und den schriftlichen Arbeiten wandte der unermüdliche Rector besondere Aufmerksamkeit zu. Zuerst mußten seine Schüler Uebersetzungen aus dem Lateinischen in's Griechische und umgekehrt fertigen, dann sich in selbständigen Arbeiten versuchen. Auf das Quadrivium folgte das Studium der Philosophie nach Aristoteles und Plato, hierauf das eigentliche Fachstudium, bei dessen Wahl der Rath des weisen Führers in der Regel den Ausschlag gab. Victorin war schablonenmäßiger Gleichmacherei abhold und verstand es, das Talent zu wecken und zu selbständigem Schaffen anzuregen. So erlebte er die Freude, daß einer der Prinzen von Gonzaga im Alter von 14 Jahren den Euklid um zwei selbst gefundene Lehrsätze vermehrte, und Gregorio Corraro nach anderen poetischen Versuchen im 18. Lebensjahre eine Tragödie („Prokne") schrieb, welcher Aeneas Sylvius das höchste Lob spendete. Er nahm sich aber auch der minder Begabten mit liebender Sorgfalt an, um ihre schlummernden Geisteskräfte zu wecken, denn er war der Ueberzeugung, nur ganz ausnahmsweise sei ein junger Mensch so ungelehrig, daß er nicht in dem einen oder andern Fache etwas zu leisten vermöchte, wenn nur Lehrer und Schüler es nicht an Fleiß und Geduld fehlen ließen. Er selbst gab seinen Mitarbeitern das beste Beispiel, indem er sich stets gewissenhaft auf seinen Unterricht vorbereitete und seine Lehre durch Klarheit und Bestimmtheit faßlich zu machen suchte.

Den höchsten Werth legte Victorin auf die sittlich-religiöse Erziehung. Nach dem Zeugnisse Prendilaqua's hat er oft und mit allem Nachdruck seinen Schülern erklärt, es gebe für den Einzelnen und für die Gesammtheit kein größeres Verderben, als gelehrte Bildung ohne Tugend. Er war deßhalb ein entschiedener Gegner der frivolen und libertinistischen Richtung, welcher die Humanisten des 15. Jahrhunderts mehr und mehr anheimfielen, und sein höchstes Streben war, seine Schüler zu edlen Charakteren zu erziehen. Mit dem Ernste und der Liebe eines Vaters drang er auf geregelten Fleiß, auf gegenseitige Liebe und Verträglichkeit, Selbstbeherrschung und Aufrichtigkeit. Lügen, Fluchen, Zornmüthigkeit und Schamlosigkeit ließ er nicht aufkommen. Juvenal und andere unsittliche Schriften waren von seiner Anstalt ausgeschlossen. Wenn in den im Gebrauche stehenden Handschriften eine zweideutige oder anstößige Stelle vorkam, so umschrieb er dieselbe derart, daß seine Schüler arglos darüber hinweggingen. Gewisse geheime Sünden verwies er unter vier Augen, und wenn keine Besserung erfolgte, so wurde der Schuldige unnachsichtlich entlassen. Dem offenkundigen Vergehen ließ er die Strafe nicht auf dem Fuße folgen, sondern überlegte vorher und beobachtete den Schuldigen. Sorgsam vermied er es, vorschnell zu strafen oder beim Verweisen entehrende Worte zu gebrauchen. Obschon er im Allgemeinen ein Gegner der körperlichen Züchtigung war, so hielt er sie doch bei rohen Ausbrüchen der Impietät oder der Schamlosigkeit für wohlangebracht. Unfleiß wurde mit Ausschluß von den gemeinschaftlichen Spielen und Erholungen bestraft. Mit Lob und Anerkennung geizte Victorin nicht, und er hatte eine Art der Ermahnung und Warnung, die zu Herzen drang, weil sie aus liebevollem, tugendhaftem Herzen kam. Die Thränen der Ergriffenheit, welche ihm dabei nicht selten über die Wangen rannen, erweckten in den jungen Herzen tiefen Abscheu vor dem Bösen und kräftige Liebe zur Tugend. Sonst war Victorin stets heiter und bewegte sich lächelnd unter der jugendlichen Schaar, die ihn als ihren „Führer zur Tugend" verehrte. Die Tugend, zu welcher Victorin seine Zöglinge durch Lehre, Uebung und Beispiel anleitete, war nicht eine rein natürliche, sondern wurzelte tief in der Religion. Er war weit entfernt von jenem unseligen pädagogischen Pelagianismus, der den Menschen durch Gelehrsamkeit innerlich bessern zu können glaubt, und von der Ueberzeugung durchdrungen, daß eine von Gott losgelöste Sittlichkeit ohne Halt ist, und daß auch beim großen Werke der Erziehung das Wort seine Geltung hat: „Wenn der Herr das Haus nicht baut, so arbeiten die Bauleute umsonst" (Ps. 126, 1). Er betete deßhalb mit seinen Zöglingen und für dieselben, führte sie täglich in die heilige Messe, ertheilte ihnen jeden Tag Religionsunterricht und schickte sie monatlich zur heiligen Beicht. Bei aller Begeisterung für die heidnischen Classiker verkannte Victorin nicht die Gefahr, welche deren Studium in sich birgt, und suchte dieselbe durch engen Anschluß an die Kirche und fleißigen Gebrauch ihrer Gnadenmittel zu

paralysiren. Sein ganzes Wirken war von der Ueberzeugung getragen, die der westfälische Humanist Alexander Hegius (gest. 1498) in den Worten ausdrückte: „Alle Gelehrsamkeit ist verderblich, die mit Verlust an Frömmigkeit erworben wird" (K. v. Raumer, Gesch. der Pädagogik I, 73). Seine zahlreichen Schüler, aus deren Reihen Fürsten, Staatsmänner, Bischöfe und Gelehrte hervorgingen, ehrten ihn wie einen Heiligen. Der berühmte Herzog Friedrich von Urbino setzte unter das Bildniß Victorins, welches er in seinem Schlosse anbrachte, die Inschrift: „Seinem heiligen Lehrer Vittorino von Feltre, der ihn durch Beispiel und Unterricht menschliche Würde gelehrt hat." Victorin war einer der edelsten Vertreter der christlichen Renaissance, ein durch und durch ehrenwerther und bescheidener Charakter, ein erhebendes Vorbild für die Jugendbildner aller Zeiten. Wer einen Einblick in die Zustände der höheren Schulen in den Culturstaaten unserer Zeit hat, der wird mit vollem Herzen in den Wunsch Vespasiano's da Bisticci, eines Biographen unseres Musterpädagogen, einstimmen: „So sollten alle Lehrer sein, indem sie nicht bloß die lateinische und die griechische Sprache lehren, sondern auch jene tugendhaften Sitten, die alle Güter dieser Erde übertreffen." (Vgl. Carlo de Rosmini, Idea dell' ottimo precettore nella vita e disciplina di Vittorino da Feltre e de' suoi discepoli, LL. IV, Bassano 1801, deutsch bearbeitet von J. K. v. Orelli, Zürich 1812, und von F. M., Glogau u. Leipzig 1838; Bibliothek der kathol. Pädagogik VII, von P. Aug. Rösler, Freiburg 1894, 101—125.) [Knecht.]

Victorin von Pettau, der hl., exegetischer Schriftsteller, Bischof und Martyrer, stammte nach den Inschriften, welche an mehreren Orten in Ungarn entdeckt wurden, wahrscheinlich aus Pettau (in Steiermark) und war griechischer Abkunft. Eine lange Reihe von Jahren scheint er als Bischof zu Pettau gewirkt zu haben, bis er unter Diocletian im J. 303 oder 304 als Martyrer starb. Daß er Rhetor gewesen sei, beruht auf einer Verwechslung mit Claudius Marius Victor (s. ob. 909). Nachrichten über seine schriftstellerische Thätigkeit geben Hieronymus (De vir. ill. 74), der ihn eine Säule der Kirche nennt, und andere Kirchenschriftsteller, die ihn zu den doctores graves ecclesiae zählen. Von seinen lateinisch geschriebenen Werken mit ihrem Reichthum der Gedanken sind nur wenige Reste erhalten. Victorin ist der erste lateinische Exeget von wissenschaftlichem Charakter. In seinen Erklärungen der biblischen Bücher lehnte er sich sehr an Origenes (s. d. Art.) an; daß er diesen wörtlich übersetzt hat, ist nicht mehr zu beweisen. Er schrieb Commentare zu den Büchern Genesis, Exodus, Leviticus, Isaias, Ezechiel, Habacuc, Ecclesiastes, zum Hohen Lied, der Apocalypse, eine Schrift Adversus gentes, multaque alia, wie Hieronymus (l. c.) sagt. Erhalten ist davon nur die Erklärung der Apocalypse, freilich auch nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in zwei Recensionen, nämlich der von Hieronymus herrührenden Ueberarbeitung und einer längern, auf dieser beruhenden. Die letztere findet man bei Migne, PP. lat. V, 317 sqq., die erstere in d. Max. Biblioth. vet. Patr. VII, Lugdun. 1677, 414 sqq. abgedruckt. Auf diesen Commentar Victorins zielt die Bemerkung des hl. Hieronymus (l. c. 18), daß Victorin Chiliast gewesen sei; im sogen. Gelasianischen Decret (s. Migne, PP. lat. LIX, 163 sqq.) steht das Werk unter den Apocryphen. Gelegentlich wird noch erwähnt ein Commentar Victorins zum Matthäus-Evangelium (S. Hieronymi Translat. homil. 39; Orig. in evangel. Lucae, prol., bei Migne, PP. lat. XXVI, 231). Ob das Fragment De fabrica mundi, zuerst von Cave (London 1689) edirt, dann von Routh, Reliquiae sacrae III, 2. ed., 455 sqq.; vgl. ib. 464 sqq.), dem Genesis-Commentar entnommen oder ein Theil eines Commentars über das Hexasmeron ist, kann nicht leicht bestimmt werden. Die Hypothese, welche die Schrift Adversus gentes mit Hippolyts Syntagma identificirt, hat einige Wahrscheinlichkeitsgründe für sich (Harnack, in d. Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1876, 115 ff., Not.). Durchaus unächt sind die Victorin früher zugeschriebenen Gedichte: De Jesu Christo Deo et homine, De ligno vitae, De s. Cruce sive de Pascha (Migne, PP. lat. V, 300). — Ueber Cult und Reliquien des hl. Victorin ist wenig bekannt. Als 1768 in Rom angefragt wurde, ob die Verehrung des Heiligen als officieller, öffentlicher, liturgischer Cult gestattet sei, erklärten die kirchlichen Behörden, Nachforschungen anstellen zu wollen. Das Martyrolog. Rom. nennt ihn am 2. November. Von den Reliquien sollen einige zugleich mit denen des hl. Florian (vgl. jedoch den Art. IV, 1576 f.) aus dem Kloster St. Florian in Oberösterreich nach Rom und dann nach Polen gekommen sein. (Vgl. AA. SS. Boll. Nov. I, 432 sqq.; Hausleiter, Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apocalypse, in d. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886, 239 ff.; Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, Leipzig 1893, 731 ff.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. Br. 1894, 207 f.) [L. Helmling O. S. B.]

Victorinus, Cajus Marius, Rhetor und Kirchenschriftsteller, stammte aus Afrika (daher Victorinus Afer genannt) und war noch um 353 zu Rom mit Auszeichnung als Lehrer der Rhetorik thätig. Von seinen Schülern, zu denen viele vornehme Senatoren gehörten, wurde ihm schon zu Lebzeiten auf dem Trajansforum eine Bildsäule errichtet. Im hohen Greisenalter (um 360) trat er zum Christenthum über (August. Confess. 8, 2. 5) und versuchte sich nun, nachdem er als Heide schon philosophische und rhetorische Werke sowie eine Metrik veröffentlicht

hatte, auch auf theologischem Gebiete als Schriftsteller. Aus dieser letzten Periode seines Lebens sind erhalten: 3 Schriften gegen den Arianismus (Adv. Arium libri IV [Victorins Hauptwerk], De generatione divini Verbi, De ὁμοουσίῳ recipiendo), von denen die beiden ersten an den dem Verfasser befreundeten Arianer Candidus gerichtet sind; 2 Schriftchen gegen die Manichäer (Ad Justinum Manichaeum contra duo principia Manichaeorum et de vera carne Christi; De verbis scripturae „Factum est vespere et mane dies unus"); dann Commentare zu den Briefen Pauli an die Galater, Philipper und Epheser. Beachtenswerth ist aus seiner Erklärung zum Galaterbrief (1, 18) folgende Stelle über den Primat Petri: „Wenn in Petrus das Fundament der Kirche gelegt ist, wie es im Evangelium heißt, so wußte Paulus, dem ja Alles geoffenbart worden war, daß er den Petrus sehen müsse (scivit videre se debere Petrum) als denjenigen, welchem eine so große Auctorität von Christus gegeben worden war, nicht aber, um [als Apostel] etwas von ihm zu lernen." — Abgedruckt sind Victorins Schriften bei Migne, PP. lat. VIII, 999 sqq. Mit Unrecht werden ihm mitunter zugeschrieben: De physicis (vorzugsweise eine Vertheidigung des biblischen Schöpfungsberichts; Migne l. c. 1295 sqq.); 3 Hymnen De trinitate (Migne l. c. 1139 sqq.); die Gedichte De pascha (auch betitelt De cruce Domini oder De ligno vitae; abgedruckt im Corpus script. eccles. lat. III, 3, Vindobonae 1871, 305 sqq.); De Jesu Christo deo et homine und De martyrio Machabaeorum (letzteres abgedruckt im Corpus XXIII, Vindob. 1891, 231 sqq.). Wenn über Victorinus als Profanschriftsteller geurtheilt wird: „Seine wissenschaftlichen Leistungen erheben sich nicht über die Mittelmäßigkeit der damaligen Zeit" (Teuffel-Schwabe, Gesch. der röm. Literatur, 5. Aufl., 1032), so lautet das Urtheil über ihn als theologischen Schriftsteller in der Regel nicht günstiger. Schon der hl. Hieronymus wirft ihm Mangel an theologischen Kenntnissen und große Unklarheit in der Darstellung vor (De vir. ill. 101; Comment. in Gal., praef.). Allerdings sind einzelne Stimmen laut geworden, welche Victorins Schriften gegen die Arianer für ungemein scharfsinnig und gewandt erklären und den Verfasser sogar dem hl. Athanasius an die Seite stellen möchten; jedenfalls ist aber letzteres starke Uebertreibung. (Vgl. G. Koffmane, De M. Victorino philosopho christiano, Vratisl. 1880 [Diss.]; G. Geiger, C. M. Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph, Metten 1888 u. 1889 [2 Progr.]; Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 2. Aufl., Leipzig 1889, 124 f. 315 f.; Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 113 ff.; Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 387 f.) [Gams O. S. B.]

Victricius, der hl., achter Bischof von Rouen, soll in der Landschaft der Moriner in Gallia belgica geboren gewesen sein. Er befand sich, gleich Martin von Tours, einige Zeit im Kriegsdienste, verlangte aber, nachdem er Christ geworden war, unter Julian dem Abtrünnigen (361—363) seinen Abschied, um ganz Christo dienen zu können. Der Kriegstribun ließ ihn deßhalb, da er die fernere Dienstverweigerung als großen Ungehorsam betrachtete, geißeln und befahl, ihn zu enthaupten. Hierbei wurden jedoch die Henkersknechte mit Blindheit geschlagen, und die Ketten, womit der Heilige gefesselt war, fielen auf sein Gebet von selbst zu Boden. Darauf ordnete der Befehlshaber seine Freilassung an. Wegen dieser Vorgänge nennt sein Freund, der hl. Paulinus von Nola (s. d. Art.), dessen Briefe (besonders Ep. 18 et 37) die Hauptquelle für die Geschichte des hl. Victricius sind, diesen einen „lebenden Blutzeugen". Wo Victricius sich in den nächsten Jahren aufhielt, ist unbekannt; wahrscheinlich fällt in diese Zeit, nachdem er Priester geworden, seine Missionsthätigkeit an den Ufern der Schelde, bei seinen Landsleuten, den Morinern und Nerviern. Mit dem hl. Martinus von Tours (s. d. Art.) stand er in innigster Verbindung; sie trafen sich zu wiederholten Malen, so zu Vienne, wohin 390 auch der hl. Paulinus von Nola gekommen war, und zu Chartres. Um 393 scheint Victricius Bischof von Rouen (s. d. Art.) geworden zu sein. Unter ihm erblühte dort das christliche Leben zu einer bisher nie gesehenen Schönheit; allenthalben erhoben sich Kirchen und Klöster; der Gottesdienst wurde mit Würde und großer Theilnahme gefeiert, und der Bischof war als Rathgeber und Friedensstifter von Hoch und Nieder gesucht und geehrt. Sogar an der Kirche von Großbritannien wurde er zum Wohlthäter, indem er von den Bischöfen dieses Landes eingeladen wurde, um den gestörten Frieden wieder herzustellen. Um 403 machte Victricius eine Reise nach Rom zu Innocenz I. und rechtfertigte sich dort von dem Vorwurfe irriger Lehren. Der Papst schickte ihm 404 auf seine Bitte einen Decretalbrief (Buch der Regeln), in welchem er ihm in Bezug auf die Kirchendisciplin verschiedene Anweisungen gab (abgedruckt bei Migne, PP. lat. XX, 468 sqq.; vgl. d. Art. Innocenz I., ob. VI, 718, und Jaffé, Reg. pontif. I, 2. ed., n. 286). Als Paulinus von dem Aufenthalte seines Freundes in Rom hörte, bedauerte er es sehr, daß derselbe ihn aus diesem Anlasse nicht besucht habe (Ep. 37), bedauerte auch die ihm widerfahrenen Angriffe und ermunterte ihn zur Standhaftigkeit im wahren Glauben. Victricius starb um 405 oder 407, jedenfalls vor 409, weil der hl. Paulinus in einem Briefe an den hl. Augustinus vom Jahre 409, worin er die ausgezeichnetsten der damaligen Bischöfe Galliens nennt, unter denselben Victricius nicht erwähnt. Des letztern Reliquien wurden

941 nach Braine bei Soissons in die dortige Remigiuskirche gebracht und hier bis 1793 verehrt. Sie entgingen glücklich den gottesräuberischen Händen der nachfolgenden revolutionären Regierung, so daß 1865 eine neue feierliche Erhebung stattfinden konnte. Von Victricius rührt eine Schrift unter dem Titel De laude Sanctorum her (s. Migne l. c. 443 sqq.), eine sehr geistvolle und kräftige Abhandlung, worin sich auch schöne Stellen über die Reliquien finden. (Vgl. AA. SS. Boll. Aug. II, 192 sqq., und die Dissertatio de S. Victricio, im Appendix zu Muratori's Ausgabe des Paulinus von Nola, sowie bei Migne, PP. lat. LXI, 759 sqq. Die sonstige Literatur gibt Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [Gams (Neher).]

Vida, Marcus Hieronymus, Bischof von Alba und neulateinischer Dichter, wurde zu Cremona 1490 geboren. Nicera gibt fälschlich 1470, de Latour 1507 als Geburtsjahr an. Nach glänzenden Studien zu Padua und Bologna trat er in letzterer Stadt der Congregation der Regularcanoniker von St. Marcus bei, ward bald darauf in Rom Canonicus von St. Johannes im Lateran und erhielt dann von Leo X., dessen Gunst er durch seine Dichtungen gewonnen hatte, das Priorat von St. Sylvester zu Frascati, um sich dort ganz der Literatur widmen zu können. In dieser freundlichen Einsamkeit verfaßte er seine „Christiade", die aber erst 1535 im Druck erschien. Clemens VII. ernannte inzwischen den Dichter zum apostolischen Protonotar und 1532 zum Bischof von Alba. Als solcher bewies er großen Muth bei der Belagerung der Stadt durch die Franzosen (1542). Von 1545 an wohnte er dem Concil von Trient bei, wirkte später eifrig für die Durchführung der Beschlüsse desselben und unterstützte den heiligen Karl Borromäus bei der Verwaltung des Mailänder Provinzialconcils. Die kirchliche Reform treu an sich und an seinem Sprengel vollziehend, lebte und starb er in apostolischer Einfachheit und Armut in seiner Bischofstadt Alba am 27. September 1566. Vida's poetische Werke, Christiados LL. VI, Cremonae 1535; Scacchia ludus, Romae 1527; Poeticorum LL. III, Romae 1527; Bombycum LL. II, Lugdun. et Basil. 1537; Hymni de rebus divinis, Lovanii 1552, gehören zu den besten neulateinischen Erzeugnissen der Renaissancezeit. Die Dialogi de reipublicae dignitate, Cremonae 1556, geben in classischem Latein seine Besprechungen mit den Cardinälen Cervino, Pole, del Monte u. A. wieder. Auf Bitten der Einwohner seiner Vaterstadt schrieb er die Discorsi contra gli abitanti di Pavia, Parigi 1562, neu gedruckt unter dem Titel Cremonensium orationes tres adversus Papienses in controversia principatus, Venetiis 1764. Zur Förderung der tridentinischen Reform bearbeitete er die Constitutiones synodales. Daneben enthalten seine Werke noch eine stattliche Briefsammlung, werthvoll durch Gehalt und Form. Seine gesammelten Werke erschienen zu Padua 1731 (2 voll.), die poetischen Schriften in Gesammtausgaben zu Cremona 1550; Leyden 1559; Oxford 1722. 1725. 1733. (Vgl. Marcheselli, Défense de J. Vida, Padoue 1775; Tadisi, Vita di Vida, Bergamo 1788; Tiraboschi, Stor. della lett. ital. VII, 3 [Modena 1779, 242—257]; S. de Latour, La Christiade de Vida, Paris 1826; Lancetti, Della vita e degli scritti di Vida, Milano 1840.) [A. Baumgartner S. J.]

Vidi aquam, s. Asperges me I, 1499 f.

Vieira, Anton, S. J., berühmter Prediger und Missionar, stammte aus vornehmer Familie und wurde am 6. Februar 1608 zu Lissabon geboren. Im J. 1616 kam er mit seinen Eltern nach Brasilien, und 1623 trat er zu Bahia in die Gesellschaft Jesu. Nachdem er als Lehrer wie als Schriftsteller bereits Proben einer außergewöhnlichen Begabung abgelegt, wurde er 1635 zum Priester geweiht und arbeitete als Missionar an der Bekehrung der eingeborenen Stämme. Infolge der Unabhängigkeitserklärung Portugals (1. December 1640) wurde er mit Anderen zum Mitglied der Deputation gewählt, welche im Namen der ganzen Colonie dem neuen König huldigen sollte. Johannes IV., der rasch den Werth dieses Mannes erkannte, behielt Vieira an seiner Seite und nöthigte ihn, während der schweren Zeit der bedrohten nationalen Unabhängigkeit als Mitglied des Kronrathes an der Verwaltung des Landes theilzunehmen. Vieira zeigte in dieser Stellung hohe staatsmännische Befähigung wie unbestechliche Gerechtigkeit und erwarb sich durch Ordnung der Finanzen, Hebung des Handels und glückliche Organisation der Landesvertheidigung um sein Vaterland nambafte Verdienste. In besondern Vertrauensmissionen sandte ihn der König wiederholt nach Paris, London, Haag, Rom. Die bereits ausgefertigte Ernennung für den ordentlichen Gesandtschaftsposten im Haag wies Vieira mit Berufung auf seine Ordensregel zurück, ebenso die angebotene Ernennung auf einen Bischofssitz, durch welche der König ihn von seinem Orden unabhängig und für die Führung eines Ministerpostens frei machen wollte. Seiner Ordensregel getreu, suchte Vieira der politischen Angelegenheiten ledig zu werden und erhielt nach langem Widerstande des Königs im October 1652 die Erlaubniß zur Rückkehr nach Brasilien. Hier übernahm er sofort die Vertheidigung der Eingeborenen gegen die Ungerechtigkeiten und Gewaltthätigkeiten der Europäer; die daraus sich ergebenden Verwicklungen führten ihn schon im Juni 1654 wieder auf den Weg nach Lissabon. Mit neuen königlichen Decreten versehen, kehrte er in die Colonie zurück und wirkte nun sechs Jahre lang als Missionsoberer mächtig für Gründung zahlreicher Missionsdörfer und Ausdehnung der Missionsthätigkeit. Bei den Eingeborenen stand er als der grande Padre in der höchsten

Verehrung, und so gelang es ihm auch 1659, durch friedliche Vermittlung bei einem der mächtigsten Stämme der ganzen Colonie einen drohenden blutigen Kampf zu ersparen. Trotzdem kam es 1661 gegen ihn und seine Ordensbrüder als die Beschützer der Eingeborenen zu einer gewaltsamen Erhebung der Europäer. Vieira wurde persönlich mißhandelt und mit einer Anzahl seiner Ordensbrüder unter Anwendung von Gewalt nach Europa deportirt. Am Hofe von Lissabon fand er bei der Königin-Regentin das alte Vertrauen, und als die Excesse des jungen Königs ernstes Einschreiten nothwendig machten, wurde Vieira beauftragt, eine Denkschrift für denselben abzufassen. Sobald aber (gegen Ende 1662) Alfons VI. persönlich die Regierung antrat, suchte er alle Stützen der vorigen Regierung zu entfernen. Vieira wurde der Aufenthalt in Porto, dann in Coimbra angewiesen. Hier schritt auch die Inquisition wider ihn ein auf Grund einer Predigt, die er gehalten, und unfertiger Schriften, die man bei ihm vorfand, in welchen angeblichen Prophezeiungen eines Privatmannes zu viel Werth beigelegt zu werden schien. Er wurde 2. October 1665 verhaftet und am 23. December 1667 zur Abschwörung de levi sowie zu einjähriger Haft im Noviciatshaus seiner Ordensprovinz verurtheilt. Es zog dieß von Seiten Clemens' X., welchem Vieira später eine Denkschrift über seinen Prozeß überreichte, der portugiesischen Inquisition die gänzliche Suspendirung zu, die bis 1683 bestehen blieb. Von 1669—1675 lebte Vieira in Rom, hoch gefeiert als Prediger und ausgezeichnet vom Papst, von seinem Ordensgeneral P. Oliva, wie auch von der Königin Christine von Schweden (s. d. Art.). Als Greis von 73 Jahren kehrte er 1681 nochmals nach Brasilien zurück und versah von 1687 an wieder das Amt eines Provinzials von Brasilien. Sein Lebensabend war noch durch manche persönliche Kränkung getrübt, aber auch verklärt durch Züge ächter Seelengröße. Er starb am 18. Juli 1697. Vieira steht groß da, wie als christlicher Missionar so als Apostel der Freiheit und Menschenwürde, als Patriot und Staatsmann. Am meisten ist er bekannt als genialer Redner und portugiesischer Classiker. Er ist der „Bossuet Portugals". Seine Fehler, nämlich Häufen von Schriftstellen und oft gekünstelte, allzu subtile Schriftauslegung, werden reichlich aufgewogen durch die Klarheit und Volksthümlichkeit der Sprache, durch die lebhafte Communication und das hinreißende Feuer der Darstellung. Beachtenswerth für die sprachliche und oratorische Seite seiner Leistungen ist das Urtheil des Bibliographen Nicolaus Antonius (Biblioth. hisp. nova I, Matriti 1783, 167), der seine Predigten selbst öfter mit angehört hat. Hunderte von Predigten, Briefen, Denkschriften und wissenschaftlichen Arbeiten Vieira's sind handschriftlich erhalten, ohne daß bis jetzt eine einigermaßen vollständige Ausgabe auch nur seiner oratorischen Werke zu Stande gekommen wäre. Erst bei der großen nationalen Feier des zweiten Centenariums seines Todes, das 1897 in Lissabon und fast allen größeren Städten Portugals begangen wurde, ist die Veranstaltung einer solchen Ausgabe beschlossen und in Angriff genommen worden. Für Deutschland sind seine Predigten zugänglich gemacht worden durch Fr. Jos. Schermer, Sämmtliche Werke des Antonio Vieira, des Apostels von Brasilien, Regensburg 1846—1863, und Franz Kaulen, A. Vieira's ausgewählte Reden auf die Festtage Unserer lieben Frau, Paderborn 1856. (Vgl. H. Handelmann, Geschichte von Brasilien, Berlin 1860, 246—271; E. de Guilhermy, Ménologe de la Compagnie de Jésus, Assistance de Portugal II, Poitiers 1868, 49 a.; Carel, Vieira, sa vie et ses oeuvres, Paris 1878; Die katholischen Missionen, Freiburg 1881, 2 ff.; Trechos selectos do Padre Antonio Vieira, publicação commemorativa do bicentenario da sua morte [1697—1897], Lisboa 1897 [mit biographischer Einleitung]; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII [1898], 653—685; Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus LXXVII, Paris 1898, 164; LXXVIII [1899], 368. 520.) [O. Pfülf S. J.]

Vienne, ehemals Sitz eines Erzbischofs, heute nur noch Arrondissements-Hauptstadt im Departement Isère, ist eine der ältesten Städte Frankreichs. Schon im 1. Jahrhundert v. Chr. als Hauptort der Allobroger von einiger Bedeutung, wurde es in der römischen Kaiserzeit eine sehr blühende und schöne Stadt, berühmt durch den Reichthum und die Bildung der Einwohner. Seit Ende des 3. Jahrhunderts war es Hauptstadt der gleichnamigen Provinz; im 4. Jahrhundert leitete von Vienne aus der Vicarius des zu Trier residirenden Präfectus Prätorio die Diöcese der sogen. sieben Provinzen (das mittlere und südliche Gallien), und zeitweilig wurde es der Centralpunkt der Verwaltung für ganz Gallien, indem zur Entlastung des Präfectus Prätorio dem Vicarius auch die Verwaltung der zehn nördlichen gallischen Provinzen (d. i. der Diöcese Gallia) übertragen wurde. Indeß dauerte diese politische Bedeutung Vienne's nicht lange, der Präfectus Prätorio, welcher wegen des Vordringens der Germanen um 400 seine Residenz von Trier nach Arles verlegt hatte, nahm 418 auch die Verwaltung der sieben Provinzen an sich, und Vienne hörte auf, Sitz des Vicarius zu sein (H. J. Schmitz [s. u.] 25). Nach 460 eroberten die Burgundionen (s. d. Art. II, 1531) die Provincia Viennensis, und Vienne wurde eine der vier Residenzstädte der burgundischen Könige; 534 kam es an das Frankenreich und 879 an das Königreich Provence (von der Hauptstadt Arles auch Arelat genannt). Mit letzterem fiel es 1033 durch Erbschaft an das deutsche Reich; doch konnten die deutschen Könige

seit dem 12. und noch mehr seit dem 13. Jahrhundert im Arelat nur nominell die Oberhoheit behaupten; thatsächlich herrschten dort ziemlich unbeschränkt Prälaten, Grafen und andere Herren, und stärker als der deutsche wurde allmälig der französische Einfluß. Im J. 1349 kam dann Vienne mit dem ganzen Gebiete seines Dauphins (Grafen) an Frankreich. Heute zählt die Stadt etwa 22 000 Einwohner (als Gemeinde 25 000). — Das Christenthum fand hier wohl so früh Eingang wie in Lyon, und zwar wahrscheinlich durch Glaubensboten aus Kleinasien. Bekannt ist der rührende Brief „der Diener Christi, welche in Vienna und Lugdunum wohnen", an die Brüder in der Provinz Asia; er berichtet über die Martyrer, welche in Lyon im J. 177 der Verfolgung Marc Aurels zum Opfer gefallen sind (Euseb. H. E. 5, 1 [al. 2]); unter ihnen befand sich auch der Diacon Sanctus aus Vienne. Bischofsstadt scheint Vienne damals noch nicht gewesen zu sein (Duchesne [s. u.] 39 s.); in dem ältesten Vienner Bischofskatalog, der im 9. Jahrhundert schon vorhanden war, heißen die vier ersten Bischöfe: Crescens, Zacharias, Martinus, Verus, von welchen der letztere dem Concil zu Arles (314) beiwohnte. Der Ursprung des Vienner Episcopates nicht demnach sicher in das 3. Jahrhundert. Unhaltbar ist die erst nach dem 5. Jahrhundert aufgekommene Identificirung des Bischofs Crescens von Vienne mit dem gleichnamigen Schüler des hl. Paulus (Gallia christ. XVI, 5 sq.; Duchesne 151 ss.; C. Narbey, Supplément aux Bolland. I, Paris 1899, 30 ss. [letzterer für die Legende]). Als gegen Ende des 4. Jahrhunderts sich auch in Gallien das Metropolitansystem auszubilden begann (Duchesne 89), veranlaßte die oben erwähnte politische Bedeutung der Städte Vienne und Arles alsbald ernstliche Differenzen über die Frage, wer in der Provincia Viennensis Metropolit sein solle. Damals nahm der Bischof von Arles seinem Vienner Amtsbruder gegenüber die Metropolitanwürde in Anspruch und wandte sich dieserhalb um Entscheidung der Sache an die Synode zu Turin (Duchesne 90 s.) vom Jahre 401. Dieselbe sprach sich jedoch weder für die eine noch für die andere Stadt entschieden aus; wohl aber geschah dieß 417 durch Papst Zosimus, welcher auf Grund der von Arles geltend gemachten Trophimuslegende (H. J. Schmitz 27) dem dortigen Bischof Patroclus die Vienner und die beiden Narbonner Provinzen (mit den Hauptstädten Narbonne und Aix) als Metropolitangebiet zuwies und ihm überdieß die Würde eines päpstlichen Vicars für ganz Gallien verlieh (s. Näheres im Art. Leo I., ob. VII, 1761 ff.). Ueber den Versuch des Bischofs Simplicius von Vienne, seine Rechte zu wahren, äußerte Zosimus sich sehr scharf (impudentia, indecens ausus). Bessere Aussichten eröffneten sich für Vienne unter Papst Leo I.; wegen der Uebergriffe des Bischofs Hilarius von Arles (s. d. Art.) entzog er diesem im J. 445 nicht nur die Würde eines päpstlichen Vicars, sondern auch die Metropolitangewalt, und Vienne erhielt letztere für die Provincia Viennensis. Indeß nach Hilarius' Tode gab Leo (450) der Arler Kirche auf Bitten von 19 ehemaligen Suffraganen einen großen Theil des Metropolitangebietes zurück (Duchesne 122), und Vienne mußte sich mit vier Suffraganbisthümern (Valence, Genf, Grenoble, Tarentaise) begnügen, von denen drei in der politischen Provincia Viennensis und eines (Tarentaise) in der zur Diöcese Gallia gehörenden Provinz Alpes Grajae et Penninae lagen. In der Folge suchten die Erzbischöfe von Vienne wiederholt ihr Metropolitangebiet auszudehnen. So nahm Erzbischof Mamertus (s. d. Art.) in der Diöcese Die, welche zur Kirchenprovinz Arles gehörte, ein Metropolitanrecht in Anspruch, indem er den dortigen Bischof consecrirte (463). Aber sofort schritt Leo's Nachfolger, Papst Hilarus, gegen ihn ein und drohte, Mamertus die vier Suffraganstühle zu entziehen, wenn er fortfahre, die Rechte des Metropoliten von Arles zu verletzen (Jaffé, Regest. pontif. Rom. I, 2. ed., n. 556. 557. 559). Mamertus' Nachfolger war der hl. Isichius (Hesychius); derselbe bekleidete die Würde eines römischen Senators und war vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand verheiratet. Von seinen vier Kindern ward der hl. Avitus (gest. am 5. Februar 518 [nicht 523]) des Vaters Nachfolger auf dem Vienner Bischofsstuhle. Avitus erwirkte von Papst Anastasius II. eine Erweiterung des Vienner Metropolitanbezirks, indem nunmehr den vier Suffraganstühlen die Diöcesen Die und Viviers hinzugefügt wurden. Indeß schon nach wenigen Jahren (unterm 29. September 500) erneuerte Papst Symmachus (s. d. Art.) die Entscheidung Leo's I. vom Jahre 450 und gab die beiden Bisthümer an Arles zurück. Trotzdem blieb Avitus ein treuer Anhänger des viel angefeindeten Papstes; bezeichnend ist sein Ausspruch, der ganze Episcopat gerathe in's Wanken, sobald der Papst in Frage gestellt werde (Epist. 34, in den Mon. Germ. hist. Auct. antiq. VI, 2, 65). Groß sind auch des Bischofs Verdienste um die Bekehrung der arianischen Burgunder; indeß ist das im Art. Avitus erwähnte Religionsgespräch zu Lyon (499), bei dem der Bischof als Sprecher der Katholiken erscheint, nach neueren Forschungen nur eine Fiction des Oratorianers Hieronymus Vignier (gest. 1661; s. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 17. 568). Ein trefflicher Oberhirt war der hl. Desiderius, welcher sich eifrig bemühte, die geistige Bildung seines Clerus zu fördern. Da er selbst viel Zeit darauf verwandte, den Geistlichen die Regeln der Grammatik beizubringen und sie in der classischen Literatur zu unterrichten, zog er sich (Juni 601) unverdienten Tadel von Papst Gregor I. zu (Jaffé I, n. 1824). Schon im J. 599 hatte er den Papst um Verleihung des

Palliums ersucht, welches, wie er meinte, in alter Zeit den Vienner Bischöfen vom apostolischen Stuhle zuerkannt worden sei. Gregor antwortete indeß, er habe darüber im Archiv der römischen Kirche nichts gefunden, und stellte dem Bischof anheim, seinen Anspruch urkundlich zu beweisen (Jaffé I, n. 1749). Wenige Jahre nachher (603) wurde Desiderius von der Königin Brunhilde, der Wittwe des austrasischen Königs Sigibert I. (gest. 575), in die Verbannung geschickt, da er sich genöthigt sah, gegen die Grausamkeit des herrschsüchtigen Weibes aufzutreten. Nach vier Jahren durfte er zwar in seine Bischofsstadt zurückkehren, wurde aber schon um 611 (Duchesne 148) ein Opfer der Rachsucht Brunhildens. Diese hielt nämlich ihren Enkel Theuderich (König von Burgund) ab, eine Ehe einzugehen, um nicht an dessen Gemahlin eine Nebenbuhlerin zu bekommen, und verleitete ihn zu einem unzüchtigen Leben. Von Gewissensangst befallen, wendete sich Theuderich an Desiderius um Rath, und dieser drang in ihn, die Buhlerinnen zu entlassen und eine rechtmäßige Gattin zu nehmen. Darüber erbost, ließ die herrschsüchtige Königin den Bischof ermorden. — Im 8. Jahrhundert erhielt Erzbischof Wilicar durch Papst Gregor III. (731—741) das römische Pallium (Liber Pontif., ed. Duchesne I, 421), um welches ungefähr anderthalb Jahrhunderte vorher Desiderius sich, wie es scheint, vergeblich bemühte; indeß hatte die Palliumverleihung jetzt bei Weitem nicht mehr die Bedeutung wie früher, wo in Gallien nur der Erzbischof von Arles als päpstlicher Vicar das Pallium tragen durfte. Infolge der Säculariſationspolitik Karl Martells traten in Vienne so unleidliche Zustände ein, daß Wilicar sich veranlaßt sah, zu resigniren und sich in's Kloster Agaunum (St. Moritz) zurückzuziehen (vgl. d. Art. Sitten XI, 367 f., und S. Abel, Jahrbb. des fränkischen Reiches unter Karl dem Großen I, 2. Aufl., Leipzig 1888, 100 f.); erst im J. 767 gab König Pipin bei seinem Aufenthalt in Vienne der dortigen Kirche einen neuen Oberhirten (Bertericus). Gegen Ende des 8. Jahrhunderts war der Streit zwischen Vienne und Arles über ihre Metropolitanrechte noch nicht erloschen; derselbe kam 794 auf der Frankfurter Synode zur Verhandlung. Das Concil verwies auf die Decrete der Päpste Zosimus, Leo I., Symmachus und Gregor I.; jedoch sollte bezüglich des früher zu Vienne gehörenden Bisthums Tarentaise, welches sich inzwischen thatsächlich zu einer Metropole mit mehreren (2—3) Suffraganstühlen (Aosta, Sitten, Maurienne) entwickelt hatte (Duchesne 207 s.), an den heiligen Stuhl berichtet werden (Hefele III, 690). Im 9. Jahrhundert war Ado (s. d. Art.), der Verfasser des Martyrologiums, der berühmteste der Vienner Erzbischöfe; jedoch ist er nie päpstlicher Vicar in den sieben gallischen Provinzen gewesen, wie er noch jetzt mitunter (z. B. in der neuen Ausgabe Ceillier's XII, 619 s.) auf Grund einer unächten Decretale Nicolaus' I. vom 13. Juni 867 genannt wird; gleichfalls unächt ist der angebliche Brief Nicolaus' I. vom Jahre 861, worin es heißt, ehe Ado das Pallium empfange, müsse er zuvor die Anerkennung der sechs ökumenischen Concilien aussprechen. Dagegen ist ächt die Decretale desselben Papstes vom Jahre 867, worin der Vienner Erzbischof gemäß der alten Anordnung Leo's I. als Metropolit der Bisthümer Grenoble, Valence, Genf und Tarentaise bestätigt wird (Jaffé I, n. 2876). Zu Ado's Zeit überragte Vienne bedeutend das Erzbisthum Arles, dessen Oberhirten seit Vigilius' Tode (610) nicht mehr päpstliche Vicare waren und dazu noch durch die Errichtung der beiden Kirchenprovinzen Aix und Embrun gegen Ende des 8. Jahrhunderts zwei Drittel ihres Metropolitangebietes verloren hatten; die Kirchenprovinz Vienne war damals doppelt so groß wie die von Arles (Duchesne 152). — Der erste Erzbischof von Vienne, der wirklich die Würde eines Vertreters (Legaten) des Papstes in Frankreich erhielt, war Guido von Bourgogne (1090—1119 bezw. 1121); er wurde 1106 von Paschalis II. zu diesem Amte ernannt, nachdem der bisherige Legat, Erzbischof Hugo von Lyon, am 7. October 1106 gestorben war (U. Robert, Hist. du pape Calixte II., Paris 1891, 27). Selbstverständlich erhielt Guido das Amt nur für seine Person, nicht als ein Vorrecht seiner Kirche. Indeß wurden damals zu Vienne eine Reihe von Briefen und Urkunden geschmiedet, welche namentlich das angebliche Recht der Vienner Kirche auf den Primat über sieben gallische Provinzen darthun sollten. Nach Gundlach (s. u.) wäre das ganze Fälschungswerk (abgedruckt Mon. Epistolae III, 86—107) in der Zeit von 1094—1121 ausgeführt worden, während Duchesne (173. 175) die unächten Privilegien in zwei Gruppen theilt, von denen die ältere um 1060, die jüngere unter Guido's Regierung angefertigt sei; die letztere Gruppe enthält die auf den Namen Gregors VII., Urbans II. und Paschalis' II. gefälschten Stücke. Als Erzbischof Guido 1119 zum Papste gewählt wurde (s. d. Art. Calixtus II. und U. Robert, Bullaire du pape Calixte II., Paris 1891, 2 vols.), behielt er noch bis zum Jahre 1121 das Erzbisthum Vienne in seiner Hand und „bestätigte" durch zwei in der Hauptsache gleichlautende Bullen vom 28. Juni 1119 bezw. 25. Februar 1120, daß kraft alten Rechtes der Erzbischof von Vienne als päpstlicher Vicar den Primat über sieben gallische Provinzen, nämlich über die Kirchenprovinzen Vienne, Bourges, Bordeaux, Auch, Narbonne, Aix, Embrun (welche sich nicht ganz mit der frühern politischen Diöcese der sieben Provinzen deckten), besitzen solle. In beiden Actenstücken werden als Suffraganbisthümer der Kirchenprovinz Vienne folgende sechs aufgezählt: Grenoble, Valence, Die, Viviers, Genf und Mau-

nnne (Mon. Epist. III, 108 sq.); von diesen gehörten Die und Viviers früher de jure zu Arles, während Maurienne dem Bischof von Tarentaise unterstellt war (Duchesne 208. 210; vgl. d. Art. Chambery III, 60 f.; der dort erwähnte Beschluß einer Synode zu Chalons ist jedoch unächt). Letzterer wurde durch die genannten Bullen als Metropolit anerkannt, sollte jedoch dem Erzbischof von Vienne als Primas untergeordnet sein. Bemerkenswerth ist noch, daß die Kirchenprovinz Arles zwar um zwei (ihr längst streitig gemachte) Bisthümer verkürzt, im Uebrigen aber nicht der Primatialgewalt des Bischofs von Vienne unterstellt wurde (Duchesne 209). Von der Privilegienverleihung Calixts II. hat Vienne nicht ganz den erwarteten Vortheil gehabt (Thomassin, Vetus et nova eccles. disc., Pars I, 1, 35, 10 sq.). Der Primat über die 7 bezw. 8 Provinzen blieb ein bloßer, allerdings langvoller Titel (Primas primatum mit Rücksicht auf die Vienne nominell untergeordneten Erzbischöfe von Bourges und Narbonne, die auch primates hießen); dagegen behielt Vienne die oben erwähnten sechs Suffraganate bis zur französischen Revolution. — Im 12., 13. und 14. Jahrhundert fanden zu Vienne mehrere wichtige Synoden statt. Auf dem Concil im J. 1112 unter Erzbischof Guido wurde die von Laien ertheilte Investitur für „Häresie" erklärt und Kaiser Heinrich V. gebannt (Hefele V, 320). Zur Zeit des Erzbischofs Wilhelm von Clermont (1168 bis 1166) veranstaltete der Reichskanzler Rainald von Dassel (s. d. Art.) im J. 1164 zu Vienne einen Convent, um die burgundischen Bischöfe für den Pseudopapst Paschalis III. zu gewinnen, aber ohne Erfolg (Hefele V, 641). Auf der Synode im J. 1200 wurde von einem Legaten Innocenz' III. wegen des ehebrecherischen Verhältnisses des Königs Philipp August das Interdict über Frankreich verkündigt (ebd. 798). Ueber die 15. allgemeine Synode, die 1311/12 zu Vienne stattfand, s. d. folg. Art. Was die weiteren Erzbischöfe von Vienne betrifft, so wurden drei mit dem Purpur geschmückt: Simon d'Archiac (Erzbischof seit 1819, resignirte 1821), Friedrich de Saint-Severin (1506—1515) und Heinrich Oswald de la Tour d'Auvergne (Erzbischof seit 1721, resignirte 1745 und starb 1747). Weit über ein Jahrhundert (1576—1693) hatten Mitglieder der Familie Villars den Vienner Erzstuhl inne: Petrus V. de Villars (1576—1587), dann dessen gleichnamiger Neffe (1587—1598), sowie des letztern Bruder Hieronymus de Villars (1598—1626), endlich Petrus VII. de Villars (1626—1662), Verwandter und (seit 1612) Coadjutor des Vorigen, und Heinrich de Villars (1662—1693), Neffe und (seit 1655) Coadjutor des Vorigen. Der letzte Metropolit der Kirchenprovinz Vienne war Karl Franz d'Aviau du Bois de Sanzai, vorher Generalvicar zu Poitiers; er wurde 1789 ernannt und kam am 1. März 1790 nach Vienne, aber schon am 8. Juli 1790 unterdrückte die französische Nationalversammlung durch einen Gewaltact das Erzbisthum, und der Oberhirt sah sich zur Flucht in's Ausland genöthigt. Er resignirte 1801 und ward im folgenden Jahre Erzbischof von Bordeaux (gest. 1826). Auf Grund des Concordates von 1801 wurde das Erzbisthum Vienne von Papst Pius VII. aufgehoben; 1822 ward es dem Titel nach wiederhergestellt und mit Lyon unirt. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte das Erzbisthum Vienne 365 Pfarreien, die zu 4 Archidiaconaten und 7 Archipresbyteraten vereinigt waren (Moroni, Diz. C, 86). (Vgl. noch Collombet, Hist. de la sainte église de Vienne, Lyon 1847—1848, 4 vols.; Gallia christ. XVI [condid. B. Hauréau], Paris. 1865, 1 sqq. [leider sind bei Collombet und selbst bei Hauréau noch manche unächte Urkunden benutzt]; Gams, Series episc. 653 sqq.; W. Gundlach, Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum, Hannover 1890 [vermehrter Sonderabzug aus dem Neuen Archiv d. Gesellsch. für ält. deutsche Geschichtskunde XIV u. XV]; Derſ., im Neuen Archiv XX [1895], 263 ff.; H. J. Schmitz, im Hist. Jahrbuch 1891, 1 ff.; L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, Paris 1894, 145 ss.) [Zeck.]

Vienne, Concil von, war das 15. allgemeine Concil und ward abgehalten vom 16. October 1311 bis 6. Mai 1312. Die Frage nach der Veranlassung dieses Concils läßt sich kurz beantworten. Die hinterlistigen Machinationen des gewissenlosen Königs Philipp des Schönen von Frankreich gegen das Andenken Bonifaz' VIII. wie gegen den großen und mächtigen Templerorden zwangen schließlich Clemens V., zu diesem außerordentlichen Mittel zu greifen. Wenn auch die Berichte des Florentiners Villani über die Erhebung Clemens' V. und Philipps des Schönen Betheiligung dabei Sage sind (s. Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. VI, 394 ff.), so ist doch so viel richtig, daß der französische König gleich bei der ersten Zusammenkunft, anläßlich der Krönungsfeier zu Lyon (November 1305), mit Forderungen betreffs Bonifaz' VIII. und der Templer an den neuen Papst herantrat. Gegen ersteren namentlich verlangte er die Instruirung eines förmlichen Prozesses und dessen Verurtheilung als Ketzer. Trotz weitestgehenden Entgegenkommens von Seiten des Papstes rücksichtlich der von Bonifaz VIII. gegen König Philipp erlassenen Bullen erneuerte letzterer doch seine Forderung alsbald wieder bei einer zweiten Zusammenkunft in Poitiers (Mai 1307). Ebenso kamen hier die zuvor über den Templerorden ausgestreuten schmählichen Verleumdungen wieder zur Sprache mit der Forderung der Instruirung eines Prozesses. Nach Villani hätte jetzt schon der Cardinal von Prato dem Papste gerathen, um sich der gewaltthätigen Zudringlichkeit des Königs zu erwehren, die Angelegenheit an

ein allgemeines Concil zu verweisen und ein solches sofort nach Vienne zu berufen, das außerhalb des Machtbereiches des rücksichtslosen Königs liege. Dieser Angabe dürfte eine Verwechslung der Vorgänge des folgenden Jahres zu Grunde liegen. Thatsächlich war jetzt noch von keinem Concil die Rede; vielmehr scheint ein solches beiderseits gar nicht gewünscht worden zu sein. Der Papst hatte den König ersucht, die Angelegenheit wegen Bonifaz VIII. ihm allein zu überlassen gegen das Versprechen, dieselbe in mildem Vorgehen und unter völliger Amnestirung des Königs und seiner Helfershelfer in thunlichst unauffälliger Weise zu erledigen. Dieß erfahren wir aus dem Entwurf einer Bulle vom 1. Juni 1307, die aber erst am 27. April 1311 publicirt wurde, nachdem der König dem Papste gegen Opferung der Templer endlich obiges Zugeständniß gemacht hatte. Die Berufung einer allgemeinen Synode war erst das Ergebniß einer weitern Zusammenkunft zu Poitiers (Mai 1308), wo Philipp nach dem rechtlosen Gewaltstreich gegen die Templer vom 14. September 1307 den Papst durch Hinterlist und Gewalt allmälig seinen Interessen gefügig zu machen wußte. Nachdem die Templer durch eine Reihe päpstlicher Verordnungen der grausamen Willkür des gewissenlosen Königs ausgeliefert worden, berief Clemens am 12. August 1308 durch die Bulle Regnans in coelis (Regestum Clementis V, n. 3626 sqq.) ein allgemeines Concil. Als Hauptveranlassung hierzu werden in genanntem Convocationsschreiben bezeichnet: die Angelegenheit der Templer, über welche sehr schlimme Nachrichten an den Papst gekommen seien, namentlich durch den französischen König, der nicht aus Gier nach den Gütern der Templer, sondern aus Eifer für den Glauben sich über den Orden informirt habe. Auch der Papst selbst habe sich durch Verhöre und durch Commissare über die Vergehen der Templer genauer unterrichtet und berufe nun nach dem Rathe der Cardinäle auf den 1. October 1310 eine allgemeine Synode nach Vienne. Daselbst solle über genannten Orden, seine einzelnen Mitglieder und seine Güter, dann über anderes, was sich auf den katholischen Glauben, das heilige Land und die Verbesserung der Kirche und kirchlichen Personen beziehe, verhandelt werden (tam circa dictum ordinem et personas singulares et bona ejusdem et alia, quae statum tangunt fidei catholicae, quam circa recuperationem et subsidium terrae sanctae, ac reparationem, ordinationem et stabilitatem ecclesiarum et ecclesiasticarum personarum et libertatem earum etc.). Betreffs der Zeit bemerkt der Papst, daß sie deßhalb bis zur Eröffnung der Synode so reichlich bemessen worden sei, weil in allweg eine umfassende und eingehende Reform angebahnt werden soll, wozu reifliche Ueberlegung und eingehende Vorbereitung erfordert werde. Der Papst befiehlt daher allen Prälaten, dießbezügliche Desiderien zu notiren und zur Kenntniß der Synode zu bringen; er selbst werde für richtige Prüfung derselben sorgen (Mandavimus insuper, ut iidem archiepiscopi et praelati per se vel alios viros prudentes, Deum timentes et habentes prae oculis, omnia quae correctionis et reformationis limam exposcunt, inquirentes subtiliter et conscribentes fideliter, eadem ad ipsius concilii notitiam deferant. Et nos nihilominus variis modis et viis solers studium et efficacem operam dare proponimus, ut omnia talia in examen hujusmodi deducta concilii correctionem et directionem recipiant opportunam). Factisch war freilich nicht die Reformfrage Hauptgrund der Anberaumung solch außergewöhnlich langen Termins, sondern die unglückliche Templerfrage (s. d. Art. Templer), wie denn letztere noch eine weitere Prolongirung der Eröffnung nothwendig machte. So sehr Clemens V. König Philipp in seinen verwerflichen Machinationen gegen die Templer freie Hand gegeben, ja seinerseits thunlichste Unterstützung angedeihen ließ, die geplante Vernichtung des Ordens konnte bis zu genanntem Termine nicht weit genug gefördert werden. Der Papst erließ daher am 4. April 1310 eine Reihe gleichlautender Prolongationsbullen, wodurch der Beginn der Synode auf 1. October 1311 anberaumt wird: quia negotium inquisitionum contra ordinem militiae Templi ... completum non est ... et nonnulla alia, quae in eodem sunt tractanda concilio. Was unter diesen nonnulla alia gemeint sei, wird nicht gesagt; daß aber die Angelegenheit Bonifaz' VIII. darin inbegriffen war, ersehen wir aus den Verhandlungen, wie sie von 1309 an zu Avignon vor dem Papste geführt wurden. Daraus ergibt sich, daß Philipp erst Anfang 1311 gegen alle möglichen Zusagen von Seiten des Papstes diesem den sogen. Prozeß gegen Bonifaz vollständig überließ (s. d. Artt. Bonifaz VIII. und Clemens V.).

Nach diesen Vorbereitungen reiste Clemens V. Mitte September 1311 mit seinen Cardinälen von Avignon nach Vienne, woselbst er am 16. October jenes Jahres in der Cathedrale die erste Sitzung mit großer Feierlichkeit eröffnete. Er hielt hierbei eine Rede mit Zugrundelegung der willkürlich dem Tage adaptirten Psalmworte: In consilio justorum et congregatione magna opera Domini ... (Ps. 110, 1 u. 2). Als Hauptaufgabe des Concils bezeichnete der Papst auch hier drei Punkte: 1. die Templerfrage, 2. den Beistand für das heilige Land und 3. Reform der Sitten und Schutz der kirchlichen Freiheit. Die Zahl der Mitglieder betrug glaubwürdigen Angaben zufolge 114 Bischöfe außer den Aebten und Procuratoren. Mit der Eröffnungsfeier war die erste Sitzung beendigt. Es folgten nur noch zwei feierliche Sitzungen, am 3. April und 6. Mai 1312. Die eigentlichen conciliaren Verhandlungen lagen sicher zwischen der ersten und zweiten Sitzung. Aus Mangel an richtigen Concilsacten sind wir

hierüber leider nur sehr ungenau unterrichtet. Einen interessanten Einblick in die Thätigkeit des Concils verstattet das vom Jesuiten Franz Ehrle in der Pariser Nationalbibliothek entdeckte Actenfragment, wie andererseits die von Schottmüller publicirten Templeracten. Naturgemäß erforderten von den genannten drei Punkten die Nummern 1 und 3 die umfassendsten Berathungen, während die Nummer 2 summarisch behandelt werden konnte. Wie oben gezeigt wurde, hatte der Papst bereits in der Einberufungsbulle von den Prälaten die Einreichung von Gutachten verlangt über den Stand der kirchlichen Frage und etwa gewünschte Reformen. Dieses Verlangen fand seitens der Prälaten selbstverständlich auch Berücksichtigung; leider ist aber von diesen beim Concil eingereichten Gutachten bis jetzt nur ein Exemplar bekannt geworden; es ist dieß der Tractat des Bischofs Wilhelm Durandus von Mende: De modo celebrandi generalis concilii. Genannte Aufforderung wiederholte der Papst bei Eröffnung der Synode und verlangte von sämmtlichen Concilsvätern, daß sie über die drei Hauptaufgaben des Concils ihre Gutachten und Rathschläge abgeben sollten (Summus pontifex proposuit . . . ut praelati recogitarent super praedictis salubriter ordinandis et circumspectione provida terminandis; Bernard Gui in Bouquet XXV, 721). Auch von diesen Gutachten sind bis jetzt nur zwei bekannt geworden: das des Bischofs Major von Angers (edirt von C. Port in Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Mélanges historiques II [1877], 471—488) und das des Bischofs Jacob Duèse (später Johannes XXII.) von Avignon (edirt von Verlaque, Jean XXII. etc., Paris 1883, 52 ss.). Außer den genannten Gutachten waren bei der Curie auch noch alle die verschiedenen, theilweise recht umfangreichen Acten der Templerprozesse aus allen christlichen Ländern eingelaufen, wie Clemens in der Aufhebungsbulle selbst berichtet (... contra ipsum ordinem, per universas mundi partes, in quibus consueverint fratres dicti ordinis habitare, inquisitiones factae fuerunt, et illae, quae factae contra ordinem praelibatum fuerant, ad nostrum examen remissae). Berathungsmaterial war somit in hinlänglicher Menge vorhanden, und es handelt sich zunächst darum, zu wissen, wie dasselbe verarbeitet wurde, d. h. welche Geschäftsordnung auf dem Concil eingehalten wurde.

Die Kenntniß hierüber war bisher eine überaus dürftige. Auf Grund neuerer und neuester Publicationen läßt sich nun einigermaßen ein greifbares Bild des Geschäftsganges auf unserem Concil entwerfen. Den wichtigsten Aufschluß hierüber geben die eigenen Ausführungen des Papstes in der Aufhebungsbulle des Templerordens, sodann die durch Schottmüller und Ehrle publicirten Actenfragmente. Darnach müssen in der conciliaren Thätigkeit neben dem Papste noch vier Organe unterschieden werden. An sich schon ist es klar, daß das genannte, überaus umfangreiche Actenmaterial nicht ohne Weiteres vor das Plenum der Synode zur Berathung und Beschlußfassung gebracht werden konnte, daß vielmehr die einzelnen Materien in bestimmten Commissionen vorbereitet werden mußten. In dieser Hinsicht bemerkt denn auch der Papst: Quia erat difficile, immo fere impossibile, praefatos cardinales et universos praelatos et procuratores in praesenti concilio congregatos ad tractandum de modo procedendi . . . in nostra praesentia convenire. Daher wurde nach Anordnung des Papstes aus der Gesammtheit der Concilsväter ein Ausschuß gewählt, in welchem nicht nur alle Nationen und Länder, sondern auch alle hierarchischen Kategorien vertreten waren. Dieser Ausschuß bildete zweifelsohne den Schwerpunkt des Concils; ihm war die Hauptthätigkeit zugewiesen. Zu genauer Untersuchung und Vorberathung (non perfunctoria sed moratoria tractatione) wählte dieser größere Ausschuß aus seiner Mitte noch eine engere Commission, aus Erzbischöfen und Bischöfen bestehend, an deren Spitze der Patriarch von Aquileja stand. Dieser Ausschuß dürfte die einzelnen Actenauszüge (rubricae) controlirt und für den größern Ausschuß vorbereitet haben. Neben diesen aus dem Concil hervorgegangenen Commissionen wird selbstverständlich noch eine sogen. päpstliche, aus den Cardinälen bestehende, anzunehmen sein. Endlich kam noch die vierte und letzte Verhandlungsform: das Plenum des Concils. Diese Geschäftsordnung läßt sich freilich zunächst nur für das negotium templariorum nachweisen; daß sie aber auch für die übrigen Concilsverhandlungen beibehalten wurde, ist an sich wahrscheinlich, ergibt sich aber mit Bestimmtheit aus den Verhandlungen über den dritten Hauptgegenstand des Concils.

Die wichtigste Thätigkeit des Concils fällt in die Zeit zwischen der ersten und zweiten Sitzung (16. October 1311 und 3. April 1312). Hierüber berichtet Bernhard Gui: Post praedictam (sc. primam) vero sessionem inter colloquia et tractatus deductum est tempus per totam hiemem subsequentem. In erster Linie war es die Templerfrage, die zu so eingehenden und langwierigen Verhandlungen, aber auch divergirenden Meinungsäußerungen führte (s. hierüber d. Art. Templer XI, 1336 und Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. VI, 522 ff.). Nachdem dann endlich unter dem Drucke des französischen Königs am 22. März 1312 in geheimer Sitzung die Aufhebung des Ordens per viam provisionis beschlossen worden, wurde am 3. April in feierlicher Weise die zweite öffentliche Sitzung gehalten. In Anwesenheit des französischen Königs, seiner drei Söhne und seines Bruders Karl von Valois hielt der Papst eine überaus scharfe Rede gegen die Templer mit Zugrundelegung des Psalmverses: Impii non resurgent in judicio (Ps. 1, 5). Wichtigster und wohl einziger Gegenstand dieser Sitzung war

die Verkündigung der bereits am 22. März sanctionirten Aufhebungsbulle Vox clamantis. Damit war die Hauptangelegenheit der Synode erledigt, deren völlige Bereinigung den Papst freilich noch weiter beschäftigte. Es erflossen noch eine Reihe von Bullen, die Templerangelegenheit betreffend, so auch die wichtige Ad certitudinem, von der dritten Sitzung (6. Mai) datirt, die fernere Behandlung der Templer und ihres Besitzes regelnd. Neben der Templerfrage sollten auf der Synode, wie wir gesehen haben, auch Maßnahmen zur Reform und zum Schutze der Kirche berathen werden. Daß der Aufforderung des Papstes, dießbezügliche Wünsche vor die Synode zu bringen, seitens der Prälaten auch entsprochen worden ist, haben wir bereits an einzelnen Beispielen gesehen. Außerdem geben uns gleichzeitige Berichterstatter Kunde von Berathungen des Concils betreffs einer reformatio morum und einer conservatio libertatis ecclesiasticae. Aus diesen Angaben, namentlich aber aus mehrfach erwähntem Actenfragment ergibt sich mit Bestimmtheit, daß die betreffenden Verhandlungen über den dritten Hauptpunkt nach zwei Richtungen getheilt wurden: Reformation der Sitten und Schutz der kirchlichen Freiheit. Genanntes Actenfragment ermöglicht uns nun auch einen Einblick in die Behandlungsart dieser Materie. Darnach wurden alle beim Concil mündlich oder schriftlich eingelaufenen Beschwerden und Anträge nach Ländern und Kirchenprovinzen geordnet und dann nach gewissen Gesichtspunkten übersichtlich rubricirt (quia distincta potius possunt percipi et intellegi quam permixta). Sämmtliche Vorschläge wurden zunächst in zwei Klassen abgetheilt: quae pertinent ad gravamina, et quae ad mores. Die gravamina wurden wieder in vier Abtheilungen zerlegt: 1. in solche, welche den Kirchen und kirchlichen Personen von weltlichen Großen, deren Dienern oder Beamten zugefügt werden; 2. solche, welche Exemte den Prälaten und deren Kirchen zufügen; 3. solche, welche von Privatpersonen ausgehen, und endlich 4. solche, welche Exemte von Prälaten und Anderen erfahren. Jeder dieser vier Punkte wurde nochmals in mehrere Unterabtheilungen zerlegt, so z. B. der erste in sechs. Die gravamina seitens der weltlichen Großen bestehen nämlich darin, daß diese 1. bei kirchlichen Grundstücken unrechtmäßig eine Oberhoheit beanspruchen; 2. vielfach kirchliche Jurisdiction usurpiren; 3. dieselbe widerrechtlich inhibiren; 4. die von ihren Untergebenen gegen die Kirche verübten Frevel straflos lassen, dagegen kirchlichen Klagen gegen Laien kein Gehör schenken; 5. selbst oder durch ihre Beamten die kirchliche Freiheit und Immunität verletzen; endlich 6. Kirchen und kirchliche Personen vielfach belästigen. Von diesen sechs Unterabtheilungen der ersten Klasse der gravamina behandelt der erste Theil unseres Fragmentes nur die drei ersten, während der zweite Theil die remedia für alle sechs Punkte enthält. Es dürfte nun wohl von selbst klar sein, daß die drei folgenden Klassen der gravamina in ganz gleicher Weise behandelt wurden wie die erste, und ebenso, daß auch betreffs der reformatio morum ein ähnlicher modus procedendi eingehalten wurde wie bei den gravamina. Daß auch für diese Verhandlungen Commissionsberathungen nothwendig waren, ist von selbst einleuchtend; daß aber dann auch hier die bereits oben bei der Templerfrage erwähnte Geschäftsordnung beibehalten wurde, ist mehr als nur wahrscheinlich. Aus einzelnen Angaben des Fragments läßt sich erschließen, daß die allgemeinen Berathungen über Reform der Sitten und Schutz der kirchlichen Freiheit in dem größern Ausschuß stattfanden, während die remedia im engern Ausschuß besprochen wurden. Die Ergebnisse dieser Berathungen gelangten sodann zunächst an die Cardinäle. Wie weit nun diese einzelnen Berathungen bis zur dritten Sitzung gediehen sind, d. h. welche und wie viele definitive Beschlüsse bis dorthin publicationsfähig vorlagen, und inwieweit das auf dem Concil verarbeitete Material bei späteren Erlassen etwa Verwendung fand, das genau und erschöpfend darzuthun ist mit den bis jetzt vorliegenden Mitteln nicht möglich. Wohl aber läßt sich für eine Reihe von Decreten darthun, daß sie theils sicher, theils wahrscheinlich auf unserer Synode publicirt wurden. Auch über den Beginn genannter Verhandlungen fehlen genauere Angaben, doch dürften sie nicht allzu lange nach Eröffnung der Synode ihren Anfang genommen haben und neben der Templerfrage einhergegangen sein. — Mit der Definitivsentenz über den Templerorden war die Hauptfrage der Synode erledigt, und dieselbe eilte nun sichtlich ihrem Ende zu. Nachdem noch, wie wir gesehen, einige Fragen über Personen und Besitzungen der Templer geregelt waren, wurde am 6. Mai 1312 die dritte und letzte Sitzung gehalten. Wieder hielt der Papst eine Rede über Is. 62, 6: Super muros tuos Jerusalem posui custodes, worin er darlegte, was auf der Synode in Bezug auf die erwähnten drei Hauptpunkte geschehen sei. Betreffs des heiligen Landes erwähnte er die Zusage des französischen Königs. Es wurde ein dießbezügliches Schreiben vorgelesen, worin derselbe versprach, binnen Jahresfrist mit seinen Söhnen und zahlreichen Großen des Landes das Kreuz zu nehmen und innerhalb sechs Jahren nach dem heiligen Lande zu ziehen. Im Falle seines Todes solle sein erstgeborener Sohn die Ausführung übernehmen. Zu diesem Zwecke wurde ihm auf sechs Jahre der Zehnte verwilligt. Außer Philipp von Frankreich sollen auch noch die Könige von England und Navarra nebst vielen Herzogen, Grafen, Baronen ꝛc. ihre Betheiligung zugesagt haben. Geschehen ist jedoch nichts. Hierauf wurden, wie mehrfach genannter päpstlicher Cerimoniar berichtet, eine Reihe von Decreten verlesen (consequenter lecta fuerunt multa); wahrscheinlich über alle Fragen betreffs des dritten Hauptpunktes, über welche die Verhandlungen bis zu

genannten Termine zu einem gewissen Abschluß gekommen waren. Wir werden unten eine Zusammenstellung genannter Decrete zu geben versuchen. Nach Verlesung der Decrete wurde das Te Deum angestimmt und feierlich gesungen bis zu Sanctus; sodann verlieh der Papst einen Ablaß von 30 Jahren und ertheilte unter Anstimmung des Sit nomen Domini benedictum den Segen. Hierauf rief Cardinal Orsini: Recedamus in pace, worauf die Concilsväter antworteten: In nomine Jesu Christi. Amen! Damit schloß das Concil.

Was nun noch die Decrete dieser Synode anlangt, so ist es, wie oben bemerkt, mit den bis jetzt vorhandenen Mitteln nicht möglich, genau zu bestimmen, welche und wie viele Decrete auf der Synode selbst publicirt wurden, sodann, ob und inwieweit nachher erlassene Decrete auf Verhandlungen der Synode basiren. Wenn der Fortsetzer der Nangis'schen Chronik berichtet (Bouquet XX, 606), daß das Concil keinerlei Constitutionen promulgirt, sondern Alles dem eigenen Ermessen des apostolischen Stuhles anheimgegeben habe, so haben neuere Forschungen diese Angabe als durchaus irrig erwiesen. Schon Bernhard Gui berichtet von zahlreichen auf dem Concil erlassenen Constitutionen (in quo scil. concilio fuerunt multae constitutiones editae; Baluze, Vitae paparum Avenion. I, 59. 77). Der päpstliche Cerimoniar aber führt eine Reihe von Decreten als bestimmt von der Synode erlassen auf; außerdem tragen verschiedene in den sog. Clementinen enthaltene Constitutionen den ausdrücklichen Vermerk: sacro approbante concilio, dürfen somit als auf unserer Synode erlassen angesehen werden. Als solche bezeichnet der Cerimoniar zunächst einige Decrete dogmatischen Charakters: 1. Primo quaedam (sc. fuerunt lecta), bemerkt er, quae ad fidem pertinent, scilicet quod Christus fuit mortuus lanceatus; secundo quod asserere, quod anima intellectiva secundum suam substantiam non sit forma corporis per se, est erroneum. Et voluit, quod esset eligenda sententia, qua dicitur, quod gratia et virtutes infunduntur in baptismo tam parvulis quam adultis. Diese drei Fragen waren in der Anklage gegen den Franciscaner-Spiritualen Petrus Johannis Olivi (s. d. Art.) enthalten und wurden nach eingehenden Untersuchungen in obigem Sinne entschieden (Richter, Corp. jur. can. II, 1057 sq.). — 2. Hier mag sofort ein weiteres, gleichfalls den Franciscanerorden betreffendes Decret Erwähnung finden, nämlich die große Constitution Exivi de paradiso, durch welche Clemens V. die infolge des Armutsstreites unter den Franciscanern entstandenen Parteiungen heben wollte. 3. Ein weiteres Decret restituirte die Constitution Bonifaz' VIII. Super cathedram, die Streitigkeiten der Mendicanten mit der Pfarrgeistlichkeit betreffend, welche Benedict XI. zu Gunsten der ersteren aufgehoben hatte. 4. Eine andere in den Clementinen als Concilsdecret (c. 1, lib. 3, tit. 9) bezeichnete Verordnung betrifft die Mendicanten, falls sie in einen andern Orden übertreten. 5. Alljährlich sollen die Nonnenklöster durch den Diöcesanbischof visitirt werden (c. 2, lib. 3, tit. 10). 6. Zwei Canones betreffen die Beghinen und ihre Lebensweise (c. 1, lib. 3, tit. 11), sowie 7. die bei ihnen eingeschlichenen Irrthümer (c. 3, lib. 5, tit. 3). 8. Es folgen Verordnungen zu besserer Verwaltung der Hospitäler, die fortan nicht mehr Säculargeistlichen, sondern tüchtigen und erfahrenen Laien übertragen werden soll (c. 2, lib. 3, tit. 11). 9. Kirchenstellen sollen die sustentatio congrua haben (c. 1, lib. 3, tit. 12). 10. Zwei weitere Bestimmungen (c. 1 et 2, lib. 3, tit. 14) regeln das canonische Stundengebet an Kirchen mit vita communis. 11. Am Sitze des päpstlichen Hofes und an den Universitäten Paris, Oxford, Bologna und Salamanca sollen im Interesse der Bibelerklärung und der Bekehrung der Ungläubigen Lehrer der hebräischen, arabischen und chaldäischen Sprache angestellt werden, und zwar für jede der genannten Sprachen zwei Lehrer (c. 1, lib. 5, tit. 1). 12. Ein Canon (c. 1, lib. 5, tit. 2) verpflichtet die christlichen Fürsten, ihren saracenischen Unterthanen die Anrufung Mohammeds und die Wallfahrt zu ihren heiligen Orten zu verbieten. 13. Zwei Decrete (c. 1 et 2, lib. 5, tit. 3) sind gegen Uebergriffe und Ausschreitungen der Inquisitoren gerichtet. 14. In c. 1, lib. 5, tit. 5 wird gegen wucherisches Zinsnehmen eingeschritten. 15. Die Vollziehung und Beobachtung von Excommunication und Interdict wird unter Strafe eingeschärft (c. 2, lib. 5, tit. 10). 16. Strafbestimmungen für diejenigen, welche einen Bischof und sonstige Cleriker mißhandeln (c. 1 et 2, lib. 5, tit. 8). 17. Weiter werden Bestimmungen über die sedes vacans und die Papstwahl als auf unserer Synode erlassen bezeichnet (c. 2, lib. 1, tit. 3 De elect.). 18. Bei Prozessen über Verleihung von Bisthümern wird ein summarisches Verfahren gestattet (c. 2, lib. 2, tit. 1). 19. Ein Decret spricht Clerikern, welche noch nicht den Subdiaconat erlangt, das Stimmrecht in den Capiteln ab (c. 2, lib. 1, tit. 6). 20. Zwei weitere Decrete suchten die Streitigkeiten zwischen den Klöstern und den Bischöfen zu regeln und die gegenseitigen Rechte und Pflichten zu fixiren. Zum Schluß der dritten Sitzung erließ sodann der Papst noch in der Angelegenheit Bonifaz' VIII. ein edictum citationis, wie der päpstliche Ceremoniar bemerkt. Damit scheint die widerliche Sache endlich zur Ruhe gekommen zu sein. (Vgl. Baluzius, Vitae paparum Avenion., Paris. 1693, 2 voll.; Regest. Clementis Papae V., Rom. 1885—1888, 8 voll.; Mansi, Collect. concil. XXV; Ehrle, Ein Bruchstück der Acten des Concils von Vienne, im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters IV (1888), 361 ff.; Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. VI, Freib. 1890, 532 ff.) [Knöpfler.]

Vierfürst, s. Tetrarch.

Vierthaler, Franz Michael, ungewöhnlich beanlagter und durchgebildeter Pädagog, war am 25. September 1758 im Mauerkirchen geboren, ward erst Sängerknabe zu Michaelbeuern und Salzburg, besuchte in letzterer Stadt zugleich das Gymnasium und beendete dann seine Vorstudien bei den Jesuiten zu Burghausen in Bayern mit vorzüglichem Erfolge. In den Jahren 1777 und 1778 verlegte er sich zu Salzburg auf das juristische Studium, betrieb aber vorzugsweise die classischen Sprachen, Logik und Naturwissenschaften. Im J. 1783 ward er als Hauslehrer in einem Institut für Adelige angestellt und verfaßte hier, weil es an Geschichtsunterricht gebrach, für die Zöglinge einen Abriß der Weltgeschichte, den er aber als unnöthig nicht veröffentlichte. Doch führte ihn diese Arbeit zu einem eifrigen Geschichtsstudium, als dessen Frucht eine „Philosophische Geschichte der Menschen und Völker" (Bd. I—V zu Salzburg 1787—1795, Bd. VI und VII zu Wien 1818 und 1819) von ihm erschien. Da um diese Zeit in ganz Deutschland ein lebhafter Eifer für die Volksschule erwacht war, so errichtete der Erzbischof von Salzburg 1790 ein Lehrerseminar in seiner Residenzstadt und berief den als aufrichtigen Katholiken, klaren Schriftsteller und vorzüglichen Lehrer bekannt gewordenen Vierthaler, dem inzwischen seine Stellung an der Anstalt verleidet geworden war, zum Director desselben. Hier unterrichtete er theoretisch und praktisch und ward bald auch zum Lehrer der Pädagogik im Seminar und an der Universität berufen. Neben diesen vielseitigen Beschäftigungen entwickelte er eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit, durch welche er weithin wirksam wurde. Er gab zuerst „Elemente der Methodik und Pädagogik", Salzburg 1791, und einen „Entwurf der Schulerziehungskunst", ebd. 1794, heraus, die beide wiederholte Auflagen erlebten; die eindringlichste Wirkung aber erzielte er 1793 mit seinem Buche „Der Geist der Sokratik" (ebd.). Daneben verfaßte er zahlreiche kleine Schriften für die Volksschule, darunter auch eine neue Uebersetzung der „Episteln und Evangelien". Seines schönen Vortrags wegen galt er bald als der beste Lehrer der Universität, fand aber auch bei den Geistlichen, den Lehrern und den Eltern reiche Gelegenheit, im Sinne seiner pädagogischen Anschauungen zu wirken. Im J. 1796 ward er zum Hofbibliothekar ernannt und konnte so seine reichen literarischen Kenntnisse verwerthen. Er übernahm 1800 die Redaction der Salzburgischen Literaturzeitung, 1799—1806 die der Salzburgischen Staatszeitung. Inzwischen bewirkten die politischen Verhältnisse, namentlich das dem Erzstifte Salzburg drohende Ende, daß das Lehrerseminar als Anstalt sich auflöste, während der pädagogische Unterricht von einer Anzahl tüchtiger Männer in der Stadt fortgesetzt wurde. Vierthaler übernahm hierbei den Unterricht in Pädagogik und Methodik, war aber genöthigt, sich nun eine selbständige Stellung zu gründen, und verehelichte sich deßwegen 1802 mit Josepha v. Kleimayrn. Verfassungsänderungen unter dem Kurfürsten Ferdinand machten Vierthaler 1804 zum Director der beiden Waisenhäuser in Salzburg, als welcher er den ersten Band einer unvollendet gebliebenen „Geschichte des Schulwesens und der Cultur" in Salzburg 1804 erscheinen ließ. Im J. 1806 wurde Salzburg österreichisch. Vierthaler erhielt nun den Auftrag, die künstlerisch und literarisch bedeutenderen Schätze des Erzstiftes zu sammeln und nach Wien zu bringen. So kam er in die Hauptstadt und ward dort 1818 Director des großen Waisenhauses. Unter seiner Leitung ward diese Anstalt, die bis dahin in bureaukratischem Geiste verwaltet worden, eine pädagogische Musteranstalt, die von nah und fern von Lehrern und Nichtlehrern aufgesucht und bewundert wurde, und deren Zöglinge überall die bereitwilligste Verwendung fanden. Seine literarische Thätigkeit setzte Vierthaler hier unermüdet fort. Außer der 5. Auflage seiner „Elemente" gab er noch eine Reihe kleinerer pädagogischer Schriften heraus, bis er am 3. October 1827, reich an Tugenden und Verdiensten, starb. — Vierthaler gab weder der Pädagogik noch der Methodik neue Richtungen. Hervorragend blieb er durch die Klarheit, mit welcher er selbst Alles behandelte, und zu welcher er seine Schüler heranbildete. Sein höchstes Ziel war immer die Erziehung, der alle Belehrung dienen mußte: daher war auch die Grundlage aller seiner Bemühungen der katholische Glaube, dem er selbst nachlebte, und für den er überall Hochachtung und Bewunderung zu wecken verstand. Er war wegen der Untadelhaftigkeit seines Lebens und wegen seines lautern Charakters nicht weniger geachtet als wegen seines großen Wissens und seiner reichen Erfahrung. Die großen geistlichen Pädagogen, welche später Salzburg berühmt gemacht haben, thaten nichts Anderes, als daß sie sein Werk fortsetzten. (Vgl. Anthaller, F. M. Vierthaler, der Salzburger Pädagog, Salzburg 1880; Glöckl, in „Vierthalers Ausgew. pädag. Schriften", Freiburg 1893, 1 ff.; Zillner, in der Allgem. deutschen Biographie XXXIX, 679 ff.) [Kaulen.]

Vierzehnheiligen (in Frankenthal), vornehmster Wallfahrtsort des ganzen Frankenlandes (Erzdiöcese Bamberg), mit einer herrlichen, im spätitalienischen Renaissancestil erbauten Kirche und angrenzendem Kloster, verdankt seine Entstehung einer Erscheinung der heiligen vierzehn Nothhelfer (s. d. Art.), worüber die Legende Folgendes berichtet: Auf einem dem Cistercienserkloster Langheim (s. d. Art.) gehörigen Gute, Frankenthal, hörte der Klosterschäfer am 24. September 1445, als er seine Schafe Abends nach Hause treiben wollte, plötzlich die Stimme eines weinenden Kindes, welches ihm beim Näherkommen zulächelte. Am 28. Juni 1446 wiederholte sich

diese Erscheinung; bei dem zuerst erschienenen Kindlein waren dießmal noch 13 andere kleine Kinder. Als der Schäfer im Namen der heiligen Dreifaltigkeit nach dem Begehren der Kinder frug, gab das in der Mitte sitzende Kind zur Antwort: „Wir sind die vierzehn heiligen Nothhelfer und wünschen hier eine Kapelle zu haben.“ Obwohl das Kloster Langheim diese Erscheinungen der Einbildung des Hirten zuschrieb, erbaute es dennoch am Orte der Erscheinung eine kleine Kapelle, welche 1448 zu Ehren der sel. Jungfrau Maria und der vierzehn heiligen Nothhelfer eingeweiht wurde. Die Aebte von Langheim erhielten in den Jahren 1448—1497 für diese Kapelle zahlreiche Ablässe (Frankenthalischer Lustgart, Bamb. 1752, 372 f.), und schon 1466 wird eine Bruderschaft zu Ehren der vierzehn heiligen Nothhelfer erwähnt. Im J. 1485 wallfahrtete Friedrich III. zur Erfüllung eines Gelübdes nach Frankenthal. Auch nach der Plünderung und Zerstörung der Kapelle zur Zeit des Bauernkrieges (1525) hörten die Wallfahrten nicht auf; im J. 1543 konnte die neue Kapelle feierlich eingeweiht werden. Einen großen Aufschwung nahm die Wallfahrt im 17. Jahrhundert nach der Neubegründung und päpstlichen Bestätigung der erwähnten Bruderschaft (1610). Da die vielfach und nach verschiedenen Stilen umgebaute Kapelle große Schäden zeigte, beschloß der Abt Stephan, eine neue große Kirche zu erbauen, und legte am 23. April 1743 den Grundstein dazu. Nach 29 Jahren konnte der herrliche Bau feierlich eingeweiht werden. Der Rücksichtslosigkeit der Säcularisation fiel auch Vierzehnheiligen zum Opfer; doch konnte durch einzelne Meister die Wallfahrt erhalten werden. Die im J. 1835 durch den Blitz sehr beschädigte Kirche stellte der Staat in jetziger Gestalt wieder her, und Ludwig I. führte im J. 1839 in die ehemalige Cistercienserpropstei die Franciscaner ein, welche die Seelsorge am Wallfahrtsorte bis zur Stunde besorgen. Zur großen Jubelfeier des Jahres 1872 wurde die Kirche neu restaurirt. Leo XIII. verlegte das Fest der vierzehn heiligen Nothhelfer auf den vierten Sonntag nach Ostern und erhöhte es zum Range der festa 1. classis; außerdem verlieh er 1897 der beliebten und viel besuchten Gnadenkirche den Rang und Titel einer Basilica minor mit allen Privilegien. (Vgl. Jäck, Beschreibung des Wallfahrtsortes Vierzehnheiligen zu Frankenthal, Nürnb. 1826 [mit vieler Literaturangabe; doch nicht immer zuverlässig]; H. Weber, Vierzehnheiligen in Frankenthal, Bamberg 1884; Michels O. S. Fr., Kurze Geschichte und Beschreibung der Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen in Frankenthal, Franciscanerkloster Vierzehnheiligen 1890; J. Baier, Die Cistercienserabtei Kloster Langheim mit den Wallfahrtsorten Vierzehnheiligen und Marienweiher, Würzburg 1896; Götz, Geogr.-historisches Handbuch von Bayern II, München 1898, 231 ff.) [L. Helmling O. S. B.]

Vierzig Ritter, s. Martyrer, die vierzig.

Vierzigstündiges Gebet, s. Gebet, vierzigstündiges.

Vigerius, Marcus, O. Min. Conv., gewöhnlich Cardinal von Sinigaglia genannt, stammte aus einer alten, aber wenig begüterten Familie Liguriens und erblickte 1446 zu Savona das Licht der Welt. In der Taufe erhielt er den Namen Emmanuel, den er beim Eintritt in den Franciscanerorden auf Wunsch des Ordensgenerals Franz della Rovere, seines Großoheims, mit dem Namen Marcus vertauschte zur Erinnerung an seinen Oheim Marcus Vigerius, Bischof von Noli (1407—1447). Nach Vollendung seiner Studien wurde er vom Generalminister nach Padua geschickt und trug daselbst einige Jahre mit Auszeichnung seinen Mitbrüdern Theologie vor. Als Franz della Rovere 1471 unter dem Namen Sixtus IV. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte und ungünstige Nachrichten über seinen Großneffen erhielt, eilte dieser zu seiner Rechtfertigung nach Rom und erfuhr nun vom Papste die gleichen Gunstbezeigungen wie die anderen zahlreichen Nepoten desselben (vgl. d. Art. Nepotismus IX, 123 ff.). Er erhielt eine Professur an der Sapienza in Rom und wurde mit reichen Einkünften versehen. Da er als tüchtiger Lehrer bald einen bedeutenden Ruf erlangte, wurde er bereits am 7. October 1476 zum Bischof von Sinigaglia ernannt, während ihn gleichzeitig Joh. della Rovere, ein Neffe des Papstes, Präfect von Rom und zugleich Generalcapitän der Kirche (vgl. Pastor, Gesch. d. Päpste III, 2. Aufl., Freiburg 1895, 176), zum Gouverneur seiner Besitzung Sinigaglia machte. Die äußere Verwaltung der Diöcese führte Vigerius vortrefflich; er erwarb sich um dieselbe durch Vermehrung der bischöflichen Einkünfte, Berufung von Ordensleuten und Aufführung von Bauten nicht unbedeutende Verdienste. Auf seinem sittlichen Wandel ruhte damals noch keine Makel, er scheint vielmehr seinem Clerus mit einem guten Beispiel vorgeleuchtet zu haben. Julius II., ebenfalls aus der Familie della Rovere, ernannte sofort nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl 1503 den Bischof von Sinigaglia zum Gouverneur der Engelsburg und verlieh ihm unter Belassung seines bisherigen Bisthums reiche Beneficien. Am 1. December 1505 creirte er ihn zum Cardinalpriester mit dem Titel S. Maria Trastevere; die Publication erfolgte jedoch erst am 12. December (vgl. Pastor III, 529 f.). Im Kriege Julius' II. gegen Venedig wurde der Cardinal zum Legaten der gegen Herzog Alfons I. von Ferrara gesandten päpstlichen Truppen ernannt und bewies auch in dieser Stellung seine bedeutenden Fähigkeiten. Nachdem er im December 1512 das suburbicarische Bisthum Palestrina erhalten und in die Reihe der Cardinalbischöfe aufgestiegen war, verzichtete er 1513 mit Zustimmung Leo's X. auf das Bisthum Sinigaglia zu Gunsten seines Neffen Marcus Vigerius

(gest. 1560). Mit seinen reichen theologischen Kenntnissen und seiner großen Geschäftsgewandtheit unterstützte der Cardinal Vigerius treu und kräftig Julius II., für welchen er auch eine tüchtige (unvollendete) Apologie gegen die Angriffe des Conciliabulums von Pisa (s. d. Art. X, 30) schrieb, und Leo X.; am fünften allgemeinen Lateranconcil (s. d. Art.) nahm er so regen Antheil, daß man ihn sogar die Seele des ganzen Concils genannt hat. Vigerius starb zu Rom am 18. Juli 1516 im Alter von 70 Jahren, wie Wadding bemerkt, mehr berühmt durch seine Gelehrsamkeit als durch seinen Lebenswandel, auf den die Anhäufung von Aemtern und Würden in späteren Jahren keinen guten Einfluß ausgeübt zu haben scheint. Den Ruf eines bedeutenden Gelehrten erwarben ihm seine zahlreichen Schriften, die alle erst nach seiner Erhebung zur Cardinalswürde erschienen und über die verschiedensten Gegenstände handeln. Hier seien davon genannt: Decachordum christianum, Fani 1507, 2. ed. Paris. 1517 (eine Abhandlung über die vorzüglichsten Geheimnisse der Incarnation); Controversia de excellentia instrumentorum Dominicae passionis oder De dignitate ferri lanceae Christi et vestimentorum ejus, Romae 1512, Paris. 1517, Hagenav. 1517 (beide Titel bezeichnen nicht, wie Wadding meint, zwei verschiedene, sondern dieselbe Schrift, welche von den Zeitgenossen mit großem Beifall aufgenommen wurde; die darin behandelte Frage, ob die Lanze oder das Kleid des Herrn die vornehmste Reliquie sei, wurde damals, infolge der vom Sultan Bajazet II. dem Papste Innocenz VIII. im J. 1592 gemachten Schenkung der heiligen Lanze und anderer kostbaren Reliquien, vielfach controvertirt; Vigerius gibt der Lanze vor dem Kleide den Vorzug, weil sie das Herz des Gottmenschen durchbohrt habe); De annuntiatione B. Mariae Virg., Fani 1507; De vita, morte et resurrectione Domini, Duaci 1616; Declarationes in regulam S. Francisci de Paula, Brixiae 1518; Vita et Regula S. Francisci Paulani, ib. 1518. Außerdem erschienen von ihm eine Anzahl Homilien und einige ascetische Tractate. Eine gute Ausgabe der drei an erster Stelle genannten Werke besorgte Rich. Gibbons S. J. zu Douai 1616, 2 Bde. (Vgl. Eggs, Purpura docta, Monachii 1714, l. 4, 1; Ciaconius, Vitae et res gestae Pontific. Rom. et S. R. E. Cardin. III, Romae 1677, 253; Moroni, Dizion. LXVII, 201; C, 97. Ueber die Schriften Vigerius' s. Wadding, Scriptt. O. Min., Romae 1650, 248; Sbaralea, Supplem., Romae 1806, 515; Hurter, Nomencl. lit. IV, Oenip. 1899, 1005.) [Beda Kleinschmidt O. F. M.]

Vigerius, Nicolaus, s. Wiggers.

Vigil (vigilia) heißt nach dem liturgischen Sprachgebrauche der Tag, welcher einzelnen höheren Festen unmittelbar vorangeht, wenn ihm eine besondere Feier zur Vorbereitung auf jene eigen ist. Das Wort bezeichnet zunächst das nächtliche, dem Gebete geweihte Wachen, wozu Christus durch sein Beispiel und oft und eindringlich durch sein Lehrwort mahnte; das christliche Leben stellte er (Marc. 13, 35 ff.) im Anschlusse an die in bürgerlichen und militärischen Verhältnissen übliche Eintheilung der Nacht in vier Vigilien oder Nachtwachen als einen religiösen Wachtdienst zur Erwartung des höchsten Herrn dar. Dieses Wachen ist daher auch wie das Fasten und Beten stets eine ascetische Uebung gewesen. Seit dem 2. Jahrhundert erscheint das Wort vigilia als liturgische Bezeichnung für den gemeinschaftlichen nächtlichen Gottesdienst, der vor den höheren Festen des Herrn und den Gedächtnißtagen berühmter Martyrer, im Oriente auch vor den Sonntagen, vom Abend oder von Mitternacht an in den Haus- und Grabkirchen, später in den Basiliken gehalten und bei Tagesanbruch mit der Opferfeier geschlossen wurde. Der Name ging dann auch auf den der Nachtzeit entsprechenden Theil des canonischen Officiums (die Nocturnen) über. Im römischen Pontificale hat das Officium, welches in der Nacht vor einer Kirch- oder Altarweihe bei den Reliquien zu verrichten ist, die alte Bezeichnung bewahrt (celebrandae sunt vigiliae . . . et canendi Nocturni et matutinae Laudes; Pontif. Rom. pars II: De ecclesiae dedicatione). Ebenso wird in manchen Gegenden auch das Todtenofficium bei dem feierlichen Leichenbegängnisse wegen der üblichen Wache bei den Leichen Vigil genannt. — Während kirchliche Schriftsteller des Alterthums, wie der hl. Hieronymus gegen Vigilantius, die Vigilienfeier vertheidigten, gaben seit dem 4. und 5. Jahrhunderte sowohl Mißbräuche und sittliche Gefahren als auch die geringere Betheiligung der Gläubigen Anlaß zu Klagen gegen diese Versammlungen und zur Einschränkung der nächtlichen Officien. Vom 11. Jahrhundert an kamen dieselben zum größten Theile außer Uebung. Die Vorfeier der Feste ging mit dem Fasten, dem Officium und der Messe auf den vorhergehenden Tag über; die Liturgie des Charsamstags (s. d. Art. Ostervigil) zeigt noch besonders deutlich in allen Theilen, daß sie ursprünglich nicht diesem Tage, sondern der Osternacht angehörte. Der Tag vor dem Feste wurde fortan Vigil genannt. Eine ähnliche Vorfeier vor einigen höheren Festen besteht auch in der griechischen Kirche und wird παννυχίς, ἀγρυπνία, παραμονή genannt (vgl. N. Nilles, Kalendarium manuale I, 2. ed., Oeniponte 1891, 55). Im Abendlande haben nur die aus dem Alterthume überlieferten Feste Vigilien; selbst höhere Feste, die seit dem 13. Jahrhunderte eingeführt worden sind, wie Frohnleichnam, haben diese liturgische Vorfeier nicht; einzig das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä ist seit 1879 mit einer Vigil ausgezeichnet. Die Zahl der Vigilien beträgt in der römischen Festordnung 17, nämlich 4 vor Festen unseres Herrn, 2 vor Marientagen, 8 vor

Apostelfasten und je eine vor den Festen des hl. Johannes des Täufers, des hl. Laurentius und aller Heiligen. — Die Vigilien sind mit Ausnahme deren von Epiphanie, Christi Himmelfahrt und Mariä Empfängniß an und für sich Fasttage. Das Vigilfasten ist aber in den letzten zwei Jahrhunderten durch Festreductionen und Indulte auf wenige Tage beschränkt (s. d. Art. Fastenzeiten IV, 1271), hin und wieder auch verlegt worden, so daß die Bezeichnung vigiliae quae jejunantur nur noch eine liturgische Bedeutung hat. Die Vigilien der Feste unseres Herrn (Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt und Pfingsten) heißen vigiliae majores; sie haben ein eigenes Officium und werden wie ein festum semiduplex, die Weihnachtsvigil von den Laudes an wie ein festum duplex begangen. Die übrigen sind vigiliae minores oder vigiliae communes; sie haben nur den Charakter einer Ferie mit dem Officium des Wochentages, auf den sie fallen; bei der Recension des Breviers unter Pius V. (1568) wurde diesem Officium als Lesung eine Homilie zu dem Evangelium der Messe zugewiesen. Das Officium der Vigilien beginnt mit der Matutin und schließt mit der Non, da die Vesper bereits dem folgenden Feste angehört. Fällt eine Vigil auf einen Sonntag, so wird sie auf den vorhergehenden Samstag verlegt; fällt eine gewöhnliche Vigil auf ein festum duplex oder semiduplex, so beschränkt sich ihre Feier auf eine Commemoration in dem Officium und der Messe des Festes (ein festum duplex 1. classis schließt auch diese Commemoration aus); trifft sie endlich mit einer höhern Ferie (feria major) zusammen, so wird sie nicht im Officium, wohl aber in der Messe commemorirt, wenn die Ferie eine eigene Messe hat; andernfalls, wie im Advent, ist die Messe von der Vigil mit Commemoration der Ferie. (Vgl. Rubricae gener. Breviarii Rom. tit. VI und Rubr. gen. Missalis Rom. tit. III.) [K. Schrod.]

Vigilantius, Häretiker zu Anfang des 5. Jahrhunderts, war zu Calagurris (jetzt Casères) im südlichen Gallien als der Sohn eines Wirthes geboren und wurde in seiner Jugend zur Führung desselben Geschäftes, das der Vater hatte, angehalten. Bald verlegte er sich aber auf das Studium der Wissenschaften, war Schüler von Sulpitius Severus (s. d. Art.) und wurde als solcher von diesem mit einer Botschaft an den hl. Paulin von Nola (s. d. Art.) geschickt. Die Priesterweihe erhielt Vigilantius um das Jahr 395. In Palästina, wohin er eine Reise unternahm und einen Brief des hl. Paulin an den hl. Hieronymus überbrachte, mischte er sich in den Origenistenstreit (s. d. Art.), indem er in mißverstandenem Eifer für die Religion den hl. Hieronymus des Origenismus beschuldigte. Hieronymus wollte sich rechtfertigen, Vigilantius aber verließ schleunig Palästina und agitirte auf dem Rückwege und besonders nach seiner Ankunft in Gallien, indem er nicht bloß mündlich, sondern auch schriftlich den hl. Hieronymus und dessen Freunde origenistischer Ansichten anklagte. Nun verfaßte Hieronymus zur Rettung seines Namens und der guten Sache die Epistola ad Vigilantium, in welcher er seine Ansichten über Origenes auf's Klarste ausspricht, das Treiben des Vigilantius aus Beschränktheit und Hochmuth erklärt und ihm selbst den Vorwurf macht, entweder aus Schwäche gegen seine bessere Ueberzeugung oder als bewußter Häretiker origenistischen Ansichten zugestimmt zu haben. Das ganze Auftreten des Vigilantius war bis dahin einem wenn auch mißverstandenen Eifer für die Religion entsprungen; da er aber bei nur geringer theologischer Bildung in seiner unverständigen Polemik einigen Beifall erntete, kam er zum Falle, wollte Mißbräuche in der Kirche entdecken, suchte als Reformator zu glänzen und verfiel der Irrlehre. Zum Hochmuthe gesellte sich Sinnlichkeit bei ihm, zur Irrlehre sittliche Verderbtheit. Zu Calagurris hatte er eine Schenke, liebte übermäßig das Geld, philosophirte bei Kuchen und Weinbechern, wie Hieronymus sagt, verachtete die Mäßigkeit, scheint selbst die Enthaltsamkeit nicht mehr beobachtet zu haben und wurde so ein Nachfolger Jovinians (s. d. Art.), des christlichen Epicur. Seine Irrthümer gingen nicht, wie bei eigentlichen Häresiarchen, aus einem Hauptgedanken hervor, sondern waren durch einzelne vermeintliche Mißbräuche veranlaßt. Der Hauptpunkt betraf die Verehrung der heiligen Reliquien. Er fand es besonders anstößig, daß man die heiligen Gebeine in kostbare Tücher hüllte, küßte, unter großer Betheiligung des Volkes von einem Orte zum andern übertrug, an den Gräbern der Martyrer viele Lichter brennen ließ und häufig Vigilien feierte; das sei Götzendienst; man solle den Reliquien überhaupt gar keine Verehrung erweisen und nicht einmal die Basiliken der Martyrer besuchen. Da man für die Erlaubtheit des Reliquiencultes sich auf die Wunder berief, welche bei den heiligen Gebeinen zu geschehen pflegten, behauptete Vigilantius, „die Wunder nutzten nur den Ungläubigen, nicht aber den Gläubigen". Damit wollte er dieselben einerseits, falls sie wirklich geschehen sollten, aller Beweiskraft berauben, sie andererseits aber (und dieß war ihm wohl das Wesentliche) in Abrede stellen und für Betrug erklären. Wie er die Reliquienverehrung verwarf, so erklärte er auch die Fürbitte der Heiligen für unmöglich und ihre Anrufung für vergeblich, indem er sich sowohl auf mißverstandene Stellen der heiligen Schrift und des apocryphischen vierten Buches Esdras', als auf die Unmöglichkeit einer Gegenwart der Heiligen an ihren Gräbern, welche er für erforderlich hielt, zu stützen suchte. Dabei schloß Vigilantius sich derjenigen Richtung unter den Vätern an, welche die visio beatifica bis zum jüngsten Gerichte verschoben und die abgeschiedenen Seelen der Gerechten inzwischen an einem andern Orte,

getrennt von Gott, verweilen ließen. Ein besonderes Gewicht legte Vigilantius auf die Osterfeier, indem er bei seiner Abneigung gegen Vigilien doch die der Osternacht beibehalten und nur an Ostern Alleluja singen wollte. — Mit den angeführten Ansichten verbanden sich noch einige andere, welche das ascetische Leben zum Gegenstande hatten. Vigilantius erklärte die Lehre von der Vortrefflichkeit der Keuschheit für Häresie, den Stand der Virginität für die Quelle von Ausschweifung; er verlangte Fortsetzung der von den höheren Clerikern vor der Ordination geschlossenen Ehen. Ferner tadelte er die freiwillige Armut und das klösterliche Leben, mißbilligte, daß man den Mönchen Almosen sende, und verhöhnte das Fasten. Vigilantius versuchte auch, wie Hieronymus nebenbei bemerkt, sein exegetisches Talent, indem er als sehr ungeschickter Interpret den Berg, von welchem sich nach Daniel ein Stein ohne Hände abgelöst hat, vom Teufel erklärte.

Da der Häretiker in Privatkreisen und kirchlichen Versammlungen seine Irrlehren mündlich und schriftlich kühn verbreitete, einigen Anhang fand und von seinem Bischofe nicht zur Rechenschaft gezogen wurde, so ersuchte der Presbyter Riparius, dessen Kirche in der Nachbarschaft lag, den hl. Hieronymus um Widerlegung von Vigilantius' Behauptungen. Hieronymus antwortete im J. 404 mit einem kurzen Schreiben (Epistola ad Riparium), welches besonders die Verehrung der Reliquien und die Feier der Vigilien durch die triftigsten Worte und Beispiele der heiligen Schrift begründet und in Schutz nimmt. Eine tiefer eingehende Antwort versprach er, um nicht gegen Ungewisses zu kämpfen, nach Uebersendung von Vigilantius' Schriften zu liefern. Riparius in Verbindung mit Desiderius schickten deßhalb die verlangten Bücher und baten von Neuem um Widerlegung. Der heilige Kirchenlehrer verfaßte nun 406 die Schrift Contra Vigilantium, welche er, um den Boten nicht aufzuhalten, in einer kurzen Nachtwache ausgearbeitet hatte. In seiner Polemik verräth Hieronymus allerdings bisweilen neben einer etwas grellen Darstellung durchweg eine große Bitterkeit, mit welcher er seinen Gegner, den er oft Dormitentius nennt, zurechtweist. Dabei ist indessen zu bedenken, daß Vigilantius' ganzes Auftreten aus Hochmuth, Beschränktheit und Sinnlichkeit hervorging und daher anstatt mit Gründen vielmehr mit einer gewissen Indignation zurückgewiesen zu werden verdiente. — Was das Schicksal des Häretikers und seiner Lehren betrifft, so fand er zunächst einigen Anklang; größern und dauernden Anhang scheint er aber nicht gefunden zu haben, weil seine Neuerungen mit dem Geiste der damaligen Zeit in größtem Widerspruche standen, und weil auch die Stürme der Völkerwanderung seine Anhänger bald zerstreuten und seine Lehre vertilgten. Nur das kann mit Sicherheit behauptet werden, daß seine häretischen Lehren nach kurzer Zeit auf Jahrhunderte spurlos verschwanden. Daß er übrigens, wie die Verfasser der Hist. littér. de la France II, 5 meinen, seine Irrlehren aufrichtig widerrufen und sich nach Barcelona begeben habe, woselbst er mit der Sorge für eine Kirche betraut worden sei, ist durchaus zweifelhaft. (Vgl. Vogel, Dissertatio de Vigilantio haeretico orthodoxo, bei Pott, Sylloge comment. theol. VII, Helmst. 1806, 326 sqq.; Lindner, De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae 4. et 5. seculo antesignanis, Lips. 1839; Gilly, Vigilantius and his times, London 1844; W. Schmidt, Vigilantius, sein Verhältniß zum hl. Hieronymus und zur Kirchenlehre damaliger Zeit, Münster 1860.) [W. Schmidt.]

Vigilfasten, s. Fastenzeiten IV, 1271.

Vigilius, Papst (537 [?] bis 555), gehört zu den wenigen Inhabern des Stuhles Petri, die ein überwiegend schlimmes Andenken hinterlassen haben (Baronii Annal. ad a. 538, n. 18; ad a. 555, n. 2). Er stammte aus einer alten Senatorenfamilie, trat in den geistlichen Stand und erscheint im J. 531 als Diacon. Damals wurde er auf einer römischen Synode von Bonifatius II., welcher selbst seine Erhebung einer Designation seitens Felix IV. verdankte (3 neu aufgefundene Urkunden dazu s. im Neuen Archiv der Gesellsch. für ält. deutsch. Geschichtsk. X [1885], 412 ff.), zu seinem künftigen Nachfolger bestimmt. Da indeß dieses Vorgehen große Unzufriedenheit erregte, so sah Bonifatius noch in demselben Jahre sich genöthigt, auf einer zweiten Synode in der Peterskirche zu bekennen, daß er unrecht gehandelt habe, und das Ernennungsdecret den Flammen zu übergeben. Zur Zeit, als Papst Agapet I. (s. d. Art.) nach Constantinopel kam (536), war Vigilius dort Apocrisiar; ob er zu diesem Amte schon von Johannes II. (533—535) ernannt worden war, ist ungewiß. Wie er nach Agapets Tode als Günstling der monophysitisch gesinnten Kaiserin Theodora den rechtmäßigen Papst Silverius verdrängte und bis zum Tod erbarmungslos verfolgte, ist bereits in dem Art. Silverius geschildert worden. Die Kaiserin sah sich übrigens in den Erwartungen, welche sie in Betreff des Monophysitismus auf Vigilius setzte, getäuscht. Nachdem ihr Günstling im März 537 (nach der widerrechtlichen Absetzung des hl. Silverius) auf Befehl Belisars vom römischen Clerus zum Papste gewählt worden war, that er gar nichts für die abgesetzten monophysitischen Bischöfe, unter denen der ehemalige Patriarch Anthimus von Constantinopel ein specieller Schützling der Kaiserin war. Auf Grund allgemeiner Versprechungen, welche der ehrgeizige Vigilius einst zu Constantinopel Theodora gemacht, hatte sie vor Allem Anthimus' Wiedereinsetzung von ihm erhofft. Indeß war für Vigilius eine solche Maßnahme angesichts der Stimmung des Abendlandes gar nicht möglich, wenn er je auf Anerkennung der angemaßten Würde rechnen wollte. Von Liberatus und Victor von Tunnunum (s. u.) wird

allerdings ein Schreiben mitgetheilt, das den Wünschen der Kaiserin entsprochen haben würde; Vigilius versichert darin den abgesetzten monophysitischen Patriarchen (Theodosius von Alexandrien, Anthimus von Constantinopel und Severus von Antiochien), daß er im Glauben mit ihnen übereinstimme und nicht zwei Naturen in Christo bekenne, sondern ex duabus naturis compositum unum Christum; doch bitte er die Adressaten, seine Mittheilung geheim zu halten, damit er um so leichter das, was er begonnen habe, vollenden könne. Nach Duchesne (Revue [s. u.] XXXVI, 373) und Anderen ist jedoch dieses Schreiben wahrscheinlich eine Erfindung von Vigilius' Gegnern. Erst nach Silverius' Tode (538?) konnte Vigilius durch die thatsächliche Anerkennung seitens des römischen Clerus als rechtmäßiger Papst gelten. Daß er vorher nur Pseudo-Papst war, ist nicht etwa bloß Anschauung neuerer Zeit; auch eine dem 6. Jahrhundert angehörende Lebensbeschreibung des hl. Silverius nennt ihn zur Zeit, wo er diesen nach Palmaria verbannte, nur Archidiacon. Anderseits hatte er freilich schon vorher zu Rom ergebene Anhänger, wie eine Inschrift vom Juni 537 bekundet, welche Vigilius beatissimus papa nennt (de Rossi, Inscript. christ. urb. Romae I, Romae 1861, 482). — Im J. 540 trat er entschieden gegen den Monophysitismus auf; unterm 17. September richtete er nämlich an den Kaiser Justinian und den Patriarchen Mennas von Constantinopel Briefe, worin er sie wegen ihrer Rechtgläubigkeit belobt und erklärt, daß die Entscheidungen der Synoden von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon sowie Leo's I. beobachtet werden müßten; auch stimmte er dem von Mennas gegen monophysitische Koryphäen (auch gegen die obengenannten drei häretischen Patriarchen) verhängten Anathem zu; doch solle man, wenn die Gebannten sich bekehrten, sie wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen. Um diese Zeit war er auch thätig für Wiederherstellung der von den Goten arg beschädigten Martyrerkapellen und Cömeterien in der Umgegend von Rom, und mehrere Inschriften bezeugen seine Fürsorge für diese populären Cultorte (de Rossi, Bullet. di archeol. crist., Roma 1880, 38. 40 sg.; 1881, 40 sg.). Doch gelang es ihm nicht, sich in Rom allgemeine Sympathien zu verschaffen; weite Kreise der Bevölkerung blieben ihm feindlich gesinnt wegen seines frühern Verhaltens gegen Silverius und erzählten neue Schauergeschichten von Vigilius' Grausamkeit und Jähzorn, Geschichten, die auch in den Liber pontificalis übergegangen sind. Bis zum November 545 war jedoch der Papst überwiegend vom Glück begünstigt; dann aber begann für ihn infolge des Dreikapitelstreites eine wahre Leidenszeit. Um Vigilius und damit das Abendland für die Verurtheilung der drei Kapitel zu gewinnen, ließ ihn Justinian nach Constantinopel bringen. Der Papst wurde am 22. November 545 von kaiserlichen Truppen aus der Titelkirche der hl. Cäcilia (im transtiberinischen Viertel), wo er gerade (am Feste der Martyrin) die heilige Messe feierte, entführt und ihm nicht einmal Zeit gelassen, die oratio ad complendum (die Postcommunio) zu beten. Von den Römern wehklagte ein Theil über die Wegführung ihres Oberhirten, während ein anderer vom Ufer aus ihm Verwünschungen nachsandte. Die Haltung des Papstes im Dreikapitelstreit war meist eine sehr schwankende, was sich theils aus seinem Charakter und der Art, wie er zur Papstwürde gelangt war, theils aber auch aus der an sich schon recht schwierigen Lage erklärt; als er zeitweilig eine anerkennungswerthe Festigkeit zeigte, wurde er zwar mißhandelt, erzielte aber große Erfolge. Das Nähere s. in d. Art. Dreikapitelstreit III, 2027 bis 2036. Nach dem Untergange des Ostgotenreiches erließ Justinian auf Bitten des Papstes die sog. pragmatische Sanction vom 13. August 554, welche die Verhältnisse Italiens neu ordnete. Vigilius hoffte, daß dieselbe dazu beitragen werde, ihm gute Aufnahme in Rom zu verschaffen. Wahrscheinlich im Frühjahr 555 verließ er Constantinopel, erkrankte aber unterwegs an Steinschmerzen und starb zu Syrakus am 7. Juni 555. Seine Cleriker brachten die Leiche nach Rom, und dort wurde sie nahe bei dem Grabe des heiligen Papstes Marcellus I. in der von Sylvester I. errichteten Kirche beim Cömeterium Priscillä (s. d. Art. Katakomben VII, 232) beigesetzt. — Erwähnenswerth sind noch Vigilius' Beziehungen zum Frankenreiche. Schon 538 ließ Theudebert I. von Austrasien (534—547) durch einen Gesandten bei ihm über einen Ehefall anfragen; in seiner Antwort an den König verwarf der Papst die betreffende Verbindung (Ehe mit der Schwägerin), und in einem vom 6. März 538 datirten Briefe theilte er dem päpstlichen Vicar, Erzbischof Cäsarius von Arles (s. d. Art.), diese Entscheidung mit; zugleich beauftragte er ihn, da die Sache im Frankenreiche besser beurtheilt werden könne, eine angemessene Buße für den Uebertreter der Kirchengesetze zu bestimmen. Nach dem Tode des hl. Cäsarius (542) bestätigte er (auf Ersuchen des Merowingers Childebert I.) 545 den Erzbischof Auxanius und nach dessen baldigem Hinscheiden Aurelian (546) in der Würde eines päpstlichen Vicars; beide erhielten auch das Pallium. Bezeichnend ist, daß Vigilius bei dieser Verleihung von Amt und Pallium jedesmal die Zustimmung des Kaisers bezw. des kaiserlichen Feldherrn Belisar einholte. Uebrigens erlangte im Merowingerreich das päpstliche Vicariat zu Arles keine große Bedeutung (Duchesne, Fastes épiscop. I, Paris 1894, 137 ss.). — Dem Bischof Profuturus von Braga (s. d. Art.), welcher in Betreff des Priscillianismus, der Taufform, der Aufnahme von Arianern in die Kirche, des Meßformulars ꝛc. Anfragen an den Papst gerichtet hatte, antwortete dieser unterm 29. Juni 538. Auf der Synode zu Braga im J. 563 wurde das päpstliche Schreiben verlesen

und beschlossen, in dem suevischen Königreich Galicien die Messe nach dem römischen Formular zu feiern, welches Vigilius übersandt habe (Hefele, Conciliengesch. III, 2. Aufl., 18); diese Bestimmung wurde indeß nach dem Untergang des Suevenreiches (584) auf der spanischen Nationalsynode zu Toledo (633) aufgehoben (Hefele III, 80). (Vgl. Liberatus, Breviarium c. 22 [Migne, PP. lat. LXVIII, 1039 sqq.]; Victor Tunn., Chronica ad a. 542—557 [Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. XI, 200 sqq.]; die drei Schriften des Bischofs Facundus von Hermiane [s. d. Art.]; Jaffé, Regesta Pontif. Roman. I, 2. ed., 117 sqq.; Liber pontif., ed. Duchesne I, 296 sqq.; Epistulae imperat., pontif., aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae [Avellana Collectio], rec. Ott. Guenther I, Vindob. 1895, 230. 348. 354 [Corpus script. eccl. XXXV]; Coustant [gest. 1721], De Vigilii papae gestis apologetica et historica dissertatio, abgedr. bei Pitra, Analecta novissima I, Typis Tusculan. 1885, 370—461; Duchesne, Vigile et Pélage, in der Revue des questions hist. XXXVI [1884], 369 ss. und XXXVII [1885], 579 ss.; A. Knecht, Die Religionspolitik Justinians I., Würzburg 1896; L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter I, Leipzig 1897, 382 ff.; Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg 1900, 502 ff.) [Zeck.]

Vigilius, Mönch und Diacon, schrieb nach der Angabe des Gennadius (De vir. ill. 51) eine Mönchsregel, welche in gedrängter und einfacher Sprache alle Vorschriften für das Leben eines Mönches in sich faßt und in den Klöstern zum Zwecke des geistigen Fortschrittes der Brüder vorgelesen wurde. Bei Holsten, Codex regul., Rom. 1661, findet sich die damit wahrscheinlich gemeinte Schrift als „Morgenländische Regel, aus den Regeln der morgenländischen Väter gesammelt von dem Diacon Vigilius“; die 2. Aufl., besorgt von Brockie, hat die Regel im I. Bd. (Augsburg 1759), 60 ff., und daraus ist sie bei Migne, PP. lat. L, 373 sqq. abgedruckt. Die 47 kurzen Kapitel dieser Regel sind meist aus der Regel des Pachomius entnommen. Nach der Angabe des Trithemius hätte Vigilius um 420 gelebt. [Gams O. S. B.]

Vigilius, Bischof von Tapsus, einer am Meere gelegenen Stadt der nordafrikanischen Provinz Byzacena, lebte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und nahm an der großen Conferenz katholischer und arianischer Bischöfe theil, welche auf Befehl des arianischen Vandalenkönigs Hunerich am 1. Februar 484 in Carthago zusammentrat (s. d. Art. Vandalen, ob. 583 f.). Er unterschrieb damals mit dem Erzbischof Eugenius von Carthago und den übrigen orthodoxen Bischöfen das dem Könige überreichte Glaubensbekenntniß, und sein Name steht unter den 107 aufgeführten Bischöfen der byzacenischen Provinz an letzter Stelle. Mehr als diese Angabe, welche die Notitia provinciarum et civitatum Africae (Corp. scriptt. eccles. lat. VII, Vindob. 1881, 117. 127) bietet, steht über ihn nicht fest; den Literaturhistorikern sowohl des christlichen Alterthums als des Mittelalters ist er ein völlig unbekannter Mann. Man kann daher weder das Jahr seiner Geburt noch das seines Todes angeben; auch erfährt man nirgends, ob Vigilius nach dem für die Katholiken unglücklichen Ausgange des kaum begonnenen Religionsgespräches gleich den meisten katholischen Bischöfen geflüchtet ist oder verbannt wurde. Die ziemlich allgemein wiederholte Annahme, er habe noch 520 zur Zeit des Kaisers Justin des Aeltern zu Constantinopel gelebt, sei aber bald nachher gestorben, ist bloße Vermuthung. Nicht besser begründet ist die Ansicht, er habe seine gegen die Arianer, Nestorianer und Monophysiten gerichteten Streitschriften in der Verbannung geschrieben und mehrere darunter anonym oder unter fremden, klangvollen Namen der Vorzeit (Athanasius, Augustinus) verfaßt, entweder um dadurch dem Hasse der arianischen Vandalen auszuweichen (da jeder offene Angriff mit dem Tode bedroht war), oder um seinen Schriften desto größeres Ansehen und leichtern Eingang zu verschaffen. Ueberhaupt herrscht große Unsicherheit bezüglich der unter seinem Namen gesammelten Schriften. Die erste und bis jetzt einzige Gesammtausgabe, welche der auf dem Gebiete der patristischen Literatur auch sonst thätige Jesuit Pierre François Chifflet (s. d. Art.) 1664 in Dijon veranstaltete und die neuerdings bei Migne, PP. lat. LXII, 95 sqq., abgedruckt worden ist, zählt eine Reihe von Werken auf, welche der Herausgeber der Mehrzahl nach aus vorwiegend oder lediglich inneren Gründen (Sprache, Stil, Beweismethode) Vigilius zueignen zu müssen glaubt. Es sind: Contra Eutychetem LL. V (das 4. und 5. Buch auch unter den Titeln Defensio epistolae S. Leonis papae ad Flavianum Constantinopolitanum und Defensio decreti synodi Chalcedonensis; die ganze Schrift ging bis auf Chifflet unter dem Namen des Vigilius von Trient [s. d. Art.]); Contra Arianos dialogus, Athanasio, Ario et Probo judice interlocutoribus (in 2 Büchern); Adversus Arianos, Sabellianos et Photinianos dialogus, Athanasio, Ario, Sabellio, Photino et Probo judice interlocutoribus (in 3 Büchern); De trinitate LL. XII, quas edidit sub nomine S. Athanasii episcopi Alexandrini; Contra Felicianum Arianum de unitate Trinitatis ad Optatum liber (früher dem hl. Augustinus zugeschrieben und unter dessen Werken gedruckt; vgl. Migne, PP. lat. LII, 1157 sq.); Contra Marivadum Arianum diaconum LL. III, sub nomine Idacii Clari contra Varimadum; Contra Palladium Arianum LL. II (das erste Buch: Gesta episcoporum Aquilejae adversus haereticos Arianos, enthält die Acten der Synode von Aquileja [vom

Jahre 381 ff.); das zweite hat den Titel De fide, in persona Ambrosii); Tractatus de fide Nicaena adversus Arianos, Gregorio Nazianzeno a nonnullis adscriptus (qui est altera editio libri secundi contra Palladium, cum nova praefatione); Solutiones objectionum Arianorum (bisher dem hl. Athanasius zugeschrieben). Als Anhang läßt Chifflet drei Opuscula mit Erörterungen kritischer Fragen und schwieriger Stellen folgen. Außer diesen von Chifflet gesammelten Schriften wollen Manche Vigilius von Tapsus noch die unter Augustins Werken gedruckte Collatio cum Pascentio Ariano (Migne l. c. XXXIII, 1156 sq.) sowie den bisher Arnobius zugeschriebenen Conflictus catholici et Serapionis de Deo trino et uno (Migne l. c. LIII, 238 sq.) zuweisen, davon zu geschweigen, daß nach der zuerst von Paschasius Quesnel aufgestellten, jedoch nunmehr allgemein aufgegebenen Hypothese man vielfach auch den Verfasser des Symbolum Athanasianum in Vigilius vermuthete (vgl. d. Art. Glaubensbekenntniß V, 681). — Dem gegenüber ist neuestens G. Ficker in seinen verdienstreichen und gründlichen Untersuchungen (s. u.) über die schon zu lange vernachlässigte literarische Hinterlassenschaft von Vigilius zu dem Resultate gelangt, daß als unbestreitbares Eigenthum des Bischofs von Tapsus nur die fünf Bücher gegen Eutyches und der schon früher als diese Schrift verfaßte Dialogus contra Arianos, Sabellianos et Photinianos angesehen werden können, und zwar der Dialogus in der längern (bei Chifflet an dritter Stelle abgedruckten) Recension, wovon der kürzere (an zweiter Stelle gedruckte) Dialogus nur ein späterer ungeschickter Auszug ist. Zwar hat Vigilius seinem eigenen Zeugnisse zufolge (Dialogus 2, 7, 45 et 50, bei Migne l. c. LXII, 226 et 229) auch zwei Schriften gegen Palladius und Maribadus verfaßt, allein die bei Chifflet unter diesen Titeln abgedruckten bieten nicht die genügenden Anhaltspunkte zur Identification. Nur bei dem Liber contra Felicianum gibt es ein äußeres Zeugniß, welches zu der Frage berechtigt, ob nicht Vigilius doch wahrscheinlich sein Verfasser ist. Alle übrigen Schriften dagegen, einschließlich der Collatio und des Conflictus, müssen einstweilen als mehr oder weniger zweifelhaft gelten, bis genügende Beweismomente für Vigilius' Auctorschaft erbracht werden. — Was die Bedeutung von Vigilius' literarischer Thätigkeit anbelangt, so haben seine Schriften auf den Gebieten der Trinitätslehre und Christologie, welche sie ausschließlich behandeln, keinen nennenswerthen dogmatischen Fortschritt gezeitigt, indem sie das bereits fixirte Dogma an der Hand der Concilienbeschlüsse, der griechischen Väter und des hl. Augustinus allseitig vertheidigen und sicher zu stellen suchen; gleichwohl sind diese Arbeiten für die Kirchen- und Dogmengeschichte keineswegs unwichtig, ja neben den Schriften von Fulgentius von Ruspe, Victor von Vita u. A. wohl geeignet, zur Kenntniß des Arianismus, insbesondere der Vandalen, beizutragen. (Vgl. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 573; Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897; Liter. Rundschau 1898, Nr. 3.) [Kleffner.]

Vigilius, der hl., von Trient, Hauptbegründer und erster Patron der Trienter Diöcese (vgl. d. Art. Trient), stammte aus einer vornehmen Familie Roms und erhielt in Athen seine wissenschaftliche Ausbildung. Der Name seines Vaters ist nicht bekannt. Seine Mutter, die hl. Mazentia (s. AA. SS. Boll. April. III, 781 sqq.), und seine Brüder Claudian und Magorian, welche ebenfalls als Heilige verehrt werden (ib. Mart. I, 426 sq.; II, 398), begleiteten Vigilius nach Trient. Dort wurde er wegen seiner hervorragenden Eigenschaften im jugendlichen Alter von 20 Jahren zum Bischof erhoben. Die Consecration ertheilte ihm sein Metropolit, Valerian von Aquileja, und zwar außerhalb der Stadtmauern, weil die Stadt selbst fast ganz im Besitze der Arianer oder der Heiden war. Die bischöflichen Insignien erbat sich Vigilius von seinem väterlichen Freunde, dem heiligen Bischofe Ambrosius, mit dem er schon in Rom bekannt geworden war. Bei dieser Gelegenheit schickte Ambrosius dem jungen Bischofe auch einen Brief (Ep. 29, bei Migne, PP. lat. XVI, 982 sqq.), den man als Muster von Weisheit und väterlicher Liebe bezeichnen kann. Er gibt darin seinem Freunde praktische Instructionen über die Führung des bischöflichen Amtes, warnt ihn besonders, Mischehen zwischen Christen und Heiden und das Laster des Geizes zu dulden, und empfiehlt ihm namentlich die Uebung der Gastfreundschaft. Vigilius machte seinem geistlichen Vater sicher große Freude. Zuerst reinigte er mit großem Erfolge die Stadt Trient selbst vom Unkraute des Arianismus und des Heidenthums und baute dann auch im Innern der Stadt am Veroneser Thore eine Kirche, die er zu Ehren der heiligen Martyrer Gervasius und Protasius (s. d. Art.) einweihte, da deren Gebeine soeben (386) von Ambrosius in Mailand aufgefunden worden waren (vgl. Atz, Kunstgeschichte von Tirol, Bozen 1885, 37 ff.). Die weitere Wirksamkeit des eifrigen Bischofs erstreckte sich nicht nur über den größten Theil „Wälschtirols", sondern auch über einen bedeutenden Distrikt des deutschen Antheils der Diöcese Trient (vgl. den „Vigilibrief" der Pfarre Kaltern, bei Hormayr, Sämmtl. Werke II, Stuttgart 1822, S. XV, und Archivberichte von Tirol I, Wien 1888, 203). Ja sogar über die Grenze seines Sprengels reichte seine rastlose Thätigkeit; denn auch im Gebiete von Verona und Brescia errichtete Vigilius über 30 Kirchen und christliche Gemeinden. Von dieser Mission heimkehrend, brachte Vigilius aus Mailand drei Gehilfen mit sich: den schon bejahrten Diacon Sisinnius aus Cappadocien, dann die Brüder Martyrius, einen Lector, und Alexander, einen Ostiar. Diese drei Cleriker schickte er auf den Nonsberg (Val di Non),

um auch dem rohen, großentheils heidnischen Bergvolke die Lehre des Kreuzes verkündigen zu lassen. Reicher Segen begleitete die Missionare. Als aber am 28. Mai 397 die heidnischen Nonsberger auf den campi neri bei Sanzeno unweit Cles zu Ehren des Gottes Saturnus ihre „Ambarvalien" (über dieses Wort aus ambire und arva vgl. Giovanelli, Saturnusdienst in den Alpen, in d. Zeitschrift des Ferdinandeums IV [1828], 76) feierten, wollten die Heiden auch die Christen zwingen, am Umzuge theilzunehmen. Da die Missionare dieß nicht zugaben, wurden sie schwer mißhandelt und Tags darauf getödtet. Ihre Leichen wurden verbrannt (vgl. AA. SS. Boll. Maj. VII, 37 sqq.; Anaunia sacra, Trento 1897, 23 sqq.). Bischof Vigilius eilte sofort an die Opferstätte, sammelte die Ueberreste der heiligen Martyrer und setzte sie zum größten Theil in der von ihm gebauten Kirche bei. Einzelne Reliquien schickte er an seine Nachbarbischöfe und Freunde; zwei damals verfaßte Begleitschreiben an Bischof Simplician von Mailand und an den hl. Johannes Chrysostomus sind noch erhalten (vgl. AA. SS. Boll. l. c. 41 sq.). Dieses Martyrium ist auch anderweitig bezeugt, z. B. vom hl. Augustin (Ep. 139, bei Migne, PP. lat. XXXIII, 536), der anläßlich des Donatistenstreites berichtet, daß man trotz der strengen kaiserlichen Verordnungen, um die Heiden für das Christenthum zu gewinnen, die Nonsberger Mörder mit möglichster Schonung behandelte. Nach diesem traurigen Ereignisse auf dem Nonsberge zog Vigilius mit seinen Brüdern Claudian und Magorian und dem sonst nicht näher bekannten Priester Julian durch Judicarien in das kleine, von der Sarca durchflossene Seitenthal Rendena, wo sich noch viele Heiden befanden. Dort traf er in der heutigen Pfarre Rendena ein Götzenbild des Saturnus aus Erz, das auf einem steinernen Unterbau im Gehöfte eines reichen Besitzers stand und von den umwohnenden Bauern hoch verehrt wurde. Beim Anblicke der Götterstatue von heiligem Eifer erfaßt, stürzte Vigilius nach der Feier des heiligen Opfers das Götzenbild um, warf es in den „Aroambach" (Sarca) und stieg auf den leeren Sockel, um zu predigen. Aber sofort stürmten die Götzendiener unter wildem Geschrei auf den heiligen Bischof los und erschlugen ihn, der Legende nach mit den in jenem Thale gebräuchlichen Holzschuhen („Knospen"). Dieß geschah am 26. Juni 400; von den Begleitern des hl. Vigilius wurde keiner verletzt. Die irdische Hülle des von Gott durch Wunder verherrlichten Kämpfers wurde mit großem Gepränge nach Trient gebracht und daselbst in der von ihm erbauten Basilika beigesetzt (vgl. Sulzer, L'Urna di S. Vigilio, Trento 1860 [deutsch mit Bemerkungen von Essenwein und Tinkhauser, Trient 1864]). Eugippius, der unmittelbare Nachfolger des hl. Vigilius, erweiterte die Cathedrale und weihte sie zu Ehren seines erlauchten Vorgängers ein. Die Verehrung des hl. Vigilius hat sich bis zum heutigen Tage erhalten, besonders in den vielen ihm geweihten, zum Theil uralten Kirchen, von denen jetzt freilich manche zur Ruine geworden sind (vgl. z. B. Atz [s. o.] 79. 358; Kunstfreund, Bozen 1890, 24). Selbst Fluren und Berge sind seinem Andenken geweiht. Maxentia, die Mutter des hl. Vigilius, zog sich nach dem Tode ihres Sohnes in einen abgelegenen Winkel am Toblino-See (Majano) zurück und starb daselbst. An ihren dortigen Aufenthalt erinnert noch der Name des Ortes Sta. Massenza. Ihre Gebeine wurden durch Bischof Altmann (1124—1149) nach Trient übertragen. — Gleichzeitig mit dem hl. Vigilius soll auf dem Nonsberge der heilige Einsiedler Romedius mit seinen Gefährten Abraham und David gelebt haben (s. d. Art. Trient XI, 2024). Hier ragt bei Sanzeno (S. Sisinnius) ein hoher, thurmartiger Felsenkegel empor, der auf einer Seite vom vorbeiströmenden Bache bespült, sonst aber rings herum von beinahe senkrechten Felswänden eingeschlossen wird. In die dazwischen liegende Tiefe sendet nur die höchste Mittagssonne ihre spärlichen Strahlen. Auf einer Seite dieser Felsenpyramide sind drei Kirchen über einander gebaut, zu denen man auf 100 Stufen gelangen kann. Die oberste kleine Kapelle, das eigentliche Santuario, birgt die Reliquien des hl. Romedius, die im Sommer von vielen frommen Wallfahrern verehrt werden. In der nächsten Nähe dieser Kapelle erblickt man noch uralte Mauertrümmer, die man allgemein für die Ueberreste von der Eremitage des genannten Heiligen ansieht. (Vgl. über Vigilius noch AA. SS. Boll. Jun. VII, 143 sqq. und die im Art. Trient citirte Literatur über Trienter Kirchengeschichte.) [Adelgott Schatz O. S. B.]

Vigor, Simon, 1. Erzbischof von Narbonne, berühmter Prediger und Controversist, war zu Evreux (Normandie) geboren und kam 1520 noch jung nach Paris. Sein Vater, später oberster Leibarzt bei Katharina von Medici und ihren Söhnen Karl IX. und Heinrich III., ein hochgebildeter Mann, führte selbst den Sohn in die Studien ein. Mitglied des Collegs von Navarra geworden, bekleidete Simon Vigor 1540 die Würde eines Rectors der Universität, übernahm dann die Pfarrei St-Germain-le-Vieux, wurde 1545 Doctor der Sorbonne und bald darauf Groß-Pönitentiar der Kirche von Evreux. Er gehörte zu den zwölf Theologen, die von der Sorbonne ausersehen wurden, um im Herbst 1562 die Bischöfe Frankreichs zum Concil nach Trient (s. d. Art.) zu begleiten. Hier trat er namentlich bei den Verhandlungen über das Verbot der clandestinen Ehen stark in den Vordergrund (Pallavicini, Hist. Concil. Trid. 20, 3, 4; 22, 9, 5); auch bei den Erörterungen über den Ablaß wurde er genannt (Lettres anecdotes du Nonce Visconti II, Amsterdam 1719, 273). Er erwarb sich auf dem Concil großes Ansehen und das besondere Vertrauen des Cardinals von Lothringen, den er im Februar 1563 mit anderen

Theologen und Bischöfen zum Kaiser nach Innsbruck begleiten mußte. Später nach Frankreich zurückgekehrt, wurde er Pfarrer von St. Paul zu Paris und gewann bald großen Ruf als Prediger und Controversist. Zugleich mit Claudius de Sainctes (s. d. Art.) hielt er 1566 zu Paris in Gegenwart des Herzogs von Bouillon ein Religionsgespräch mit den calvinischen Predigern de l'Espine, Sureau de la Rosière, Barbas und Culbras (vgl. Les actes de la Conférence tenue à Paris, Paris 1568). Von da widmete er sich fast ausschließlich der Controverse, predigte zu Rouen, Metz, Amiens, Paris, wurde als Theologe in's Capitel von Paris berufen und als Hofprediger bei Karl IX. angestellt. Zum Erzbischof von Narbonne erhoben (1570), arbeitete er eifrig in seiner Diöcese, starb aber schon am 1. November 1575 zu Carcassonne. Von Vigors Predigten sind 7 Bände gedruckt worden, die in späteren Sammelausgaben (Paris 1584 und 1597) auf 4 Bände vertheilt sind. Auch ein Tractat De statu et regimine Ecclesiae wird ihm zugeschrieben. Unter den durch ihn convertirten Persönlichkeiten ist die bedeutendste der Parlamentsadvocat Pierre Pithou, der „Varro Frankreichs", der in Bezug auf die gallicanischen Tendenzen später so unheilvoll gewirkt hat. Bei der Sorbonne war Vigor 1564 als Verbreiter glaubensgefährlicher Sätze (gegen die Gültigkeit der calvinischen Taufe, über die Entbehrlichkeit der Ablässe u. s. w.) angeklagt worden; die Verhandlung über die 13 Anklagen am 2. März 1564 führte jedoch zu keinem ungünstigen Resultate. Ihrerseits legte (Juli 1574) die Sorbonne die schwierige Angelegenheit wegen René Benoists (s. d. Art.) verurtheilter Bibelübersetzung (vgl. Reusch, Der Index I, 449) fast ganz in Vigors Hand. Da Bischof Gondi und das Parlament von Paris Benoist günstig waren, geschah es wohl durch Vigors Einfluß, daß die ganze Angelegenheit der Entscheidung des Papstes anheimgegeben wurde. (Vgl. Histoire ecclésiastique, pour servir de continuation à celle de M. l'abbé Fleury XXXV, Paris 1737, 313; Nouv. Biogr. gén. XLVI, 152; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 4 sq.)

2. französischer Jurist und Gallicaner, der Neffe des Vorgenannten, war 1555 oder 1556 geboren und starb als Conseiller au grand conseil am 29. Februar 1624. Er trat in öffentlicher Schrift als Vertheidiger der gallicanischen Theorien Edm. Richers (s. d. Art.) auf, was ihn 1613 in einen lebhaften literarischen Kampf (besonders mit André Duval und Theophraste Bouju) verwickelte und zwei seiner Schriften 1621/22 auf den Index der verbotenen Bücher brachte. Bei Gelegenheit der „Vier gallicanischen Artikel" ließ man seine Gesammtwerke zu Paris 1683 in 4 Bänden neu erscheinen; dieselben wurden bald durch Decret der Index-Congregation verboten. (Ueber Vigors im Gegensatze zu Richer mehr demokratisch gefärbte antipäpstliche Theorien vgl. Bauer, in d. Stimmen aus Maria-Laach IV [1873], 25 f.) Auch ein historisches Werk wird ihm zugeschrieben, das gleichfalls dem Papstthum sich feindselig gegenüberstellt, nämlich die Historia eorum quae acta sunt inter Philippum pulchrum . . . et Bonifacium VIII. ex variis scriptoribus, Parisiis 1613. Bei dem viel umstrittenen angeblichen Projet de Bourgfontaine (s. d. Art.) soll Vigor eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben, und ihm wäre von den Jansenisten vorzüglich die Aufgabe zugewiesen worden, die kirchliche Hierarchie zu bekämpfen. (Vgl. Nouv. Biogr. gén. XLVI, 152; Feller-Simonin, Biographie universelle VIII, Paris 1867, 354; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 356; Reusch, Index II, 359.) [O. Pfülf S. J.]

Viguerius (Viguier), Johannes, O. Pr., Theologe des 16. Jahrhunderts, ward zu Granada bei Toulouse (nicht zu Granada in Spanien) geboren und trat zu Toulouse in den Orden ein. Von 1527—1550 lehrte er als Professor der Theologie an der dortigen Universität. Sein Todesjahr ist unbekannt. Sein Hauptwerk sind die Institutiones ad naturalem et christianam philosophiam, welche zuerst 1579 zu Paris erschienen und gegen 20 Auflagen erlebten. Außerdem schrieb er Commentare zu den Briefen des hl. Paulus (meist zugleich mit den Institutiones gedruckt) und ein Sterbebüchlein mit Meßerklärung. Paris 1553. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, Paris. 1721, 137.) [v. Loë O. Pr.]

Villalpandus, Johann Baptist, S. J., spanischer Exeget des 16. Jahrhunderts, wurde zu Cordova 1552 oder 1555 geboren und trat 1575 in die Gesellschaft der Jesuiten. Neben der Grammatik und der Philosophie lehrte er auch die mathematischen Wissenschaften, wie er denn überhaupt für letztere und für Architektur von Jugend an besonderes Interesse gehegt hatte. Seine Kenntnisse in diesen Wissenszweigen konnte er zur Geltung bringen, als ihn sein Lehrer Hieronymus Prado (s. d. Art.) zur Mitarbeit an dem geplanten großen Ezechiel-Commentar heranzog. Villalpandus erhielt zunächst die Aufgabe, den Bericht vom Tempel zu Jerusalem, welchen Ezechiel in der Ekstase (Kap. 40 ff.) erblickte, zu exegesiren; da aber Prado vorzeitig starb, versuchte Villalpandus auch, den Commentar nach Möglichkeit fortzusetzen. Indessen wurde er ebenfalls vor Vollendung des Werkes zu Rom vom Tode ereilt (22. Mai 1608). Zur Beurtheilung des Ezechiel-Commentars und der Tempelbeschreibung sind im Art. Prado die nöthigen Angaben gemacht. Sonst ist über Villalpandus noch zu erwähnen, daß er zu Rom 1598 Explanationes Epistolarum B. Pauli apostoli edirte, welche er auffallenderweise dem hl. Remigius von Reims zuschrieb, obschon sie offenbar von Remigius von Auxerre (s. d. Art.) herrühren.

(Vgl. Biogr. univ., nouv. éd. XLIII, 401 s.; Nouv. Biogr. gén. XLVI, 158; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 84; de Backer, Biblioth., nouv. éd. par Sommervogel VIII, 768 s.) [Schrödl.]

Villani, Giovanni, Verfaſſer einer auch für die Kirchengeſchichte wichtigen Chronik in italieniſcher Sprache, ſtammte aus einer angeſehenen bürgerlichen Familie und wurde in den ſiebziger Jahren des 13. Jahrhunderts zu Florenz geboren. Er erwarb ſich eine tüchtige Bildung, widmete ſich aber nicht einem gelehrten Berufe, ſondern wurde Kaufmann wie ſein Vater. Gewöhnlich wird erzählt, er habe 1302—1304 auf Geſchäftsreiſen Flandern und Frankreich beſucht; indeß beruht dieſe Annahme, wie ſchon Muratori (ſ. u.) XIII, 4 hervorhebt, auf einem Mißverſtändniß. Seit 1316 bekleidete er mehrere wichtige ſtädtiſche Aemter; dagegen hat er ſich mit eigentlich politiſchen Aufgaben wenig befaßt. Im J. 1346 fallirte infolge einer wirthſchaftlichen Kriſis die Bankgenoſſenſchaft, welcher er als Theilhaber angehörte, und Villani verlor ſein Vermögen; auf kurze Zeit kam er, weil zahlungsunfähig, ſogar in's Schuldgefängniß. Er ſtarb im Sommer 1348 an der Peſt. Zu dem Geſchichtswerke (Historie Fiorentine, auch Cronica genannt), welches ihm ein ehrenvolles Andenken bei der Nachwelt geſichert hat, wurde er auf einer Wallfahrt begeiſtert, die er im Jubiläumsjahre 1300 nach Rom unternahm. Dort machten, wie er ſelbſt erzählt (Hist. 8, 36), die Denkmäler der Vorzeit auf ihn einen gewaltigen Eindruck, und als er erwog, daß von ſo vielen Geſchichtſchreibern die Großthaten der Römer verherrlicht ſeien, nahm er ſich vor, ein ähnliches Werk zu ſchreiben und alle Schickſale ſeiner Vaterſtadt Florenz von Anfang an aufzuzeichnen, wie auch von den übrigen merkwürdigen Ereigniſſen auf der Erde kurz zu handeln. Nach Florenz zurückgekehrt, begann er noch in demſelben Jahre 1300 die Arbeit; doch iſt ungewiß, ob er ſchon gleich an die eigentliche Abfaſſung der Chronik ging oder in jenem Jahre erſt das Material zu ſammeln anfing. Den Kern ſeines Werkes bildet die florentiniſche Geſchichte; doch berichtet er auch die Hauptereigniſſe aus dem übrigen Italien und den anderen Ländern. Bis zum 12. Jahrhundert iſt ſeine Erzählung, welche ähnlich wie andere mittelalterliche Chroniken mit dem Thurmbau zu Babel beginnt, voll von Fabeln; dagegen ſind die ſpäteren Partien, welche den weitaus größten Theil des Werkes bilden, ſehr werthvoll. Freilich bringt er auch hier viele falſchen Nachrichten, namentlich über Begebenheiten, die ſich nicht in Florenz oder in deſſen Nähe abſpielten (z. B. über die Wahl Clemens' V; vgl. Hefele-Knöpfler, Conciliengeſch. VI, 394 ff.); nach Schottmüller (ſ. u.) iſt bezüglich der zeitgeſchichtlichen Partien (14. Jahrhundert) dieß zum Theil darauf zurückzuführen, daß Villani ſich zu ſehr auf die Meldungen („Börſennachrichten") ſeiner Agenten an auswärtigen Handelsplätzen (in England, Frankreich und Belgien) verließ. Sein Standpunkt bei Beurtheilung der Ereigniſſe iſt der guelfiſche; doch ſucht er auch den Gegnern gerecht zu werden. Zu den Quellen, welche er benutzte, gehören die verloren gegangenen (italieniſch geſchriebenen) ſogen. Gesta Florentinorum, nicht aber die Chronik der Maleſpini, welche vielmehr, wie Scheffer-Boichorſt (ſ. u.) gezeigt hat, eine Fälſchung etwa aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts iſt. Villani hat ſeine Chronik italieniſch geſchrieben und zwar in einem meiſt einfachen, oft ſogar nachläſſigen Stile. Dieſelbe iſt in 12 Bücher getheilt und führt die Erzählung bis zum April 1348 (dem Todesjahre des Verfaſſers); Giovanni's Bruder Matteo (geſt. 1363 an der Peſt) und deſſen Sohn Filippo ſetzten (in 11 Büchern) das Werk bis zum Jahre 1364 fort. Seit dem 16. Jahrhundert ſind zahlreiche Ausgaben von Villani's Chronik erſchienen, die erſte (unvollſtändige) zu Venedig 1537; aus dem 18. Jahrhundert iſt erwähnenswerth die verbeſſerte Ausgabe in Muratori's Rerum Italicarum Scriptores XIII, Mediol. 1728, 1—1002 (Matteo's und Filippo's Fortſetzung ib. XIV [1729], 1—770). Von neueren Ausgaben ſeien genannt die von Florenz 1823 und die von Turin 1879. Das 9. und das 10. Buch (Geſchichte der Kaiſer Heinrich VII. und Ludwig des Bayern) wurden in's Deutſche überſetzt von W. Friedensburg (Geſchichtſchreiber deutſcher Vorzeit, 14. Jahrhundert, II, Leipzig 1883, 105—145; IV, ebd. 1887, 35—167). (Vgl. Tiraboschi, Storia della Letteratura Italiana V, 2, 6, 13 sg. [X, Venezia 1823, 543 sgg.]; Scheffer-Boichorſt, Florentiner Studien, Leipzig 1874; Gaspary, Geſch. der ital. Literatur I, Berlin 1885, 369 ff.; Schottmüller, Der Untergang des Templerordens I, Berlin 1887, 684 ff.; Faraglia, in dem Archiv. storic. per le province Napolet. XI, Napoli 1886, 554 sgg. Weitere Literatur ſ. bei Potthaſt, Bibl. hist. med. aevi II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1093 f.) [Zed.]

Villanova, ſ. Thomas von Villanova.

Villefroy, Wilhelm von, einer von den berühmten Orientaliſten des 18. Jahrhunderts, Gründer des Linguiſtenvereins der hebraiſirenden Kapuziner, war am 5. März 1690 zu Paris von vornehmen Eltern geboren. Nach Vollendung ſeiner Univerſitätsſtudien wandte er ſich dem Specialſtudium der hebräiſchen und der übrigen zum Verſtändniſſe der heiligen Schrift dienlichen Sprachen zu. Zu dieſem Zwecke trat er in das berühmte Seminar zu Beſançon ein, ward daſelbſt Doctor der Theologie und empfing auch die Prieſterweihe. Durch hohe Empfehlung wurde er Secretär des Herzogs von Orleans und erhielt die Abtei Blaſimont. Unter den Manuſcripten, welche Abbé Sevin von Conſtantinopel mitbrachte, fanden ſich 128 Codices in armeniſcher Sprache, welche der gelehrte Abt allein verſtand. Er unter-

suchte, beschrieb und katalogisirte dieselben. Seine Aufschlüsse und Bemerkungen wurden dem Katalog der kgl. Bibliothek eingereiht, aber erst von Montfaucon veröffentlicht (Bibl. Bibliothecarum manuscr. II, Paris. 1739, 1015 sqq.). Villefroy gab aus den genannten Handschriften einige alte armenische Kirchengesänge auf das Fest Johannes' des Täufers und der Darstellung Jesu im Tempel heraus (Mémoires de Trévoux, Août 1735, 1542), die er Moses von Chorén (s. d. Art.) zuschrieb; an der Edition weiterer armenischen Werke wurde er verhindert. Um die orientalischen Studien zu fördern, unterrichtete er junge Leute, welche hierfür Interesse bekundeten. Da er solche strebsame Männer besonders im Kapuzinerkloster in der Rue St-Honoré fand, gründete er daselbst 1744 die Société des Capucins hébraïsants, unter denen Ludwig von Poix (s. d. Art.) der hervorragendste war. An diese Kapuziner schrieb Villefroy auch 16 Briefe, worin er ihnen Muth gegenüber den zahlreichen Anfeindungen einsprach und seine Principien der Schrifterklärung darlegte (Lettres pour servir d'introduction à l'intelligence des divines écritures et principalement des livres prophétiques, relativement à la langue originale, Paris 1751 à 1754, 2 vols.). Allein die grammatischen Regeln, die er aufstellte, und das System vom doppelten Literalsinn der Prophetien, welches so leicht zu Mißbräuchen führen konnte (s. d. Art. Hermeneutik V, 1853 f.), wurden Gegenstand heftiger Angriffe; unter Anderen traten Abbé Besoigné (1752) und Dupuy von der Académie des Inscriptions (1755) dagegen auf, ferner Abbé Ladvocat (s. d. Art.) und der gelehrte Oratorianer Houbigant (s. d. Art.), der auf dem Gebiete des Hebräischen eine Auctorität war. Villefroy wollte sich in den Streit nicht einmischen und überließ die Vertheidigung seinen Schülern. Im J. 1752 wurde er zum Professor des Hebräischen im Collège de France ernannt und füllte diesen Posten mit Auszeichnung aus. Sein Tod erfolgte am 4. April 1777. Von seinen Schriften sei noch genannt: S. Jo. Chrysostomi Encomium sancti Gregorii Illuminatoris ex armena lingua in latinam versum (Opp. S. Chrys., ed. Montfaucon XII, 822). Auch werden ihm die Lettres de l'abbé de . . ., exprofesseur en hébreu, au sieur Kennicot, Anglais, Paris 1771, zugeschrieben. (Vgl. Biogr. univ., n. éd. XLIII, 444; Biogr. gén. XLVI, 182.) [Kihn.]

Villich (Villicus), s. Meyer, Adam.

Villiers, Cosmas a Sto. Stephano de, O. Carm., hochverdienter Ordenshistoriker, war am 8. September 1683 zu St. Denis bei Paris geboren, trat, 17 Jahre alt, bei den Carmeliten zu Tours in's Noviciat und nahm im folgenden Jahre das Ordenskleid. Nachdem er dann 7 Jahre in der Ordensschule zu Plosermel (Bretagne) Philosophie und Theologie studirt hatte, empfing er die Priesterweihe (1709). Hierauf war er 18 Jahre lang in verschiedenen Klöstern seines Ordens als Lector der Philosophie und Theologie thätig. Seit 1727 lebte er zu Orleans und wirkte mit Erfolg als Prediger; auch bekleidete er im Orden mehrere Aemter, zuletzt das eines Definitors. Als eifriger Freund der Wissenschaften wurde er zu Orleans Vorsitzender der dortigen Literarischen Gesellschaft. Er starb daselbst 1758. Um die Geschichte hat er sich verdient gemacht durch die von ihm verfaßte Bibliotheca Carmelitana, notis criticis et dissertationibus illustrata, Aurelianis 1752, 2 tomi. Dieses anonym erschienene Werk ist ein Denkmal seines immensen Fleißes; es enthält eine Menge schätzbarer Nachrichten über Carmeliten und Carmeliterinnen, welche sich durch Schriften oder sonstige Wirksamkeit ausgezeichnet haben. Daß er in mehreren Dissertationen die bekannten Legenden von der uralten Existenz des Carmelitenordens (gegen Papebroch) vertheidigt, ist bei einem Carmeliten des 18. Jahrhunderts in etwa verzeihlich. Von zweifelhaftem Werthe sind die Enthüllungen über eine angebliche Conferenz von Jansenistenhäuptern zu Bordeaux (um 1620; Bibl. II, 322—330). Leider fehlt es in dem Werke auch nicht an einer großen Anzahl Druckfehler. (Vgl. Feller, Dict. hist. XIII, Paris 1824, 336; Biogr. univ., nouv. éd. XLIII, 521 s.) [Zeck.]

Vilmar, August Friedrich Christian, lutherischer Theologe und Schulmann, gehörte zu den Hauptvertretern der sogen. Neulutheraner (s. d. Art. Protestantismus X, 512) und hat in seinen verschiedenen Aemtern Jahrzehnte hindurch mächtig auf die Entwicklung des Lutherthums namentlich in Kurhessen eingewirkt. 1. Leben Vilmars. Er wurde am 21. November 1800 in Solz bei Rotenburg a. d. Fulda in Niederhessen geboren, wo sein Vater Johann Georg als Pastor wirkte. Die einfachen, fast ärmlichen Verhältnisse des Elternhauses, der fromme Ernst der Eltern, die trüben Zeitverhältnisse, da Hessen 1806 seine Selbständigkeit verlor, auch der Tod eines von ihm innig geliebten Oheims gaben seinem Charakter frühzeitig eine ernste Richtung. Durch den Privatunterricht des Vaters vorgebildet, besuchte er 1816—1818 das Gymnasium zu Hersfeld und studirte darauf 1818 bis 1820 in Marburg Theologie und Philologie. Nach Vollendung seiner Universitätsstudien wurde er Hauslehrer bei dem Herrn von Baumbach in Kirchheim und zugleich Assistent seines Vaters, der 1816 Pfarrer in Oberaula geworden war. Nachdem er im November 1823 sein Rectorexamen bestanden hatte, erhielt er im December desselben Jahres seine Anstellung als Rector der Stadtschule in Rotenburg und im März 1827 als Lehrer an dem Gymnasium in Hersfeld. Im J. 1831 entsandte ihn diese Stadt als Vertreter in die erste auf Grund der Verfassung vom 5. Januar 1831 berufene Ständeversammlung. Als Abgeordneter erwarb er sich hohe Verdienste um

Hebung der Landesuniversität, der Akademie der bildenden Künste in Kassel, der höheren Schulen und des Volksschulwesens in Hessen. Seine Ernennung zum Mitglied der obern Unterrichts- und der obern Kirchencommission in Kassel (December 1831) brachte ihn in Berührung mit dem Oberappellationsgerichtsrath Hassenpflug, den Gebrüdern Grimm und anderen religiös gleichgesinnten Männern. Als im October 1832 Hassenpflug Minister wurde, berief er sofort seinen Freund als Hilfsreferenten in das Ministerium des Innern. Im April 1833 erhielt Vilmar die Anstellung als Director des Gymnasiums in Marburg. Als Hassenpflug 1850 wieder Minister geworden war, zog er Vilmar als vortragenden Rath heran. Ein Jahr später wurde dieser zum Stellvertreter des alten Generalsuperintendenten Ernst in Kassel bestellt und nach dem Tode desselben von den hessischen Geistlichen zu dessen Nachfolger erwählt. Der Kurfürst jedoch, der durch Vilmars Feinde eingenommen war und sich durch Gutachten der Professoren Mangold in Bonn, Richter in Berlin und der Marburger theologischen Facultät bestimmen ließ, versagte die Bestätigung und übertrug Vilmar 1855 eine theologische Professur an der Universität Marburg. Diese Stelle bekleidete er bis zu seinem Tode am 30. Juli 1868.

2. Religiöser Entwicklungsgang und kirchliches Wirken Vilmars. Der fromme Glaube, in dem Vilmar durch den Vater erzogen war, wurde bereits in Hersfeld durch den Religionsunterricht des Rectors Faber getrübt. Erst recht geschah dieß durch die Vorlesungen der Rationalisten Arnoldi und Zimmermann, die er in Marburg hörte. Diese brachten ihm nur Zweifel bei. „Der Zweifel aber war mir", sagt er in seiner Selbstbiographie, „seit meiner frühesten Kindheit unaussprechlich widerlich. Am Ende meines akademischen Lebens sah ich ein, daß vom Rationalismus ein weiterer Schritt für einen denkenden Kopf unvermeidlich war. Alsbald nach der Universitätszeit that ich diesen Schritt mit unerschrockener Consequenz, bis ich bei dem völligen Nichts anlangte. Aus dem bodenund trostlosen Nichts aber habe ich mich nicht selbst, sondern hat Christus der Herr mich emporgehoben." Er erfuhr in sich „die Gewißheit des lebendigen, persönlich gegenwärtigen Gottes". Während er in Hersfeld als Gymnasiallehrer wirkte, vollzog sich dieser Prozeß. Hier studirte er die Kirchenschriftsteller, mit besonderer Vorliebe Tertullian. „Ich las und las wieder und wurde von Bewunderung für diesen mit Sachen, nicht mit Worten und leeren Begriffen denkenden Mann erfüllt; er führte mich auf Justin und Ignatius und besonders auf Irenäus. Wenig später bekam ich auch Johann Gerhards Loci und arbeitete eine Reihe Abschnitte mit größter Befriedigung durch; zugleich machte ich genaue Bekanntschaft mit Calov und Hollaz. Etwas früher lernte ich das Buch von Tholuck kennen: ‚Die Lehre von der Sünde'. Das ist wohl für meine Entwicklung die entscheidendste Schrift gewesen." Wesentlich trug ferner zur Klärung das Studium der Augsburgischen Confession und der Apologie derselben bei. Schon bald nach seiner Entsendung in die Ständekammer erklärte er als Grundübel die Verweltlichung seiner Kirche und der Geistlichen, ebenso die gegensätzliche Stellung, in welche theologische Wissenschaft und Glaube getreten seien. Es müsse ein Verbindungsglied zwischen theologischem Studium und Predigtamt durch Errichtung von Seminarien hergestellt werden. Die theologische Facultät müsse als integrirender Theil der Kirche angesehen und ihrer Aufsicht unterstellt werden. Schon damals bewies er sich als Gegner des Summepiscopates der weltlichen Fürsten. „Wie ist es einer Kirche möglich, sich bei einer Aenderung des politischen Besitzes wie einen Ball aus einer Hand in die andere werfen zu lassen?" Damit hängt engstens zusammen die Auffassung, welche er von der Ordination und ihrer Wirkung sowie von der Würde des Predigtamtes und der Pastoren als Nachfolger der Apostel und Verwalter der Schlüsselgewalt sich gebildet hatte. Ebenso entschieden, wie er für die Freiheit der Kirche rang, betonte er den Grundsatz, daß das Bekenntniß der niederhessischen Kirche die unveränderte Augsburgische Confession sei. Für seine Ideen kämpfte er als Führer der kirchlich-conservativen Partei durch den „Hessischen Volksfreund", den er vom März 1848 bis zum Juni 1851 herausgab; ferner durch Veranstaltung von Conferenzen, auf denen man die Wiederherstellung der allgemeinen kirchlichen Gebetsübung, die fruchtbare Behandlung der heiligen Schrift, die Sicherstellung der Rechte der Kirche an der Schule behandelte und vor Allem die Zurückgabe der Kirchenverwaltung in ihrem ganzen Umfange aus den Händen des Landesherrn und des Staates an die Diener der Kirche und die allein dazu berechtigten Superintendenten forderte. Als Vertreter des Generalsuperintendenten wirkte Vilmar für die Durchführung seiner Grundsätze durch Kirchenvisitationen und amtliche Schreiben über Bußzucht, Confirmandenunterricht, Brautexamen, Predigt, Verwaltung der Sacramente und andere Fragen der Seelsorge. Als Professor der Theologie in Marburg that er es durch seine vielbesuchten Vorlesungen über Dogmatik, Bibelerklärung, Ethik, Homiletik und Pastoral, ferner durch die „Pastoral-theologischen Blätter", welche er 1860—1866 redigirte, durch Pastoralconferenzen und durch seine Predigten speciell bei Missionsfesten. So ist er der geistige Vater der „Renitenten" oder „der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche zunächst in den hessischen Landen" geworden. Zur Kenntniß seiner religiösen Anschauungen und seines kirchlichen Wirkens dienen auch die „Schulreden", welche er als Director des Gymnasiums in Marburg hielt; in diesen legt er die Beziehungen der verschiedenen Unterrichtsfächer zur Religion dar, deren

Centralstellung er stets hervorhebt. Durch diese Reden hat er einen gewaltigen Eindruck auf die studirende Jugend gemacht. Seine Bedeutung als Pädagog wie als Germanist und Literarhistoriker muß hier indeß übergangen werden.

Von Vilmars Schriften seien folgende verzeichnet: Schulreden über Fragen der Zeit, Marburg 1846 (16 Reden), 2. Aufl. 1852 (24 Reden); Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik, Marburg 1855, 4. Aufl. 1876; Zur neuesten Culturgeschichte Deutschlands, Frankfurt a. M. 1858—1867, 3 Theile (Abdruck einzelner Aufsätze Vilmars aus dem Hess. Volksfreund mit einem Anhange); Das lutherische Bekenntniß in Oberhessen, Marburg 1858; Geschichte des Confessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen, besonders im Kurfürstenthum, Marburg 1860; Geschichte der deutschen Nationalliteratur (Vorträge, gehalten im Winter 1843/44), 24. Aufl., Marburg 1894; eine Reihe Artikel in Wageners Staats- und Gesellschaftslexikon. Aus seinem Nachlasse herausgegeben: Theologische Moral, Gütersloh 1871, 3 Theile; Lehrbuch der Pastoraltheologie, ebd. 1872; Dogmatik, ebd. 1874/75, 2 Theile; Predigten und geistliche Reden, Marburg 1876; Collegium biblicum, Gütersloh 1879—1886, 6 Theile. (Vgl. Gerland, Grundlage zu einer hess. Gelehrten-, Schriftsteller- u. Künstlergeschichte (Forts. von Strieder-Justi, Hessische Gelehrtengeschichte) I, Kassel 1863, 119—136 [Selbstbiographie Vilmars]; Dr. A. Vilmars und seiner Anhänger Stellung zu den wichtigsten politischen und kirchlichen Zeitfragen, zunächst in Kurhessen. Ein Beitrag zur neuesten Culturgeschichte, Frankfurt a. M. 1865 [gegen Vilmar]; J. H. Leimbach, A. Fr. Chr. Vilmars Leben und Wirken, Hannover 1875 [mit ausführlichem Literaturverzeichniß]; Dieß, Vilmar als Hymnolog, Marburg 1899). [K. A. Leimbach.]

Vincentius von Beauvais (Vincentius Bellovacensis, Belvacensis oder Belluacensis), O. Pr., ein ächter Typus mittelalterlicher Gelehrtenbescheidenheit und Gelehrtenfrömmigkeit sowie mittelalterlichen Gelehrtenfleißes, ist neben Albertus Magnus und Thomas von Aquin der ehrwürdigste Repräsentant des Dominicanerordens im 13. Jahrhundert. Er ragt zwar nicht wie jene hervor als philosophischer Forscher oder speculativer Denker, sondern lediglich als Encyklopädiker und Pädagoge. Ueber seine äußeren Lebensumstände haben wir sehr wenige sichere Nachrichten. Vincenz selbst spricht selten von seiner Person, und auch die Gelehrten des 13. und 14. Jahrhunderts gedenken seiner nur als Bellovacensis mit dem Zusatze: Ordinis fratrum praedicatorum. Bezüglich dieses Beinamens, mit dem er sich auch selbst in einzelnen Schriften bezeichnet, steht soviel fest, daß er niemals Bischof von Beauvais (im Departement Oise) gewesen; denn abgesehen davon, daß diese Nachricht erst im 15. Jahrhundert, ungefähr 250 Jahre nach seinem Tode, auftaucht, findet sich der Name Vincentius nicht in dem chronologisch geordneten Verzeichnisse derjenigen Bischöfe von Beauvais, welche in den Jahren 1175—1312 auf dem Bischofsstuhle gesessen und zum Predigerorden gehört haben. Das Jahr seiner Geburt verlegt man gewöhnlich, ohne dafür sichere Beweise zu bringen, in die Zeit zwischen 1184 und 1194. Außer allem Zweifel steht jedoch, daß er zur Zeit Ludwigs IX., des Heiligen (1226—1270), gelebt und gewirkt hat. Die erste, höchst glaubwürdige Nachricht über seinen Bildungs- und Studiengang überliefert Du Boulay in der Geschichte der Pariser Universität: „Unter der Regierung des Königs Philipp August (1180—1223) kam Vincenz des Studiums wegen nach Paris und trat daselbst in den eben gegründeten Predigerorden ein." Der Pariser Dominicanerconvent bestand seit dem Jahre 1218 und zählte zu seinen Mitgliedern wissenschaftlich tüchtige und anregende Lehrer, welche die Jugend an sich zu ziehen und zu begeistern wußten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Vincenz hier seine wissenschaftlichen Studien begann oder vollendete und noch vor dem Jahre 1220 in den Orden eintrat. Im Jahre 1227 soll er nach Beauvais geschickt worden sein, um ein Ordenshaus zu gründen. Wirklich trat hier ein solches zwischen 1228 und 1229 in's Dasein. Im Convente zu Beauvais widmete sich Vincenz ganz dem Studium und dem Predigtberufe, und zwar mit solchem Erfolge, daß auch König Ludwig IX., dem religiöse Bildung und wissenschaftliche Studien sehr am Herzen lagen, auf ihn aufmerksam wurde. In dem frommen und eifrigen Gelehrten fand er den Mann, der wie kein anderer geeignet war, die königliche Familie und den königlichen Hof nach seinen Intentionen zu bilden. Deßhalb berief er ihn nach seinem Lieblingsschloß Royaumont, und familiae regiae adscriptus (Fabricius, Biblioth. lat. med. et inf. aetatis VI, Florent. 1858, 589) diente nunmehr Vincenz nach seiner eigenen Aussage dem Könige und dem königlichen Hofe als lector qualiscunque und als Prediger, d. h. als Berather in allen wissenschaftlichen und religiösen Dingen; daneben wird er wohl auch die Aufsicht über die Lehrer bei ihrem Unterrichte der königlichen Kinder geführt haben. Er selbst war nicht officieller Lehrer, weder bei Hofe noch sonstwo. Die Zeit, welche ihm der Dienst bei Hofe übrig ließ, widmete er sicherlich in Beauvais seinen wissenschaftlichen Arbeiten und führte ein stilles, bescheidenes Gelehrtenleben. Er hatte weder Lust noch Muße, irgend ein Amt zu übernehmen, das ihn in zu viele weltliche Geschäfte und äußere Angelegenheiten hineingezogen und vom Studium abgezogen hätte; klagt er doch hier und da, daß er schon durch die Geschäfte bei Hofe vielfach gehindert werde, die Werke zu bearbeiten, die man ihm aufgetragen, und denen er gerne mit ungetheilter Kraft sich hingegeben hätte. In

seinen Schriften bezeichnet er sich auch stets nur als humilis frater praedicatorum. Was sein Todesjahr anlangt, so ist ausgemacht, daß er nicht vor dem Jahre 1260 gestorben ist; dieß beweist sein Tractatus consolatorius, ein Schreiben an die Königin Margaretha, worin er das ganze königliche Haus über den Tod des Prinzen Ludwig zu trösten sucht; der Prinz aber starb im J. 1260. Am zuverlässigsten erscheint eine Notiz des Ludovicus de Valeoleti (Tabula doctorum Ord. Praedicatorum descripta) vom Jahre 1413, wonach ihn Thomas von Aquin (gest. 1274) um 10 Jahre und Albert der Große (gest. 1280) um 16 Jahre überlebten; darnach hätte also Vincenz 1264 das Zeitliche gesegnet.

In den von Vincenz hinterlassenen Werken bewundert man eine fast unglaubliche Belesenheit und eine erstaunliche Ausdauer in gelehrten Arbeiten. Fabricius (l. c.) nennt ihn sehr treffend einen helluo librorum, einen Mann, der in Büchern förmlich schwelgte. Von mehr als 450 Schriftstellern und aus mehr als 2000 verschiedenen Werken, die theilweise im Laufe der Zeit verloren gingen, hat er uns Mittheilung gemacht und Auszüge überliefert. Dabei kam ihm die bedeutende Bibliothek des königlichen Hofes sehr zu statten. Im Auftrage seiner Ordensoberen und vielleicht auch von König Ludwig selbst ermuntert, arbeitete er sein umfangreiches Sammelwerk Speculum majus aus, alle Wissenschaften und Künste umfassend, die colossalste Encyklopädie, welche das Mittelalter aufzuweisen hat. Wie in einem großen Spiegel wollte der Speculator das ganze Gebiet menschlichen Wissens und Könnens dem Leser lebendig vor die Seele führen, und zwar in umfassenderer Weise (majus), als es bisher geschehen war: alles, was zur höhern Bildung für erforderlich erachtet wurde und in den verschiedenen Wissenschaften bisher geleistet worden, sollte in einem Gesammtbilde vereinigt werden. Der Plan des Werkes ist durch die heilige Geschichte bestimmt: es soll vom Schöpfer und der Schöpfung, von dem Falle und der Wiederherstellung des Menschen und zuletzt von der allgemeinen Weltgeschichte gehandelt werden. Diese Aufgabe lösen die drei Spiegel: das Speculum naturale, doctrinale und historiale (das in alten Drucken beigefügte morale ist die Schrift eines Spätern [zwischen 1310 und 1320 entstanden]). Der Naturspiegel (3698 Kapitel in 32 Büchern) ist vornehmlich den Naturwissenschaften gewidmet, soweit sie für den allgemeinen Unterricht in der Mitte des 13. Jahrhunderts als zweckmäßig erkannt wurden. An der Hand des mosaischen Schöpfungsberichtes entwickelt er das zeitgenössische Wissen von der Natur in sieben Abschnitten: 1. Schöpfung der Dinge im Allgemeinen, Atome und Elemente, Chaos, Licht, Finsterniß, Farben, Spiegel ꝛc. (2. Buch, c. 1—84); 2. Schöpfung des Firmamentes, des Himmels, der Weltsphäre, Bewegung der Himmelskörper, Zeit, Raum ꝛc. (3. B.), Feuer, Aether, Luft, Schall, Echo, Winde, Stürme, Wolken, Regen, Hagel, Schnee, Kälte, Donner und Blitz, Sternschnuppen, Regenbogen, Thau, Nebel, Ausdünstungen, Rauch, Temperatur (4. B.); 3. Wasser, Ebbe und Flut, Quellen, Flüsse, Seen, Brunnen, Cisternen, Bäder und Mineralquellen, Meeresproducte, Erde, ihren Umfang, ihre Entfernung von der Sonne, Zonen, Inseln, Berge, Thäler, Erdbeben, Agricultur, Baumzucht, Gartenbau, Mineralien, ihre Eigenschaften, ihren Nutzen in Chemie und Medicin, Pflanzen, ihre Entstehung, Geschlechter, Blätter, Blüten, Früchte, Eigenschaften der Pflanzen, ihren Nutzen und Schaden, besonders ihren Gebrauch in der Medicin (5.—14. B.); 4. Astronomie und technische Chronologie (15. B.); 5. Luft- und Wasserthiere (16. u. 17. B.); 6. Landthiere (18.—22. B.), Anthropologie, Psychologie, Anatomie und Physiologie (23.—28. B.); 7. Weltordnung, Wunder und Naturgesetze, menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorherbestimmung, Ursachen der ersten Sünde, Fall der Engel, Berufung zur Seligkeit (29. B.). Die drei letzten Bücher handeln vom Wesen des Menschen, von Adam und Eva, dem Paradiese, der Ehe, von der Zeugung des Menschen, von Mißgeburten, von den Temperamenten, Krankheiten, Lebensaltern, von den Menschenrassen und der Cultur der verschiedenen Völker, endlich von den drei Welttheilen, Asien, Afrika und Europa. Der Lehrspiegel stellt die Wissenschaften dar, welche zu einer universellen Bildung in der Mitte des 13. Jahrhunderts erforderlich und insbesondere für den Theologen als nützlich angesehen wurden. Es werden darin hauptsächlich folgende Materien behandelt: 1. Einleitung über den Fall des Menschengeschlechtes und seine durch die Wissenschaft beförderte Restitution; 2. Grammatik; 3. Logik und Dialektik, Rhetorik und Poetik; 4. Wissenschaft des praktischen Lebens; 5. Tugenden und Fehler des Menschen; 6. Oekonomik; 7.—10. Jurisprudenz; 11. mechanische Künste (Wollarbeit, Bau- und Kriegswesen, Theater, Schiffahrt, Handel, Jagd, Alchemie); 12. praktische Medicin; 13. wissenschaftliche Medicin; 14. die Arten der Krankheiten; 15. Physik oder Naturphilosophie; 16. Mathematik; 17. Theologie. Der Geschichtsspiegel umfaßt in 32 Büchern die Weltgeschichte von der Schöpfung bis auf Kaiser Friedrich II.; nicht in der Art der Chronisten werden die Erscheinungen und Begebenheiten nach bestimmten Jahreszahlen vorgeführt, sondern nach Zeitabschnitten, welche wichtige Ereignisse oder vielmehr große Persönlichkeiten an die Hand geben. Dabei hebt der Gelehrte überall mehr die erfreulichen Seiten der Weltgeschichte hervor, die großen Regenten, die Weisen und Gelehrten, die ausgezeichnetsten sittlichen Charaktere, und knüpft daran seine moralischen Reflexionen. In allen 3 Spiegeln tritt uns Vincenz nicht als Schöpfer eines neuen Systems oder als großer productiver Schriftsteller

entgegen, weil überall nur die Disposition und Ordnung des Stoffes ihm gehört, die Materie selbst aber und sogar der Vortrag Anderen entlehnt ist. Die Bibel, die Väter, die Classiker, arabische Schriftsteller u. A. hat er mit Bienenfleiß excerpirt. Er bekennt selbst von sich mit der ihm eigenen Bescheidenheit, er gebe sich in keinem Fache als Auctorität aus, sondern trage bloß aus Anderen zusammen, so daß sein Verdienst eben kein schöpferisches, sondern nur das des Sammlers und Ordners sei. Mag man ihn deßhalb immerhin einen Compilator nennen, so ist das kein Vorwurf für ihn; denn er ist ein ehrlicher Compilator, der die Schriftsteller, aus denen er schöpft, mit Namen nennt und jedem seine eigene Ehre läßt; er ist auch ein verdienter Compilator, indem er manchen Auctor der Vergessenheit entrissen hat, den wir ohne ihn nicht einmal dem Namen nach kennen würden. Schlosser bemerkt richtig, nur aus Vincenz und durchaus aus keinem andern Schriftsteller könne man sich einen wahren Begriff machen von dem Umfange der Studien, die in manchen Klöstern des 13. Jahrhunderts in der Stille betrieben wurden. Deßhalb verdient Vincenz als einer der größten Gelehrten und Bearbeiter fremden Stoffes einen ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeschichte. Nicht minder gebührt ihm eine hervorragende Stelle in der Geschichte der Pädagogik des Mittelalters. Die Königin Margaretha hatte ihn um ein Lehrbuch zur Anleitung für die Erziehung ihrer Kinder gebeten, und dieser Bitte entsprach er (vor 1249) durch seinen Tractatus de eruditione filiorum regalium (de eruditione puerorum nobilium, auch de institutione puerorum regalium seu regiorum). Wie aus dem Speculum hervorgeht, daß Vincenz das gesammte Wissen seiner Zeit beherrschte, so zeigt auch dieses Werk seine umfassende Belesenheit und Kenntniß alles dessen, was von jeher über Erziehung und Unterricht geschrieben worden ist: aus mehr als 276 Stellen der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, aus 357 Aussprüchen von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, aus 239 Sentenzen heidnischer und mohammedanischer Schriftsteller ist die Schrift zusammengesetzt, und alle diese Citate sind nicht etwa in mechanischer Weise an einander gereiht, sondern unter bestimmten Gesichtspunkten verarbeitet und durch eigene Erfahrungen bereichert. Ist der Tractat auch keine streng wissenschaftliche Pädagogik, so enthält er doch eine Summe von vielen werthvollen und fruchtbaren Gedanken für Lehrer und Erzieher, legt Zeugniß ab von dem scharfen psychologischen Blick und dem feinen pädagogischen Tact des Verfassers und ist die erste umfassendere Darstellung allgemein gültiger pädagogischer Grundsätze in der christlichen Literatur. Auf pädagogischem Gebiete kann Vincenz noch am ehesten selbstschöpferisch genannt werden. — Theils vor, theils während der Bearbeitung seines Speculum verfaßte Vincenz noch folgende Werke (herausgeg. von Joh. von Amerbach, Basel 1481): 1. Tractatus de gratia (4 Bücher); 2. Liber de laudibus virginis gloriosae; 3. Liber de S. Joanne Evangelista; 4. Tractatus valde consolatorius (Epistola consolatoria); nur handschriftlich vorhanden sind: 1. De sancta Trinitate; 2. Auslegungen des Vaterunsers und 3. des Englischen Grußes; 4. Tractatus de morali principis institutione; 5. Tractatus de poenitentia. (Vgl. Friedrich Christoph Schlosser, Vincenz' von Beauvais Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer als vollständiger Beleg zu drei Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und gelehrten Bildung in Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe desselben, Frankfurt a. M. 1819, 2 Theile; Aloys Vogel, Literarhistorische Notizen über den mittelalterlichen Gelehrten Vincenz von Beauvais, Universitäts-Progr., Freiburg 1843; J. B. Bourgeat, Études sur Vincent de Beauvais, théologien, philosophe, encyclopédiste, ou Spécimen des études théologiques, philosophiques et scientifiques au moyenâge, XIII^e siècle, 1210—1270, Paris 1856; Boutaric, Examen des sources du Speculum historiale de V. d. B., Paris 1863; Le même, V. d. B. et la connaissance de l'antiquité classique au XIII^e siècle, Paris 1875; Desbarreaux-Bernard, Étude bibliographique sur l'édition du Speculum quadruplex de V. d. B., attribuée à Jean Mentel ou Mentelin de Strasbourg, Paris 1872; W. Gaß, Zur Geschichte der Ethik: Vincenz von Beauvais und das Speculum morale, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte I, 365—396; II, 332—365. 510—536; Richard Friedrich, Vincentius von Beauvais als Pädagog nach seiner Schrift De eruditione filiorum regalium [Inaug.-Diss.], Leipzig 1883; Vincenz von Beauvais, Ueber die Erziehung, aus dem Lateinischen übersetzt von Millauer, Ellwangen 1887; L. Kellner, Skizzen u. Bilder aus der Erziehungsgeschichte I, 3. Aufl., Essen 1880, 184 ff.; Histoire littéraire de la France XVIII, Paris 1835, 449 ss.; Quétif et Echard, Scriptores ordinis Praedic. I, Paris. 1719, 212 sqq.; Potthast, Biblioth. histor. medii aevi II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1095 f.; Hauréau, Notices et extraits V, Paris 1892, 110—113; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 463 f.) [Kappes.]

Vincentius Ferrer, der hl., O. Pr., der große Wanderapostel und Bußprediger des 15. Jahrhunderts, wurde zu Valencia im damaligen Königreiche Aragonien geboren. Der Tag seiner Geburt (23. Januar) ist sicher, das Jahr dagegen ist ungewiß; während die Bollandisten 1357, Andere 1346 annehmen, entscheidet sich der neueste Biograph des Heiligen, P. Fages (s. u.), für 1350, was wohl das Richtige sein dürfte. Daß Vincentius' Eltern getaufte Juden gewesen seien, ist nicht erwiesen. Der Vater, ein Notar,

nahm in der Stadt Valencia eine sehr geachtete Stellung ein. Von den acht Kindern, mit denen die Familie gesegnet war, ist neben Vincentius noch dessen älterer Bruder Bonifatius in der Geschichte der Kirche hervorgetreten, der Anfangs dem Rechtsstudium sich gewidmet hatte, dann aber bei den Karthäusern eintrat und 1417 als Prior des Karthäuserklosters in Grenoble starb. Vincentius Ferrer machte, nachdem er im elterlichen Hause eine vortreffliche Erziehung genossen, seine höheren Studien in seiner Vaterstadt Valencia und trat dann auf Anrathen seines Vaters in das Kloster der Dominicaner daselbst ein (am 5. Februar 1374). Hier war es sein einziges Streben, das Vorbild seines großen heiligen Ordensvaters, dessen Leben er wiederholt las, in sich auszugestalten. Bald nach Ablegung der heiligen Gelübde wurde er als Lehrer für den philosophischen Unterricht seiner jüngeren Ordensbrüder herangezogen. Im J. 1380 ging er auf Anordnung seiner Oberen zur Vollendung seiner wissenschaftlichen Ausbildung an die Universität Barcelona und 1382 nach Lerida. Dort wurde er 1384 auf Betreiben des Cardinals Petrus von Luna, der damals päpstlicher Gesandter am aragonischen Hofe war, mit dem Titel eines Doctors der Theologie ausgezeichnet, und zwar auf Grund seiner Schrift De moderno Ecclesiae schismate, worin er die Sache des in Avignon gewählten Clemens VII. gegen den in Rom residirenden Papst Urban VI. verfocht und letztern einen „Abtrünnigen und Feind der Kirche“ nannte. Von 1384—1391 weilte er, mit geringen Unterbrechungen, wieder in Valencia im Kreise seiner Ordensbrüder. Seine Ernennung zum Lector der Theologie an der Cathedralkirche (1385) wurde die Veranlassung zur Abfassung mehrerer wissenschaftlichen Werke, von denen die Annotationes zur Summa des hl. Thomas und die Suppositiones logicae die bemerkenswerthesten sind. Daneben fand Vincentius auch noch Zeit, auf dem Gebiete der Ascese schriftstellerisch thätig zu sein. Sein Buch „Ueber das geistliche Leben“ fand weite Verbreitung auch über die Grenzen Spaniens hinaus und hat heute noch einen guten Klang. Während seines Aufenthaltes in Valencia hatte er die peinlichsten Versuchungen gegen den Glauben, die Keuschheit und die Ausdauer im Ordensleben zu bestehen; seine eigenen Ordensbrüder waren verkommen genug, ihn den Intriguen unverschämter Weibspersonen preiszugeben. Doch endigte dieß alles für ihn mit einem großen Gewinne an innerer Tugendkraft und an Ansehen nach Außen. Im J. 1391 erscheint er am Hofe des Königs Johann I. von Aragonien als dessen Rathgeber und als Beichtvater der Königin Jolanthe (Yolanda); 1395 ging er nach Avignon, wohin ihn der das Jahr zuvor von den Avignoner Cardinälen zum Papste (Benedict XIII.) gewählte Petrus von Luna als Großpönitentiar gerufen hatte. Als treuer Sohn der Kirche benutzte Vincentius seine einflußreiche Stellung bei dem Avignoner Papste dazu, für die Beilegung des Schismas zu wirken, aber ohne Erfolg. Das trotzige Gebaren seines päpstlichen Gönners, die unheilvolle Kirchenspaltung, die damals herrschende große Sittenverderbniß: das alles ging dem Heiligen so zu Herzen, daß er sich entschloß, den päpstlichen Hof zu verlassen und als armer Mönch bußpredigend die Welt zu durchwandern. In diesem Entschlusse wurde er noch durch eine übernatürliche Erscheinung bestärkt, welche ihm in einer gefährlichen Krankheit zu Theil geworden war. Benedict XIII. ließ ihn gehen, gab ihm die ausgedehntesten Vollmachten mit auf den Weg und ernannte ihn sogar zu einem Legaten des apostolischen Stuhles, was Vincentius freilich nur insoweit nutzen konnte, als das Obedienzgebiet Benedicts XIII. reichte. So kam er 1398 nach Valencia zurück und trat von hier aus im folgenden Jahre seine Wanderungen als Bußprediger an. Er durchzog volle 20 Jahre, bis zu seinem Tode, „ganz Spanien, auch das maurische, Frankreich südlich der Linie, die man von der Bretagne über Besançon nach Freiburg i. d. Schw. ziehen kann, und Norditalien, soweit Benedicts XIII. Obedienz reichte“ (s. Finke, im Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1896, 24). Daß er auch nach England, Schottland und Irland gekommen sei, beruht auf einem Mißverständnisse; wohl hat er auf Einladung des englischen Königs Heinrich IV. auch englisches Gebiet betreten, aber nicht auf der britannischen Insel, sondern auf dem französischen Continente. Der Hauptschauplatz seiner apostolischen Thätigkeit war indessen Spanien, das er nach allen Richtungen hin durchzog, und worin er 25 000 Juden und 8000 Mohammedaner dem christlichen Glauben gewonnen haben soll. Von 1401—1404 hielt er sich in Piemont, in der Dauphiné und in Savoyen auf, bekehrte Tausende von Waldensern und Katharern und brachte in die religiös schrecklich vernachlässigten und sittlich tief gesunkenen Volksmassen wieder frisches christliches Leben. Wie verwahrlost das Volk war, beweist die Meldung, daß die Landleute in der Nähe von Lausanne wieder in's Heidenthum zurückgefallen und einer Art Sonnendienst ergeben waren. In den 20 Jahren seiner apostolischen Wirksamkeit soll Vincentius nach den Aussagen eines Canonisationszeugen an die 20 000 Predigten gehalten haben, was nicht unglaublich ist, da es feststeht, daß er jeden Tag mehrere Male gepredigt hat. Seine Predigten waren gewaltig; Alles fühlte den göttlichen Hauch, der darin wehte, ward ergriffen und erschüttert bis in's Innerste. „Vincenz war der geborene Volksredner, der größte unter den großen des 15. Jahrhunderts. Seinem Zauber unterlag Alles, selbst widerwillig: Könige, Kirchenfürsten, Geistliche und der gewöhnliche Mann“ (Finke a. a. O.). Er hielt die Predigten immer in spanischer Sprache und zwar im Dialekte von Valencia (die vielen

lateinisch geschriebenen Sermones Sancti Vincentii sind entweder nur Predigtskizzen des Heiligen oder Aufzeichnungen der gehaltenen Predigten von fremder Hand); daß er mit seinem spanischen Idiom auch von Nicht-Spaniern verstanden wurde, ist unläugbare Thatsache und kann nur durch ein außerordentliches Eingreifen Gottes erklärt werden (vgl. darüber die zustimmende Bemerkung Zöcklers in der Real-Encykl. für protest. Theologie VI, 3. Aufl., 50). Das Ziel all seiner Predigten war Buße; darum behandelte er ausschließlich solche Wahrheiten, welche das menschliche Gemüth in der wirksamsten Weise zur Buße bewegen und im Geiste der Buße erhalten und bestärken konnten, insbesondere die letzten Dinge des Menschen und das Leiden Christi. Gegen den Vorwurf, daß er das jüngste Gericht als nahe bevorstehend schildere, rechtfertigte er sich bei Benedict XIII. mit der Erklärung, daß er die Nähe des Weltgerichtes nur als eine Meinung annehme; gegen ein kirchliches Dogma verstoße er damit nicht, da die Kirche über den Zeitpunkt dieses Gerichtes sich nicht ausgesprochen habe. Der Erfolg seiner Bußpredigten war um so sicherer, weil Vincenz in den Augen seiner Zuhörer als großer Wunderthäter galt und auch selbst ein überaus strenges Büßerleben führte. Bis auf die letzten Jahre, da er sich wegen eines Fußübels zum Reiten auf einem Esel bequemen mußte, machte er seine Wanderungen stets zu Fuß, gönnte sich nur fünf Stunden Schlaf, brachte die übrige Nachtzeit im Gebet oder mit dem Lesen der heiligen Schrift zu, hielt jeden Tag, nachdem er ein Amt gesungen, zwei bis vier Predigten, hörte stundenlang Beichte, begnügte sich mit einem kärglichen Festmahl, gab sich jeden Abend die Disciplin und unterzog sich noch verschiedenen anderen Bußübungen. Auf seinen Wanderungen war er stets von großen Volksmassen begleitet, die zuweilen nach Zehntausenden zählten, und die den außerordentlichen Gottesmann immer wieder hören wollten. Gleich ihm und unter seiner Leitung unterzogen auch sie sich den verschiedenartigsten Bußübungen. Insbesondere spielte die Geißel oder Disciplin bei ihnen eine große Rolle. Diese wandernden Büßer waren gewöhnlich bis über den Kopf in lange weiße Gewänder gehüllt und wurden darum Albi oder Bianchi genannt. Sie hießen auch Geißler oder Flagellanten, hatten aber mit den damals in Deutschland und anderwärts herumziehenden, sich geißelnden Kreuzbrüdern, die bekanntlich häretischen Anschauungen huldigten, nichts gemein (s. d. Art. Flagellanten). Zu erwähnen ist hier noch, daß der Heilige auch viele Priester in seinem Gefolge hatte zum Beichthören und zur Feier des Gottesdienstes, ebenso Männer von gutem Rufe zur Besorgung der Wohnungen und Lebensmittel und auch Notare behufs Ausstellung der bei Versöhnungen erforderlichen Documente; selbst Sänger und Orgeln zum gottesdienstlichen Gebrauche führte er mit sich. Die Biographen versäumen übrigens nicht, ausdrücklich hervorzuheben, daß bei der dem Heiligen folgenden Volksmenge keinerlei Ausschweifungen oder Unordnungen irgend welcher Art vorgekommen seien. Daß der hl. Vincentius Ferrer die Avignoner Päpste als die rechtmäßigen Träger der Tiara ansah, geschah wirklich aus Ueberzeugung, weil er die Wahl Urbans VI. (s. d. Art.) für erzwungen und darum für ungültig hielt. Diesen Irrthum theilte er bekanntlich mit vielen anderen streng kirchlichen Männern seiner Zeit, z. B. dem sel. Petrus von Luxemburg (s. d. Art.; vgl. Pastor, Gesch. der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 118). Sobald er jedoch erkannte, daß das Wohl der Kirche unabweisbar die Abdankung Benedicts XIII. erheischte, zögerte er keinen Augenblick, all seinen Einfluß geltend zu machen, um Benedict XIII. zur Verzichtleistung auf die päpstliche Würde zu bewegen; weil er dieß nicht erreichen konnte, hielt es ihn nicht mehr länger in Avignon. Die Eröffnung des Concils von Konstanz begrüßte er mit Freuden; er wäre auch selbst, durch wiederholte Einladungen dazu gebeten, zum Concile gekommen, wenn ihn nicht die Nachrichten von Streitigkeiten unter den Concilsvätern abgeschreckt hätten. Gleichwohl unterstützte er die auf die Beseitigung des Schismas gerichteten Bemühungen des Concils nach Kräften, veranlaßte den aragonischen König Ferdinand I., den „Gerechten", sich von der Obedienz Benedicts XIII. loszusagen, und übernahm es selbst, in der Cathedrale zu Perpignan diese Lossagung öffentlich am Feste Epiphanie 1416 zu proclamiren. In seinen beiden letzten Lebensjahren durchzog Vincentius, von dem neuen Papste Martin V. gesandt und mit weitgehenden Vollmachten versehen, das nördliche Frankreich, das Land der Normannen und Bretonen und beschloß sein an Mühen und Verdiensten überreiches Leben in der bretonischen Stadt Vannes am 5. April 1419. Der Herzog der Bretagne, Johann V., und dessen fromme Gemahlin Johanna aus dem französischen Königshause, rechneten es sich zur Ehre an, für die Bestattung der sterblichen Ueberreste des Heiligen selbst Sorge zu tragen. Später fanden letztere eine Ehrenstätte in dem Dome zu Vannes. Der Tag der Uebertragung, der 6. September, wurde alljährlich in Vannes feierlich begangen, bis 1793 die französischen Revolutionsstürme hindernd dazwischentraten; jetzt findet das festum translationis alle Jahre am ersten Sonntage im September statt. Die Heiligsprechung des hochbegnadigten Bußpredigers erfolgte schon 1455 durch Papst Calixt III. — Die literarischen Arbeiten des hl. Vincentius Ferrer sind nicht zahlreich. Außer den schon genannten seien noch hervorgehoben der Bericht über seine Missionsthätigkeit in den Alpenthälern, gerichtet an seinen Ordensgeneral, und sein merkwürdiges Schreiben an Benedict XIII. De fine mundi et tempore Antichristi (abgedr. bei Fages [s. u.] I, App. LXXVI ss.). Ser-

mones Sancti Vincentii Ferrerii sind oft und an verschiedenen Orten edirt worden; die von Kaspar Erhard besorgte Ausgabe (Augsburg 1729) umfaßt zwei starke Bände, deren erster die Sonntags-, der zweite die Fasten- und Festtagspredigten und als Zugabe den Tractatus de Vita spirituali enthält.

Die älteste Biographie des hl. Vincentius Ferrer stammt aus dem Jahre 1455; sie ist von einem Ordensbruder, dem Bischofe Petrus Razzano (s. d. Art.), mit Rücksicht auf den damals schwebenden Heiligsprechungsprozeß verfaßt und mehr oder weniger panegyrisch gehalten, indem sie zwischen Geschichte und Legende wenig unterscheidet (vgl. Finke a. a. O.). Die ziemlich zahlreichen späteren Biographien, meistens von Dominicanern, stützen sich fast ausschließlich auf Razzano, auch die Bollandisten (AA. SS. Boll. April. I, 482—512). Von den neueren Bearbeitern der Lebensgeschichte des Heiligen seien genannt: Tomm. Calvi (Fiore delle gesta e dei miracoli di S. V. F. del ordine de' Predicatori, Bologna 1850), Marc. Ant. Bayle (Vie de St. V. F., Paris 1855), Ludw. Heller (V. Ferrer und sein Leben und Wirken, Berlin 1830 [eine anerkennenswerthe protestantische Arbeit]). Der neueste Biograph P. Fages O. Pr. hat auf Grund eingehenden Studiums der vielen Localchroniken und Archive eine selbständige Arbeit geliefert (Histoire de St. Vincent Ferrer, apôtre de l'Europe, Paris s. a. [1894], 2 vols.), ohne indessen auch auf strenge Scheidung des Geschichtlichen und Legendenhaften Gewicht zu legen. [L. Stocker O. S. B.]

Vincentius Kadłubek, der sel., O. Cist., Bischof von Krakau und polnischer Chronist, wurde um das Jahr 1160 zu Karwow bei Opatow im ehemaligen Herzogthum Sandomir geboren; wie es scheint, war er der Sproß einer adeligen und reich begüterten Familie. Die Bedeutung des Beinamens Kadłubek (Vincentius Kadłubonis oder Kadłubkonis), welcher erst im 14. Jahrhundert auftritt, ist ungewiß. Der Beiname muß wohl patronymisch gefaßt werden; ob aber damit der wahre Name seines Vaters gegeben ist, bleibt zweifelhaft, da die frühesten Quellen diesen nicht nennen. Seine Studien machte Vincentius an einer französischen oder italienischen Schule. Er führte nachweislich seit dem Jahre 1189 den Titel eines Magisters und hatte sich eine für seine Zeit nicht gewöhnliche Bildung erworben. Urkundlich steht gleichfalls fest, daß er Propst an der Collegiatkirche zu Sandomir gewesen ist. Nach dem Tode Bischof Fulko's von Krakau ward er vom dortigen Capitel zu dessen Nachfolger erwählt, am 28. April 1208 von Papst Innocenz III. bestätigt und erhielt dann durch Erzbischof Heinrich von Gnesen die bischöfliche Weihe. Als Bischof war Vincentius ausgezeichnet durch seltene Tugenden und durch apostolischen Eifer in Erfüllung der bischöflichen Pflichten. Bemerkenswerth ist, daß er ein Glied des Hauses Odrowacz, den später als Dominicaner und Apostel des Nordens berühmt gewordenen hl. Hyacinth (s. d. Art.), zum Canonicus des Krakauer Domcapitels ernannte. Sein väterliches Vermögen und seine kirchlichen Einkünfte verwendete er freigebig zu frommen Stiftungen. Insbesondere aber waren es die Cistercienserklöster Sulejow, Koprzywnica und Jędrzejów, denen der Selige eine besondere Fürsorge zuwandte, so daß er eine große Vorliebe für den betreffenden Orden verrieth und die Vermuthung nahe legte, er wolle demselben als Mönch angehören. In der That entsagte Vincentius 1218 mit Zustimmung des Papstes Honorius III. der bischöflichen Würde und nahm trotz aller Bemühungen seines Domcapitels und seiner Diöcesanen, die ihn überaus hochschätzten, „um aus einem Guten der Beste zu werden", im Kloster Jędrzejów (vgl. Janauschek, Orig. Cist. I, 1877, 117) das Ordenskleid. Vincentius lebte noch fünf Jahre im Ordensstande als Muster jeglicher monastischen Tugend und starb am 8. März 1223 eines seligen Todes. Seine Ueberreste wurden inmitten des Chores der Klosterkirche beigesetzt und von hier 1633 in ein neues Grabmonument übertragen. Papst Clemens XIII. erlaubte 1764 seine Verehrung als eines Seligen, nachdem schon 1697 zu Rom die Canonisationsacten gedruckt worden waren. Sein Fest findet in Polen am 2. Octobersonntag statt. Wie durch ein heiliges Leben, so ist Vincentius Kadłubek auch durch seine Schriften hervorragend. Er ist der erste Pole, welcher die Geschichte seines Volkes schrieb. Sein Hauptwerk ist: Chronica sive originale regum et principum Poloniae in 4 Büchern, von denen die drei ersten in Form eines Dialoges zwischen Erzbischof Johannes von Gnesen (1148—1165) und Bischof Matthäus (Cholewa) von Krakau (1144—1165) abgefaßt sind, während das vierte (von 1165, dem Todesjahre der beiden Bischöfe, anfangend) die Form einer Erzählung hat. Die hiernach nicht einheitliche Art der Darstellung haben manche zu dem irrigen Schlusse geführt, daß die drei ersten Bücher dieser Chronik den genannten Bischof Matthäus zum Verfasser hätten. Das Werk entstand wahrscheinlich erst in den Jahren, die Vincentius im Kloster verlebte, und reicht bis zum Jahre 1203. Das erste Buch dieser Chronik, welches die Urgeschichte Polens behandelt, hat bei einem allerdings historischen Kern doch durchweg sagenhaften Inhalt. Im zweiten und zum Theil auch im dritten Buche benutzte Vincentius als Hauptquelle die sogen. Chronik des Gallus, wobei er jedoch das Entlehnte in eine neue Form brachte und mit nationalem Geiste beseelte. In der letzten Periode des Werkes berichtet der Verfasser aus eigener Erfahrung. Was den Gesammtcharakter des Geschichtswerkes betrifft, so ist es zwar in einem gelehrt-rhetorischen Stile gehalten, zeichnet sich aber durch geschickte Eintheilung und Zusammenfassung des Stoffes aus und verräth eine bedeutende Bildung und Gelehrsamkeit des Ver-

sassers. Die Chronik war im Mittelalter in Polen sehr beliebt und weit verbreitet, was die große Anzahl der heute noch existirenden Handschriften (gegen vierzig, während von der Chronik des Gallus nur drei bekannt sind) bezeugt. Ueber den kritischen Werth des Geschichtswerkes ist ein abschließendes Urtheil noch nicht gesprochen. Das Werk erschien gedruckt zum ersten Male 1612 zu Dobromil und wurde zuletzt herausgegeben von Bielowski in den Monumenta Poloniae historica II, Lwów 1872 (die anderen Ausgaben i. bei Potthast, Bibl. hist. med. aevi II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1096 f.). Außer der polnischen Chronik wird dem sel. Vincenz Kadłubek noch ein Leben des hl. Stanislaus, Bischofs von Krakau, in lateinischen Versen zugeschrieben. (Vgl. Vita et miracula servi Dei Vincentii Kadłubkonis, Simone Starovolscio (Starowolski) scriptore, Cracoviae 1642; Zeißberg, Vincentius Kadłubek, Bischof von Krakau, und seine Chronik Polens, im Archiv f. österr. Gesch. XLII, Wien 1870, 1—211; Bielowski, Monum. Pol. hist. II, Lwów 1872, 191—453; Hýbl, Kadłubek Vincenc, in Otto, Realencykl. (böhmisch) XIII, Prag 1898, 736 f.) [M. Vojáček O. S. B.]

Vincentius von Lerin, Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts, trägt seinen Beinamen von dem Kloster Lerin (s. d. Art.), wohin er sich nach einem vielbewegten Leben zurückzog. Dort lebte und starb er als Mönch und Priester und wurde alsbald nach seinem Tode als Heiliger verehrt; das römische Martyrologium feiert sein Andenken am 24. Mai. Zu Lerin verfaßte er auch in zierlichem und klarem Stile (nitido satis et aperto sermone; Gennad. De vir. ill. 64) „fast drei Jahre nach dem Concil von Ephesus", d. h. im J. 434, sein Commonitorium, zur Unterstützung seines eigenen Gedächtnisses und zum Nutzen Anderer. Hierin wollte er die Ueberlieferungen der Väter als Norm zur Erkenntniß des wahren katholischen Glaubens und zu dessen Unterscheidung von der Häresie darstellen. Anspruch auf Originalität machte er nicht; er wollte nur die Traditionen der Vorzeit, die in der Kirche hinterlegt sind, treu berichten (Praef. [al. c. 1]). Vincenz veröffentlichte sein Werkchen unter dem Pseudonym Peregrinus, wahrscheinlich in der Absicht, es durch Zurückdrängung seiner Persönlichkeit leichter in weitere Kreise zu verbreiten, zumal da er sich als Gegner der augustinischen Gnadenlehre verrieth (c. 37 [al. 26] sub fin.) und deßhalb Beanstandung fürchten mußte. Das Commonitorium bestand anfänglich aus zwei Büchern, das zweite aber wurde dem Verfasser gestohlen, als beide fertig vorlagen (Gennad. 64). Ueber dessen Inhalt jedoch sind wir unterrichtet, weil uns Vincenz eine Recapitulation beider Bücher gegeben hat (c. 41—43 [al. 29 ad 33]). Man ersieht daraus, daß er in demselben die Probe und den Nachweis für die im ersten Buche dargelegten Principien an dem jüngst gefeierten Concil von Ephesus gegen die Nestorianer erbracht hatte (c. 42 [al. 29]). Das erhaltene Buch ist eine glänzende Rechtfertigung des katholischen Traditionsprincips. Die heilige Schrift, sagt Vincenz, ist als Canon der heiligen Schriften allerdings vollkommen und genügend, wenn sich hiermit das kirchliche Verständniß (ecclesiasticae intelligentiae auctoritas) verbindet. Als alleinige Glaubensnorm jedoch genügt sie nicht, um die katholische Wahrheit von dem Irrthume zu unterscheiden, weil sich alle Häretiker auf sie berufen. Daher ist als weitere Glaubensregel die Tradition der katholischen Kirche beizuziehen. Die Unterscheidung der Wahrheit und der Falschheit muß sich also auf ein doppeltes Princip stützen, primum divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione (c. 1 [al. 2]). Innerhalb der katholischen Kirche aber ist als wahre katholische Ueberlieferung das festzuhalten, was überall, immerfort und von Allen geglaubt worden ist (in ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; c. 3 [al. 2]), d. h. was den Charakter der Katholicität, Apostolicität und der Einstimmigkeit an sich trägt (hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem). Wenn eine dieser Eigenschaften für irgend eine Neuerung spricht, so ist letztere nach den anderen Merkmalen als Irrthum zu entlarven (c. 4 [al. 3]). Diese Grundsätze werden nun an zahlreichen Beispielen aus der Kirchengeschichte, besonders an Donatus, Arius, Photinus, Apollinarius, Nestorius, Origenes, Tertullian erläutert und durch Schrift- und Väterstellen erhärtet, die Einwendungen aber aus der Vernunft und der Tradition widerlegt (c. 4 ad 27 [al. 4—22]). Von besonderem Interesse ist die Erörterung der Frage, ob es in der Kirche Christi beim Festhalten am Althergebrachten einen Fortschritt in der Religion gebe. Vincenz bejaht die Frage entschieden; nur muß dieß ein organischer Fortschritt, nicht eine Aenderung des Glaubens sein. Der Fortschritt soll der Entwicklung des Samens zur Frucht, des Keimes zum Baume, dem Wachsthum des menschlichen Leibes gleichen, der auf jeder Altersstufe verschieden, aber im Wesen immer derselbe ist (c. 28 ad 32 [al. 23]). Zur Bestätigung des Gesagten beruft er sich auf den Apostel Paulus, der Timotheus auffordert, die Hinterlage des Glaubens zu bewahren und unheilige Wortneuerungen zu vermeiden. Solche Neuerungen (fährt der Verfasser fort) seien von jeher Sache der Häretiker gewesen, welche ihre Behauptungen mit Bibelsprüchen gedeckt hätten und die falsche Propheten seien, vor denen Christus warnt (c. 33—37 [al. 24—26]). Mit Kap. 38 kehrt Vincenz zu den anfänglich aufgestellten Kriterien des wahren Glaubens zurück, indem er von der Bibel auf die Tradition verweist und

hervorhebt, daß innerhalb der Kirche der Allgemeinheit, dem Alterthume und der Uebereinstimmung zu folgen sei. Dieß gilt jedoch nur für neu auftauchende Lehren. Frühere Häresien und Schismen dagegen, welche bereits durch die Beschlüsse eines allgemeinen Concils verurtheilt sind, müsse man einfach meiden (c. 38—40 [al. 27 ad 29]). In der Recapitulation der beiden Commonitorien betont er, daß auch das Concil von Ephesus sich an die Uebereinstimmung des Alterthums gehalten habe, indem die Aussprüche von zehn Vätern für die Bestimmung der Glaubenslehre gegen Nestorius entscheidend gewesen seien. Schließlich führt er (c. 43 [al. 32. 33]) die Auctorität des apostolischen Stuhles an, indem er in Betreff des Nestorius auf einen Brief des Papstes Sixtus an den Bischof von Antiochia verweist (nihil ultra liceat novitati, quia nihil addi convenit vetustati) und auf eine zweite Stelle aus dem Briefe des Papstes Cölestin an die gallischen Bischöfe (desinat itaque, si ita res est, incessere novitas vetustatem).

Baronius nennt das Commonitorium ein opus certe aureum (Annal. ad a. 431, n. 188). Dieß gilt von Form und Inhalt. Die Anordnung des Stoffes ist klar durchdacht, die Entwicklung vom Anfang bis zum Ende logisch, die Sprache rein und fließend. Gengler ([Tüb.] Theol. Quartalschrift 1833, 579 ff.) findet Vincenz' Regel, quod ubique etc., unzureichend, weil bei einem Fortschritt in der Entwicklung der Glaubenslehren auf das Alterthum nicht zurückgegangen werden könne, wenn ein Widerstreit der Meinungen darüber bestehe, ob eine Lehre bloß die Form oder auch das Wesen berühre. Der Katholik solle daher „sein Bewußtsein mit dem Bewußtsein des Episcopates identificiren". Dem ist entgegenzuhalten, daß der Fortschritt der Glaubenswissenschaft bloß die Form, nicht das Wesen des Glaubens berühren darf, und daß Vincenz schließlich auf ein allgemeines Concil sich beruft („Katholik" 1837, I, 113 ff.). Allerdings kann auch Zweifel über die Uebereinstimmung der Väter bestehen, wie dieß in der alten Kirche bezüglich der Zahl der inspirirten Bücher der Fall war (Zeitschr. für Philosophie und kathol. Theologie, 20. Heft [1836], 203—205). Immerhin ist mit Vincenz zu antworten, daß beim Zweifel über die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre „Aufschluß in der katholischen Kirche", in welcher sich die unverfälschte Tradition und Auslegung der heiligen Schrift findet, zu suchen ist. Hierzu gehört aber das lebendige Lehramt der Kirche, von welchem Vincenz im Schlußkapitel spricht (vgl. auch die Erklärung des römischen Stuhles, welche anläßlich der Approbation eines Würzburger Diöcesankatechismus [bei der Frage, wie man die göttliche Tradition zu erkennen vermöge] bezüglich der Regel quod ubique etc. erfloß: Verum quidem est, sed haec Vincentii Lerinensis regula non est unicum dogmatum criterium nec praecipuum; hoc enim est ecclesiae definitio, per quam fuerunt determinatae ceterae doctrinae, quae olim in dubium vocabantur, et de quibus in patribus diversae occurrunt sententiae [s. Andreas Müller, Repertorium I, Würzburg 1829, 135]).

Die Frage, ob Vincenz in semipelagianischen Ansichten befangen war, wird von einer großen Anzahl Gelehrter bejaht und von einer gleich großen verneint. Des Semipelagianismus beschuldigen ihn Cardinal Noris, Gerh. J. Voß, Natalis Alexander, Thomassin, Lorenz Berti, die Mauriner, die Ballerini, Engelb. Klüpfel, Hefele (Theol. Quartalschrift 1854, 89 ff., und Beiträge zur Kirchengesch. I, Tüb. 1864, 145 ff.) u. A. Dagegen traten als seine Vertheidiger auf Baronius, Bellarmin, Labbe, Papebroch u. A. Die Bollandisten schrieben Vindiciae pro S. Vincentio et Lirinensibus Semipelagianismi perperam accusatis, in d. AA. SS. Boll. Maj. V, 284 sqq. Vincenz spricht allerdings seinen Abscheu vor Pelagius und Cölestius in den schärfsten Worten aus (c. 14. 34. 43); gleichwohl behalten die Ankläger Recht. Vincenz lebte in einer semipelagianischen Atmosphäre, da zu der Zeit, in welcher er sein Gedenkbuch schrieb, der Semipelagianer Faustus (s. d. Art.), später Bischof von Reji, Abt des Klosters von Lerin wurde (434). Jedenfalls gebrauchte er termini technici, mit welchen die Semipelagianer damals gegen die Anhänger des hl. Augustinus kämpften; er betrachtete irrigerweise gleich Faustus die augustinische Prädestinationslehre als eine häretisch-prädestinatianische. Mit Faustus und Cassian bestritt er die gratia specialis und personalis, wie der Satz (c. 37 [al. 26] sub. fin.) zeigt, wo er von den „Häretikern" sagt: „Sie wagen zu versprechen und zu lehren, daß in ihrer Kirche, d. h. im kleinen Verein ihrer Gemeinde, eine große und besondere, ja ganz persönliche Gnade Gottes (magna et specialis ac plane personalis quaedam sit Dei gratia) vorhanden sei, so daß alle Anhänger ihrer Partei ohne alle Anstrengung, ohne allen Eifer, ohne alle Bemühung, auch wenn sie nicht darum bitten, nicht suchen und nicht anklopfen (etiamsi nec petant nec quaerant nec pulsent), doch von Gott so mit Gnade versehen werden, daß sie, auf den Händen der Engel getragen, d. h. durch den Schutz der Engel bewahrt, ihren Fuß niemals an einen Stein anstoßen, d. i. niemals geärgert (zum Bösen verleitet) werden können." Hiermit bezeichnet Vincenz als häretisch, was die Schüler Augustins und dieser selbst lehrten (z. B. De dono perseverantiae 23, 64 [Migne, PP. lat. XLV, 1032]: Falluntur, qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus, pulsemus). Aus dem semipelagianischen Standpunkte des Vincentius ergibt sich mit Sicherheit, daß die Objectiones Vincentianae (bei Migne l. c. 1843 sqq.), welche Prosper von Aquitanien bekämpfte (Migne l. c. LI, 177 sqq.;

vgl. Responsiones ad Excerpta Genuensium, ib. 187 sqq.), ihm als Verfasser angehören. Gleichwohl wird Vincenz mit Recht als Heiliger verehrt. Von ihm wie von Hilarius von Arles (s. d. Art.) gelten die Worte Benedicts XIV. (Litt. apostol. de nova martyrologii editione, n. 31): Excusandi tamen, si quid humani hac in re illis excideriť; nondum enim catholica doctrina supremo apostolicae sedis judicio fuerat definita, ut in libro 2 operis de canoniz. c. 29 pluribus disputavi.

Von den älteren Ausgaben des Commonitorium seien genannt die von Coster, Antwerpen 1560, Leyden 1572, und die von Steph. Baluze, Paris 1663. 1669. 1684, Augsburg 1757. Letztere gilt als die beste und wurde vielfach abgedruckt, so bei Migne, PP. lat. L, 637 sqq., bei Hurter, SS. Patr. opuscula sel. IX, 2. ed., Oenip. 1880. Engelb. Klüpfel edirte zu Wien 1809 den Text mit zahlreichen Noten. Andere Ausgaben sind die von Ingolstadt 1834, Breslau 1839 (durch Ed. Herzog), Augsburg 1843, Lyon 1834 (durch Grégoire und Collombet), Oxford 1838 (durch Pusey). Der lateinische Text mit englischer Uebersetzung und Erklärungen erschien zu Huddersfield 1880, zu London 1885. Die neueste Textausgabe besorgte A. Jülicher, Freib. und Leipzig 1895. Deutsche Uebersetzungen gibt es von S. Faber, Ingolstadt 1563; Feder, Bamberg 1785; Geiger, Luzern 1822; Zimmermann, Augsburg 1831; Elpelt, Breslau 1840; Uhl, Kempten 1870 (Biblioth. der Kirchenväter); eine schottische Uebersetzung von N. Winzet (s. d. Art.) gab neu heraus Hewison (Edinburgh 1890). (Vgl. noch Poirel, De utroque Commonitorio Lirinensi, Nancy 1895 [Diss.; identificirt Vincenz von Lerin und Marius Mercator]; H. Koch, in d. Theolog. Quartalschrift 1899, 396 ff. [gegen Poirels Hypothese], ebd. 428 ff. [über Vincenz' Glaubensregel].) [Kihn.]

Vincentius von Paul (a oder de Paulo; Depaul), **der hl.**, der Stifter der Genossenschaft der Mission (Lazaristen) und der Barmherzigen Schwestern (Vincentinerinnen), ward am 24. April 1576 zu Ranquines, einem kleinen, zur Pfarre Pouy gehörigen Weiler, nahe bei Dax, geboren. Seine Eltern waren arme, aber fromme Landleute; Vincenz nahm, sobald er dazu kräftig genug war, theil an ihren Arbeiten und hütete die Heerde. Die Frömmigkeit des Knaben, welcher liebreich sich selbst bemühte und abtödtete, um den Nothleidenden zu helfen, und der lebhafte Verstand, den er zeigte, veranlaßten den Vater, ihn in seinem zwölften Jahre den Franciscanern in Dax zum Unterricht zu übergeben. Nach vierjährigem Studium war er im Stande, Andere zu lehren; ein dortiger Advocat (de Commet) übertrug ihm den Unterricht seiner Kinder, so daß Vincenz sich selbst das Nöthige erwarb, um seine Studien fortzusetzen. Dieß dauerte weitere fünf Jahre, bis er am 20. December 1596 in der Collegiatkirche von Bidache die Tonsur und die niederen Weihen aus den Händen des Bischofs von Tarbes empfing. Zur Unterstützung der weiteren Studien verkaufte der Vater nun zwei Ochsen. Vincenz setzte seine Studien an den beiden Universitäten Saragossa und Toulouse fort; wohin er zuerst ging, steht nicht fest, der Aufenthalt zu Saragossa scheint aber nicht lange gedauert zu haben. Nach siebenjährigem Studium der Theologie, während dessen er die heiligen Weihen der Reihe nach empfing, war seine wissenschaftliche Vorbildung beendigt. Daß er das Baccalareat der Theologie und die Facultät, den Sentenzenmeister auszulegen, erwarb, steht aus Documenten fest; auch war er Licentiat des canonischen Rechts. Ob er den theologischen Doctorgrad besaß (die Gallia christ. II, 1403 nennt ihn doctor theologus), ist ungewiß; ein Diplom dieses Titels hat sich nicht gefunden; Einige vermuthen aber, der Heilige habe es vernichtet, wie er sich denn auch aus Bescheidenheit einen „Schüler der vierten Klasse" zu nennen pflegte. Die Vorbildung für die eigentliche Lebensaufgabe, welche Gott dem Heiligen gestellt hatte, sollte jetzt erst recht beginnen. Herrn de Commet, seinem ersten Gönner, gelang es, Vincenz für die Pfarrei Thil, nahe bei Dax, ernennen zu lassen; da es jedoch nothwendig gewesen wäre, gegen einen andern Geistlichen sein Recht darauf vor Gericht geltend zu machen, verzichtete der Heilige und verfolgte seine Studien bis in's Jahr 1605. Bald nachher begab er sich nach Bordeaux; es handelte sich allem Anschein nach um eine bedeutende Stellung; die Summe, welche eine alte fromme Frau ihm, wie sich bei seiner Rückkehr nach Toulouse herausstellte, vermacht hatte, sollte den dazu nöthigen Kostenaufwand decken helfen. Um die Erbschaft jedoch zu erheben, mußte Vincenz sich nach Marseille begeben, wo er die 300 Thaler erhielt. Als er aber zur See nach Narbonne zurückreisen wollte, wurde er von türkischen Seeräubern gefangen, verwundet nach Tunis gebracht und als Sklave verkauft. Ein Fischer, dann ein Alchemist, waren seine Herren bis zum August 1606; der Erbe des letztern verkaufte Vincenz dann an einen Renegaten aus Nizza, welcher ihn auf seinem Landgut im heißen Gebirge verwendete. Eine der drei Frauen des Renegaten wurde das Instrument in der Hand Gottes zur Bekehrung ihres Mannes und zur Befreiung des Heiligen. Auf einer kleinen Barke fuhren Vincenz und der Bekehrte über das mittelländische Meer, landeten am 28. Juni 1607 in Aigues-Mortes und begaben sich nach Avignon. Dort nahm der Vicelegat Pietro Montorio die Abschwörung des Renegaten entgegen; er führte beide auch mit sich nach Rom, wo der Büßer in das Kloster der Brüder des hl. Johannes von Gott eintrat, Vincenz aber vom genannten Prälaten wegen der aus Tunis mitgebrachten alchemistischen Geheimnisse hochgehalten wurde. Montorio wollte ihm ein gutes Beneficium verschaffen. Die Briefe,

welche Vincenz wegen der dazu nöthigen Zeugnisse an Herrn de Commet von Avignon und Rom aus (24. Juli 1607 und 28. Februar 1608) schrieb, sind durch Gottes Fügung dem Bestreben des Heiligen, sich und seine Thaten vor den Menschen zu verbergen, entgangen und bilden die einzige Quelle über diesen Lebensabschnitt, worüber Vincenz trotz der bedeutenden Arbeiten und Sorgen, welche er später für Schicksalsgenossen in Tunis aufwendete, nie ein Wort geredet hat (vgl. Lettres de St. Vinc. de P. [s. u.] I, 1 ss.). Vincenz lag in Rom den Uebungen der Frömmigkeit und den Studien ob; er kam aber, da er im Hause Montorio's lebte, leicht begreiflich auch mit den in Rom weilenden Geschäftsträgern des Königs von Frankreich in Berührung, und diese vertrauten ihm gegen Anfang 1609 Mittheilungen für den König an und sandten ihn nach Paris. (Der Gegenstand dieser Sendung ist ein Geheimniß geblieben.) Nach Ausführung dieses Auftrages lebte Vincenz in der Vorstadt Saint-Germain, nahe beim dortigen Hospital der Charité, auf einem Zimmer zusammen mit einem jungen Juristen. Als letzterer bestohlen wurde, kam Vincenz in den Ruf eines Diebes, und erst nach Jahren kam seine Unschuld an's Licht, indem der Dieb selbst dem unterdessen Richter gewordenen frühern Zimmergenossen des hl. Vincenz die That gestand. Vincenz ertrug die falsche Beschuldigung geduldig; „er war", nach dem Zeugnisse Du Fresne's, des Secretärs der „Königin Margaretha", geschiedener Frau Heinrichs IV., „in jener Zeit äußerst demüthig und liebevoll gegen die Armen. Jedermann erwies er Gutes und fiel niemandem zur Last. Vorsichtig in seinen Reden, hörte er ruhig Andere an, ohne sie jemals zu unterbrechen; er ging fleißig in's Hospital der Charité, die armen Kranken zu bedienen und zu ermahnen." In diese Zeit gehört die Notiz der Gallia christiana (l. c.): Vigesimus octavus abbas abbatiae S. Leonardi de Calmis, in Alnisio ordinis Cisterciensis fuit Vincentius de Paul doctor theologus, reginae Margaritae a consiliis et eleemosynis. Als besonderer Act seiner heldenmüthigen Nächstenliebe wird aus derselben Zeit berichtet, daß er die heftigen Versuchungen gegen den Glauben, welche einen seiner Freunde quälten, von Gott für sich erbat, um jenen zu befreien. Er wurde dann vier Jahre davon gepeinigt, bis er durch das Gelübde, sein Leben ganz dem Dienste Christi in der Person der Armen zu weihen, davon befreit wurde. Mit de Berulle (s. d. Art.) stand Vincenz schon damals in nahen Beziehungen; er zog sich zeitweilig in das von diesem gegründete Oratorium zurück, ohne demselben aber beizutreten. Auf Berulle's Rath übernahm er auch die Pfarrei Clichy bei Paris (am 2. Mai 1612). Seine Wirksamkeit daselbst hatte einen ungewöhnlichen Erfolg; „das gute Volk von Clichy", sagte er lange nachher einmal, „war mir so folgsam, daß, als ich ihm empfahl, jeden ersten Sonntag des Monats zu den Sacramenten zu gehen, auch nicht einer dabei fehlte." Nach kaum einem Jahre wünschte Berulle jedoch, Vincenz in das vornehme Haus der Gondi zu versetzen; mit tiefem Schmerze gehorchte dieser seinem Führer. Von den drei Söhnen des Generals der Galeeren, Philipp Emmanuel de Gondi, und seiner Gemahlin Margaretha de Silly, wurde nach jüngst aufgefundenem Act der dritte, der spätere Cardinal Retz (s. d. Art.), am 20. September 1613 getauft und kann kaum ein Zögling des hl. Vincenz genannt werden. Im Hause de Gondi verkehrte die höchste Gesellschaft Frankreichs; Vincenz, welchen Herr de Gondi 1615 zum Canonicus der Collegiatkirche von Ecouis ernennen ließ, führte aber in diesen Kreisen ein zurückgezogenes Leben. Uebrigens war sein Einfluß bedeutend, er vermochte sogar den Herrn von einem Duell zurückzuhalten. Vielleicht gehört in die Jahre von 1613—1617 die von Mehreren angezweifelte Selbstaufopferung des Heiligen für einen zu den Galeeren Verurtheilten (vgl. R. Chantelauze, Saint Vincent de Paul et les Gondi, Paris 1882, welcher dieselbe zu bestreiten sucht; H. Simard, Saint Vincent de Paul et ses Oeuvres à Marseille, Lyon 1894 [für dieselbe]). Im Juli 1617 verließ Vincenz das Haus de Gondi und übernahm eine lang vernachlässigte Pfarre zu Chatillon-les-Dombes. Was er dort unternahm und vollführte, ist erstaunlich; er erreichte Reform der dort lebenden Priester, Bekehrung von Calvinisten und Katholiken, Gründung der Bruderschaft von der Nächstenliebe (das 1839 auf der Bürgermeisterei zu Chatillon wieder aufgefundene „Reglement" dieser Confrérie de la charité [s. Maynard, St. Vinc. de Paul I, nouv. éd., Paris 1874, 130 ss.] bildet die Grundlage einer ganzen Reihe von Werken, welche unter der Hand des Heiligen entstanden, ja in gewisser Weise auch der Vincenzvereine unseres Jahrhunderts). Am 10. December 1617 verließ Vincenz Chatillon wieder, am 23. December hatte er in Paris eine Unterredung mit Berulle, und am folgenden Tage befand er sich wieder bei der Familie de Gondi, bei welcher er nun noch acht Jahre verblieb. In diese Zeit fällt die Begründung der religiösen Genossenschaft, welche den hl. Vincenz als ihren Stifter verehrt, wie dieß im Art. Lazarus VII, 1562 näher geschildert ist. Seine Wirksamkeit zeigte sich nun auf den verschiedenen Besitzungen der Familie durch Missionen, bei welchen seine Priester ihm halfen, und bei den Galeerensträflingen in den Gefängnissen von Paris sowie auf den Galeeren selbst, zu deren Almosenier Ludwig XIII. ihn unterm 8. Februar 1619 ernannte. Mit den Missionen verband sich die Gründung der Vereine von der christlichen Liebe. In kurzer Zeit entstanden derer etwa 30 für Frauen und Männer; Einrichtungen, welche man heutzutage als neu ansieht, findet man in den neuerdings aufgefundenen Satzungen von Vincenz schon

eingeleitet z. B. in den Einrichtungen dieser Art zu Joigny 1618, zu Macon 1623. Im J. 1619 verkehrte Vincenz in Paris mit dem hl. Franz von Sales und der hl. Joh. Francisca von Chantal (s. d. Artt.); er übernahm damals die Leitung des Klosters von der Heimsuchung in Paris und mußte dieselbe bis zum Tode behalten. Die heilige Stifterin stand in Briefwechsel mit Vincenz und hatte noch drei Monate vor ihrem Tode eine Unterredung mit ihm. — Da keine bestehende Gesellschaft die Stiftung von Missionen, welche Herr und Frau de Gondi für ihre Besitzungen machen wollten, übernehmen zu können glaubte, so erfolgte, nachdem am 6. März 1624 der Erzbischof von Paris Vincenz das leer stehende „Collegium der guten Kinder" übertragen hatte, am 17. April 1625 die „Stiftung der Mission" (s. das Document bei Maynard I, 195 ss.). Bald darauf starb Frau de Gondi (am 22. Juni 1625). Vincenz zog sich nun in das genannte Colleg zurück, während Philipp Emmanuel de Gondi in's Oratorium eintrat. Ueber die weitere Entwicklung der Genossenschaft der „Mission" und ihre segensreiche Thätigkeit auf den verschiedenen Gebieten vgl. neben d. Art. Lazarus VII, 1563 ff. die unten citirten Werke von Abelly, Collet und Maynard. Seit dem Jahre 1624 hatte sich Louise de Marillac oder Frau (nach dem damaligen Sprachgebrauche „Mademoiselle") Le Gras (geb. zu Paris am 15. August 1591, vermählt seit 1613 mit Ant. Le Gras, Wittwe seit December 1625) an Vincenz als ihren Seelenführer gewendet. Nach mehrjähriger Prüfung und Vorbereitung sandte Vincenz sie in die verschiedenen Ortschaften zum Besuche der Vereine oder Bruderschaften der Nächstenliebe. Louise organisirte auch selbst solche Vereine, unterrichtete die Kinder und leitete andere Frauen dazu an. Später arbeitete sie in ähnlicher Weise in Paris selbst, wo manche fromme, vornehme Frauen mit ihr und dem Heiligen seit 1630 in Verbindung erscheinen. Die städtischen Vereine bedurften zur Pflege der zahlreichen Kranken besonderer Hilfe; man verwandte dazu tugendhafte und geschickte Mädchen vom Lande. Louise, welche dieselben heranbildete, verpflichtete sich am 25. März 1634 durch Gelübde zum Dienste der Armen. Vincenz hielt der kleinen Schaar am 31. Juli 1634 die Conferenz, welche an erster Stelle steht unter den zwei Bände füllenden Ansprachen an seine Töchter. Man sagt von diesen, daß man, um den Heiligen recht kennen zu lernen, sie lesen müsse, wie man die ehrwürdige Louise von Marillac in ihren Briefen an die Schwestern wiederfinde. Die frommen Frauen (Dames de Charité) brachten es dahin, daß Vincenz ihre Besuche und Hülfeleistungen im großen Pariser Hospital (Hôtel-Dieu) organisirte. In den Jahren 1636—1640 folgten dann die Besuche und Bemühungen um die Findelkinder; ein Brief vom 11. Januar 1640 zeigt an, daß die von Vincenz präsidirte Versammlung der Damen alle Findelkinder in Paris annehmen wolle. Es wurden unterdeß auch in entfernteren Städten Vereine gegründet; selbst unter den Hofdamen entstand eine Confrérie de Dames de la Charité, und sogar die Galeerensträflinge in den Gefängnissen zu Paris erhielten ihre Barmherzigen Schwestern. Das Elend, welches die Kriege in Lothringen, in der Picardie und in der Champagne sowie in Paris selbst und der Umgegend von 1639 bis 1660 verursachten, fand in Vincenz einen Retter und Helfer, wie man schwerlich in der Geschichte einen zweiten entdecken mag. Feillet (La misère au temps de la Fronde et St. Vincent de Paul, 4e éd., Paris 1868) und Maynard (IV, 85—289) geben interessante und rührende Aufschlüsse (nach letzterem gab François Hébert, Bischof von Agen, in seinem Briefe an Clemens XI. vom 5. Juni 1705 an, daß die Gesammtsumme der von Vincenz vertheilten Almosen über 1 200 000 Louisd'or [vielleicht 50 000 000 Francs nach jetzigem Gelde] hinausgeht). Wie Vincenz und Louise de Marillac dabei für die nach Paris geflüchteten Ordensfrauen, Adeligen und Bedürftigen aller Art sorgten, das zeigen viele einzelne Züge, welche gegen ihre Voraussicht (beide suchten ihr eigenes Wirken vor den Menschen zu verbergen) auf die Nachwelt gekommen sind. Besondere Schwierigkeiten machte die Sorge für die Findelkinder; das zeigen die Briefe Louisens von 1649 und 1650. Damals hielt Vincenz (im December 1649) die berühmte Versammlung, „welche über Leben oder Tod dieser Kinder entscheiden sollte". Auf seine beredten Worte hin wurde einstimmig beschlossen, das Werk fortzusetzen. In den Jahren 1643—1646 bildete sich das Institut der Barmherzigen Schwestern innerlich und äußerlich weiter aus; am 20. November 1646 approbirte der Erzbischof von Paris dasselbe. Ebenso erfolgte die königliche Bestätigung; da diese jedoch durch's Parlament eingetragen werden mußte, um rechtskräftig zu werden, und die Einregistrirung nicht erfolgte, so blieb sie praktisch wirkungslos. Nach weiterer Entwicklung des Instituts gab Cardinal de Retz eine neue Approbation mit der früher trotz des gegentheiligen Wunsches der Stifterin weggelassenen, jetzt aber ausdrücklich beigefügten Bestimmung, daß nach dem Tode des hl. Vincenz seine Nachfolger, die Generalsuperioren der Genossenschaft der Mission, die Leitung der Gesellschaft der Barmherzigen Schwestern haben sollten (vgl. auch d. Art. Schwestern, Barmherzige X, 2118). Am 15. März 1660 starb Louise de Marillac. Seit dem 10. Juni 1895 ist sie als „ehrwürdig" erklärt (Histoire de Mademoiselle Le Gras par Madame de Richemont, 4e éd., Paris 1894, und Baunard, La Vénérable Louise de Marillac, Paris 1898). Es wäre unmöglich, die allgemeinen und besonderen Dienste aufzuzählen, welche Vincenz anderen religiösen Genossenschaften leistete; es seien hier genannt die Gesellschaft von

Saint Sulpice (s. d. Art.), die Anstalt der Büßerinnen zur hl. Magdalena, die Töchter von der Vorsehung, die Töchter der hl. Genoveva, die Töchter vom Kreuz (vgl. Maynard III, 526 à 587). Die bedeutendsten der frommen Frauen, welche Vincenz zu den herrlichen Werken der Nächstenliebe aneiferte, die Präsidentin Goussault, die Marquise de Maignelay, Madame Pollalion, die Herzogin de Liancourt, Madame de Miramion, die Herzogin d'Aiguillon, haben meist in früherer und noch in neuester Zeit ihre Biographen gefunden (vgl. Bonneau-Avenant, Mad. de Miramion, Paris 1868; Le même, La Duchesse d'Aiguillon, nièce du Card. de Richelieu, Paris 1879). Es ist nicht zu verwundern, daß auch die Männer, welche den Jansenismus in Frankreich begründeten, Du Verger de Hauranne (s. d. Art.) an der Spitze, Vincenz für sich zu gewinnen suchten; allein ihre Bemühungen scheiterten an der demüthigen Festigkeit seines Glaubens, und er nannte den neuen Irrthum einen der gefährlichsten, welche je die Kirche in Verwirrung gebracht hätten. Gegen das Buch Arnaulds (s. d. Art.) über die „öftere Communion" und die Vorrede dazu mit dem Satze Barcos' (s. d. Art.) „über Petrus und Paulus, die beiden Häupter der Kirche, welche nur eines bilden", trat Vincenz auf, indem er die erwähnte These in Rom denuncirte und an Cardinal Grimaldi eine Schrift zur Widerlegung sandte. Verschiedene Briefe beweisen, daß Vincenz zu gleicher Zeit die Verwerfung des Buches von Arnauld wünschte; dieß war aber schwieriger zu erreichen wegen der von den Jansenisten zum Theil erschlichenen Approbationen. Als der gefährlichste Gegner der Jansenisten, wie sie selbst ihn nannten, that er sein Möglichstes, um den Eifer der Bischöfe anzuspornen, und schrieb auch zwei Briefe (s. Lettres de St. Vinc. de Paul II, 89 ss. 111 ss.) gegen die „neuen Lehren" und die Nothwendigkeit, denselben entgegenzutreten; beide enthalten vielleicht das Klarste und Genaueste, was man darüber geschrieben hat. Seinen Bemühungen war es zu verdanken, daß 85 Bischöfe die aus dem „Augustinus" des Jansenius ausgezogenen fünf Propositionen in Rom zur Verurtheilung unterbreiteten (s. d. Art. Jansenius VI, 1217 ff.). Er sorgte auch dafür, daß tüchtige Doctoren nach Rom geschickt wurden; er unterstützte dieselben, ermuthigte sie, und sie berichteten ihm. Die Rolle des Heiligen in dieser Sache zog ihm leicht begreiflich während seines Lebens und mehr noch nach dem Tode die heftigsten Angriffe von Seiten der Jansenisten zu; sie nannten es la grande trahison de M. Vincent. Groß war seine Freude bei der Bulle Innocenz' X. vom 9. Juni 1653; er bemühte sich, Alle zur Unterwerfung unter dieselbe zu bewegen. Seine Briefe, seine Schritte auch den Männern von Port-Royal (s. d. Art.) gegenüber, seine Sorgfalt, die ihm Untergebenen vor dem Irrthume zu bewahren, seine Festigkeit, die Genossenschaft von dem Gifte frei zu machen und frei zu erhalten, machen es verständlich, daß in seinem Canonisationsprozeß Grandin, Doctor der Sorbonne, sagen konnte: Comme Dieu a suscité saint Ignace et sa Compagnie contre Luther et Calvin, il a suscité Vincent et sa congrégation contre le jansénisme. Der Einfluß des Heiligen in dieser Hinsicht war um so größer, weil seine und der Seinigen Thätigkeit in den Missionen (vgl. d. Art. Mission VIII, 1637) und bei den Weiheexercitien sowie in den Seminarien (vgl. Maynard II, 161—247) eine für die Reform des Volkes und des Clerus sehr nachhaltige war. Aber noch ein anderes Mittel hatte die Vorsehung in seine Hand gelegt. Als Ludwig XIII. sich dem Tode näherte, wollte er Vincenz an seinem Sterbebette haben; im Monat April 1643 war der Heilige ein erstes Mal deßhalb in Saint-Germain; nach einer kleinen Besserung wurde er drei Tage vor dem Tode wieder gerufen, und so blieb er beim Könige bis zum letzten Augenblicke. Manche Worte des Königs sind aufgezeichnet worden, so: Oh, monsieur Vincent, si Dieu me rend la santé, je ne nommerai personne à l'épiscopat qui n'ait passé trois ans avec vous. Nach seinem Tode setzte die Regentin einen Rath für die kirchlichen Angelegenheiten ein; derselbe bestand unter dem Vorsitze der Königin aus dem Cardinal Mazarin, dem Kanzler Séguier, den Bischöfen von Beauvais und Lisieux, Charton, Großpönitentiar von Paris, und Vincenz von Paul, der als Leiter des Rathes bestellt wurde. Wie viel Unangenehmes ihm diese Stellung brachte, und wie sorgfältig er zu Werke ging, kann hier nicht erzählt werden. Fenelon schrieb 1706 an Clemens XI.: „In diesem Manne Gottes erstrahlte eine unglaubliche Unterscheidungsgabe der Geister und eine ganz besondere Festigkeit. Er schaute weder auf die Gunst noch auf den Haß der Großen, er hatte nur die Interessen der Kirche im Auge zur Zeit, wo er im Gewissensrathe auf Befehl der Königin Anna von Oesterreich, der Mutter des Königs, sein Urtheil abgab über die Wahl der Bischöfe. Hätten die übrigen Rathgeber der Königin ständiger dem Rathe dieses Mannes, dem die Zukunft enthüllt zu sein schien, Folge gegeben, so würde man von der bischöflichen Würde gewisse Menschen fern gehalten haben, welche in der Folgezeit große Verwirrung angerichtet haben (vgl. das Zeugniß Le Telliers, citirt bei Abelly II [1891], 622 ss.). Schon Richelieu hatte den Heiligen gebeten, ihm geeignete Persönlichkeiten aus den Mitgliedern der Dienstags-Conferenzen in St. Lazarus anzugeben. Viele Mißbräuche wurden abgestellt, die Liste der Beneficien und deren Vertheilung wurde nach kirchlichen Grundsätzen gehandhabt; dem Episcopate und den religiösen Orden leistete Vincenz alle Dienste, die in seiner Macht standen. Leider wußte Mazarin (s. d. Art.) in späterer Zeit den Gewissensrath bei Seite zu lassen (vgl. Maynard III, 462—587). Mit Politik

befaßte Vincenz sich nicht; doch bewog ihn seine Erbarmung mit dem Elende des Volkes, Richelieu unter Thränen zu bitten, er möge doch dem Lande den Frieden geben, und während der Fronde unternahm er in derselben Absicht im Gewirre der Parteien eine mühsame und gefährliche Reise. Nach Paris zurückgekehrt, setzte er neben seinen Anstrengungen, das Elend zu lindern, auch seine Bemühungen um die Versöhnung der Parteien fort (sehr interessant ist in dieser Hinsicht die Darstellung Maynards [IV, 61 ss.] und besonders der dort mitgetheilte Brief, welchen Vincenz am 11. September 1652 an Mazarin schrieb). Alle seine Werke und Arbeiten waren noch begleitet von Bußwerken, die er sich auferlegte, und von Krankheiten, welche ihm selten fehlten. Dennoch erreichte er das hohe Alter von fast 85 Jahren. Im Beginne des Jahres 1660 nahmen seine Kräfte sehr ab, und man zweifelte nicht mehr, daß sein Ende herannahe. Sein Geist blieb aber immer gleich klar und fest; seine letzten Zeilen sind ebenso voll seines Geistes wie die vor 40 Jahren geschriebenen, wie ein Brief vom 25. September 1660 an den Bischof von Châlons-sur-Saône zeigt. Vincenz sollte im letzten Jahre noch herbe Verluste erleiden: Louise Le Gras und Herr Portail, die erste Schwester der christlichen Liebe und der erste Missionspriester, der treueste Gefährte von Vincenz, starben, dieser am 15. Februar 1660, jene einen Monat später. Vincenz ließ ihr sagen: „Sie gehen voran, ich hoffe Sie bald im Himmel wiederzusehen." Am 27. August versammelte er ein letztes Mal „seine Töchter" um seinen Sessel und ernannte die von Louise de Marillac ihm als geeignet bezeichnete Schwester zur Oberin. Dann bestimmte er in einem erst nach seinem Tode zu lesenden Briefe Herrn Alméras für die Wahl des künftigen Generalsuperiors. Ohne demselben hiervon Kenntniß zu geben, drängte er ihn lebhaft in seinen Briefen, nach Paris zurückzukehren. Am 24. September langte Alméras auf einer Tragbahre in Paris an; Vincenz hatte so große Eile, ihn zu sehen, daß er sich am folgenden Tage in's Krankenzimmer tragen ließ; dort hatte er eine letzte Unterredung mit ihm. Am 26. September ließ er sich ankleiden und in die Kapelle zur Messe tragen, worin er, wie alle Tage, communicirte. Da ihn die Schläfrigkeit im Laufe des Tages immer stärker befiel, so spendete man ihm die letzte Oelung. Auf fromme Gebete und Sprüche erwachte er und antwortete; besonders auf das von ihm gern gebrauchte Deus, in adjutorium meum intende, erwiderte er alsbald: Domine, ad adjuvandum me festina. Am 27. September 1660, etwas nach 4 Uhr, zur Stunde, in welcher er seit 40 Jahren den heiligen Geist auf sich und die Seinigen jeden Tag herabzuflehen pflegte, starb der große Diener Gottes und der Armen in seinem Lehnstuhle, ganz angekleidet, wie er die Nacht zugebracht hatte, sanft und ruhig. Die große Verehrung von Hoch und Niedrig in Kirche und Staat, welche sich beim Leichenbegängnisse kundgab, nahm infolge der an seinem Grabe in der Kirche von St. Lazarus und durch Vertrauen auf seine Fürbitte erfolgten Wunder immer mehr zu. Im J. 1664 erschien La vie du vén. serv. de Dieu Vincent de Paul par Abelly (s. übrigens d. Art. Lazarus VII, 1564). Benedict XIII. veröffentlichte am 13. August 1727 das Decret der Seligsprechung; die Canonisationsbulle, welche eine sehr schöne Darstellung dieses bewunderungswürdigen Lebens enthält, erging durch Clemens XII. am 16. Juni 1737. Collet erhielt damals den Auftrag, das Leben des Heiligen zu schreiben; er konnte noch nahe an 7000 Briefe consultiren, welche man seit dem Tode gesammelt hatte (man schätzte die Zahl der von ihm geschriebenen Briefe auf 30 000). Das Buch von Collet Vie de Saint Vincent de Paul erschien zu Nancy 1748 in 2 Bänden nach mehr als zehnjährigem Studium der Quellen, welche damals sehr reichlich zu Gebote standen. Bei der Plünderung des Hauses von St. Lazarus (in der Nacht vom 12.—13. Juli 1789) gingen viele Briefe und werthvolle Documente über den Heiligen verloren. Am 30. August 1792 nahm man aus der Kirche der Missionare neben den heiligen Gefäßen und allem Silbergeräth auch den aus vergoldetem Silber verfertigten Reliquienschrein des Heiligen hinweg. Die heiligen Gebeine wurden damals in eine Kiste von Eichenholz eingeschlossen und seitdem an verschiedenen Orten versteckt aufbewahrt (seit 1806 bewahrten die Barmherzigen Schwestern den Schatz). Am Sonntag den 25. April 1830 wurden die Reliquien sodann in einen kostbaren silbernen Schrein eingeschlossen und von der Notre-Dame-Kirche in die des neuen Mutterhauses der Missionspriester (Rue de Sèvres 95) feierlich übertragen. Daher feiert man neben dem Feste des Heiligen, am 19. Juli, auch die Uebertragung der Reliquien am zweiten Sonntag nach Ostern. Die geistigen Reliquien des Heiligen, seine Reden, Briefe und Anordnungen, besitzen seine Kinder in einer Sammlung, welche aus 12 (nicht im Buchhandel befindlichen) Bänden besteht: 3 enthalten das Werk von Abelly, 4 die Sammlung der Briefe, 1 die Conferenzen für die Missionare, 2 die Conferenzen für die Barmherzigen Schwestern, dazu 1 Supplementband und 1 Registerband. In einer sehr schönen Etude sur St. Vincent de Paul schrieb Louis Veuillot (1854): Sa vie n'a pas encore été écrite. Dieser Gedanke trieb wohl Maynard, Canonicus von Poitiers, an, sein vierbändiges Werk St. Vincent de Paul, sa vie, son temps, ses oeuvres, son influence (Paris 1860) zu schreiben; 1874 erschien davon eine umgearbeitete Auflage; das Manuscript, welches v. Buß (s. d. Art. II, 1560) hinterließ, ist nach diesem Werke gearbeitet. Leo XIII. verlieh durch Breve vom 12. Mai 1885 dem Heiligen den Titel eines Patrons aller in der katholischen Welt bestehenden, mit ihm in irgend einer Weise zusammenhangenden

Gesellschaften der christlichen Liebe (s. Zusatz zur Lect. VI des römischen Breviers vom 19. Juli). (Vgl. noch Lettres de St. Vincent de Paul, Paris 1882, 2 vols.; Maury, Panégyrique de St. Vincent de Paul, Paris 1785 [vgl. d. Art. Maury VIII, 1081 f.]; Arth. Loth, St. Vincent de Paul et sa mission sociale, Paris 1880 [in dem reich illustrirten Quartbande befindet sich auch die citirte Étude von L. Veuillot als Introduction]; Bougaud, évêque de Laval, Histoire de St. Vincent de Paul, 2e éd., Paris 1891, 2 vols.; Emm. de Broglie, St. Vincent de Paul, 5e éd., Paris 1899. — Deutsche Bearbeitungen von Abelly gab Galura, Innsbruck 1780 u. 1782, dann verkürzt Augsburg 1807 [darnach ist die Mechit.-Ausg. 1835 gefertigt]. Von Fr. L. Stolberg erschien das „Leben d. hl. Vincentius von Paulus", Münster 1818 [in späteren Ausgaben finden sich auch die Regulae s. Constitut. communes Congr. Miss. abgedruckt]. Nach einer spätern veränderten Auflage Abelly's arbeitete Karl von Prentner, Leben des hl. Vincenz von Paul, Regensburg 1859, 5 Bde. Ebendaselbst erschienen auch in deutscher Uebersetzung zwei kleine Werke von Maynard: Leben des hl. Vincenz, 1878, und Lehren und Tugenden des hl. Vincenz von Paul, 1879. Schließlich mag noch als seltsam erwähnt werden die Schrift von Hernandez y Fajarnés, San Vicente de Paúl, su patria, sus estudios en la univ. de Zaragoza, Zaragoza 1889, worin behauptet wird, der hl. Vincenz sei in Spanien geboren; dagegen ist zu vergleichen: St. Vincent de Paul est né en France [par un prêtre de la Mission], 1889.) [Dautzenberg C. Miss.]

Vincentius von Saragossa, der hl., Diacon, ist der berühmteste unter allen Martyrern Spaniens und überhaupt gleich den Diaconen Stephanus und Laurentius einer der am meisten verehrten Heiligen aus dem christlichen Alterthum. Seine Leidensgeschichte soll bald nach Beendigung der Verfolgung auf Grund der im Volke damals lebenden Tradition aufgezeichnet worden sein. Gewiß ist jedenfalls, daß zur Zeit des hl. Augustinus eine Passio S. Vincentii bekannt war und in der Kirche Afrika's Verwendung fand. Wie viel davon in den auf uns gekommenen lateinischen Passiones (AA. SS. Boll. Jan. II, 394 sqq.; Ruinart, Acta Mart., Ratisb. 1859, 400 sqq.; Passio brevior, in d. Anal. Boll. I [1882], 260—262; Passio prolixior, ib. 263 sqq.) erhalten ist, weiß man nicht. Dieselben stimmen ihrem Hauptinhalte nach mit dem von Prudentius (s. d. Art.) zu Ehren des spanischen Martyrers verfaßten Hymnus (Peristephan. hymn. 5, bei Migne, PP. lat. LX, 378) überein und scheinen in den wesentlichsten Zügen der geschichtlichen Wahrheit zu entsprechen. Surius (Vitae SS. I, Colon. Agripp. 1617, 358—361) und Lippomano (Hist. de vitis SS. II, Lovan. 1572, 95 sq.) geben die lateinische Uebersetzung eines griechischen, nicht metaphrastischen Textes aus dem 11. Jahrhundert (s. A. Ehrhard, Legendensammlung des Sym. Metaphrast., in d. Festschrift zum 1000jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 65). — Wie einzelne Manuscripte der Passio bei Ruinart und den Bollandisten bemerken, entstammte Vincentius einer vornehmen Familie von Saragossa. Von früher Jugend an eifrig den Studien ergeben, machte er unter Leitung des Bischofs Valerius in den weltlichen wie geistlichen Wissenschaften solche Fortschritte, daß er von demselben mit dem Amte und der Würde eines Archidiacons (s. d. Art.) betraut wurde. Da Valerius wegen eines Sprachfehlers nur schwer reden konnte, so übernahm Vincentius für ihn die Verkündigung des Wortes Gottes. Beide wurden unter Kaiser Diocletians Regierung gefänglich eingezogen und mit schweren Ketten belastet unter großen Mißhandlungen nach Valencia geschleppt. Hier bekannte Vincentius vor dem Gerichte des Präses Datianus, von seinem Bischofe hierzu beauftragt, muthig den christlichen Glauben. Valerius wurde infolge davon verbannt (das Martyrologium Romanum erwähnt ihn am 28. Januar), Vincentius aber mußte die verschiedenen Grade der Tortur bestehen. Datian ließ ihn foltern, mit eisernen Krallen bis auf die Eingeweide zerfleischen, hierauf auf die Feuerfolter spannen und zugleich geißeln und brennen. Zuletzt wurde Vincentius in einen finstern, mit Scherben bedeckten Kerker geworfen, wo er nach der allgemeinen Annahme am 22. Januar 304 den erhaltenen Wunden erlag. Die Passiones erzählen noch von außerordentlichen Gnaden, welche dem Heiligen in diesem Gefängnisse kurz vor seinem Tode zu Theil wurden. Plötzlich, so berichten sie, erhellte himmlisches Licht den finstern Ort, die Fesseln lösten sich, und wohlduftende Blumen bedeckten mit einem Male den Boden; Engel kamen, die Standhaftigkeit des Heiligen zu preisen und ihm die Siegespalme zu verheißen. Dieses wunderbare Ereigniß hatte die Bekehrung der Wächter zur Folge; Datian hingegen blieb auch jetzt verstockt. Er gab Befehl, den Martyrer auf ein weiches Bett zu legen, um ihn nach eingetretener Genesung auf's Neue vor Gericht zu stellen. Allein jetzt starb Vincentius. Weiter berichten die Passiones, daß die Christen der Umgegend voll Ehrfurcht sich genaht, die Wunden des Martyrers zu küssen und dessen Blut mit leinenen Tüchern aufzufangen. Datian bemühte sich vergeblich, den Leichnam der Ehre des Begräbnisses zu berauben. Die heiligen Ueberreste fanden am Meeresufer ihr erstes, Anfangs noch geheim gehaltenes Grab; nach Beendigung der Verfolgung aber wurden sie in einer nahe bei Valencia gelegenen Kirche beigesetzt. — Die Stola oder Tunica des hl. Vincentius brachte König Childebert I. (gest. 558) aus Spanien nach Frankreich; er hatte sie 542 bei der Belagerung von Saragossa vom Bischofe dieser Stadt erhalten und erbaute jetzt für die Re-

liquie in der Vorstadt von Paris eine in der Folge berühmt gewordene Kirche, S. Vincentii oder auch S. Crucis, später S. Germani a Pratis (St-Germain-des-Prés) genannt (vgl. S. Greg. Tur. Hist. Franc. 3, 29 [Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Mer. I, 133]; Gesta Franc. 26 [ib. II, 215 et 283]; Sigebert. Chron. ad a. 542 [Migne, PP. lat. CLX, 103]; vgl. auch Diplom. Childeb. I pro monast. S. Vinc. [a. 558], bei Bouquet, Recueil des historiens des Gaules IV, Paris 1741, 622). Der in Valencia ruhende Leib wurde 855 von Audald, einem Mönche des Klosters Conkittas in Aquitanien, nach Saragossa und von da 864 nach Castres (Monast. Castrense) gebracht. Die Geschichte der letztern Uebertragung schrieb Aimoin, Mönch von St-Germain, in Prosa und Hexametern (vgl. Mabillon, Acta SS. O. S. B. Saec. IV, 1 [1735], 606 sq.; Ebert, Gesch. d. Literatur des Mittelalters II, Leipz. 1880, 353 f.; Dümmler, im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde IV [1879], 543). Davon abweichend nimmt Stephanus, Präcentor von Lissabon, eine Uebertragung des heiligen Leibes von Valencia nach Portugal im J. 1175 unter König Alfons I. an (Miracula S. Vincentii, auctore Stephano, praecentore Ulyssippon., in d. AA. SS. Boll. Jan. II, 408 sqq.; vgl. hierzu die Translatio in den Anal. Boll. I, 270 sq. und den Brief des Abtes Hermann von St. Martin in Tournai De corpore S. Vinc. Valentiae quiescente, in d. Anal. Boll. II [1883], 243 sq.). Einzelne Reliquien des hl. Vincentius werden anderswo noch besonders verehrt. Das Fest des hl. Vincentius begeht die lateinische Kirche am 22. Januar. Auch in der Allerheiligenlitanei kommt sein Name vor. Unter den vielen Kirchen, die seinen Namen trugen, befanden sich allein in Frankreich im 17. Jahrhundert die vier Cathedralen zu Châlons-sur-Saône, Macon, Viviers und St. Malo. (Vgl. Tillemont, Mém. V, Paris 1702, 215 ss. 673 ss.; Gams, Kirchengeschichte von Spanien I, Regensburg 1862, 376—382; P. Allard, La persécution de Dioclétien I, Paris 1890, 40. 237. 244. 249 a.) [H. Molitor O. S. B.]

Vincenzverein, s. Vereinswesen, ob. 730 ff.

Vindonissa, s. Konstanz.

Vineam Domini, die Bulle, s. Jansenius VI, 1231.

Vio, Thomas de, s. Cajetan, Cardinal.

Viret, Peter, schweizerischer sogen. Reformator, war 1511 zu Orbe im Waadtland geboren, studirte, zum geistlichen Stande bestimmt, in Paris, wurde aber durch das Lesen lutherischer Bücher für die Neuerung gewonnen und 1531 durch Farel (s. d. Art.) zum Prediger ordinirt. Nachdem er den neuen Glauben zunächst in der Heimat verkündigt, folgte er Farel 1534 nach Genf, ging aber schon 1536 nach Lausanne und wirkte hier 20 Jahre mit solchem Erfolge, daß er als der „Reformator" der Stadt gelten kann. Indessen war seine Thätigkeit daselbst keine ununterbrochene. Als Calvin (s. d. Art.) 1538 Genf auf drei Jahre verlassen mußte, kehrte Viret dahin zurück. Ebenso begab er sich zunächst wieder nach Genf, als er im Anfange des Jahres 1559 von Lausanne aus dem Dienste entlassen wurde. Im J. 1561 folgte er einer Einladung der Protestanten nach Nismes und blieb fortan in Frankreich an verschiedenen Orten thätig. Die Rücksicht auf seine Gesundheit veranlaßte ihn 1562, sich nach Montpellier zu begeben. Noch in demselben Jahre ging er dann nach Lyon und blieb daselbst längere Zeit, jedenfalls bis zum Herbst 1565. Dann wandte er sich nach Orange, und von da berief ihn die Königin Johanna d'Albret an die im J. 1566 errichtete Akademie zu Orthez in Béarn, wo er 1571 starb. Außer der mündlichen entfaltete Viret im Dienste der Neuerung auch eine hervorragende schriftstellerische Thätigkeit. Er verfaßte in französischer Sprache ungefähr 40 Werke, Lehr- und Ermahnungsschriften, polemische Bücher und Satiren; mehrere dieser Arbeiten übersetzte er seit 1553 auch in's Lateinische. (Vgl. C. Schmidt, W. Farel und Peter Viret, Elberfeld 1860 [Leben und ausgew. Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche IX]; Ph. Godet, P. Viret, Lausanne 1892; F. W. Kampschulte, Johann Calvin II, herausgegeben von W. Götz, Leipzig 1899; C. A. Cornelius, Historische Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit, Leipzig 1899, 105 ff.) [v. Funk.]

Virgil, der hl., Abt und Bischof von Salzburg im 8. Jahrhundert, war ein Kelte aus Irland. Er war zuerst Abt des Klosters Aghaboe (südwestlich von Dublin) und führte den Beinamen „der Geometer" (Neues Archiv XVII, 211). Später verließ er die Heimat und kam in's Frankenreich, wo er einige Jahre am Hofe Pipins verbrachte. Durch seine Gelehrsamkeit und sein geistvolles Benehmen gewann er bald das Vertrauen des fränkischen Hofes, weßhalb ihn Pipin nach Bayern schickte und ihn durch Herzog Otilo als Abt und Bischof des erledigten Stuhles Salzburg einsetzen ließ (etwa 745). Als dann im Frühjahre 746 der hl. Bonifatius Bayern bereiste und visitirte, führten Virgil und Sidonius (s. d. Art. Passau IX, 1558) Beschwerde, weil Bonifatius wegen vorgekommener sprachlicher Fehler den Taufritus wiederholen ließ. Bei der neuen Visitationsreise 747 verklagte dagegen Bonifatius Virgil und Sidonius wegen ihrer Lehre von einer andern Welt (Antipodenlehre), worauf der Papst Zacharias im Briefe vom 1. Mai 748 (Mon. Germ. hist., Epp. III, 360) antwortete, daß er ersterem mit der Citation nach Rom gedroht habe; doch der Gegensatz wurde bald wieder friedlich beigelegt. Indessen hatte also Virgil die Leitung des Mutterklosters St. Peter in Salzburg und damit auch die oberste Verwaltung der Diöcese übernommen.

Unverkennbar war seit dem hl. Rupert (s. d. Art.) und den Herzogen Theodo und Theodebert in der Entwicklung der Kirche Salzburgs ein Stillstand eingetreten; doch unter Virgil und dem Herzoge Thassilo (748—788) nahm dieselbe einen neuen Aufschwung, wie die Arnonischen Güterverzeichnisse (Salzburger Urkundenbuch I, 1—52 und die Denkschrift Conversio Bagoar. et Carantanorum [Mon. Germ. hist., Scriptt. XI, 7—9]) beweisen. Virgil zeigte sich als einen außerordentlich thätigen und energischen Verwalter, der mit idealer Begeisterung seine Aufgabe erfüllte. Anfänglich ließ er sich nicht zum Bischof weihen, sondern ließ die bischöflichen Weihefunctionen durch den gelehrten schottischen Bischof Dobda (Dodo, Tuti) besorgen. Erst am 15. Juni 767 wurde er selbst zum Bischofe geweiht und begann dann gleich die Erbauung einer eigenen Cathedralkirche, die er am 24. September 774 zu Ehren des hl. Rupert, des Gründers der Kirche Salzburgs, einweihte. Damit begann man Rupert in der kirchlichen Liturgie zu feiern, weßhalb auch für liturgische Zwecke die Gesta S. Hrodberti (nach der Grazer Handschrift) zusammengestellt wurden. In ähnlicher Weise veranlaßte Virgil auch Aribo von Freising, die Lebensgeschichten des hl. Emmeram und des hl. Corbinian abzufassen. Wie Virgil bei der Einweihung der Domkirche die irdischen Ueberbleibsel des hl. Rupert in St. Peter erhob und in die neue Cathedrale übertrug, so übertrug er dahin auch die Leichname der vornehmsten Schüler Ruperts, nämlich Chunialds und Gislars, und kurz vor seinem Tode noch die von Gabein und Iwein (Gavinius und Idwinus). Im nämlichen Jahre, da Virgil zum Bischof geweiht ward, wurde auch die Zelle zu Otting (bei Waging) zu Ehren des hl. Stephan eingeweiht, wozu sich Virgil erst herbeiließ, als Graf Gunther die gänzliche Uebergabe des Klosters an die Kirche Salzburgs zugesagt hatte. Aehnlich erwies Virgil seine Energie und sein unentwegtes Festhalten an den überkommenen Rechten bei dem Streite um die Maximilianszelle in Pongau (Bischofshofen). Dieser Hergang ist im achten Kapitel der Breves Notitiae umständlich überliefert, und der Bericht beweist, daß Virgil selbst schon allen Besitz und alle Rechte zusammenschreiben ließ (Libellus Virgilii; s. Salzburger Urkundenbuch I, 27—30). Die größten Verdienste erwarb sich Virgil um die Christianisirung des alten Carantanien (heute Kärnthen und Steiermark), die ausführlich erzählt ist in der Denkschrift De conversione Bag. et Car. (von ca. 871; s. ob.). Darnach schickte Virgil eine Reihe von Männern nach Carantanien, um daselbst das Christenthum zu predigen und Kirchen zu bauen (s. d. Art. Kärnthen VII, 29); doch persönlich scheint er nie dahin gekommen zu sein. Neue Klöster hat Virgil selbst nicht gegründet; doch betheiligte er sich bei Gründung und Einweihung solcher, wie ca. 765 in Tegernsee, 777 in Kremsmünster, und ähnlich wohl auch in Mondsee, Mattsee und Chiemsee. Virgils ideale Anlage und seine weitverzweigten Verbindungen bezeugt ganz besonders das im Original vorliegende Verbrüderungsbuch von St. Peter, das (783—784) noch zu seinen Lebzeiten begonnen wurde (vgl. die Ausgaben von Th. G. v. Karajan, Wien 1852, und von S. Herzberg-Fränkel, in Mon. Germ. hist., Necrol. II, 1 sqq., wie auch insbesondere die einleitenden Erörterungen des letztern im Neuen Archiv XII, 55—107). Auch bei Gründung des sogen. Todtenbundes zu Attigny (769—770) ist er namentlich angeführt. Seit der Einweihung der neuen Cathedrale und der Erhebung des hl. Rupert wurden überall im weiten Umfange der Erzdiöcese Kirchen gebaut und Pfarrsprengel errichtet, wie auch die Grabschrift Virgils in beredter Weise darthut (Mon. Germ. hist., Poet. lat. II, 639). Das Andenken Virgils verewigte insbesondere Alcuin in Carm. 109, 24 (ib. I, 340). Leider hat Virgil so wenig wie Rupert einen zeitgenössischen Biographen gefunden, weßhalb sein Lebensbild immer unvollständig bleibt. Wie Virgil durch die vom Stammkloster St. Peter aus begründete Missionsthätigkeit in Carantanien die Diöcesangrenzen im Süden bis an die Drau und darüber ausgedehnt hat, so wurde er auch der eigentliche Organisator der kirchlichen Verhältnisse am Stammsitze seines Bisthums durch die Erbauung der neuen Cathedrale und die Aufstellung einer eigenen Cathedralgeistlichkeit. Auch die alten Denkmäler der frühchristlich-römischen Zeit, insbesondere die Mönchsberghöhlen bei St. Peter, wird er erneuert haben, wie die Patrocinien St. Gertruds und St. Patricks zu bezeugen scheinen. An der synodalen Entwicklung des kirchlichen Lebens in Bayern nahm er laut der zum Theil noch erhaltenen Synodalacten regen Antheil (vgl. Mon. Germ. hist., Leges III). Unter Erzbischof Cardinal Konrad III. von Wittelsbach wurde sein Grab, das lange Zeit ganz verschollen war, wieder aufgefunden und am 27. Februar 1181 eröffnet, worauf auch seine irdischen Ueberbleibsel erhoben und mit jenen des hl. Rupert vereinigt wurden. Erzbischof Eberhard II. leitete schon im J. 1200 den canonischen Prozeß zur Heiligsprechung ein, worauf dieselbe endlich mit Bulle vom 18. Juni 1233 durch Papst Gregor IX. erfolgte (vgl. Mittheil. der Gesellsch. für Salzb. Landeskunde X, 127—128, und Potthast, Reg. Pontif. I, n. 1133. 9237). Infolge dessen wurde auch ein eigenes Officium mit sogen. historischen Lectionen über sein Leben zusammengestellt, welche Lectionen sammt den sich anschließenden Wundergeschichten in Mon. Germ. hist., Scriptt. XI, 86—95 neu herausgegeben sind. In Salzburg gilt er besonders als Stadtpatron und wird gewöhnlich mit dem Modell seiner Cathedralkirche dargestellt. (Vgl. Potthast, Bibl. hist. med. aevi II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1627; dazu

nach Buß-Scherer, Winfrid-Bonifacius, Graz 1880, 293 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 2. Aufl., Leipzig 1898, 525. 552 ff.; II, ebd. 1890, 422 ff.) [Willibald Hauthaler O.S.B.]

Virginiana (Virgiliana), Congregatio (Congregatio de monte Vergine), s. Wilhelm von Vercelli.

Virginität, s. Jungfräulichkeit.

Viridarii somnium, s. Somnium viridarii.

Visa nennt man die von einem Berechtigten durch Namensunterschrift erklärte Bescheinigung der von einem Documente genommenen Einsicht und Genehmhaltung, wodurch der Inhalt des Documentes erst seine wirksame Kraft erhält. In canonischer Bedeutung versteht man gewöhnlich darunter die bischöfliche Anerkennung eines durch den päpstlichen Stuhl auf ein Kirchenamt seiner Diöcese promovirten oder zur Uebernahme zweier incompatiblen Beneficien dispensirten Geistlichen. Der Papst kann nicht immer von der Tüchtigkeit und Würdigkeit dessen, dem er vermöge seines freien Provisionsrechtes eine Pfründe verleiht, die volle Gewißheit haben. Ebenso ist der Bischof nicht immer versichert, ob die einem Doppeltbepfründeten ertheilte päpstliche Dispens auch ächt und unverfälscht ist. Um daher Untüchtigen oder unberechtigten Eindringlingen (vgl. d. Art. Intrusus) zu begegnen, haben die Kirchengesetze den Diöcesanbischof ermächtigt, sich vor der Einweisung eines solchen Providirten in Amt und Pfründe über dessen Tüchtigkeit und Würdigkeit zu versichern (vgl. Conc. Trid. Sess. XIV, c. 3 De ref.) und nach Befund die Verleihungsurkunde durch sein Vidi pro executione zu legalisiren. Ebenso ist der Bischof befugt, sich von dem Doppelpfründner die angebliche päpstliche Dispensationsurkunde vorlegen zu lassen und dieselbe durch sein Visa zu justificiren (c. 3 in VI° 1, 16; Conc. Trid. Sess. VII, c. 5 De ref.). Auch bei anderen Vollmachten und Gnadenerweisungen ist oft vorgeschrieben, daß die Verleihungsurkunde vom Bischofe eingesehen werden muß, ehe von ihr Gebrauch gemacht werden darf. [Permaneder.]

Visch, Karl de, O. Cist., verdienter Ordensgeschichtschreiber, war geboren gegen Ende des 16. Jahrhunderts zu Bulscamp bei Furnes (in Westflandern). Nachdem er seine wissenschaftliche Vorbildung zu Furnes und Douai erhalten, trat er im Alter von etwa 20 Jahren in die Cistercienserabtei des Dunes zu Brügge ein und legte 1618 daselbst Profeß ab. Er begann dann seine theologischen Studien in der Abtei, setzte sie seit 1621 vier Jahre hindurch an der Universität zu Douai (s. d. Art.) fort und wurde 1625 baccalaureus formatus (s. d. Art. Universitäten, ob. 340). Auf Veranlassung der Ordensoberen begab er sich 1629 nach der Cistercienserabtei Eberbach (s. d. Art.) im Rheingau, um dort Moraltheologie vorzutragen. Während seines kurzen Aufenthalts daselbst verfaßte er eine summarische Geschichte des altberühmten Klosters, welche später in Jongelins Notitiae abbatiar. O. Cist. II, Colon. Agripp. 1640, 42—46 Aufnahme fand. Als die Mönche von Eberbach vor den siegreichen Schweden fliehen mußten, kehrte Visch nach seiner Abtei zu Brügge zurück, docirte dort eine Zeitlang Theologie und war dann 12 Jahre Spiritual und Beichtvater der Nonnen von Vallis Coeli zu Dixmude. Damals steuerte er für die Flandria illustrata des Canonicus Anton Sander (s. d. Art.) eine kurze Geschichte von vier Klöstern (der Abtei Doest, des Priorats Waerschot und der Nonnenklöster Vallis Coeli und Speculum b. Mariae [letzteres zu Courtrai]) bei. Um 1646 (nicht erst 1660) wurde er zum Prior der Abtei des Dunes gewählt; er starb daselbst am 11. April 1666 im Alter von ungefähr 70 Jahren. Von seinen Schriften seien noch erwähnt: Bibliotheca Scriptorum O. Cist., Duaci 1649; notabiliter aucta, Colon. Agripp. 1656 [sein Hauptwerk]; Alani Magni de Insulis, Doctor. universal., Opera moralia, paraenetica et polemica, tineis et blattis erepta et notis illustrata, Antverpiae 1653; Vita Adriani Cancellier [gest. 1623], monasterii Dunensis quondam abbatis, Brugis 1655; Vitae beat. Eberardi de Commeda [gest. 1191] et Richardi de Frisia [gest. 1266], monachorum O. Cist., Brugis 1655; Compendium chronologicum abbatiae b. M. V. de Dunis, Bruxell. 1660. (Vgl. die oben genannte Bibliotheca, 2. ed., 62 sq.; Foppens, Biblioth. Belgica I, Bruxell. 1739, 164 sq.; [Paquot,] Mémoires II, Louvain 1768, 382 s.) [Zeck.]

Visio beatifica, s. Anschauung Gottes.

Vision als theologischer Kunstausdruck bezeichnet eine Offenbarung an den Menschen, welche durch dessen geistiges Schauen geschieht (s. d. Art. Erscheinung). In der heiligen Schrift wird die ächte Vision ausdrücklich auf eine göttliche Einwirkung zurückgeführt, welche zunächst das niedere Erkenntnißvermögen des Menschen in Anspruch nimmt und innere Bilder in der Vorstellung desselben hervorruft. Wie der menschliche Geist bei aller Erkenntniß aus der Natur und dem Unterrichte der Einwirkung durch die Objecte aus der Sinnenwelt oder der Belehrung durch das Wort bedarf, um dann selbstthätig die Begriffe zu bilden oder nachzubilden, so soll auch die genannte göttliche Einwirkung dem Geiste das Bild vorstellen, damit dieser durch Abstraction den Inhalt gewinne; denn die Selbstthätigkeit des Menschen wird durch die göttliche Inspiration, von der hier die Rede ist, nicht aufgehoben. Dieser menschlichen Thätigkeit dient vielmehr ein Gegenstand der übersinnlichen Welt, den Gott dem Menschen vorführt, oder ein Begriff, den Gott in Worte kleidet, zur Vermittlung. Bei dem erstern Falle oder der Vision besteht die geistige Thätigkeit des Menschen zunächst in der Anschauung des Gegenstandes, sodann in der Abstraction, welche oft durch das Offenbarungswort erleichtert wird. Die

vollständige Offenbarung faßt stets ein Urtheil über den Ursprung der innern Erscheinung als ein göttliches Zeichen und eine Erkenntniß der Bedeutung desselben in sich. Die nächste Analogie des visionären Vorganges bietet schon nach der heiligen Schrift das Traumgesicht, in welchem das Vorstellungsvermögen Gegenstände der Erinnerung in oft willkürlich verbundenen Bildern zur Anschauung bringt. 1. In der heiligen Schrift wird Num. 12, 6 den Propheten die Vision oder der Traum verheißen; Jer. 27, 9; 29, 8. Ez. 22, 28. Mich. 3, 6 ff. werden die Vision, die Wahrsagung und die Prophetie genannt. Die prophetische Erleuchtung wird vorwiegend durch Hören und Schauen des innern Sinnes bewirkt; das Vernehmen wird aber auch, wo es Worte betrifft, gern als Schauen bezeichnet (1 Sam. 3, 15. Is. 2, 1. Amos 1, 1. Hab. 1, 1). Der Prophet sieht das Bild (Amos 7, 1 ff.), und mit der Schauung hat er die Offenbarung empfangen. In der Regel ist der Sinn des Geschauten ihm sogleich deutlich, nur bei den späteren Propheten, die mehr künstliche Bilder sehen, fordert das Bild eine besondere Deutung (Dan. 8, 15. Zach. 4, 4). Manchmal geschah die Vision im Zustande des Schlafes, im Traume (Gen. 28, 12 ff. Num. 12, 6. Deut. 13, 1. 1 Sam. 28, 6. 15. Job 4, 13 ff. Dan. 7, 1. Joel 2, 28), zu anderen Malen in wachem Zustande, bei Tag oder bei Nacht (1 Sam. 3, 3. 4. 2 Sam. 7, 4. Zach. 1, 8; 4, 1). Deßhalb wurde der Prophet „Seher" (רֹאֶה [1 Sam. 9, 9 ff.], später חֹזֶה [1 Chron. 21, 9; 29, 29; vgl. Amos 7, 12]) genannt und die Bezeichnung „Gesicht" für jede Art prophetischer Inspiration gebraucht. Es entspricht dies der concreten Anschauungsweise und der plastischen Darstellung der Orientalen. Der Offenbarungsinhalt wird den Propheten nicht als abstracter Satz, sondern wie beim Dichter in concreter plastischer Form dargestellt. Zwar befindet sich der Prophet dabei in einer Verzückung (s. d. Art.), ja es wird die Vision als das erste Glied des ekstatischen Zustandes bezeichnet, insofern er Bewunderung und Staunen über die Fassungskraft übersteigende Gegenstände bewirkt, aber der „Seher" hat nach der Vision immer die genaue Erinnerung an ihren Inhalt und während des Vorganges ein klares Bewußtsein seiner selbst und den vollkommenen Gebrauch seines freien Willens (Is. 1. Jer. 1). Die Bilder sind bei den älteren Propheten einfach (Amos 7 ff.), bei den jüngeren (Daniel, Ezechiel, Zacharias) complicirter. Sie sind dem Gesichtskreis und der Umgebung angepaßt und bedürfen daher einer Erklärung (3 Kön. 22, 19—23. Jer. 24. Amos 7, 1 ff.). Eine eigentliche Vision des göttlichen Wesens war, wenn sie überhaupt vorkam, selten. Denn auch bei Moses und Paulus ist die Darstellung nicht nothwendig so zu verstehen. Seit Moses vermittelt der Geist Gottes die Vision, bei späteren Propheten die Engel. Ezechiel schaut noch Gott selbst, hat aber doch einen Engel zum Dolmetscher (Ez. 40, 3 ff.); Zacharias verkehrt mit den Engeln. — Da auch die falschen Propheten „Gesicht und Wahrsagerei und Betrug und Täuschung ihres eigenen Herzens weissagen" (Jer. 14, 14), so ist auf den Inhalt und die sittlichen Bedingungen zu achten. Wer gegen diese verstößt, kann kein Gottesprophet sein, auch wenn er wirkliche Visionszustände hat oder zu haben glaubt (Is. 28, 7. Jer. 23, 14; 29, 21). — Im Neuen Testamente werden Engelserscheinungen im Traume und im wachen Zustande in den Kindheitsgeschichten des 1. und 3. Evangeliums berichtet. Der hl. Petrus hatte eine Vision zur Belehrung über die Aufnahme der Heiden (Apg. 10, 10 ff.) und glaubte Anfangs, die Erscheinung des Engels im Gefängniß (Apg. 12, 7 ff.) sei eine Vision. In der Apocalypse erzählt der hl. Johannes, was er geschaut und gehört hat.

2. Schon Tertullian macht darauf aufmerksam, daß die Visionen oft tiefe Wahrheiten enthalten (De bapt. 46); ja er ist der Ansicht, daß der größte Theil der Menschen Gott aus den Visionen kennen lerne (De anim. 47). Visio et vox sind bei der Verklärung Christi die Offenbarungsmittel wie bei der Gesetzgebung auf Sinai (Adv. Marc. 2, 22). Dem Marcion wirft er vor, daß er keinen Psalm, keine Vision, kein Gebet in der Ekstase, d. h. in der Geistesabwesenheit, als Beweis anführen könne (ib. 5, 8). Der hl. Augustinus handelt im 12. Buche seines Commentars zur Genesis über das Paradies, den dritten Himmel und die vielfache Art der Visionen. Er unterscheidet körperliche, geistige (seelische, in der Einbildungskraft und Imagination) und intellectuelle Visionen. Für die letzteren verweist er auf die Träume, in welchen oft die Heilmittel für die Krankheiten erkannt würden. Ebenso erkannten sich die Träumenden, von göttlichem Licht unterstützt, durch Intuition. Der hl. Thomas gibt S. th. 2, 2, q. 173, a. 3 und De proph. (De veritate, quaest. disp. 12) a. 9. 12 eine Erklärung der Vision im Anschluß an Num. 12, 6 und 1 Cor. 14. Er unterscheidet visio intellectualis, imaginaria, corporalis. Der Prophet hat zwei Acte: einen Hauptact, die Vision, und einen secundären, die denuntiatio. Letztere kann nur bei vollkommenem Bewußtsein geschehen. Bei der Vision sind wieder das judicium und die acceptio zu unterscheiden. Das erstere findet bei vollem Bewußtsein statt; die Annahme geschieht gemäß dem imaginären Schauen, zu welchem der menschliche Geist von einem andern Geiste fortgerissen und von den Sinnen abgewendet wird. Denn die Einbildungskraft ist besonders den Sinnen zugewendet, entweder durch Krankheit (Epilepsie u. s. w.) oder durch Schlaf. Da ersteres beim Propheten nicht zutrifft, so ist letzteres anzunehmen. Die Prophetie, welche mit imaginärem Schauen verbunden ist, geschieht entweder im Traume oder

in der Vision. In beiden Fällen wird aber der Geist des Propheten über das, was er in der Vision sah, erleuchtet (lumen propheticum), wodurch er erkennt, daß es nicht wirkliche Dinge, sondern Aehnlichkeiten der Dinge sind. Je nachdem die eine oder andere Art der Vision, das judicium oder die acceptio vorwiegt, der Gegenstand oder der Offenbarende selbst (Gott, Engel) geschaut wird, die Vision im wachen Zustande oder im Traume erfolgt, gibt der hl. Thomas verschiedene Eintheilungen. Nach der Verbindung der visio intellectualis quasi principalis et imaginaria quasi secundaria zählt er vier Grade auf: a. visio supernaturalis influxus (so bei Samson); b. visio intellectualis nur ad judicium (so bei Salomon und den Hagiographen überhaupt); c. intellectualis visio cum imaginaria (so bei Isaias und Jeremias); d. visio intellectualis plenissima quantum ad judicium et quantum ad acceptionem (so bei David). (Vgl. Mausbach, Thomas v. Aquin und Moses Maimonides über die Prophetie, in der Theologischen Quartalschrift 1899, 563 ff. Görres handelt über die körperliche Vision Mystik II, 113 ff., über die seelische II, 343 ff. und über die intellectuelle II, 366 ff.)

3. Die moderne Psychologie subsumirt diejenigen Visionen, welche aus krankhaften Zuständen hervorgehen, unter die allgemeine Rubrik „Sinnestäuschungen". Man versteht darunter im engsten Sinne diejenigen Vorgänge, in welchen eine rein phantastische Vorstellung objectivirt, oder eine Empfindung, die nicht localisirt werden darf, localisirt oder objectivirt wird. Darnach unterscheidet man zwei Klassen von Sinnestäuschungen: Hallucination oder Sinnesvorspiegelung und Illusion oder Sinnestrug (Gutberlet, Psychologie, 3. Aufl., Münster 1896, 85). Die Hallucination setzt die Vorstellung nicht bloß aus, sondern macht sie. Wenn Säufer Gestalten ihr Bett umstehen sehen, Sterbende himmlische Musik hören oder an der Bettdecke Flocken sehen, so sind diese Erscheinungen zwar Hallucinationen, schließen sich aber an bestimmte Empfindungen an. Bei Gehörshallucinationen werden die bekannten Personen an der vermeintlichen Stimme erkannt, bei Gesichtshallucinationen früher geschaute Bilder vorgespiegelt. Das eigentliche Gebiet der Hallucinationen ist der Traum. Sie drängen sich aber auch in das wahre Leben ein; Goethe z. B. erzählt, daß er nach Belieben durch Schließen der Augen sich stundenlang am deutlichen Anblick einer Blume ergötzen konnte. Man erklärt diese Erscheinungen aus psychischen und physischen Ursachen. Psychische Ursachen sind gewisse starke Affecte, weil sie namentlich solche Vorstellungen in den Vordergrund drängen, welche mit der Bestimmung des Organismus zusammenhängen oder durch Gewohnheit geläufig geworden sind; so beziehen sich die Hallucinationen der Geisteskranken und Träumenden meistens auf ihre gewöhnlichen Lebensverhältnisse. Die physischen Ursachen können in der Ueberreizung der Organe, besonders des Gehirns liegen. Die Ueberreizung kann auch durch äußerliche Mittel wie Alkohol, Narkotica bewirkt werden. Ein dauernder Grund ist die Abnormität der Verhältnisse des Körpers, Blutarmut und Blutüberfluß, Krankheiten des Gehirns, des Herzens, der Lungen, des Unterleibs (Hypochondrie, Hysterie). Sind die psychischen und physischen Ursachen constant und über eine größere Menschenmenge verbreitet, so kann die Hallucination epidemisch werden, wie das zweite Gesicht bei den Hochschotten (Gutberlet 88; Ders., Apologetik II, 2. Aufl., Münster 1895, 167 ff.). Wesentlich verschieden von den Hallucinationen sind die prophetischen Visionen (wenn sie auch eine psychische Voraussetzung haben) schon dadurch, daß den Propheten zugleich die Deutung des Gesichtes gegeben wird. Außerdem sind Inhalt und Zweck durchaus verschieden. Denn gehören auch diese Gaben zu den gratiae gratis datae, welche unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit sind, so kann diese doch nicht gleichgültig für die Sache und für den Inhalt sein. — Der Zusammenhang zwischen dem Zeugungssystem und dem Gehirn machen es erklärlich, daß bei Störungen des erstern oft unlautere Bilder geschaut werden; es kann aber das Vorleben darauf einwirken. Ob dabei diabolische Einflüsse wirksam seien, ist schwer festzustellen; jedenfalls ist hier große Vorsicht zu empfehlen. Wie weit im Leben der Heiligen, welche Visionen hatten, natürliche und übernatürliche Ursachen zusammenwirkten, läßt sich im Allgemeinen nicht bestimmen, sondern muß nach den besonderen Umständen beurtheilt werden. Im Einzelnen wird man so lang auf natürliche Ursachen erkennen müssen, als sich der übernatürliche Einfluß nicht überzeugend nachweisen läßt. Die Vorsicht, welche die Kirche in dieser Hinsicht übt, zeigt sich z. B. in der Sache der Maria von Agreda (s. d. Art.), die zuerst drei Jahre häufig Ekstasen mit meist imaginären Visionen hatte und nach deren Aufhören einen viel innerlichern Stand mit höherer Erleuchtung in meist intellectuellen Visionen erlangte; der vor 220 Jahren angefangene Canonisationsprozeß und die Frage über ihre Visionen ist bis heute noch nicht entschieden. — Die moderne Kritik, welche die Erscheinung des Herrn vor Damascus (Apg. 9, 3 ff.) als Vision auffaßt, will auch die Erscheinungen des Auferstandenen (1 Cor. 15, 1 ff.) als objective oder subjective Vision deuten, welche dem hl. Petrus zu Theil geworden und von ihm auf Andere übertragen worden sei. In der Erklärung des Hexasmeron findet gegenwärtig die besonders von Hummelauer vertretene Visionstheorie (s. d. Art. Hexasmeron V, 1987) hie und da Anklang; dieselbe wird auch für Theophanien im Leben der Patriarchen verwendet (vgl. Hoberg, Die Genesis, Freiburg 1899, 2 ff. 247). [v. Schanz.]

Visitantinnen, s. Salesianerinnen.

Visitatio liminum Apostolorum (visitatio sacrorum liminum) heißt im Allgemeinen die Wallfahrt zu den Gräbern der heiligen Apostel Petrus und Paulus und überhaupt zu den Heiligthümern der Stadt Rom, insbesondere aber als canonischer Terminus die Romfahrt, welche den Bischöfen und anderen kirchlichen Oberen in bestimmten Zeitfristen obliegt. Den Ausdruck limina martyrum, Schwelle, Eingang zur Grabstätte (confessio, martyrium) eines heiligen Martyrers, gebraucht der hl. Hieronymus (Ep. 24 [2 ad Marcell.], bei Migne, PP. lat. XXII, 428) in der Bedeutung von Kirche; in der Folge wurde der Ausdruck limina Sanctorum, limina Apostolorum stehende Bezeichnung für Wallfahrtskirchen, insbesondere für die Basiliken Roms und vor allen für die Kirchen St. Peter und St. Paul.

Von den frühesten Zeiten an sind Bischöfe auch aus weiter Ferne nach Rom gepilgert, um an den Gräbern der Apostelfürsten zu beten und dem Oberhaupte der Kirche ihre Ehrfurcht zu erweisen, dann auch, um Rath und Hilfe in schwierigen Lagen zu suchen oder um sich zu besonderer Missionsthätigkeit bevollmächtigen zu lassen. Manche Bischöfe wurden vom Papste dorthin berufen, um über ihre Diöcesen und Verhältnisse ihrer Heimat Bericht zu erstatten oder um an einer Synode theilzunehmen. Während solche Romfahrten durch den freien Entschluß der Bischöfe oder besondere Umstände veranlaßt waren, bestand schon frühe für die Bischöfe Italiens und der benachbarten Inseln die Verpflichtung, sich jährlich in Rom zur Theilnahme an dem Provinzialconcil einzufinden. Die Bischöfe Siciliens sollten, wie Papst Leo der Große auf Grund des alten Herkommens forderte, zu den im September stattfindenden Berathungen jedesmal mindestens drei Vertreter nach Rom entsenden. Der Termin wurde dann durch Gewohnheit auf drei und von Gregor dem Großen auf fünf Jahre ausgedehnt. Unter Papst Zacharias wurden auf der römischen Synode vom Jahre 743 die vom Papste geweihten Bischöfe angewiesen, sofern sie nahe bei Rom residirten, jährlich im Mai daselbst zu erscheinen; die in weiterer Entfernung residirenden Bischöfe brauchten sich nicht jährlich, sondern nur gemäß ihrem bei der Weihe gegebenen Versprechen dort einzufinden. Von Paschalis II. und Innocenz III. wurde die jährliche visitatio ss. liminum zunächst den Erzbischöfen bei der Uebergabe des Palliums, dann auch den Bischöfen überhaupt zur Pflicht gemacht und von diesen gemäß der 1234 in die Decretalensammlung Gregors IX. (c. 4, X 2, 24) aufgenommene Formel eidlich versprochen. Das sechste Mailänder Provinzialconcil (1582; s. Acta Eccles. Mediolan. II, Mediolan. 1890, 756) schärfte den Bischöfen diese Pflicht von Neuem ein (vgl. L. Thomassin, Vetus et nova Ecclesiae disciplina 2, 3, 40 sqq. und Benedict. XIV. De Synodo dioeces. 13, 6, 12).

Das geltende Recht ist in der Constitution Sixtus' V. Romanus Pontifex vom 20. December 1585 festgestellt. Sie verpflichtet alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe, die visitatio liminum persönlich oder, falls sie selbst die Romreise nicht machen können, durch einen Vertreter auszuführen. Als Fristen, in deren letztem Jahre dieser Pflicht entsprochen werden soll, sind für die Bischöfe Italiens sowie der benachbarten Inseln und Küstenstriche drei Jahre, für die der süd- und mitteleuropäischen Diöcesen bis zur Nord- und Ostsee sowie von Großbritannien vier Jahre, für die Bischöfe der anderen europäischen Diöcesen sowie der im nördlichen Afrika und auf den Inseln diesseits des Festlandes von Amerika gelegenen fünf, für alle übrigen Bischöfe zehn Jahre bestimmt; für die Bischöfe Irlands ist später gleichfalls eine Frist von zehn Jahren zugestanden worden. Diese Fristen beginnen mit dem Tage der Publication der sixtinischen Constitution sowohl für die Bisthümer, welche damals bestanden, als auch für diejenigen, welche später errichtet worden sind oder noch errichtet werden. (Ueber die Pflicht der Weihbischöfe s. d. Art. Titularbischöfe XI, 1786.) Auf Grund der Constitution Benedicts XIV. Quod sancta vom 23. November 1740 liegt die nämliche Pflicht den Aebten und Prälaten ob, welche in einem gesonderten Bezirke die bischöfliche Jurisdiction ausüben, und zwar den in Italien befindlichen alle drei, den übrigen alle fünf Jahre; für sie läuft die Frist vom Tage ihres Amtsantrittes an.

Die visitatio sacrorum liminum umfaßt drei Obliegenheiten: 1. den andächtigen Besuch der Basiliken von St. Peter und St. Paul, wo über dessen Vornahme ein Zeugniß ausgestellt wird; 2. die schriftliche Berichterstattung über die Diöcese und deren Verwaltung (relatio status); 3. das persönliche Erscheinen vor dem Papste, um ihm Ehrfurcht und Gehorsam zu erzeigen. Der eben erwähnte Bericht ist der Instruction entsprechend abzufassen, welche Prosper Lambertini, der nachmalige Papst Benedict XIV., im Auftrage des römischen Concils vom Jahre 1725 verfaßt hat (vgl. Benedict. XIV. l. c. 13, 7 sqq. und d. Art. Berichte II, 411 f.). Er wird mit dem Zeugnisse über den Besuch der Apostelkirchen bei der S. Congregatio Concilii, von den unter der Congregation der Propaganda stehenden Bischöfen bei dieser gemäß ihrer Instruction vom 1. Juni 1877 eingereicht. Für die Prüfung der Berichte und der diesen angefügten Anfragen hat 1740 Benedict XIV. als einen Zweig der Concilscongregation die Congregatio particularis super statu Ecclesiarum oder Congregatio visitationis liminum eingesetzt. Sie entwirft die Entscheidungen und Weisungen, die durch die Berichte veranlaßt werden; dieselben werden von dem Cardinalpräfecten der Concilscongregation, der in wichtigen Angelegenheiten die päpstliche Bestätigung einholt, ausgefertigt und mit der Bescheinigung der erfüllten Visitationspflicht dem Bischofe

in seiner Diöcese zugestellt. (Vgl. noch Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Limina; J. H. Bangen, Die römische Curie, Münster 1854, 177 ff.; A. Lucidi, De visitatione ss. liminum Instructio exposita, 3. ed., Romae 1883; P. Melchers, De canonica dioecesium visitatione, Coloniae 1893 [wo die erwähnten Constitutionen und Instructionen gleichfalls mitgetheilt sind]; Sägmüller, in d. Theol. Quartalschr. 1900, 69.) [K. Schrod.]

Visitation, canonische (auch Kirchenvisitation; visitatio canonica, visitatio pastoralis), ist die allgemein gebräuchliche Bezeichnung für den oberhirtlichen Besuch, welchen der Bischof in seinem Sprengel vornimmt, um durch eigene Umschau an Ort und Stelle die kirchlichen Zustände eingehend kennen zu lernen. Das Recht und die Pflicht, die Diöcese in ihren einzelnen Theilen zu visitiren, haben ihren Grund in der dem Bischofe obliegenden und bereits in seinem Namen (ἐπίσκοπος) angedeuteten Oberaufsicht über den ihm unterstellten Bezirk. Schon die Apostel haben auf ihren Missionsreisen nicht bloß christliche Gemeinden gegründet, sondern auch die bereits bestehenden visitirt, um die Gläubigen im christlichen Leben zu befestigen und etwaige Mängel abzustellen. So lange der Sprengel der Bischöfe sich auf die Städte, in denen sie ihren Sitz hatten, und deren nächste Umgebung beschränkte, konnte die Beaufsichtigung am Orte der Residenz selbst geführt werden; als aber im Umkreis um die Mutterkirche sich eigene Gemeinden bildeten und die Diöcesen sich ausdehnten, ergab sich für die Bischöfe die Nothwendigkeit, durch Reisen in ihrem Sprengel und den Besuch der einzelnen Gemeinden ihrer Verpflichtung zur Wachsamkeit über die gesammte Heerde gerecht zu werden. Solche Wanderungen unternahmen beispielsweise der hl. Gregor Thaumaturgus, Bischof von Neocäsarea, gleich nach der decischen Verfolgung (S. Gregor. Nyss. De vita beati Gregorii, bei Migne, PP. gr. XLVI, 953), der hl. Athanasius (s. S. Athanas. Apol. c. Arian. 63, bei Migne, PP. gr. XXV, 364), der hl. Johannes Chrysostomus, dessen Zuhörern bekannt war, „daß die Bischöfe fast beständig umherreisen müssen", um ihre Hirtenpflicht zu erfüllen (s. Hom. 2, 1 in Ep. ad Tit. 1, 5, bei Migne, PP. gr. LXII, 671). Im Oriente scheinen nach einer Bestimmung des Concils von Laodicea aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (c. 57) in größeren Sprengeln den Bischof eigene Visitatoren (περιοδευταί, circitores) unterstützt und vertreten zu haben. Für die Uebung der Visitationen in Afrika ist der hl. Augustinus (s. Possidius, Vita S. Augustini 12, bei Migne, PP. lat. XXXII, 43), in Gallien der hl. Martinus (s. Sulpicius Severus, Ep. 1 [ad Euseb.], bei Migne, PP. lat. XX, 177) Zeuge. In Spanien galt es im 6. Jahrhundert als althergebrachte Gewohnheit, daß die Bischöfe ihren Sprengel von Jahr zu Jahr persönlich visitirten; nur in Verhinderungsfällen sollten sie sich durch Priester oder Diaconen vertreten lassen. Die Synoden von Tarragona (516), Braga (572) und Toledo (633), deren Vorschriften in das kirchliche Rechtsbuch (can. 10 sqq., C. 10, q. 1) aufgenommen worden sind, haben die Erfüllung dieser Pflicht eingeschärft. Als ein besonderer Zweck dieser Visitationen wird für Spanien die Wiederherstellung der in den vorhergegangenen Kriegszeiten zerstörten und beschädigten Kirchen und sodann vom heiligen Papste Gregor I. die Spendung der Firmung hervorgehoben. Auf fränkischen und deutschen Synoden und Reichstagen vom 8. Jahrhundert an wurde gleichfalls darauf gedrungen, daß die Kirchenvisitation und in Verbindung damit die Spendung der Firmung jährlich oder alle zwei Jahre vorgenommen werde. Das Mittelalter hindurch treten vielfach als Visitatoren an Stelle der Bischöfe die Archidiaconen (s. d. Art.) ein, deren Thätigkeit jedoch dem Zwecke der Visitation in mancher Beziehung nicht entsprach. Im ausgehenden Mittelalter kam zumal in den Ländern, in denen die Bischöfe durch ihre Stellung als weltliche Fürsten sowie durch ihre Hofämter der Seelsorge mehr entfremdet wurden, der regelmäßige Besuch der Diöcesen durch die eigenen Oberhirten zum Theil außer Uebung. Das Concil von Trient hat deßhalb das Recht und die Pflicht der canonischen Visitation von Neuem präcisirt. Nachdem es in mehreren Reformdecreten (Sess. VI, c. 3 et 4; Sess. VII, c. 7 et 8; Sess. XIII, c. 1; Sess. XIV, c. 4; Sess. XXI, c. 8) festgestellt hatte, welchen Personen und Verhältnissen gegenüber die Bischöfe in Kraft ihres Amtes oder auch als Delegaten des Papstes zum visitare, emendare et punire berechtigt seien, legt es Sess. XXIV, c. 3 De ref. allen Oberen, die in einem ihnen eigenen Territorium die bischöfliche Jurisdiction ausüben, die Pflicht auf, persönlich oder, wenn sie selbst verhindert sind, durch einen geeigneten Stellvertreter jährlich ihre gesammte Diöcese oder deren größten Theil zu visitiren. In Bisthümern, deren Umfang eine ständige Aushilfe für den Bischof durch einen Weihbischof erfordert, wird diesem mit der Spendung der Firmung auch die Vornahme der Visitation in bestimmten Bezirken zugewiesen; außerdem werden auch die Dechanten beauftragt, ihre Decanate regelmäßig zu visitiren und dem Bischofe eingehenden Bericht darüber zu erstatten. In manchen Diöcesen Frankreichs wird die Visitation auf mehrere Jahre ausgedehnt; Veranlassung dazu mag der in den organischen Artikeln vom Jahre 1802 festgesetzte fünfjährige Visitationsturnus gegeben haben, gegen den der päpstliche Legat übrigens Einspruch erhoben hatte (s. Craisson, Manuale tot. juris canonici, 6. ed., Pictavii 1880, n. 900). Das Recht der Erzbischöfe, die Suffraganbisthümer ihrer Provinz zu visitiren, hat das Tridentinum mit der Einschränkung aufrecht erhalten, daß diese Visi-

tation erst nach der der eigenen Diöcese und nur mit der Zustimmung des Provinzialconcils stattfinden könne.

Die Visitation erstreckt sich auf die Kirchen mit ihrer Ausstattung und ihrem Vermögen, die kirchlichen Corporationen, Gemeinden und Anstalten (auch die exemten bezüglich der Seelsorge), die Geistlichen, ihren Wandel und ihr Wirken. Als ihren Hauptzweck bezeichnet das Tridentinum die Reinerhaltung des Glaubens und die Förderung des sittlichen und religiösen Lebens. Sie soll sich als ein oberhirtlicher Besuch und als väterliche Untersuchung des kirchlichen und religiösen Zustandes der Diöcesanen erweisen, von der gerichtliche Verhandlungen ausgeschlossen sind; die Decrete, welche der Bischof dabei erläßt, werden durch eine etwaige Appellation nicht suspendirt (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 10 De ref.). In manchen Diöcesen werden den Pfarrern bei der Ankündigung der Visitation ausführliche Fragebogen zugestellt, deren schriftliche Beantwortung jene erleichtert und vereinfacht. Damit die Kirchen und Institute mit den Kosten für den Unterhalt des Visitators, die procuratio (s. d. Art. Abgaben I, 79), nicht überlastet werden, hat das Concil vorgeschrieben, daß dessen Begleitung nicht zahlreich sein und die Visitation, soweit ihr Zweck es zuläßt, möglichst schnell beendigt werden solle. — Die Feier, welche die bischöfliche Visitation mit sich bringt, ist im römischen Pontificale III. (Ordo ad visitandas parochias) vorgezeichnet; weitere Weisungen auch bezüglich des Ritus, der in kleineren Gemeinden nicht vollständig nach dem Pontificale ausgeführt werden kann, sind durch specielle Diöcesanvorschriften gegeben. In einzelnen Diöcesen ist auch für die Visitation, die den Dechanten obliegt, ein eigener Ordo festgestellt (s. z. B. Statuta dioec. Mechlin., Mechlin. 1872, Appendix 73; Stat. dioec. Leodiens., Leod. 1851, 40). Für Klöster und religiöse Genossenschaften ist in der Ordensregel oder den besonderen Satzungen die Visitation der einzelnen Niederlassungen und ihrer Mitglieder vorgeschrieben, die der General- oder Provinzialobere, in einzelnen Orden der eigens bestimmte Visitator in regelmäßigen Fristen vorzunehmen hat. Mit der Visitation der dem Bischofe unterstehenden Klöster ist in manchen Bisthümern ein Diöcesanvisitator betraut (einen Ordo für dieselbe s. in den citirten Statuten von Mecheln, Appendix 77). (Vgl. auch Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina 2, 3, 77 sqq.; A. Lucidi, De visitatione ss. liminum Instructio exposita, 3. ed., Romae 1883; P. Melchers, De canonica dioecesium visitatione, Colon. 1893.) [K. Schrod.]

Visitationsartikel, s. Symbolische Bücher XI, 1062 f.

Vita communis, s. Canonica sive communis vita.

Vitalian, Papst (657—672), stammte aus Segni und wurde Anfangs Juni 657 zum Nachfolger Eugens I. gewählt. Nachdem er, wie es scheint, vom Exarchen zu Ravenna im Namen des Kaisers bestätigt worden war, fand am 30. Juli die Consecration statt. Seine Regierung fiel größtentheils in die Zeit des despotischen Kaisers Constans II. (s. d. Art.), auf dessen Befehl (653) Papst Martin I. sowie Abt Maximus nebst zwei seiner Schüler auf's Roheste mißhandelt und dann exilirt worden waren, weil sie den Monotheletismus und das kaiserliche Glaubensdecret (Typus; s. d. Art. Monotheleten VIII, 1803) vom Jahre 648 bekämpft hatten. Vitalians Vorgänger Eugen I. hatte während seiner kurzen Regierung Constans gegenüber eine sehr vorsichtige Haltung beobachtet, um keine neue Verfolgung gegen den apostolischen Stuhl und die Katholiken im byzantinischen Theile Italiens zu entfesseln. Der neue Papst ahmte Eugens Verfahren nach, ignorirte den kirchenfeindlichen Standpunkt des Kaisers (des Landesherrn in Rom) und schickte durch eine Gesandtschaft ihm und dessen Sohn Constantin (IV. Pogonatus) eine Synodica mit der üblichen Anzeige von der Consecration; die Streitfrage wegen des Typus wurde darin wahrscheinlich nicht berührt. Zugleich richtete er an den monotheletischen Patriarchen Petrus von Constantinopel ein Schreiben mit einer Darlegung des katholischen Glaubens; in seiner Antwort gab sich der Häretiker den Anschein, als ob er mit dem Papste eines Sinnes sei, brachte aber doch für die monotheletische Irrlehre mehrere Väterstellen vor, welche, wie später in der 13. Sitzung der sechsten allgemeinen Synode zu Constantinopel (681) päpstliche Legaten constatirten, verfälscht waren (Mansi XI, 572). Der Kaiser seinerseits war über das ihm überreichte Schreiben des Papstes hocherfreut und ließ ihm durch die Gesandten als Geschenk einen mit Edelsteinen geschmückten Evangeliencodex überbringen. Vitalian wurde nun auch, was nach Honorius bei keinem Papste mehr geschehen war, in die Diptychen der Kirche von Constantinopel eingetragen; als später (um 678) die Monotheleten seinen Namen ausmerzten, wurde er vom rechtgläubigen Patriarchen Georg 681 wiederhergestellt. — Im J. 663 zog Constans, der inzwischen seine Grausamkeit wieder durch Ermordung seines Bruders Theodosius (660) bekundet und den Monotheleten zu Constantinopel freie Hand zur Verfolgung und Verstümmelung des hl. Maximus (s. d. Art. VIII, 1101) und dessen zwei Schüler gelassen hatte (662), nach Italien, um dort den immer weiter nach Süden vordringenden Langobarden entgegenzutreten. Während des Feldzuges, der für die Byzantiner sehr unglücklich verlief, kam der Kaiser am 5. Juli 663 nach Rom; der Papst ging ihm mit dem Clerus bis zum sechsten Meilenstein entgegen und geleitete ihn in die Stadt. Am Sonntag den 9. Juli begab sich Constans mit großem Gefolge zur heiligen Messe nach St. Peter, wo alle Cleriker ihn mit brennenden Kerzen empfingen. Am folgenden Samstag speiste er beim

Papste im Lateran, wohnte Sonntags wieder der heiligen Messe in St. Peter bei, nahm dann von Vitalian Abschied und reiste Montags nach Neapel ab. Zwar hatte er drei römische Kirchen mit Geschenken bedacht, z. B. St. Peter mit einem goldgewirkten Pallium; aber diese Gaben erschienen unbedeutend gegenüber dem Raube, den er aus Rom wegschleppte; viele eherne Kunstwerke aus der Stadt und sogar das eherne Dach von S. Maria ad martyres (Pantheon; s. d. Art.) ließ er nach seinen auf dem Tiber liegenden Schiffen bringen. — War des Papstes Lage dem Kaiser gegenüber eine sehr unerfreuliche, so konnte ihn einigermaßen die Ergebenheit trösten, welche angelsächsische Könige in Britannien dem apostolischen Stuhle erwiesen. Auf der Synode zu Streanes-halch (bei Whitby) 664 entschied sich König Oswy von Nordhumberland für Beseitigung der altbritischen und allgemeine Durchführung der römischen Praxis in Bezug auf Osterberechnung und Tonsur. Nach dem Tode des Erzbischofs Deusdedit von Canterbury (664) sandten dann Oswy und König Egbert von Kent den Priester Wighard mit Geschenken und einem Schreiben nach Rom und baten, der Papst möge Wighard zum Oberhirten für die angelsächsische Metropole weihen. Da Wighard mit den meisten seiner Begleiter zu Rom einer Seuche erlag (665), gab sich Vitalian viele Mühe, eine geeignete Persönlichkeit für das wichtige Amt ausfindig zu machen, und bestimmte endlich (668) den gelehrten Mönch Theodor (s. d. Art. XI, 1511 ff.) zum Erzbischof von Canterbury. Um dieselbe Zeit trat der Papst energisch für den Bischof Johannes von Lappa auf Creta ein. Derselbe war auf einem Provinzialconcil abgesetzt worden, hatte aber an den apostolischen Stuhl appellirt und wurde deßhalb von seinem Metropoliten Paulus in's Gefängniß geworfen. Es gelang ihm jedoch, zu entfliehen, und er kam nun nach Rom; dort untersuchte im December 667 eine vom Papst eigens berufene Synode auf Grund der inzwischen aus Creta eingetroffenen Acten die Anklage und erklärte den Bischof für unschuldig. Vitalian theilte in einem Schreiben vom 27. Januar 668 dem Metropoliten das freisprechende Urtheil mit, rügte die Nichtbeachtung der Appellation und die üble Behandlung des Angeklagten und forderte energisch dessen Wiedereinsetzung in seine früheren Rechte. In einem zweiten vom nämlichen Tage datirten Briefe an Paulus dringt er auf Entfernung des cretischen Diacons Johannes, der nach der Weihe geheiratet habe und trotzdem im Kirchendienste noch Verwendung finde, sowie auf Entlassung eines Rathgebers des Metropoliten, der zur Befriedigung seiner Habgier Zwietracht zu stiften suche. In zwei weiteren Schreiben vom 27. Januar 668 empfahl der Papst die Sache des Freigesprochenen dem kaiserlichen Kammerherrn Vaanus zu Syracus, wo damals Constans II. sein Hauptquartier hatte, und dem dortigen Bischof Georg. Wie es scheint, gelangte Johannes wieder in den Besitz seines Bisthums; wenigstens unterzeichnete er auf der sechsten allgemeinen Synode als Bischof von Lappa (Mansi XI, 673). — Größere Sorgen bereitete dem Papste die hartnäckige Opposition des Erzbischofs Maurus von Ravenna (s. d. Art. X, 828 f.); dieselbe wurde von dem Exarchen und dem Kaiser unterstützt, wohl in der Absicht, Roms Einfluß zu beschränken. Erst 680 erhielt der römische Stuhl seine Rechte über Ravenna zurück. — Nachdem im September 668 Constans II. zu Syracus ermordet worden war, fand Vitalian Gelegenheit, den neuen Kaiser Constantin IV. Pogonatus sich zu verpflichten, indem er ihm bei der Bekämpfung eines von den sicilischen Truppen erhobenen Gegenkaisers Dienste leistete (Baronii Annal. ad a. 668, n. 1). Obwohl der Kaiser diese Hilfe mit Dank anerkannte, verstand er sich zunächst doch nicht zu der vom Papste offenbar gewünschten entschiedenen Stellungnahme gegen die monotheletische Irrlehre; dieselbe erfolgte erst 680. Vitalian starb am 27. Januar 672. (Vgl. Migne, PP. lat. LXXXVII, 999 sqq. [Vitalians Briefe]; Liber Pontif., ed. Th. Mommsen, in Mon. Germ. hist. Gest. Pontif. Roman. I, Berol. 1898, 186 sqq.; Jaffé, Reg. Pontif. Roman. I, 2. ed., 235 sqq.) [Zeck.]

Vitalis, Ordericus, s. Orderich.

Vitelleschi, Giovanni, Cardinal des 15. Jahrhunderts, stammte aus einer angesehenen, in Corneto ansässigen Familie. Nachdem er in Bologna Rechtswissenschaft studirt hatte, trat er als Schreiber in die Dienste des Söldnerführers Tartaglia und wurde durch dessen Verwendung von Martin V. unter die päpstlichen Protonotare aufgenommen. Indeß war er diesem Papste widerwärtig, weil derselbe ihn für einen Intriganten und Unruhestifter hielt. Im J. 1430 wurde Vitelleschi Bischof von Recanati. Eugen IV., mit dem er bei einem Aufenthalte desselben in Viterbo näher bekannt geworden war, übertrug ihm die Verwaltung der Mark Ancona und schickte ihn 1434 nach Rom, wo er alsbald die päpstliche Herrschaft wiederherstellte. Zum Lohne ernannte ihn der Papst zum Patriarchen von Alexandrien und Erzbischof von Florenz, sowie zum Legaten in Rom und im Patrimonium. Mit Feuer und Schwert ging Vitelleschi nun daran, die Barone des Kirchenstaates zu unterwerfen; den Präfecten de Vico ließ er im Sommer 1435 enthaupten. Einen im folgenden Winter, während Vitelleschi in Toscana weilte, ausgebrochenen Aufstand dämpfte er bald, besiegte das Heer der Aufständischen bei Piperno, eroberte ihre Castelle, am 18. August nach mehr als dreimonatlicher Belagerung auch Palestrina, die Feste der Colonna, und hielt am 29. August, mit großen Ehren empfangen, seinen Einzug in Rom, wo man ihm eine marmorne Reiterstatue mit der Bezeichnung Tertio a Romulo Romanae Urbis parenti zu errichten beschloß. Im Frühjahr 1437

ließ er Palestrina zerstören; selbst der Dom und andere Kirchen wurden nicht geschont. Die Thürpfosten der Cathedrale ließ er an einem Palaste anbringen, den er sich in Corneto erbaute. Als es ihm geglückt war, Antonio Orsini, den mächtigsten Anhänger des Königs Alfons von Neapel, der mit den Baslern hielt, gefangen zu nehmen, erhob ihn Eugen am 9. August 1437 zum Cardinal von S. Lorenzo in Damaso. Dann bezwang Vitelleschi die noch unruhigen Barone in der Umgegend Roms; die Stadt regierte er mit starker Hand, bis er am 19. März 1440 bei einer Unterredung mit dem Befehlshaber der Engelsburg, Antonio Rido, in dessen Auftrage gefangen genommen wurde. An den Wunden, welche er bei der Gegenwehr erhalten hatte, starb er am 2. April. Wie weit den Papst Schuld an diesen Vorgängen trifft, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; Verrätereien Vitelleschi's lassen sich nicht nachweisen, und persönliche Gegnerschaft hat ihre Hand mit im Spiele gehabt. Sein Grab fand der Cardinal im Dome zu Corneto; sein prächtiger Palast daselbst ist jetzt halb verfallen. Vitelleschi war ein Kriegsmann wie die Söldnerführer seiner Zeit mit deren guten und schlimmen Eigenschaften, aber kein Kirchenfürst. (Vgl. Ciaconius, Vitae et res gestae Pontif. Rom. etc. II, 3. ed., Romae 1677, 900; Pastor, Gesch. der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 240 ff., woselbst weitere Literatur angegeben ist.) [Wurm.]

Vitelleschi, Mutius, S. J., der sechste General des Jesuitenordens, war zu Rom am 2. December 1563 aus vornehmem Geschlechte geboren und trat nach Ueberwindung heftigen Widerstandes seitens seiner Familie am 15. August 1583 in die Gesellschaft Jesu ein. Nach mehrjähriger Lehrthätigkeit war er 1592—1593 unter unerquicklichen Verhältnissen Rector des vom Papste Gregor XIII. gegründeten Englischen Collegs (s. d. Art. Collegien III, 633 f.) in Rom und versah in der Folge eine Reihe wichtiger Verwaltungsstellen innerhalb des Ordens; namentlich war er Vorsteher der beiden Ordensprovinzen von Rom und Neapel, dann Assistent für Italien. Nach dem Tode Claudius Aquaviva's (s. d. Art.) wählte ihn die siebente Generalcongregation am 15. November 1615 zum General. Aquaviva hatte den über die ganze Welt hin ausgebreiteten Orden so wohl organisirt und so in's Einzelne geregelt hinterlassen, daß von seinem Tode an die Persönlichkeit des Ordensgenerals nicht mehr stark in den Vordergrund zu treten pflegt. Vitelleschi hatte dieß richtig erkannt und beschränkte sich auf eine bald mäßigende, bald spornende, aber stets weise sich zurückhaltende Oberdirection. Seiner Vorliebe für die Mission von England, für die er sich als junger Priester mit dringender Bitte angeboten hatte, war es vorbehalten, die bisherige „Mission" 1619 zu einer regelrechten und selbständigen Ordensprovinz auszubauen. Unter ihm erlebte die Gesellschaft Jesu ihre höchste Blüte. Persönlich war Vitelleschi gerühmt wegen ungewöhnlicher Milde des ganzen Wesens. Er starb zu Rom am 9. Februar 1645. Von seinen Rundschreiben erbaulichen Inhaltes an den ganzen Orden sind mehrere gedruckt; auch eine Reihe von Briefen über wichtige Angelegenheiten der verschiedensten Art findet man beispielsweise bei Prat, Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France V, Lyon 1878, 360; bei Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten II, Nördlingen 1889, 300. 316; Pachtler, Ratio studiorum III (Mon. Germ. paedagog. IX, Berol. 1890), 56. (Vgl. Nadasi Annus dierum memorabilium Societatis Jesu I, Antverpiae 1665, 80; Guilhermy, Ménologe de la Comp. de Jésus. Assistance d'Italie I, Paris 1893, 203; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII [1898], 848.) [O. Pfülf S. J.]

Viton, s. Vannes.

Vitringa, Campegius, reformirter holländischer Theologe, namentlich als Erklärer des Propheten Isaias gefeiert, wurde 1659 zu Leeuwarden (Friesland) geboren. Er studirte Theologie und morgenländische Sprachen seit 1675 zu Franeker und seit 1678 zu Leyden und erhielt nach erfolgter Promotion zu Franeker die Professur der orientalischen Sprachen (1680), die er aber 1682 bezw. 1683 mit einem Lehrstuhle in der theologischen Facultät vertauschte. Mehrmals erging in der Folge an ihn ein Ruf nach Utrecht unter den glänzendsten Bedingungen. Er blieb jedoch der Universität Franeker treu und wirkte dort unter seinen sehr zahlreichen Zuhörern trotz körperlicher Leiden und Gebrechen eifrig fort, bis ihn am 31. März 1722 ein Schlagfluß dahinraffte. Von Vitringa's Werken wird der Commentar zu Isaias am öftesten genannt; er erschien zuerst zu Leeuwarden 1714—1720 in 2 Folianten, wurde dann mehrfach nachgedruckt und ward auch in abgekürzter Form in's Deutsche übersetzt (Halle 1749—1751, 2 Bde.). Eine Auslegung des Propheten Zacharias gedieh nicht über die Anfänge hinaus; das von Vitringa vollendete Stück (Einleitung und Erklärung bis 4, 6) erschien zu Leeuwarden 1734. Die Anacrisis Apocalypsios Joannis apost., Franequ. 1705 u. sonst, ist auch insofern interessant, als Vitringa darin Bossuets (s. d. Art.) Erklärung der Apocalypse entgegentritt und sich bemüht, die Stellen, welche Bossuet auf die protestantische Kirche gedeutet hatte, vielmehr auf die katholische Kirche zu beziehen. Von den anderen Schriften Vitringa's verdient noch Erwähnung das Werk De synagoge vetere LL. III, Franequ. 1694 (2. verbesserte Aufl., Weissenfels 1726). Vitringa war seinem theologischen Standpunkte nach ein treuer Sohn der reformirten holländischen Kirche und auch auf dem exegetischen Gebiete ganz in Einklang mit der Orthodoxie seiner Zeit. In der Exegese selbst verläugnet sich nicht der Einfluß des Cocceius (s. d. Art.), dessen unmittelbarer Schüler Vitringa

übrigens nicht war, und von dem er auch in manchen Punkten abwich. Neben der typologischen Deutung kommen aber bei ihm auch der Wortsinn, die Textkritik, überhaupt der ganze exegetische Apparat zu ihrem Rechte. (Vgl. die kurzen Biographien Vitringa's, welche verschiedenen Ausgaben seiner Schriften beigegeben sind und von denen Niceron, Mém. XXXV [1736], 30 ss. einen Auszug gibt; ferner Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, Jena 1869, 436 ff.) [Schrödl.]

Vittoria Colonna, s. Colonna III, 663 ff.

Vittoria, Franz, s. Franz v. Vittoria.

Vitus (Veit), der hl., Martyrer, gehört zu den Blutzeugen, über deren Leben und Martyrium man wegen Dürftigkeit und Unzuverlässigkeit der Quellen keine sicheren Anhaltspunkte hat. Erhalten ist eine Vitus-Legende in zweifacher Redaction; die ältere aus dem 7. Jahrhundert enthält neben blendenden Wundergeschichten viele Unrichtigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten (Auszüge daraus haben das Martyrologium Ado's [s. d. Art.] und Petrus de Natali [s. d. Art.] im Catalog. Sanct. 5, 118); die jüngere ist eine weitschweifige Erweiterung der älteren mit sagenhaften Notizen aus dem 14. Jahrhundert (s. AA. SS. Boll. Jun. II, 1020 sqq.). Eine Lebensgeschichte des hl. Vitus gibt Widukind in seiner sächsischen Geschichte (1, 34, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 431 sqq.). Als das Annehmbarste aus der Legende erscheint Folgendes. Vitus, der Sohn eines vornehmen Heiden im westlichen Sicilien, war ohne Wissen seines Vaters von Modestus und Crescentia, die von manchen Auctoren als Eheleute bezeichnet werden, zum Christenthum bekehrt worden. Als der Vater dieß erfahren, brachte er ihn zum Statthalter Valerian, welcher ihn zwingen wollte, den Götzen zu opfern. Nach grausamer Geißelung übergab er ihn wieder seinem Vater; dieser vergaß sich so weit, daß er der sittlichen Reinheit des Knaben Schlingen stellte, denen Vitus jedoch siegreich entging. Um vor weiteren Verfolgungen sicher zu sein, floh er mit Modestus und Crescentia über das Meer und landete in Lucanien, im jetzigen Golf von Salerno. Hier von den Heiden angeklagt, wurde er vor Diocletian (?) geführt. Dieser ließ ihn, obwohl er des Kaisers Sohn vom bösen Geist befreit hatte, in siedendes Pech werfen, aus dem Vitus aber neu gestärkt hervorging. Auch die Löwen, denen er vorgeworfen wurde, thaten ihm kein Leid an. Endlich hauchten die drei Bekenner Vitus, Modestus und Crescentia auf der Folter ihre Seelen aus (303 oder 304); ihre Leiber soll eine fromme Frau Florentia bestattet haben. Unter Abt Fulrad von St. Denys bei Paris kamen (um 775) Reliquien des hl. Vitus (wohl kaum der ganze Leib) von Italien nach der genannten Abtei. Abt Hilduin überließ dieselben später dem zweiten Abte des Klosters Corvey (s. d. Art.) in Westfalen zum Danke für genossene Gastfreundschaft. Die heiligen Ueberreste wurden 836 feierlichst in das noch nicht ganz bekehrte Sachsenland überführt (vgl. Enk, Translatio S. Viti, in der Dissertatio hist. de S. Adalhardo, abbate Corb., Monasterii Westphal. 1873, 60 sqq.). Die Verehrung des hl. Vitus nahm zu Corvey derart zu, daß sie fast ganz die des Hauptpatrons, des hl. Stephanus, verdrängte (vgl. Translat. S. Viti, in Monum. Corbejens. bei Jaffé, Biblioth. rer. Germ. I, 3 sqq. et 261 sqq.). Ueberall entstanden Kirchen und Kapellen zu Ehren des Heiligen (über die alten Vituskirchen vgl. Zeitschr. für vaterl. Geschichte u. Alterthumskunde, N. F. X, Münster 1859, 124), besonders dort, wo die Mönche von Corvey als Missionare auftraten. Die Hirnschale war bereits 793 nach München-Gladbach gekommen. In Prag hatte, da Heinrich I. einen Arm des Heiligen dorthin gebracht, der heilige König Wenzel schon im 10. Jahrhundert die Cathedrale dem hl. Vitus geweiht. Bezüglich der übrigen Vitusreliquien, die sich in vielen Städten Oesterreichs (Salzburg) und Bayerns finden, wird aber wohl eine Verwechslung mit Reliquien eines zweiten hl. Vitus vorgekommen sein, dessen Leib der reliquienfreundliche Karl IV. im J. 1355 von Pavia nach Prag führen ließ. — Die einst so weit verbreitete Verehrung des hl. Vitus hat sehr abgenommen und ist fast ganz auf die Ortschaften beschränkt, welche seinen Namen tragen oder in denen er Patron ist. Westfalen zählt etwa 24 Vituskirchen. Frühe schon (wann, ist unbekannt) wurde der Heilige auch zu den 14 heiligen Nothhelfern (s. d. Art.) gezählt; die St. Vitus-Bruderschaft wurde im 11. Jahrhundert gegründet. Die große Verehrung des Heiligen, die Ueberschätzung seines Einflusses in Bezug auf die Christianisirung des Nordens und vor Allem die Namensähnlichkeit sind Veranlassung geworden, den hl. Vitus mit dem slavischen Lichtgotte Svantowit oder Svatowit zu verwechseln. Es kann jedoch als erwiesen betrachtet werden, daß die Nachricht, der hl. Vitus sei von den (wie man fälschlich annahm) wieder zum Heidenthume abgefallenen Bewohnern der Insel Rügen (vgl. d. Art.) zum Nationalgott Svatowit gemacht worden, historisch durchaus unhaltbar ist. (Vgl. L. Giesebrecht, Wendische Geschichten II, Berlin 1843, 201 ff.; III, 167; Schildgen, St. Vitus und der slavische Svantowit in ihrer Beziehung zu einander, im Jahresbericht der Realschule 1. Ordnung zu Münster 1880/81, 3—18.)

Der hl. Vitus ist Patron gegen Feuer und Blitzgefahr, ferner der Schutzheilige der Kupferschmiede u. s. w. In manchen Städten des nördlichen Deutschlands tragen die Märkte seinen Namen, und als bekannter Spruch gilt:

Lux sacrata Vito si pluviosa, sequentes
Triginta facient omne madere solum.

Mit dem Veitstanze (Chorea S. Viti) hat der hl. Vitus nur insofern Zusammenhang, als er dagegen angerufen wurde, besonders im 14. und

15. Jahrhundert, wohl mit Bezug auf die Legende, daß er den Sohn des Kaisers Diocletian geheilt habe (vgl. d. Art. Tänzer). Abgebildet wird der hl. Vitus in der christlichen Kunst auf sehr verschiedene Arten, die mehr oder weniger in der Legende ihre Begründung finden, z. B. als Jüngling, zum Himmel blickend, mit dem Oelzweig in der Hand (Conventsiegel von München-Gladbach a. 793); als Jüngling mit verklärter Miene in einem von Flammen umgebenen Kessel sitzend; als Knabe mit brennender (Pech-) Schale in der Hand; als Ritter oder Fürst mit Fürstenhut, Krone, Hermelinmantel und Scepter (wohl sinnbildlich zu verstehen; vgl. Samson, Die Allerheiligen-Litanei, Paderborn 1894, 145); mit einem Buche in der Hand, worauf ein Hahn (Symbol der Wachsamkeit) sitzt (bei Erklärung des Hahnes bedarf man nicht der gemachten abenteuerlichen und mythologischen Erklärungsversuche, welche dieses altchristliche Symbol nur im Zusammenhange mit den Hahnopfern zu Ehren des heidnischen Gottes Svantowit verstanden wissen wollen). — Das Martyrologium Romanum feiert den hl. Vitus zusammen mit Modestus und Crescentia am 15. Juni. (Vgl. AA. SS. Boll. Jun. VI, 137 sqq.; Kessel, St. Veit, seine Geschichte, Verehrung und bildliche Darstellung, in d. Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland XLIII [1867], 152 ff. Sonstige Literatur s. bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v. Vit.) [L. Helmling O. S. B.]

Viva, Dominicus, S. J., ausgezeichneter Moralist, wurde zu Lecce (Terra d'Otranto) am 19. October 1648 geboren und trat am 12. Mai 1663 in das Noviciat der Gesellschaft Jesu ein. Er war zuerst Professor der Humaniora, lehrte dann 9 Jahre hindurch Philosophie, hatte hierauf während 8 Jahre den Lehrstuhl der Moraltheologie und zuletzt ebenso lange Zeit den der scholastischen Theologie im Collegium der Gesellschaft zu Neapel inne. Im J. 1709 wurde er daselbst Studienpräfect, 1711 Rector des Collegs. Er starb am 5. Juli 1726 als Provinzial der neapolitanischen Ordensprovinz. Viva's Hauptwerk ist eine eingehende Prüfung der von Alexander VII., Innocenz XI. und Alexander VIII. verurtheilten Thesen sowie der Sätze des Jansenius. Das Werk, welches zuerst 1708 in 3 Quartbänden zu Neapel unter dem Titel Damnatae Theses ab Alexandro VII., Innocentio XI. et Alexandro VIII. necnon Jansenii ad theologicam trutinam revocatae juxta pondus sanctuarii erschien, hatte bedeutenden Erfolg und fand große Verbreitung; es erlebte bis zum Jahre 1756, abgesehen von einigen Nachdrucken, 15 Auflagen. In der dritten und den folgenden Ausgaben werden anhangsweise auch die Thesen von Bajus und Molinos sammt verschiedenen älteren Irrthümern einer Untersuchung unterzogen. Eine Ergänzung des Werkes bildet die 1716 ebenfalls zu Neapel in einem Bande erschienene Trutina theologica Thesium Quesnelliarum, welche seit der 3. Auflage den Titel führte: Quesnellianae Theses a SS. D. N. Papa Clemente XI. confixae ad theologicam trutinam revocatae juxta pondus sanctuarii. Eine Frucht der Lehrthätigkeit Viva's war der von seinem Neffen Ignatius Viva 1712 zu Padua veröffentlichte Cursus theologicus (Nachdrucke zu Köln 1715 und Prag 1716), ferner eine Sammlung von Abhandlungen über einzelne Gegenstände der Moral unter dem Titel Opuscula theologico-moralia (Padua 1721. 1726. 1739) und endlich der bedeutendere Cursus theologico-moralis, ein vollständiges Lehrbuch der Moral in zwei Quartbänden (Padua 1723. 1726. 1737; Benevent 1750). Das Moralsystem, welches darin vertreten wird, ist der Probabilismus. Von den kleineren Schriften Viva's sei nur genannt De jubilaeo anni sancti (Neapel 1699, später aufgenommen als Anhang in die Damnatae Theses). Eine vortreffliche, mit Anmerkungen versehene Gesammtausgabe aller moraltheologischen Werke Viva's veranstaltete 1757 zu Ferrara sein Ordensbruder Franz Anton Zaccaria (s. d. Art.). Eine Biographie Viva's schrieb italienisch der Jesuit Salomoni (auch lateinisch im VIII. Bd. der Opera omnia theologico-moralia). Ausführlicheres über seine literarische Thätigkeit bietet de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VIII, 859 ss. [Jos. Braun S. J.]

Vives, Johann Ludwig, berühmter spanischer Humanist und Pädagog, wurde am 6. März 1492 zu Valencia geboren, besuchte kurze Zeit die noch junge Hochschule dieser Stadt, siedelte aber 1509 nach Paris über, um dort Philosophie und Philologie, Rechtswissenschaft und Theologie zu studiren. Schon in Paris wandte er sich dem Humanismus zu, aber erst in Löwen, wohin er 1516 zog, klärte sich sein Urtheil über denselben. In diese Zeit fällt der Beginn seiner Bekanntschaft mit Erasmus von Rotterdam (s. d. Art.), dem er zeitlebens in Freundschaft zugethan blieb, obwohl beider Charakter und Lebensanschauung grundverschieden waren. In Löwen wurde Vives „Institutor" des 17jährigen Cardinals von Croy. Schon damals erregte er in den gelehrten Kreisen der Universität großes Aufsehen; er las über juristische, philosophische und philologische Materien und verkehrte mit den dortigen bedeutenden Hochschullehrern, unter Anderen auch mit Hadrian Dedel, dem spätern Papste Hadrian VI. (s. d. Art.). Bei einem kurzen Aufenthalte in Paris 1519 machte er die Bekanntschaft des berühmtesten französischen Humanisten, Budäus (s. d. Art.), der ebenfalls dauernd sein Freund und Gönner wurde. Nach dem frühen Tode des Cardinals Croy (1521) kehrte Vives nach Brügge zurück, welches er bereits 1512 bei einem ersten Aufenthalte liebgewonnen hatte, und das seine „zweite Vaterstadt" blieb. Um diese Zeit begannen auch seine Beziehungen zu dem englischen Kanzler Thomas Morus (s. d. Art.),

den er ebenfalls als lebenslänglichen Freund genannt, und der ihn oft in materieller Noth, aus der Vives seit dem Tode des Cardinals Croy nur selten auf kurze Zeit herauskam, unterstützte. Eine vorübergehende Besserung seiner Lage brachte seine 1523 erfolgte Berufung zur Beihilfe bei der Erziehung der englischen Prinzessin Maria durch deren Mutter, die Königin Katharina. Zu gleicher Zeit erhielt er durch Cardinal Wolsey eine Professur an der Universität Oxford, wo er, zum Doctor juris promovirt, civilrechtliche Vorlesungen hielt und auch als Lehrer der Philologie sehr anregend wirkte. Bei einem Urlaubsaufenthalt in Brügge vermählte er sich am 26. Mai 1524 mit Clara Valdaura aus Valencia. Seine Vertrauensstellung in England brachte es mit sich, daß er in den Ehestreit Heinrichs VIII. verwickelt wurde. Der König verlangte sein Gutachten, die Königin seinen Rath. Ersteres konnte nur zu Gunsten der Königin ausfallen, und letztern gab er dahin ab, daß Katharina am klügsten thue, sich ohne Prozeß zu fügen, da letzterer nur, um den Schein zu wahren, vom Könige zugestanden sei und viele ihrer Freunde nur irre machen werde. Die Folge dieser charaktervollen und wohlmeinenden Haltung war, daß Vives es an beiden Stellen verdarb; der König entsetzte ihn seiner Professur in Oxford und ließ ihn zu sechswöchentlicher Haft verurtheilen, die Königin entzog ihm seine Stelle bei der Prinzessin und das ihm bisher gezahlte Jahresgehalt. So kehrte Vives 1528 nach Brügge zurück, wo er zum Jahre äußerster Entbehrung verlebte und dabei körperlich so gebrechlich wurde, daß der strebsame, fleißige Mann oft ganz unfähig zum Arbeiten war. Nur noch einmal schien seine Lage sich bessern zu sollen, als er 1536 an den Hof der Fürstin Mencia da Mendoza und ihres Gemahles, des Herzogs von Nassau, nach Breda berufen wurde, um die Fürstin in den classischen Sprachen zu unterrichten. Der Herzog starb aber bereits 1539, und nun kehrte Vives, ohne Hoffnung und körperlich ganz gebrochen, nach Brügge zurück, um dort bereits im folgenden Jahre, am 6. Mai 1540, erst 48 Jahre alt, sein geräuschloses und entbehrungsreiches, aber überaus arbeits- und bedeutungsvolles Leben zu schließen.

Vives war zunächst und vor Allem Humanist. Als solcher gehört er zu jener Gruppe, die mit allem Eifer die Wiederbelebung der classischen Studien betrieb, ohne sich von der katholischen Kirche zu trennen. Er hielt entschieden fest an der katholischen Glaubensregel und verurtheilte auf's Schärfste jede Abweichung von derselben. Damit ist auch seine Stellung zur sogen. Reformation gekennzeichnet. Der Schritt Luthers war ihm ein Abfall von der Wahrheit und eine Freigebung des Irrthums. Uebrigens war er aber nicht blind gegen die Mängel und Fehler auf kirchlicher Seite. Das unfehlbare Lehramt der Kirche, dem er auch ausdrücklich seine sämmtlichen Schriften unterbreitete, galt ihm als unantastbar, aber gegen Mißbräuche, Fehler und Schwächen in kirchlichen Kreisen erhob sich sein freies Wort. So erinnert er an die edelsten Geister der Kirche aus vergangenen Jahrhunderten. Mitunter allerdings, aber doch selten, brachte ihn sein Aerger über kirchliche Mißstände zu Uebertreibungen oder schiefen Auffassungen; solche finden sich in seinen sehr umfangreichen und sehr rasch gearbeiteten Commentaren zu des hl. Augustinus De civitate Dei. Die dort sich findende, etwas maßlose Polemik gegen die Bettelorden und eine nicht ganz correcte Erörterung über die patristische Auffassung der Menschwerdung Christi, sowie eine dogmatisch ungenaue Auffassung der Gnade brachten, allerdings erst nach Vives' Tode, diese Commentare auf den Index der verbotenen Bücher, donec corrigantur. Das läßt aber die Stellung Vives' zur Kirche unberührt; noch in seinem letzten Werke De veritate fidei christianae (s. u.) gab er die Erklärung ab: „Ich unterwerfe mich dem Urtheile der Kirche, selbst wenn mir für das Gegentheil die klarsten Vernunftgründe zu sprechen scheinen. Denn ich kann irren und irre oft, die Kirche aber irrt in Glaubenssachen nie."

Vives' zahlreiche Schriften behandeln philosophische, philologische, pädagogische und theologische, einzelne auch juristische, politische und socialpolitische Themata. Seine Hauptbedeutung liegt aber in seinen pädagogischen Schriften. Das Werk De disciplinis (1531) stellt ihn unter die bahnbrechenden Geister ersten Ranges, und es werden sich unter den späteren, viel öfter genannten Pädagogen wenige finden, deren Gedanken nicht bereits von Vives mit aller Klarheit ausgesprochen sind. Durch dieses Werk ist er vor Allem der Reigenführer für die neuere Pädagogik der katholischen Kirche geworden. Noch heute wie damals ist sein Buch überaus lehrreich für Schüler und Lehrer in jeder Richtung. Als hervorstechende Punkte von Vives' Pädagogik sind zu bezeichnen: der christlich-religiöse Charakter der hier gebotenen Erziehungslehre, der Hinweis auf die individualisirende Behandlung der Schüler, die Anregung zu geistiger Selbstthätigkeit, die Betonung des Werthes der Muttersprache für die geistige Bildung, der Bedeutung des Geschichtsstudiums und der Culturgeschichte, des hohen Werthes richtiger Beobachtung in den Naturwissenschaften. Fast alle späteren namhaften Pädagogen, Ratich, Neander, Wolf, Comenius u. A., haben aus den pädagogischen Partien ebenso geschöpft, wie aus der in demselben Werke gegebenen Darstellung der wissenschaftlichen Zustände jener Zeit ein Ramus, Brucker u. A., und zwar meist, ohne den Auctor Vives zu nennen. Unter den pädagogischen Schriften ist an zweiter Stelle zu nennen das Buch De institutione feminae christianae (1523), der erste Versuch einer zusammenfassenden Anleitung zur christlichen Erziehung des Weibes. Noch heute ist diese Anleitung maßgebend. Mit feinem Tacte und richtigem psychologischen und

pädagogischen Gefühle ist hier in harmonischer, der Eigenart des Weibes entsprechender Verbindung und Begrenzung die wissenschaftliche und häuslich-praktische Erziehung des Mädchens auf dem festen Grunde der religiös-sittlichen dargelegt, begründet und beleuchtet. Das herrliche Werk verdient heute wieder in allen katholischen Mädcheninstituten Führer und Lehrer zu sein. Ebenfalls pädagogischer Natur sind die zwei Schriften Epistolae de ratione studii puerilis (1523) und De officio mariti (1526). Im Allgemeinen lassen sich fast alle leitenden Principien der neuern Pädagogik auf Vives zurückführen, aber hoch überragt dieser die meisten neueren Pädagogen durch seine Betonung der Einheit von Unterricht und Erziehung und vor Allem in der Beziehung aller Bildung auf die Religion des Gottessohnes und ihrer Ziele. — Als philosophische Schriften des Vives sind zu nennen: Anima senis (1518), eine Erläuterung zu Cicero's De senectute; Fabula de homine (1518); De initiis, sectis et laudibus philosophiae, der erste Versuch einer Geschichte der alten Philosophie (1518); Praelectio in quartum Rhetoricorum in Herennium (1519); der Dialog Sapiens, eine Geißelung der damaligen Philosophen (1519); Pompejus fugiens, eine Aufforderung zum richtigen Ertragen des irdischen Schicksals (1519 gedruckt, aber wohl schon 1516 verfaßt); die bedeutende Streitschrift zur Verspottung der damaligen „Gelehrten" In Pseudo-Dialecticos (1519), „eines der interessantesten Actenstücke im Kampfe zwischen Humanismus und verfallener Scholastik", ein erster Schritt, die historisch-kritische Richtung in der Wissenschaft anzubahnen; Censura de Aristotelis operibus (1519), interessant als Kritik nicht nur des Textes der Werke des großen Philosophen, sondern auch ihres Inhaltes wegen; Somnium (1520), eine Rede über die Reform der Wissenschaften; Sex Declamationes, praktische Winke eines Philosophen für einen Fürsten (Erzherzog Ferdinand; 1520); Introductio ad Sapientiam, Mahnungen zu christlicher Weisheit (1524); Symbola oder Satellitium animae, praktische Sinnsprüche (1524); De disputatione (1531); De instrumento probabilitatis (1531); De explanatione cujusque substantiae (1531); Zwei Bücher De censura veri (1531); Drei Bücher De prima philosophia (1531); De anima et vita (1539). — Vives' philologische Arbeiten zeichnen sich nach Erasmus' Urtheil nicht nur durch Gründlichkeit und Gediegenheit der Kenntnisse, sondern auch durch die klassisch-schöne Latinität aus, deren Höhepunkt die „Declamationes für und wider die Dictatur des Sylla" bezeichnen. Die Titel der einzelnen Schriften lauten: Veritas fucata (1514), eine in classischem Latein abgefaßte Jugendschrift zur Abwehr des Inhaltes der classischen Literatur; Praelectio in Georgica Virgilii (1518), in welcher jene schroffe Abwehr beschränkt wird; Praelectio in convivia Philelphi; eine lateinische Uebersetzung der Schriften Areopagitica und Nicocles des Isocrates (1523); De ratione dicendi LL. II (1533), über die Form der Rede, ein bis dahin noch nicht behandeltes Thema; In Vergilii Bucolica, ein Commentar; die zwischen 1536 und 1538 verfaßten Schriften De conscribendis epistolis und Exercitatio linguae latinae. — Von Vives' theologischen Schriften ist die Mehrzahl ascetischen Inhalts. Als Titel seien im Einzelnen genannt: Jesu Christi triumphus (1514); Ovatio Mariae (1514); Clypeus Christi (c. 1514); Meditationes in septem psalmos poenitentiae (1518); Meditatio altera in psalmum XXXVII (1518); Genethliacon Jesu Christi (1518); Sudor Christi (1529); Rogativa ad Deum (1535); Preces et meditationes diurnae et generales (1535), ein Gebetbuch mit dem schönen Commentarius in orationem Dominicam; Ad animi exercitationem in Deum commentatiunculae (1538); die Ausgabe der 22 Bücher De civitate Dei des hl. Augustinus mit Commentar (1521) ist schon oben kurz erwähnt; neben dem Text enthält sie Worterklärungen und Erläuterungen der historischen, philosophischen und theologischen Materien des Werkes. Vives' letzte und bedeutendste theologische Schrift handelt De veritate fidei christianae. Sie wurde nach seinem Tode von seinem Freunde Cranevelt herausgegeben und enthält eine ebenso gediegene wie allgemein verständliche speculative Begründung der Hauptlehren des Christenthums sammt Vertheidigung desselben gegen Juden und Islamiten — eine meisterhafte Apologie der Kirche, die bis heute in ihrer Art unübertroffen geblieben ist. — Als juristische Schriften sind zu nennen: Aedes legum (1520), eine Klarstellung der damals in Verwirrung gerathenen juristischen Begriffe; Praelectiones in leges Ciceronis (1520) und De consultatione (1523), in welcher Vives das römische Recht als Leitstern für eine Reform des damaligen Rechtswesens hinstellt. — Die Titel der historischen und politischen Schriften lauten: De tempore, in quo natus est Christus (1518); Epistola ad Episcopum Lincolnensem (1524), über den damaligen deutsch-französischen Krieg; Epistola ad Henricum, Angliae regem; De pace inter Caesarem et Franciscum regem (1526); De Europae dissidiis et de bello Turcico (1526); De conditione vitae christianorum sub Turco (1526); De concordia et discordia (1529), Mahnung an den Kaiser, in Staat und Kirche den Frieden herbeizuführen; De pacificatione (1529), Mahnung zum Frieden an alle Stände. Durch seine politischen und kirchenpolitischen Werke gehört Vives zu den einsichtsvollsten und besten Irenikern seiner Zeit, der freilich mit den edelsten derselben, so mit dem von ihm hochverehrten Hadrian VI., seinem ehemaligen Lehrer, das Schicksal theilte, daß seine Stimme ungehört verhallte. In kirchlicher Beziehung will

er den Frieden auf der einzig haltbaren Grundlage, dem Concil, das bei Vermeidung aller in's Kleinliche gehenden Forderungen eine feste Formulirung der bezweifelten oder angegriffenen Wahrheiten bieten und so die unitas in necessariis erstreben solle. Für das unabhängige Urtheil des Spaniers ist bezeichnend, daß Vives einzig auf die Deutschen als die in politischer und kirchlicher Beziehung ausschlaggebende Nation seine Hoffnung für den Weltfrieden setzt. — Socialpolitische Schriften verfaßte Vives nur zwei, nämlich: De communione rerum ad Germanos inferiores (1535), über die communistische Bewegung jener Zeit, und das große Werk: De subventione pauperum (1526), die erste durchdachte und mit völliger Klarheit entwickelte Theorie einer staatlichen Armenpflege. — Endlich sind noch zu erwähnen zahlreiche Briefe an Gelehrte (Erasmus, Budäus ꝛc.), Staatsmänner (Morus u. A.), an Papst (Hadrian VI.), Kaiser, Könige, Fürsten u. s. w.

Von den Gesammtausgaben der Schriften Vives' sei zuerst die von Majansi besorgte Prachtedition (Vivis vita et opera, Valentiae 1782 ad 1790) erwähnt, welche 8 Quartbände umfaßt, aber die Ausgabe des Werkes De civitate Dei (s. oh.) nicht enthält. Eine viel gebrauchte ältere Gesammtausgabe von Vives' Werken ist die zu Basel von Frobenius 1555 veranstaltete. Der Commentar zu De civit. Dei erschien bei Froben in Basel zuerst 1522, dann 1570 und 1571, in Frankfurt und Basel 1561 u. öfter. Eine deutsche Uebersetzung der pädagogischen Schriften wurde neuestens durch den Unterzeichneten in der Bibliothek der katholischen Pädagogik VIII, Freiburg 1896, veröffentlicht. Dort findet man auch als Einleitung eine ausführliche Biographie und Charakteristik, sowie Angaben über die ältere und neuere einschlägige Literatur. Eine Biographie ist auch der genannten Ausgabe von Majansi vorgedruckt, eine andere von Nameche (Mémoires sur la vie et les écrits de J. L. Vives) enthalten die Mémoires couronnées par l'académie royale XV, Bruxelles 1841. [† Friedrich Kayser.]

Vlies, das goldene, ist ursprünglich das aus der griechischen Sage bekannte Widderfell, welches Phrixus nach dem Verluste seiner Schwester Helle in Kolchis niederlegte, Ares in Gold verwandelte und die Argonauten unter Anführung Jasons nach Griechenland zurückholten. In der neuern Geschichte ist das goldene Vlies bekannter geworden als der Name eines Ritterordens in der spanischen und der österreichischen Monarchie. Der Orden vom goldenen Vlies, auch Aureum vellus oder Toisonorden genannt, wurde von Philipp dem Guten, Herzog von Burgund und Graf von Flandern, am 10. Januar 1430 (nach damaligem burgundischen Stil 1429), als dem Tage seiner dritten Vermählung mit Isabella von Portugal, der Tochter Johannes' I., zu Brügge gestiftet. Der Zweck der Stiftung war, wie die Statuten sagen, die größere Ehre unseres Schöpfers und Erlösers, die Ehre und Ausbreitung der katholischen Kirche, die Erhaltung des öffentlichen Friedens, und für die Ordensritter der Antrieb zu einem tugendhaften Leben und zu ritterlicher Bruderliebe. Das ganze Institut ward unter den Schutz der Gottesmutter Maria und des heiligen Apostels Andreas gestellt. Die Wahl des Symbols ist nach gewöhnlicher Ansicht deßwegen erfolgt, weil das Vlies Jasons eine glückhafte Vorbedeutung für einen Zug ins Morgenland bilden sollte, den Philipp zur Niederwerfung des Islams in den früher christlich gewordenen Ländern gelobt hatte. Einige leiten die Wahl von dem Vlies her, das für Gedeon das Unterpfand des göttlichen Beistandes wurde; Andere wollen das goldene Vlies des Ordens mit den Schafvliesen in Verbindung bringen, welche dem Patriarchen Jacob Beweis des göttlichen Segens waren (Gen. 30, 32 ff.). Die ersten 24 Ritter hatte Philipp der Gute bei seiner Vermählungsfeier ernannt (1430). Auf dem Capitel, das er 1431 am Tage des hl. Andreas abhielt, gab er dem Orden, der stets nur Eine Klasse hatte, feste Statuten in 66 Artikeln, die freilich später mannigfach abgeändert wurden; die Mitgliederzahl war in den Statuten auf 31 festgesetzt. Papst Eugen IV. bestätigte den Orden 1433, und Leo X. wiederholte 1516 die Bestätigung unter Verleihung großer Privilegien. Von Anfang an war Bedingung zur Aufnahme alter, unbescholtener Adel und unbestrittenes Verdienst um Staat und Kirche. In den ersten zwei Jahrhunderten wurde der Orden bloß an Fürsten und Ritter vom höchsten Adel verliehen, so daß er auch den Namen Augustus Velleris Aurei Ordo führte. Die Aufnahme sollte ursprünglich das aus sämmtlichen Rittern bestehende Ordenscapitel, das erst jährlich, dann alle drei Jahre, später nur auf Berufung des Ordensmeisters zusammentrat, durch absolute Stimmenmehrheit bewirken und dabei strenge Controle über die Sitten der Ordensritter ausüben. Die Großmeisterstelle ging, als Burgund und Flandern an Spanien fielen, an die spanische Krone über, und dieß war für den weitern Bestand des Ordens von großer Bedeutung. Philipp II. erlangte von Papst Gregor XIII. die Erlaubniß, die Ritter selbst zu ernennen; damit ward der Orden wesentlich geändert, und die Zahl der Mitglieder, die sonst 31 nicht überstiegen hatte, ward nun ganz unbestimmt. Als der spanische Zweig des Hauses Habsburg erlosch, prätendirten Karl VI. von Oesterreich und Philipp V. von Spanien je für ihre Krone das Recht der Ordensverleihung, und bei mancherlei Erörterungen über diese Frage hat Oesterreich nie den spanischen Zweig des Ordens und die spanischen Ernennungen anerkannt, um so weniger, als die spanischen Könige auch den ursprünglichen Charakter des Ordens nicht bewahrt, bürgerliche, protestantische und sogar mohammedanische Ritter geschaffen haben. Das Ordenszeichen ist heute ein goldenes Widderfell,

das an einem blau emaillirten, flammenspeienden Feuerstein hängt; darüber steht auf goldenem, gewundenem Band der nur in Oesterreich beibehaltene Wahlspruch Pretium laborum non vile. Dieses Insigne wird bei feierlichen Gelegenheiten an einer kunstreichen goldenen Kette, sonst an einem rothen Bande getragen. Als Ordenstracht gehört dazu ein sammtener carmoisinrother Talar und ein purpurfarbiger, mit weißem Atlas gefütterter Mantel nebst rothem Baret und rothen Strümpfen und Schuhen. Der Hauptfesttag des Ordens ist das Fest des hl. Andreas oder der darauffolgende Sonntag. Würdenträger des Ordens sind der Kanzler, der nach Bestimmung Leo's X. ein hochgestellter Geistlicher sein soll, der Schatzmeister, der Notar und der Wappenkönig. In dieser Verfassung blüht der Orden unter dem höchsten Adel in Oesterreich weiter, während er in Spanien Vieles von der ursprünglichen Einrichtung verloren hat. Nur eine ältere Bestimmung, welche in Oesterreich beseitigt ist, hat Spanien beibehalten, nämlich daß die Ritter ein Eintrittsgeld bei der Aufnahme an den Großmeister bezahlen; dieß hat die spanische Regierung von den ursprünglichen 40 Ducaten auf 7500 Francs erhöht. (Vgl. J. J. Chifletius, Insignia gentilitia equitum ordinis Velleris Aurei, Antv. 1632; J. Casp. de Pogrell, Vindiciae Austriacae pro Aurei Velleris Ordine, Halae 1738; J. Weisius, De origine Ordinis Aurei Velleris, Vitemb. 1730; Pinedo y Salazar, Historia de la insigne órden de Toyson de oro, Madrid 1787; Zoller, Der Orden vom Goldenen Vlies, Altenburg 1879.) [Kaulen.]

Völk, Martin, ein leitendes Haupt der unter dem Namen „Aftermystik" in der Diöcese Augsburg bekannten Bewegung, wurde am 3. November 1787 zu Eismannsberg, Pfarrei Mering, im Altbayrischen geboren. In München studirte er unter dem Nationalisten Weiller Philosophie, in Landshut bei Sailer (s. d. Art.) Theologie. Da seine Eltern arm waren, konnte er nur durch die Unterstützung mehrerer Wohlthäter sein Ziel, die Priesterweihe, erreichen. Bei seiner ersten heiligen Messe, am 27. December 1812, hielt Sailer die Primizpredigt. Völk wurde zuerst Kaplan bei seinem Gönner, dem Pfarrer Lindl (s. d. Art.) in Baindlkirch, der später Völks Schwester geheiratet hat. Auf diesen übte er einen ebenso großen geistigen Einfluß, wie er selbst von dem später aus der Kirche ausgetretenen Joh. Goßner (s. d. Art.) beeinflußt war. Völk wurde deßwegen nach Weilheim und später als Vicar des Frühmeßbeneficiums nach Mering versetzt. Da er aber mit den Häuptern der erwähnten Bewegung eng verbunden blieb und auch selbst durch Wort und Schrift Lehren „von der Rechtfertigung, von der Art der Einwohnung des heiligen Geistes, von der Bibelauslegung, von der Kirche und dem Primate, von der Anrufung der Heiligen, von dem heiligen Meßopfer" verbreitete, welche „gegen den Sinn der katholischen Kirche waren", so schritt seine geistliche Behörde wiederholt gegen ihn ein. Als er sich weigerte, Widerruf zu leisten, suspendirte ihn 1822 das Generalvicariat Augsburg, und im Jahre darauf excommunicirte ihn der Bischof durch ein besonderes Pastoralschreiben. Pfarrer Boos (s. d. Art.), ebenfalls ein Haupt der Bewegung, beklagt dieß mit den Worten: „Völk sitzt vor der Kirchenthüre und kommt weder vornoch rückwärts." Indessen scheint er doch bald zu der Einsicht gekommen zu sein, daß er zu weit gegangen war. Er bat den Bischof um Wiederaufnahme in die Kirche, und diese wurde ihm nach entsprechender Satisfaction am 1. März 1825 gewährt. Seine Wiederaufnahme wurde der gesammten Geistlichkeit der Diöcese Augsburg mitgetheilt. Er kam dann (1826) als Beneficiat nach Immenstadt (im Algäu). Sein Versprechen, „in dem römisch-katholischen Glauben zu leben, nach demselben zu lehren und so zu sterben", hat er seitdem treu gehalten. Auf die Verwendung seines Freundes, des bekannten Münchener Gelehrten Deutinger (s. d. Art.), übertrug ihm 1836 die bayrische Regierung die Pfarrei Langenpettenbach in der Erzdiöcese München. Wegen Kränklichkeit resignirte er im J. 1845 und starb am 6. August 1848, fast erblindet, eines erbaulichen Todes. — Völk war ein sehr talentirter, in der Exegese wohlerfahrener Priester von sittenreinem Wandel. Die Lectüre mystischer Schriften, eine falsche Auffassung der Sailer'schen Theologie und der Verkehr mit unkirchlichen Priestern hatten ihn auf Irrwege gebracht. Er fand sich aber wieder zurecht und gab noch am Ende seines Lebens rühmliche Beweise seiner Rechtgläubigkeit. Die beste Charakteristik Völks liefert Sailers Primizpredigt (abgedruckt in d. „Sämmtlichen Werken" XXXVI, Sulzbach 1841, 89 ff.) und Jocham, Memoiren eines Obskuranten, Kempten 1896 (a. v. St.). Auch Salat (Versuche über Supernaturalismus und Mysticismus, Sulzbach 1823) nennt Völk des Oestern. (Vgl. noch Aichinger, J. M. Sailer, Freiburg 1865; V. Thalhofer, Beiträge zu einer Gesch. des Aftermysticismus im Bisthum Augsburg, Regensburg 1857.) [Ad. Müller.]

Völkerrecht (internationales Recht) heißt im modernen Sprachgebrauche die Gesammtheit der Rechte und Pflichten, welche die gegenseitigen Beziehungen der souveränen Staaten oder Völker regeln. Wesentlich verschieden davon ist das jus gentium der ältern Rechtssprache. Die römischen Juristen und die älteren Canonisten und Theologen, insbesondere der hl. Thomas von Aquin, verstanden unter jus gentium diejenigen im Staate zur Anerkennung gelangten Rechtsnormen, welche nothwendige Vernunftforderungen enthalten oder sich als nothwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen, von selbst einleuchtenden Vernunftgrundsätzen ergeben (vgl. d. Art. Recht). Die nachtridentinischen Scholastiker bezeichnen mit dem Namen jus gentium ein Mittel-

glied zwischen dem rein positiven, auf freier Satzung beruhenden Rechte und dem Naturrechte, nämlich diejenigen Rechtsnormen, welche zwar nicht streng nothwendige Folgerungen aus dem Naturrechte, aber doch der Vernunft so entsprechend sind, daß thatsächlich alle oder wenigstens die meisten Völker sie anerkennen und befolgen. In beiden Bedeutungen bezieht sich das jus gentium vorwiegend auf das innere Staatsrecht, zumeist auf das Privatrecht. Das Völkerrecht dagegen, von dem hier gehandelt wird, regelt die Beziehungen der Staaten unter einander.

I. Das Völkerrecht wird eingetheilt: 1. in das öffentliche und das private Völkerrecht. Jenes ordnet die Beziehungen der Staaten als Gesammtheiten zu einander, dieses dagegen die Beziehungen der Angehörigen verschiedener Staaten im internationalen Verkehr; 2. in objectives und subjectives Völkerrecht; ersteres sind die Rechtsnormen, welche die internationalen Beziehungen zum Gegenstande haben, letzteres die Rechtsbefugnisse, welche den Staaten oder Privatpersonen im internationalen Verkehre zustehen. Träger des subjectiven Völkerrechts sind für das öffentliche Recht die Gesammtheiten oder souveränen Staaten als solche, für das Privatrecht die einzelnen Individuen oder Privatgesellschaften, insofern sie Mitglieder eines Staates sind; 3. in Völkerrecht im Frieden und Völkerrecht im Kriege, je nachdem es sich handelt um Rechtsregeln, welche nur zur Zeit des Friedens, oder solche, welche nur während des Krieges gelten. Wichtiger als alle genannten ist die Unterscheidung 4. in natürliches und positives Völkerrecht. Das natürliche Völkerrecht ist ein Theil des Naturrechts und umfaßt alle Rechte und Pflichten, die sich unabhängig von positiven Gesetzen oder Verträgen durch nothwendige Schlußfolgerung aus den natürlichen Rechtsgrundsätzen für den Völkerverkehr ergeben. Das positive Völkerrecht ist der Inbegriff aller Rechte und Pflichten zwischen den Staaten, die auf positiver stillschweigender oder ausdrücklicher Uebereinkunft (Vertrag oder Gewohnheit) beruhen. Das erstere ist seiner Wesenheit nach allgemeingültig für alle selbständigen Staaten aller Zeiten und Länder, seine Quelle sind die allgemeinen Rechtsgrundsätze der Vernunft; das letztere erstreckt sich nur so weit wie die Uebereinkunft oder Gewohnheit.

II. Das Dasein eines natürlichen Völkerrechtes wird heute vielfach bestritten. Diejenigen, welche das Naturrecht (s. d. Art.) überhaupt läugnen, können selbstverständlich auch kein natürliches Völkerrecht anerkennen. Aber wie man durch Ablehnung des Naturrechts überhaupt jedem positiven Rechte die unentbehrliche Grundlage entzieht, so zerstört man durch Läugnung des natürlichen Völkerrechts das nothwendige Fundament des positiven Völkerrechts. Da es keine über den souveränen Staaten stehende politische Auctorität gibt, so kann eine gemeinsame Verpflichtung mehrerer Staaten gegen einander nur auf Grund von Uebereinkünften oder Verträgen entstehen. Letztere können aber nur dann eine dauernde, nicht beliebig von jedem Contrahenten auflösliche Pflicht erzeugen, wenn schon vorher der Rechtsgrundsatz gilt, daß man eingegangene Verträge zu halten verpflichtet ist. Wird dieser Grundsatz nicht als allgemeingültig anerkannt, so kann jeder beliebig von eingegangenen Verträgen zurücktreten, sobald es ihm gefällt. Dieser Grundsatz ist aber im Naturrecht enthalten. Wer gültig abgeschlossene Verträge einseitig löst, verletzt die Gerechtigkeit, mag dieß von einem Staate anerkannt werden oder nicht. Es ist ganz consequent, wenn E. v. Hartmann, A. Lasson und Andere mit dem Naturrecht überhaupt auch jedes wahre Völkerrecht läugnen und ganz ungescheut lehren, jeder Staat brauche die internationalen Verträge nur so lange zu beobachten, als sie ihm vortheilhaft erscheinen; über souveränen Staaten herrsche „nur der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten". — Was insbesondere das internationale Privatrecht betrifft, so ruht dasselbe zum Theil auf völlig einleuchtenden Forderungen des Naturrechts. Das Recht auf das Leben, auf Ehre und guten Namen, auf Freiheit und Eigenthum kommt dem Menschen auf Grund des natürlichen Sittengesetzes zu, das seiner Wesenheit nach allgemeingültig ist. Jedem Menschen ist das Gebot: „Du sollst nicht tödten, stehlen, ehebrechen, falsches Zeugniß geben", in's Herz geschrieben, und zwar gilt dasselbe nicht bloß dem Angehörigen desselben Staates gegenüber, sondern ganz allgemein. Wer einen Mitmenschen außer in dringender Nothwehr erschlägt, verletzt schwer die Gerechtigkeit und ist ein verabscheuungswürdiger Mörder, auch wenn kein positives Gesetz und keine internationalen Verträge ein solches Thun verbieten. Die genannten Rechtsgrundsätze, besonders der Satz, daß man jedem das Seinige geben solle, gelten aber nicht bloß von Individuum zu Individuum, sondern auch von Gesellschaft zu Gesellschaft. Eine Gesellschaft, welche die andere bestiehlt, verleumdet, beschimpft, begeht ein Unrecht, auch wenn keine Verträge zwischen ihnen bestehen. Dieß gilt auch vom Staat. Der Grundsatz Suum cuique schützt jeden Staat gegen ungerechte Schädigung, von welcher Seite sie auch kommen mag, ob von Seiten eines Staates oder einer Privatperson. Der Staat ist den Menschen nothwendig und sein Dasein von Gott gewollt. Also mußte ihm Gott auch alle Rechte verleihen, die ihm zu seinem Dasein und zur Erreichung seines Zweckes nothwendig sind. (Vgl. die weiteren Ausführungen bei Cathrein, Moralphilosophie II, 3. Aufl., Freiburg 1899, 685 ff.)

III. Vielfach wird behauptet, das Völkerrecht sei eine Errungenschaft der modernen Culturvölker. In dieser Allgemeinheit ist die Behauptung nicht ganz richtig. Zwar herrschte unter den Völkern des Alterthums thatsächlich vielfach ein fast beständiger Kriegszustand; trotzdem erkannte man

praktisch viele Rechtsgrundsätze an. Das geht zur vollen Evidenz hervor aus der Unterscheidung von gerechten und ungerechten Kriegen, die uns bei den griechischen und römischen Schriftstellern häufig begegnet. Livius läßt Furius Camillus erklären, man müsse nicht weniger gerecht als tapfer Krieg führen, auch der Krieg habe seine Gesetze (Liv. 5, 27). Die Art und Weise, wie man die internationalen Verträge behandelte, zeigt ebenfalls deutlich, daß man im Völkerverkehr nicht Alles für erlaubt hielt. Man denke nur an die Erzählung von Regulus und an folgende Thatsache aus dem zweiten punischen Kriege: Hannibal erlaubte nach der Schlacht bei Cannä den gefangenen Römern, zehn Abgeordnete zur Erwirkung des Lösegeldes nach Rom zu schicken, nachdem diese geschworen, zurückkehren zu wollen. Einer derselben kehrte, als er das Lager verlassen, unter dem Vorwande dahin zurück, er habe etwas vergessen; auf diese Weise glaubte er des Eides ledig zu sein. Als nun der Senat das Lösegeld verweigerte und der eben genannte Abgeordnete nicht zum Feinde zurückkehren wollte, ließ ihn der Senat gefesselt an Hannibal ausliefern, „denn für jeden, in dessen Adern römisches Blut fließt, geziemt es unter allen Umständen, Wort zu halten" (Polyb. 6, 58). — Aber nicht bloß praktisch, auch theoretisch sprach man schon im Alterthume die Ueberzeugung aus, daß es ein alle Menschen verbindendes Recht gebe. So lehrt Aristoteles ausdrücklich, es gebe ein Recht, das, unabhängig vom menschlichen Gesetze oder von Gewohnheit, durch die Natur selbst bestehe (Ethic. ad Nic. 5, 10). Nach Cicero ist das jus gentium ein allen Völkern gemeinsames Recht, das seinen Grund nicht in menschlicher Satzung, sondern in der Natur selbst hat (De offic. 3, 5. 21). Dem sei noch das classische Zeugniß des Juristen Gajus (Instit. 1, § 1) hinzugefügt: Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur; ... quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes peraeque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur. Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utitur.

IV. Von neueren Schriftstellern wird Hugo Grotius (s. d. Art.) vielfach als der erste Lehrer und Begründer des Völkerrechts gefeiert. Diese Behauptung geht zu weit. Grotius hat sich zwar die größten Verdienste um die Entwicklung des Völkerrechts erworben, aber er selbst war weit davon entfernt, sich für den ersten Begründer des Völkerrechts zu halten. Sowohl in der Einleitung als in den weiteren Ausführungen seines Hauptwerkes De jure belli et pacis (1625) beruft er sich unzählige Male auf die völkerrechtlichen Abhandlungen älterer Rechtslehrer. Er selbst sieht es als eine selbstverständliche Forderung des Naturrechts an, daß die Völker unter einander durch die eingegangenen Verträge gebunden seien (l. c. Proleg. 15). Namentlich erwähnt er häufig die Abhandlungen der älteren Theologen und Canonisten über den Krieg und die Gerechtigkeit. Schon der hl. Thomas hat in seiner theologischen Summa (2, 2, q. 40) die wesentlichen Erfordernisse des gerechten Krieges dargelegt. Seinem Beispiele folgend, haben später viele Theologen vor Grotius eingehende Abhandlungen über die Erfordernisse eines gerechten Krieges und über die rechtlichen Beziehungen der Völker zu einander geschrieben, so namentlich Franz v. Vittoria, Dom. Soto, L. Molina, Fr. Suarez (s. d. Artt.). Ihnen reihen sich an der katholische Jurist d'Ayala und der protestantische Alb. Gentilis. Grotius gebührt allerdings das Verdienst, durch seine Werke das Studium des Völkerrechts mächtig gefördert zu haben. Der erste, der ein eigentliches selbständiges Handbuch des Völkerrechts schrieb, scheint der Genfer Vattel gewesen zu sein (Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains, Londres 1758). Zwanzig Jahre später veröffentlichte J. J. Moser seinen „Versuch des neuesten europäischen Völkerrechts", Frankf. a. M. 1777—1780, 10 Thle. Seit Ende des 18. Jahrhunderts hat sich dann die Völkerrechtslehre zu einer eigenen Wissenschaft entwickelt, welche zahlreiche Bearbeiter gefunden. Aus der reichen Literatur seien hier als einige der hervorragendsten Leistungen der neuern Zeit erwähnt: Rob. Phillimore, Commentaries on International Law, 2d ed., London 1871, 4 vols.; Bluntschli, Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten, 3. Aufl., Nördlingen 1878; Fr. v. Holtzendorff, Handbuch des Völkerrechts, Hamburg 1885 bis 1889, 4 Bde.; Fr. v. Martens, Völkerrecht, Berlin 1883—1886, 2 Bde.; Heffter, Das europäische Völkerrecht, 8. Ausg. (besorgt von Geffcken), Berlin 1888; Rivier, Lehrbuch des Völkerrechts, Stuttgart 1889. Eingehendere Literaturangaben s. bei Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 5. Aufl., Leipzig 1890, 1276 ff.

V. Das Völkerrecht wird, wie oben bemerkt, eingetheilt in das Völkerrecht im Kriege und das Völkerrecht im Frieden. Zwar gelten die allgemeinen Rechtsgrundsätze auch im internationalen Verkehr immer und überall, aber die concreten Schlußfolgerungen und Anwendungen sind verschieden im Kriege und im Frieden. Die Rechte und Pflichten der Völker im Kriege wurden schon an anderer Stelle dargelegt (s. d. Art. Krieg). Für die Zeit des Friedens gelten naturrechtlich folgende Grundsätze. Jeder Staat hat das Recht auf Selbsterhaltung oder auf Wahrung seiner Selbständigkeit, seiner Integrität und seiner Ehre gegenüber anderen Staaten. Er hat das Recht und die Pflicht, für die Sicherheit seiner Unterthanen auch im Auslande zu sorgen. Ferner ist er befugt, fremde Einmischung in sein inneres Leben auszuschließen und sich selbständig und frei zu or-

ganisiren und zu entfalten, solange er nicht die berechtigten Interessen der Nachbarstaaten verletzt oder schwer bedroht oder aber die eigenen Unterthanen offenbar ungerecht mißhandelt und bedrückt. Was die Rechte und Pflichten des positiven Völkerrechts betrifft, so waren dieselben, weil sie meist nur auf Gewohnheit oder stillschweigender Uebereinkunft beruhten, ziemlich unsicher und schwankend. Erst in neuerer Zeit hat man sich zwischen den civilisirten Staaten in Bezug auf viele Punkte durch förmliche Verträge geeinigt. So existiren zahlreiche Verträge in Bezug auf den Handelsverkehr, die Schiffahrt, das Consularwesen, das Urheberrecht, die Auslieferung nichtpolitischer Verbrecher. Wichtig ist besonders der im J. 1874 gegründete Weltpostverein. Dringend zu wünschen wäre eine eigentliche Codification des internationalen Rechts sowohl für die Zeit des Krieges als des Friedens, doch existiren bisher bloß schwache Ansätze dazu (die sogen. Genfer Convention u. dgl.). Viele Staaten verhalten sich ablehnend gegen eine solche Codification, weil dieselbe eine internationale Auctorität, wenigstens ein obligatorisches, dauerndes Schiedsgericht erfordern würde, und man fürchtet, durch eine solche Institution die eigene Selbständigkeit zu untergraben. Die öffentliche Meinung der civilisirten Staaten fordert aber immer lauter wenigstens ein dauerndes internationales Schiedsgericht, um dadurch der Rechtsunsicherheit und der stets drohenden Gefahr der Kriege ein Ende zu machen. [V. Cathrein S. J.]

Völkertafel ist der gewöhnliche Name für den Stammbaum des gesammten Menschengeschlechts, welcher sich im Anfang der Genesis (Kap. 10) aufgezeichnet findet. Derselbe wird von Manchen für eine Urkunde gehalten, welche vormosaischen Ursprung habe und von Moses seinem eigenen Geschichtswerk eingegliedert worden sei. Die frühere Entstehung glaubt man nämlich deßwegen annehmen zu müssen, weil V. 19 von Sodoma und den übrigen verworfenen Städten als bestehend die Rede sei; die ganze Urkunde müsse demnach spätestens zur Zeit Abrahams aufgeschrieben sein. Diese Ansicht ist indeß nicht haltbar, weil sie von dem Irrthum ausgeht, daß die fünf Städte bei dem über sie ergangenen Gerichte von der Erde verschwunden seien. Allein zur Zeit der Propheten bestanden sie noch in ihren Trümmern als Denkmale der göttlichen Gerechtigkeit (Is. 1, 9) und werden als solche ausführlich geschildert (Soph. 2, 9); die mittelalterlichen Geographen der Araber beschreiben sie aus eigener Ansicht; ja wenn wir neueren Reisenden glauben (de Saulcy, Voyage autour de la mer morte II, Paris 1853, 20. 31), so bestehen die Reste der sündigen Städte noch bis auf den heutigen Tag (s. d. Art. Meer VIII, 1180). Zu Ortsbestimmungen waren also „Sodoma und Gomorrha und Adama und Seboim" auch noch zu Moses' Zeit geeignet. In der Genesis aber nimmt die Völkertafel diejenige Stelle ein, welche ihr durch die erhabene Pragmatik des Buches angewiesen werden mußte. Gerade da die Offenbarungsgeschichte an dem Punkte angelangt ist, wo Gott der Herr seinen ursprünglichen Gnadenplan änderte, die Volkseinheit des Menschengeschlechtes aufhob und Ein Volk zum Werkzeug seiner Güte und Weisheit auserwählte, kam es darauf an, zu zeigen, daß der im Paradies verheißene Messias für alle Völker der Erde bestimmt sei und die Hoffnung der gesammten Menschheit bilde. Das Recht auf die Erlösung aber verlieh die Abstammung von dem Einen, durch dessen Sünde alle Menschen erlösungsbedürftig geworden waren, und so mußte gezeigt werden, daß die Menge und Mannigfaltigkeit der Völker hieran deßwegen nichts ändere, weil trotz Verschiedenheit der Sprache, des Wohnsitzes und des Volksgeistes doch das eine Band der gemeinschaftlichen Abstammung alle Völker in dasselbe Verhältniß zu Gott brachte. Dieß ist aber der leitende Gedanke bei Anordnung der Völkertafel gewesen. Der Text selbst gibt in den Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten (10, 1. 6. 21) und in dem jedesmaligen zusammenfassenden Schlusse (10, 5. 20. 31), sowie in dem allgemeinen Abschlusse des Ganzen (10, 31) sehr deutlich zu erkennen, daß trotz der anderweitigen Merkmale des Volksbegriffs hier die Abstammung in den Vordergrund tritt. Eben deßwegen hebt die zusammenfassende Rückschau am Ende des Völkerstammbaums mit Nachdruck hervor, daß alle Völker auf Erden durch Sem, Cham und Japheth von dem einen Stammvater nach der Flut herzuleiten sind. Aus demselben Grunde sind die Völker Hevila und Lud, welche aus Chamiten und Semiten gemischt waren, beiden Völkergruppen untergeordnet (VV. 7 und 29; 13 und 22; nicht aber Saba, vgl. Ps. 72, 10 im Hebr.). Jede andere Betrachtung der Völkertafel ist abzuweisen; sie ist weder nach geographischer noch nach linguistischer, nach physiologischer oder nach ethnographischer Rücksicht aufgestellt. Eine geographische Anordnung ergibt sich bei Aufzählung verwandter Völker von selbst; eine solche ist aber bei Aufzeichnung der Völkertafel nicht beabsichtigt gewesen, weil sonst die großen Welttheile in übersichtlichem Zusammenhange berücksichtigt worden wären. Daß ebenso wenig die Rücksicht auf die Sprache den Verfasser geleitet hat, zeigt schon die Einreihung der Canaaniter, welche eine semitische Sprache redeten, unter die Abkömmlinge Chams. Auch zu biblischen Zeiten ist die Völkertafel nur als genealogische Darstellung aufgefaßt worden; daher steht sie 1 Par. 1, 4—25 unter den dort angeführten Geschlechtsregistern. Es erscheint daher glaublich, daß der genealogische Nachweis als ein Glied des pragmatischen Hauptgedankens, der sich durch die Genesis zieht, von Moses selbst als dem Urheber dieses Gedankens herrührt. Denn wenn auch diejenigen älteren Urkunden, welche sich im Pentateuch finden, dem mosaischen Texte organisch eingegliedert sind und die pragmatische

Darstellung nicht im Entferntesten unterbrechen, so ist doch der Inhalt der Völkertafel in seiner Anführung wie in seiner Weglassung auf die Verhältnisse der mosaischen Zeit berechnet und trägt die entsprechende bloß relative Gestalt. Auch keine Angabe findet sich darin, welche nachmosaische Zustände in's Auge faßte. Sonderbar erscheint es daher, wenn Einige in dem fraglichen Abschnitte eine Uebersicht über die gesammte jetzige Völkermenge erwartet haben und ihre Verwunderung aussprechen, daß Chinesen und Mongolen nicht erwähnt sind. Ohne die Frage zu erörtern, ob diese und andere in dem Völkerstammbaum nicht genannten Völker zur Zeit von dessen Abfassung schon ein selbständiges Dasein führten, muß man dem Zweck der Genesis dadurch genügt finden, daß die großen Menschenstämme, zu denen die betreffenden Völker gehören, an ihrem Orte genannt sind. Dieser Zweck war kein anderer, als den Israeliten eine geschichtliche Einleitung zu bieten, welche denselben die auf die Erlösung zielende Beobachtung ihres Gesetzes nachdrücklich anempfehlen sollte. Eine absolute Vollständigkeit bei Nennung der irdischen Völker war hierdurch nicht gefordert; es war vielmehr natürlich, daß bei Herzählung der Einzelvölker einerseits die Kenntnisse vorausgesetzt wurden, welche bei den Israeliten selbstverständlich waren, andererseits nur diejenigen Nationen berücksichtigt wurden, welche zu mosaischer Zeit im Gesichtskreise derselben lagen. Dieß wird durch die Beschaffenheit der Völkertafel vollkommen bestätigt. Zuerst fehlen in dem Verzeichnisse die Israeliten selbst und mit ihnen sämmtliche Volksstämme, welche von Abrahams Vater Thare abstammten, die sogen. Terachiden: Moabiter, Ammoniter, Ismaeliten, Madianiter, Edomiter, Amalekiter (vgl. indeß d. Art.), deren Zusammenhang mit den Israeliten diesen wohl bewußt war (vgl. Deut. 23, 8). Dann aber sind die angeführten Völker zu einem Stammbaum vereinigt, dessen größere oder geringere Verzweigung lediglich ihre nähere oder fernere Beziehung zu den Israeliten berücksichtigt. Am eingehendsten ist die Verzweigung der Canaaniter dargestellt, weil deren vollständige Vertilgung bald eine Hauptaufgabe der Israeliten bilden sollte. Auch die Anordnung der menschlichen Hauptstämme als Japhethiten, Chamiten und Semiten richtet sich nach dem Zweck einer für die Israeliten geschriebenen Geschichte, deren Interesse die japhethitischen Völker ferner, die semitischen aber näher lagen als die chamitischen; dazu kam, daß die Semiten allein die geeignete Anknüpfung für den im Folgenden (11, 10—26) beabsichtigten Uebergang auf Abrahams Geschichte boten.

Dem ganzen Charakter der Völkertafel entspricht auch die Form der Darstellung. Die Völker sind sämmtlich als Abkömmlinge eines einzigen Stammvaters dargestellt, indem ihre Herkunft von dessen drei Söhnen nachgewiesen wird. Daß die Völker und nicht deren Stammväter gemeint sind, zeigt sich in der Wahl der betreffenden Namen; es sind Pluralformen, wie Cetthim und Dodanim (V. 4), Ludim und Anamim (V. 13); nur die Stämme der Canaaniter (V. 19 auch deren Gesammtheit) sind nach dem bei den Israeliten stehend gewordenen Gebrauche mit den gentilicischen Singularformen benannt (V. 15—18). Mizraim (V. 6) muß wegen V. 13 als Singularform betrachtet werden. Denn die Mehrzahl der Völker ist nach dem Geiste der hebräischen Sprache mit den Namen ihrer Stammväter benannt, die überall in der heiligen Schrift doppeldeutig sind; dieß zeigt besonders V. 4, wo die Pluralformen mit den Namen von Stammvätern gepaart erscheinen.

War nun auch die Völkertafel für das israelitische Volk geschrieben, so hatte sie nach Gottes Weisheit doch weiter tragende Bedeutung und sollte als wunderbares Denkmal der die Erlösung vorbereitenden Gottesleitung dem Glauben aller Zeiten dienen. Dieser Bestimmung entspricht die unantastbare geschichtliche Wahrheit, welche durch großartige Studien und Entdeckungen besonders der Neuzeit zur Anerkennung gebracht worden ist. Höchst merkwürdig ist zunächst, daß die Merkmale des vielfach schwankenden und undeutlichen Volksbegriffs hier mit vollkommener Klarheit als Gemeinschaft der Abstammung, der Sprache, des Volksgeistes und des Wohnsitzes (V. 5. 20. 31) bezeichnet werden. Hiermit sind die Resultate aller ethnographischen Studien auf Erden schon in grauer Vorzeit antecipirt, so daß für die Zuverlässigkeit der Einzelangaben das höchste Vertrauen geweckt werden muß. In der That haben vielseitige Studien die Aufstellungen der Völkertafel nur bestätigen können. Aus den Angaben der Völker des Alterthums, von den ägyptischen Wandschriften angefangen bis zu den römischen Weltbeschreibungen, lassen sich die meisten Namen der angeführten Völker mit hinreichender Sicherheit identificiren, und die Kenntniß ihrer Sprachen und ihrer Geschichte kann den in ihrem Stammbaum angegebenen Zusammenhang nur bestätigen. So gilt als eine große Errungenschaft des Menschengeistes die Erkenntniß, daß die sogen. indogermanischen Völker von Island bis Ceylon eine einzige Familie bilden, deren Zusammengehörigkeit und stufenförmige Theilung aus der Beschaffenheit ihrer Sprachen nachgewiesen werden kann. Diese Gewißheit folgt aber schon aus der Völkertafel, indem diese die indogermanischen Stämme V. 2—4 als Söhne, d. h. Abkömmlinge, des einen Stammvaters Japheth erklärt. So zeigt sich auch hier, daß den inspirirten Offenbarungsschriften eine absolute Wahrheit inne wohnt, und nach dieser Wahrnehmung dient die Völkertafel der Genesis zur Belehrung und Feststellung unserer geschichtlichen Kenntniß. Ein Beispiel liefert Aelam (s. d. Art.), das V. 22 als semitisches Volk dargestellt wird, während man ihm sonst turanische Nationalität zuschreibt. Der

Glaube an die Angabe der Bibel, welche für die Lummier eine Ersetzung der Semiten fordert, wird durch die semitischen Wörter in den elamitischen oder susischen Inschriften und durch den semitischen Namen der Hauptstadt Susa gerechtfertigt.

Für die historische Zuverlässigkeit der Völkertafel läßt sich noch ein weiterer Beweis bringen. In V. 8—12 sind Nachrichten aus einer historischen Periode eingeschoben, welche für uns controlirbar geworden ist. Es ist nämlich eine für die hebräischen Genealogien zu beobachtende Eigenthümlichkeit, daß bei einzelnen Namen diejenigen Begebenheiten von allgemeinerem Interesse erwähnt werden, welche sich an die betreffenden Namen knüpfen (s. 1 Par. 2, 7; 4, 22 f. 39 ff.). Bei Aufzählung der Völkergenealogie konnte keine Begebenheit von größerem Interesse sein als diejenige, welche die Ursache davon war, daß die eine Menschheit in eine Vielheit von Völkern zerschlagen wurde; eine Begebenheit, deren ausführliche Erzählung nach weisem Plane in Kap. 11 den Angelpunkt zwischen der Geschichte des Menschengeschlechtes und der Geschichte des auserwählten Volkes bilden sollte. Dieser Vorfall aber knüpfte sich an den Namen eines chamitischen Stammhalters und erscheint deßwegen an der angegebenen Stelle in den Völkerstammbaum eingefügt. Es ist der Name des durch trotzige Wildheit zum Menschenjäger gewordenen Machthabers, den die Zeitgenossen nach seiner unaufhörlichen Aufforderung zum Widerstand gegen göttliche und menschliche Gewalt (נִמְרוֹד נִמְרוּר, rebellemus) Nimrod nannten. Nun sind wir durch die neu gewonnene Kenntniß der Euphratländer und ihrer Geschichte während des grauen Alterthums in den Stand gesetzt, uns zu überzeugen, daß die betreffenden Angaben V. 10—12 eine absolute Richtigkeit beanspruchen können, mag nun Assur (V. 11) als Mannes- oder als Landesname gefaßt werden (Kaulen, Assyrien u. Babylonien, 5. Aufl., 274). Diese Gewißheit, vereinigt mit der geographischen Angabe V. 19, stempelt die Völkertafel zu einer der zuverlässigsten Geschichtsurkunden, deren volles Verständniß freilich erst von dem Fortschritte der ethnographischen Forschungen in der Zukunft erwartet werden kann, die aber schon jetzt der unverrückbare Grundstein der ältesten Menschengeschichte bleiben muß. [Kaulen.]

Völkerwanderung heißt in der Weltgeschichte die Bewegung der germanischen und einiger anderen Völker nach dem Westen und Süden Europa's, welche den Uebergang aus der Zeit des Alterthums zu der des Mittelalters bildet und ihre Fortsetzung in der Wanderung der Slaven nach Südosten findet. Durch die Völkerwanderung wurde das weströmische Reich aufgelöst und dem südlichen Europa eine andere politische Gestaltung gegeben. Die katholische Kirche hatte unter den Stürmen wohl schwer zu leiden, überdauerte sie aber und gewann die neuen Volksstämme großentheils für den christlichen Glauben. Als Beginn der Völkerwanderung gilt der Einbruch der Hunnen (s. d. Art.) ins Abendland (375). Vorher waren bereits die keltischen Stämme nach den Donauländern, nach Italien, der Balkanhalbinsel und Kleinasien gewandert und die Cimbern und Teutonen in Bewegung gerathen. Die Römer hatten ihrerseits am Rhein und an der Donau Grenzvertheidigungen errichtet und die Einwanderung der Völker ins Reich dadurch zum Stehen gebracht. Im 3. Jahrhundert waren die Alamannen (s. d. Art.) und Sueven bis an den Oberrhein, die Goten (s. d. Art.), welche sich zwischen Don und Theiß angesiedelt hatten, bis zur Donau und dem schwarzen Meere vorgedrungen. Durch die Hunnen bedrängt, hatten die westgotischen Häuptlinge Fritigern (Arianer) und Alawiwa mit ihren Schaaren vom Kaiser Valens (s. d. Art.) Wohnsitze in Thracien erbeten und unter der Bedingung erhalten, daß sie für das oströmische Reich Kriegsdienste leisteten. Ebenso hatten sich die Stämme, welche am mittlern und untern Rhein saßen und seit dem 3. Jahrhundert unter dem Namen Franken erscheinen, über den Fluß nach Gallien ausgedehnt. Diese Volksstämme hatten ihre ursprünglichen Sitze nicht aufgegeben, sondern sich nur über dieselben hinaus ausgebreitet. Mit der Völkerwanderung tritt dagegen die Erscheinung auf, daß große Völkermassen ihre ursprüngliche Heimat verlassen, fortziehen, andere Völker verdrängen oder unterjochen und sich eine neue Heimat gründen. „Es ist nicht ein Wandern einzelner nomadisirender Horden oder ein stetes Umherschweifen abenteuernder Kriegsschaaren, sondern große, längst seßhafte Völker verließen mit Weibern und Kindern, mit ihrem Gesinde und ihrer Habe die alten Sitze und suchten sich in weiter Ferne eine neue Heimat" (Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 5. Aufl., Braunschweig 1881, 67). Die Ursachen der Völkerwanderung sind nicht immer erkennbar. Der unbekannte Verfasser der Schrift De vocatione gentium faßt die Völkerwanderung auf als ein Zuströmen der Völker auf den Ruf Gottes (Joh. 6, 44) nach dem Lichte des Christenthums. Für die Kirche war die Völkerwanderung von entscheidender Bedeutung. Hatte dieselbe auch die Freiheit und unter Theodosius I. (s. d. Art.) sogar die Herrschaft erlangt, war sie auch reich an Männern voll Geist und Tugend, so war es ihr doch noch nicht möglich gewesen, den Staat mit ihrem Geiste zu durchdringen. Noch bestand der Absolutismus der alten römischen Kaiserzeit. Die christlichen Kaiser wurden, seit sie als ihre Schützer auftraten, die größte Gefahr für die junge Kirche; denn kaum hatten sie letzterer das Recht des Bestandes zuerkannt, als sie auch wähnten, dieselbe regieren zu dürfen. Die heidnische Ueberlieferung von der Gottheit des Kaisers durchdrang das ganze Hofceremoniell und alle Thaten der Regierung; der

Absolutismus lähmte alle Kraft, Alles war entnervt und greisenhaft. Da waren frische Kräfte für Staat und Kirche nothwendig, und diese kamen mit den Barbaren, welche in das Reich einbrachen und den Riesenbau in Trümmer schlugen. Wenn die Germanen, welche jetzt auf dem Boden des Reiches neue Staaten gründeten, der Ueberfeinerung des römischen Lebens gegenüber als roh erscheinen, so lebten in ihnen doch die Gefühle der Freiheit und Ehre, welche den Römern zu fehlen begannen, Achtung vor der Würde des Weibes, Einfachheit und Thatkraft.

Von den germanischen Stämmen sind an der Völkerwanderung hauptsächlich betheiligt die Goten, Vandalen, Franken, Burgundionen und Langobarden; ihre Züge und Staatengründungen auf dem Boden des römischen Reiches sind bereits in den betr. Artt. ausführlich dargestellt worden. Bemerkenswerth (allerdings auch sehr erklärlich) ist, daß diese staatlichen Neubildungen nur dort, wo die Germanen sich früher oder später dem katholischen Bekenntnisse der ursprünglichen Bevölkerung anschlossen, von Dauer bezw. von weitreichender Bedeutung für die späteren Jahrhunderte waren. Dagegen gingen Vandalen und Ostgoten, die arianisch blieben, fast spurlos unter.

Die Völkerwanderung, welche mit der Einwanderung der Langobarden in Italien (568) zum Abschluß kam, hat unbeschreibliches Elend über das Abendland gebracht; aber gerade dieses Elend war ein Mittel in der Hand Gottes, die entartete römische Welt zu verjüngen und dadurch zu bessern. Inmitten der vielen Drangsale und Wirren hielt nur Eine Macht Stand, nämlich die Kirche. Während auf römischer Seite die weltlichen Herrscher verweichlichte und entnervte Creaturen waren und unthätig zusahen, traten die großen Päpste und Bischöfe der katholischen Kirche als Retter des christlichen Abendlandes und seiner Cultur auf. So konnte denn die Kirche ihre heiligende und erziehende Macht bald auch an den Germanenstämmen zeigen. [Grube.]

Voet (Voetius), Gisbert, bekannter calvinistischer Theologe, wurde zu Heusden am 3. März 1589 (nicht 1588) geboren und besuchte zuerst die lateinische Schule seiner Vaterstadt, in welcher die Calvinisten im J. 1579 an's Ruder gekommen waren. Nachdem sein Vater, ein sehr eifriger Calvinist, im Kampfe für die Staaten Hollands und Westfrieslands gefallen war, fand Gisbert Aufnahme in das von diesen gegründete Collegium theologicum zu Leyden. Nach Vollendung seiner akademischen Studien, während welcher er sich bereits entschieden für Gomaer und gegen Arminius (s. d. Artt.) erklärt hatte, wurde er als Prediger nach Vlijmen, dann 1618 in seine Vaterstadt berufen. An beiden Orten bethätigte er sich als eifrigen Seelsorger, aber auch als entschiedenen und bittern Feind sowohl der Remonstranten wie der Katholiken. Durch seine in mancher Hinsicht maßgebende Betheiligung an der Dordrechter Synode (s. d. Art.) zog er die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich. Als der Statthalter Friedrich Heinrich im J. 1630 Herzogenbusch erobert hatte, wurde Voetius mit noch drei anderen Predigern beauftragt, „Roma Belgica" von „papistischen Abgöttereien und Superstitien" zu säubern und die Angelegenheiten der reformirten Kirche in der noch ganz katholischen Stadt zu regeln. Seine herausfordernde Haltung verwickelte ihn in eine Polemik zuerst mit Cornelius Jansenius dem Jüngern (s. d. Art.), nachher mit dessen Freund Libertus Fromondus. Im J. 1634 wurde Voetius als Professor der Theologie an die im selben Jahre gestiftete „illustre Schule" zu Utrecht berufen, zwei Jahre später in derselben Eigenschaft an die daselbst neu gegründete Universität. Kurz nachher machte er eine Reise nach England und kam auf der Rückreise nach Groningen, wo sein früherer Lehrer Gomaer ihn zum Doctor in der Theologie promovirte. Nach Utrecht heimgekehrt, wurde er dort auch bald zum Prediger bestellt. Als solcher wie als Professor entwickelte er eine seltene Rührigkeit und erwarb sich einen gewaltigen Ruf, den er bis zu seinem am 1. November 1676 erfolgten Tode zu behaupten wußte. Neben der Theologie docirte er auch die hebräische, die syrische und die arabische Sprache, auf deren Studium er sich mit Vorliebe von Jugend auf verlegt hatte. Zur Consolidirung des strengen Calvinismus in Holland hat Voetius von den calvinistischen Theologen wohl am meisten beigetragen. Von seinen Werken sind die wichtigsten: Selectae disputationes theologicae, Ultraj. 1648, 5 tom.; Exercitia et Bibliotheca studiosi theologiae, Ultraj. 1651, bedeutsam für die theologische Methodologie seiner Zeit; Politica ecclesiastica, Amstelod. 1663, 4 tom. Seine übrigen Schriften findet man angeführt bei Glasius, Godgeleerd Nederland III. (Vgl. A. C. Duker, Gisbertus Voetius I, Leyden 1897 [dieser erste Band behandelt Voetius' Leben und Werke bis zu seiner Berufung nach Utrecht].) [A. Jansen.]

Vogt, s. Kirchenvogt; Vogtei, s. Jus circa sacra VI, 2035.

Volk, Wilhelm, der unter dem Pseudonym Ludwig Clarus bekannte fruchtbare und ideenreiche Schriftsteller, wurde als Sohn protestantischer Eltern am 25. Januar 1804 zu Halberstadt geboren. Dort war sein Vater Assessor beim französischen Coloniegerichte. Durch dessen Versetzung kam er auf verschiedene Schulen zur Ausbildung, zuletzt nach Magdeburg, wo er seine Gymnasialstudien vollendete. Ostern 1823 bezog Volk die Universität Göttingen, um Jura zu studiren; er verlegte sich aber daneben auch auf literarhistorische Studien. Im J. 1825 ging er nach Berlin, wo er u. A. auch Hegels und Schleiermachers Vorlesungen besuchte. Nachdem er 1826 Auscultator und 1829 Referendar geworden war, trat er aus dem Justiz- in den Verwaltungsdienst über. Von 1832 bis 1833 machte er zum Zweck

des Assessorexamens cameralistische Studien, wurde dann Assessor in Magdeburg und 1838 Regierungsrath in Erfurt. Zwei Jahre vorher hatte er sich mit Caroline Hausbrand, der Tochter eines protestantischen Pastors, verheiratet. Bereits in Berlin hatte Volk viel mit dem Convertiten G. Phillips (s. d. Art.) verkehrt. Wiederholte Reisen nach Süddeutschland, besonders nach München, brachten ihn in der Folge in Verbindung mit hervorragenden Katholiken, namentlich mit dem Kreise, der sich um J. v. Görres (s. d. Art.) zusammenfand; aber erst nach einer jahrelang dauernden religiösen Entwicklung trat er aus vollster Ueberzeugung im J. 1855 zur katholischen Kirche über. Das Jahr 1858 brachte ihm einen doppelten schweren Schicksalsschlag: gegen seinen Willen mußte er sich mit halbem Gehalt pensioniren lassen, und kurz darauf nahm ihm der Tod seine gleichfalls convertirte Gattin. Seitdem lebte er mit einer Tochter (welche später in ein westfälisches Kloster der Salesianerinnen eintrat) zu Erfurt. Neben anhaltender schriftstellerischer Beschäftigung füllte er seine Zeit aus mit religiös praktischer Thätigkeit als Mittelpunkt für die Katholiken Erfurts; unter anderem gründete er dort den katholischen Männerverein und den Gesellenverein, war freigebig und unermüdlich für alle Wohlthätigkeitsbestrebungen und stiftete zu Ranis bei Zeyerück eine Missionspfarrei. Er starb, allgemein betrauert, nach längerem Leiden am 17. März 1869.

Reicher und ungewöhnlicher als der äußere Lebensgang ist Volks inneres Leben und sein geistiges Schaffen. Die religiösen Pfade, auf denen er sein ganzes Leben hindurch sich bewegt hat, und zwar schon vor seiner Conversion, über 20 Jahre lang, katholisirend, hat er selbst geschildert in dem nach der Conversion vollendeten Werk „Simeon, Wanderungen und Heimkehr eines christlichen Forschers", Schaffhausen 1862—63, 3 Bde. Darin finden zugleich alle damaligen bedeutsamen Persönlichkeiten und Erscheinungen, literarische, theologische, philosophische, politische ꝛc., ihr Spiegelbild. Gleich nach seiner Universitätszeit vertiefte Volk sich in religiöse Schriften, verkehrte, wie schon erwähnt, mit Convertiten und hervorragenden Katholiken, deren Schriften er mit Eifer studirte. Auch verfaßte er selbst eine Reihe von katholisirenden oder vielmehr direct katholischen Schriften, theils bei Gelegenheit öffentlicher Ereignisse, z. B. beim Kölner Kirchenstreit, der Trierer Heiligthumsfahrt, theils auf Grund seiner Studien über Mystik, Heiligen-Leben u. dgl. Bei all diesem mündlichen und schriftlichen, gelehrten und tief eindringlichen Katholisiren konnte Volk sich lange nicht zum Eintritt in die katholische Kirche entschließen; er behielt vielmehr daheim gewissenhaft den protestantischen Kirchenbesuch bei, weil er einen förmlichen Confessionswechsel nicht für nöthig ansah und, wie er sagte, noch keinen göttlichen Antrieb dazu fühle. Den tiefern Grund hat er später selbst ausgesprochen mit den treffenden Worten: „Mein Fehler war, ich suchte nur Erkenntniß der göttlichen Dinge, vergegenwärtigte mir aber nicht, daß die Wahrheit, die ich suchte, auch eine den Willen frei machende Kraft habe, und daher eine Mitwirkung des Willens erforderlich sei. Deßhalb blieben alle meine Errungenschaften auf dem Gebiete katholischer Wahrheit immer nur ein ziemlich loses und unorganisches Aggregat interessanter erhabener Kenntnisse, welche mehr den Geist fesselten, als das Herz rührten und zum Heile vorbereiteten." Nun traf er im Frühjahr 1855 in Frankfurt mit dem Mainzer Bischof v. Ketteler (s. d. Art.) zusammen, den er aus früherer Zeit (1843) von München her kannte. Dieser war mit seinem scharfen Blick und seinem strengen Ernste die rechte Persönlichkeit, um Volks Halbheit zu durchschauen und zu treffen; er machte ihm klar, was Sünde gegen den heiligen Geist sei, und wie es dem Menschen nicht frei stehe, die Offenbarung für eine bloße Schulmeinung zu halten, der man im Einzelnen nach Gutdünken beipflichten möge oder nicht. Da Volk nach seiner Weise immer mit Entgegnungen zur Hand war, wurde der Bischof in seinen Worten immer ernster und kälter, und rieth ihm zuletzt, er möge es machen wie vor zwei Monaten der anglikanische Theolog William Palmer, dem bei seinem Schwanken ein Cardinal den Rath gegeben, sich einmal acht Tage an Exercitien zu betheiligen; schon am vierten Tage der Uebungen habe derselbe convertirt. Volk fühlte die Gewalt, die ihm gegenüberstand, aber die Wirkung kam erst später. Seine Frau bekam bald darauf in Erfurt einen Anfall der Cholera; sie gelobte, schon längst dazu geneigt, katholisch zu werden, wenn sie gesund werde. Sie genas, beschleunigte die Reise nach Salzburg zur Familie Phillips und theilte dort erst ihren Entschluß mit. Ihr Mann beglückwünschte sie, ohne augenblicklich an sich dabei zu denken. Da erinnerte er sich des Rathes v. Kettelers, machte Exercitien im Franciscanerkloster zu Salzburg und legte wenige Tage nachher (am 18. October 1855) mit seiner Gattin zu Aigen das katholische Glaubensbekenntniß ab. Von den zahlreichen Schriften Volks erschienen die ersten (bis 1846) anonym. Den Namen Ludwig Clarus brauchte er zuerst für sein Werk „Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter", Mainz 1846, 2 Bde. Im Ganzen umfaßt das gedruckte Verzeichniß seiner Schriften (s. Kehrein, Biogr.-litter. Lexikon der kath. deutschen Dichter ꝛc. im 19. Jahrhundert II, Würzburg 1871, 225 ff.) 60 Nummern, worunter fast die Hälfte Originalarbeiten, das übrige Uebersetzungen und Bearbeitungen aus fremden Sprachen sind. Von den Schriften religiösen Inhalts seien genannt (außer dem bereits erwähnten „Simeon"): Der Cölibat, Regensburg 1841; Die Tiroler ekstatischen Jungfrauen, ebd. 1843, 2 Bde.; Die Werke der hl. Theresia, ebd. 1851—55, 5 Bde.; Leben und Schriften der

hl. Hildegard, ebd. 1854, 2 Theile; Leben und Offenbarungen der hl. Brigitta, ebd. 1856, 4 Bde.; ferner eine Anzahl von Heiligen-Biographien. Aus seinen letzten Lebensjahren stammen: Die Auswanderung der protestantisch gesinnten Salzburger 1731 und 1732, Innsbruck 1864; Herzog Wilhelm von Aquitanien, ein Großer der Welt, ein Heiliger der Kirche und ein Held der Sage und Dichtung, Münster 1865; Die Lehre von der Verehrung der Heiligen, Trier 1870 (herausgegeben von Fr. X. Schulte); Hugo Grotius' Rückkehr zur katholischen Kirche, ebd. 1871. Die andern Arbeiten Volks verdanken zum großen Theil ihre Entstehung dem Interesse, welches er von Jugend an der Literatur und ihrer Geschichte entgegengebracht hatte; für die ausländische Literatur kamen ihm dabei auch theilweise die Reisen zu gute, welche er nach Oberitalien und (1844) nach Schweden gemacht hatte. Erwähnt seien: das Handbuch der Geschichte der italienischen Literatur, Magdeburg 1832—1834, 2 Bde.; die schon erwähnte Darstellung der spanischen Literatur, mehrere Uebersetzungen aus der skandinavischen Literatur sammt dem Buche „Schweden sonst und jetzt", Mainz 1847, 2 Bde. Viele von Volks Schriften erlebten mehrere Auflagen, worüber man bei Tavagnutti, Kath.-theol. Bücherkunde der letzten 50 Jahre, I u. V, Wien und Leipzig 1891, nähere Angaben findet. (Vgl. noch Rosenthal, Convertitenbilder I, 3, 2. Aufl., Schaffhausen 1872, 114 ff.; L. Fränkel, in der Allgem. deutschen Biographie XL, 227 ff.) [H. Bone.]

Volksgesang, s. Kirchenlied.

Volksschule heißt in Deutschland die öffentliche Bildungsanstalt, in welcher die Jugend durch gemeinsamen Unterricht mit den Elementen der Bildung ausgerüstet und durch Belehrung und Zucht zu sittlich-gutem Handeln erzogen werden soll; da die deutsche Volksschule auf christlichem Boden steht, läßt sich der letztere Zweck genauer dahin bestimmen, daß in ihr die Jugend im christlichen Leben unterrichtet und erzogen werden soll. Der Name „Volksschule" ist geeignet, eine falsche Auffassung der Stellung dieser Anstalt gegenüber den höheren Schulen zu begünstigen, insofern jedermann aus dem Volke der Zutritt zu ihnen freisteht, sind auch die Mittel- und Hochschulen wahre Volksschulen. Jedenfalls bezeichnen der ältere Name „deutsche Schule" und die im Ausland üblichen Namen „Elementar- oder Primärschule" das Wesen der „Volksschule" zutreffender. Auch nach der Richtung kann der Name irreführend wirken, daß man die Volksschule als Vermittlerin der ganzen Volksbildung betrachtet und so Volksschulbildung und Volksbildung, Volksschullehrer und Volksbildner gleichsetzt, während doch zur Volksbildung eine Reihe von Factoren mitwirken, welche mit der Volksschule nichts zu thun haben (z. B. das Vorhandensein öffentlicher Bildungsmittel, die allgemeinen culturellen, die socialen, rechtlichen, politischen Verhältnisse, die Geschichte und Sitte, die Vermögenslage, die Vertheilung und Mischung der Bevölkerung).

I. Die Geschichte der Volksschule in ihrer gegenwärtigen Form mit Schulzwang, einheitlicher Organisation und staatlichem Regiment geht auf deutschem Gebiete nicht über hundert Jahre zurück. Die ältere „deutsche Schule" war der Hauptsache nach Pfarrschule und hing mit der kirchlichen Organisation zusammen. Der Gedanke einer sorgfältigen Erziehung der Kinder des ganzen Volkes ist durch das Christenthum in die Welt gekommen. Die „Volksschule" ist darum im Wesentlichen eine Frucht der christlichen Nächstenliebe, der christlichen Werthschätzung jeder einzelnen Menschenseele. Dem entspricht es auch, daß die ersten praktischen Veranstaltungen zur Verwirklichung einer allgemein christlichen Erziehung von der Kirche ausgingen. Schon das Katechumenat (s. d. Art.), die altchristliche Einrichtung zur Vorbereitung auf die Taufe, war eine Vorstufe zu dem Ideal allgemeiner Bildung, und an den sog. Katechetenschulen wurden zugleich die ersten Lehrer des christlichen Volkes herangebildet (s. d. Artt. Alexandrinische Schule und Antiochien I, 952 ff.). Mit der Ausbildung des Pfarrsystems und der kirchlichen Ordnung überhaupt war im Süden Europa's schon um die Mitte des ersten Jahrtausends die Grundlage eines christlichen Kinderunterrichtes gegeben. Indeß sind die gewöhnlichen Angaben, wonach die Synoden von Vaison (442), Valence und Orange (529) oder gar das sechste allgemeine Concil zu Constantinopel (680/81) bezw. die Trullanische Synode von 692 die Errichtung von Pfarrschulen angeordnet haben solle, unhistorisch. Das zweite Concil von Vaison (529) unter Vorsitz des Erzbischofs Cäsarius von Arles verfügte nur, daß Pfarrer jüngere Cleriker für den Priesterstand heranbilden sollten (Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 741). Genauere Nachrichten über den eigentlichen Volksunterricht liegen aus der Zeit Karls des Großen vor. Berathen von hervorragenden Bischöfen und Theologen, suchte er mit Energie und Klugheit die Bildung seines Frankenvolkes zu fördern. Nachdem der Unterricht des Clerus gründlich reformirt worden war, drang man darauf, daß die Pfarrer Schule hielten (A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, Leipzig 1890, 176 f.; vgl. Mainzer Synode von 813, c. 45; die oft citirten Cap. de presb. admon. 5. 7, in d. Mon. Germ. hist. Capit. reg. Franc. I, 238, sind ungewisser Herkunft). Die Pastoralinstruction Theodulfs von Orleans (s. d. Art.) läßt die Absichten Karls am deutlichsten erkennen; es heißt darin (c. 20): „Die Pfarrer haben in den Dörfern und Flecken Schule zu halten, und wenn einer der Gläubigen ihnen seine Kinder zum Unterrichte in den Wissenschaften anvertrauen will, so sollen sie dieselben nicht zurückweisen, sondern mit größter Liebe unterrichten. ... Sie sollen für den Unterricht aber keine Entschädigung verlangen, und nur annehmen, was

etwa die Eltern aus Dankbarkeit ihnen freiwillig geben." Auch sind aus damaliger Zeit Aufzeichnungen eines bayrischen Bischofs erhalten, wonach derselbe bei der Kirchenvisitation mahnte, daß alle Familien ihre Kinder zur Schule schicken sollten (Hauck II, 176). — Im weitern Verlaufe des Mittelalters wurden zunächst die Lateinschulen durch Vermehrung der Klöster immer zahlreicher; dabei dauerte der religiöse Volksunterricht der Pfarrschule für Alt und Jung fort. Besonders die Gründung der Bettelorden kam ihm zu gute (K. Kaißer, Geschichte des Volksschulwesens in Württemberg I, Stuttgart 1895, 11). Ein Bedürfniß nach eigentlichen Elementarschulen entstand aber erst mit der Entwicklung des Bürger- und Bauernstandes und mit der Ausbildung des Wirthschaftslebens. Seit dem 13. Jahrhundert genügten die Cathedral- und Klosterschulen (s. d. Art. Domschulen) nicht mehr. Es entstanden neben den Pfarrschulen noch eigene Stadt- oder Rathsschulen für den niedern Unterricht (Kaißer 12 ff.) und auf der andern Seite die Universitäten (s. d. Art.). Wie Specht (Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, 253 f.) hervorhebt, waren seit der Mitte des 13. Jahrhunderts in allen deutschen Städten, auch in den kleinsten, Schulen vorhanden, durch welche der Laienwelt die elementaren Kenntnisse vermittelt wurden. Auch Landschulen gab es gegen Ende des Mittelalters in großer Zahl (Kaißer 16 ff.). Für den Mittelrhein hat man nachgewiesen, daß es dort ganze Striche Landes gab, in welchen um 1500 alle 2 Stunden weit eine Volksschule bestand. Neben den öffentlichen Schulen hatte sich gegen Ausgang des Mittelalters ein nicht unbedeutendes Privatschulwesen in den Städten entwickelt. Dazu kam in Niederdeutschland das weitverzweigte Schulwesen der Fraterherren (s. d. Art.). Wenn man überhaupt die Frage aufwirft, ob das Mittelalter ein seinen Verhältnissen angepaßtes Schulwesen besessen habe oder nicht, so muß man das Urtheil darüber zweifellos den Zeitgenossen selber überlassen. Irgend welche erhebliche Klagen aus dieser Zeit über Mangel an Schulen sind nicht bekannt.

„Man hat in den Städteschulen den Anfang eines der Kirche entfremdeten, ja feindseligen säculären Schulwesens erblicken wollen. Das ist eine Sinnestäuschung, hervorgerufen durch das Vorurtheil, daß auch im Mittelalter die Kirche als eine feindliche Macht widerstrebenden liberalen Bürgerschaften gegenübergestanden habe.... Den Stadtschulen fehlte keineswegs der kirchliche Charakter. Sie gehören regelmäßig zu einer Pfarrkirche; der Lehrer erscheint mit der ganzen Schule zu jedem Gottesdienst, sie gehen zu Chor" (Paulsen, Gesch. d. gelehrten Unterrichts I, 2. Aufl., Leipzig 1896, 17). Daß der Rath am Ausgang des Mittelalters vielfach als Herr der Schule erscheint, beruht auf den kirchlichen Grundsätzen des Patronats. Mit dem Ausbruch der deutschen Kirchentrennung ist die Entwicklung des Volksschulwesens in den protestantischen und katholischen Gebieten nach der rechtlichen Seite nicht verschoben worden; das Volksschulwesen blieb ein Annex der Confessionen. Die Vereinigung des Summepiscopates mit dem Landesherrn brachte es aber in den protestantischen Landestheilen von selbst mit sich, daß dort das Schulwesen allmälig ganz unter die Leitung des Staates und seiner Organe gerieth. In den katholischen Ländern blieb die Schule länger mit der kirchlichen Organisation verbunden; aber auch hier nahm gegen das Ende der Aufklärungsperiode der Staat das Schulwesen mehr und mehr in seine Hand. — Die innere Entwicklung des Schulwesens war seit Ausgang des Mittelalters durch die Erfindung der Buchdruckerkunst und die dadurch gegebene Verbilligung der Lehrmittel und Vermehrung des Lesestoffes mächtig gefördert worden. Die Anbahnung eines weit ausgedehnten Post- und Waarenverkehrs durch Entdeckung von neuen Ländern, die Möglichkeit und die Lust, zu wandern und zu reisen, die Ausbildung kaufmännischer und gewerblicher Großbetriebe und andere Umstände des wirthschaftlichen Aufschwunges zeitigten auch in der großen Menge ein lebhaftes Bedürfniß nach den Elementarkenntnissen. Die allgemeine Antheilnahme an den großen religiösen Streitfragen und das Bestreben, sich in der Lehre seiner Confession genau zu unterrichten, erweckte in der Menge den Wunsch, die zahlreichen Streitflugschriften, die Katechismen und Gebetbücher zu lesen. Dem entsprechend vermehrten sich allenthalben die Schulen und die Schülerzahl in Städten, Märkten, an den Klöstern (wie in Spanien und Frankreich) und auf den Pfarrdörfern. Wer des Unterrichts bedurfte, hatte reichlich und leicht Gelegenheit, ihn in nächster Nähe zu erhalten. Eine noch vielfach verbreitete Geschichtslüge besagt freilich, die Reformation erst habe die Volksschule geschaffen; richtig ist, daß die Reformation die Volksschule verweltlicht hat; geschaffen aber haben die Volksschule, wie es in der Natur der Sache liegt, die socialen Verhältnisse. Die culturgeschichtliche Detailforschung hat denn auch thatsächlich in den katholischen Ländern Europa's denselben Fortschritt des Schulwesens nachgewiesen wie in den protestantischen. Freilich waren nicht alle Staaten gleichzeitig für den Schulzwang reif; letzterer hat eine ausgebildete Staatsomnipotenz und reichliche Staatsmittel zur nothwendigen Voraussetzung. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts brachte die hochgepriesene Idee der Humanität den bereits von Comenius ventilirten Gedanken der allgemeinen Volksbildung auf die Tagesordnung. Der Schulzwang wurde allerorts in Erwägung gezogen und damit die Volksschule auf die breiteste Basis gestellt. Gleichzeitig begann das Suchen nach einer ganz naturgemäßen Methode, um den Massenunterricht möglichst fruchtbar zu machen. Der Typus der verschwommenen Bestrebungen der Zeit und dank ihrer überspannten Gefühlsrichtung auch

ihr pädagogischer Abgott war Pestalozzi (s. d. Art.). Im 19. Jahrhundert wurde der obligatorische Schulbesuch allenthalben praktisch und mit Nachdruck durchgeführt. Gleichzeitig ward durch eigene staatliche Lehrerbildungsanstalten ein gleichartig gebildeter Volksschullehrerstand geschaffen, der Schulbetrieb einheitlich geregelt und durch Inanspruchnahme der Staatskasse eine höhere Ausbildung des gemeindlichen Schulwesens ermöglicht (vgl. über die Theoretiker des Volksschulwesens d. Art. Pädagogik). Die Entwicklung dieser neuern Volksschule ist in den einzelnen Ländern verschieden. In Rußland beginnt die staatliche Fürsorge für die Volksschulen, allerdings in sehr engem Rahmen, um 1786, in Dänemark 1721; Griechenland erhielt 1834, Schweden 1842, Belgien 1842, Portugal 1844, Spanien 1850, Italien 1859 ein Volksschulgesetz. In Nordamerika regeln die einzelnen Staaten ihr Schulwesen, in der Schweiz die Kantone; Oesterreich erhielt schon unter Maria Teresia 1774 eine eingehende Schulordnung. Das alte französische Ordensschulwesen (s. d. Art. Schulbrüder) fiel der Revolution zum Opfer; 1794 ordnete dann der Convent die Gründung von Volksschulen durch die Gemeinden und die allgemeine Schulpflicht an, eine Bestimmung, die jedoch nicht zur vollen Ausführung kam. England setzte 1839 eine Centralschulbehörde ein; das erste Volksschulgesetz erschien dort 1870. In Preußen führte das Generaledict vom 28. September 1717 den Schulzwang ein; ein General-Landschulreglement für die evangelischen Schulen erschien 1763, für die katholischen 1765. Das allgemeine Landrecht von 1794 enthielt auch die Grundsätze des Volksschulwesens. Bayern führte 1802 die allgemeine Schulpflicht ein. Sachsen erhielt schon 1528 eine Schulordnung, die 1580 umgestaltet wurde; im J. 1774 kam die kursächsische Schulordnung, seit 1805 wurde der Schulbesuch streng überwacht. Das würtembergische Volksschulwesen wurde gleich nach Gründung des Königreiches umgestaltet; das erste Schulgesetz datirt vom 29. September 1836. Baden ordnete das Schulwesen durch das Organisationsdecret von 1803. Die gesetzliche Behandlung derjenigen Punkte des Volksschulwesens, welche die Kirche zunächst berühren (Religionsunterricht und Aufsicht), ist in den deutschen Staaten und Oesterreich eine durchaus ungleiche, vielfach kirchenfeindliche. Die antikirchliche Strömung hierin erreichte in den siebziger Jahren ihren Höhepunkt (vgl. d. Art. Schulfrage; die Texte der bis zur Gegenwart erlassenen Gesetze über Confessionsschule, Schulaufsicht, Religionsunterricht s. bei Ph. Schneider, Die particulären Kirchenrechtsquellen in Deutschland und Oesterreich, Regensburg 1898).

II. Ueber die innere und äußere Einrichtung des Volksschulwesens ist zur Hauptsache folgendes zu bemerken. 1. Die Voraussetzung des in den deutschen Ländern durchgeführten einheitlichen Volksschulsystems ist eine dreifache: es muß eine gewisse Gleichartigkeit der geistigen Bedürfnisse für das ganze Volk bestehen, die sich bis auf die untersten Schichten der Gesellschaft erstreckt; es muß ferner eine so weit gehende Annäherung der verschiedenen Stände stattgefunden haben, daß die Höhergestellten der Bildung ihrer Kinder auf den gleichen Schulbänken mit denen der niederen Stände nicht widerstreben; es muß endlich ein positives Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche stattfinden, weil nur dadurch das ganze Bildungsbedürfniß der heranwachsenden Jugend eines Volkes gedeckt wird. Man kann noch als vierte Voraussetzung hinzufügen, daß der Volksgeist hinreichend disciplinirt sein muß, um eine bis in die letzte Familie hineingreifende Einrichtung nicht durch hartnäckigen positiven Widerstand illusorisch zu machen. In England durchdringt der Klassenunterschied noch das Schulwesen, so daß die höheren Stände ihre Kinder durch Hauslehrer oder in exclusiven Privatschulen unterrichten lassen. In Frankreich und Amerika, wo die Kirche von der öffentlichen Schule ausgeschlossen ist, hat sich neben der letztern ein rein kirchliches Schulsystem herausgebildet; ähnlich in Belgien. In Spanien und Italien, wo die Macht und die Hilfsmittel des Staates zu gering sind, das auf dem Papier geregelte Volksschulwesen durchzuführen, erreicht ein Bruchtheil der Kinder die angeordnete allgemeine Volksbildung überhaupt nicht und der übrige Theil nur in relativer Vollständigkeit. — Das Volksschulsystem umschließt die Stadt- und Landschule; es hat ein selbständiges Ziel und einen gewissen Abschluß, bildet aber zugleich die Basis des Mittel- und Hochschulwesens. Als modificirte Anstalten theils mit gesteigerten Leistungen, theils mit entsprechend veränderten Zielen begleiten die Volksschulen die Bürgerschulen, die Mittel-Mädchen- und die Töchterschulen. Als Vorschulen dienen die Kindergärten (s. d. Art.) und Bewahranstalten, als Fortsetzung die Fortbildungs-, Sonntags- und Abendschulen, sowie die modernen Volkshochschulen. Durch die Eigenart ihrer Zöglinge werden die Waisenhäuser, die Rettungs-, Blinden-, Taubstummen- und Cretinenanstalten unterschieden. Die nothwendige Ergänzung des Volksschulwesens bilden die Veranstaltungen zur Ausbildung der Volksschullehrer (s. d. Art. Schullehrerseminar).

2. Die allgemeine Volksschule beruht auf der gesetzlichen Schulpflicht aller Kinder, dem Schulzwange. Der staatliche Schulzwang wird gewöhnlich hingestellt als Forderung des öffentlichen Wohles, als Schutz des Rechtes der Unmündigen auf ein gewisses Maß von Unterricht und Erziehung (vgl. Bischof v. Ketteler, Freiheit, Autorität und Kirche, 6. Aufl., Mainz 1862, 119, wo ausgeführt wird, „daß der Staat nach dem Wesen seiner Bestimmung eine gewisse unterste Stufe der Elementarbildung von seinen Angehörigen zu fordern berechtigt ist, und daß er deß-

halb diejenigen Eltern, welche ihren Kindern diese Bildung auf anderem Wege nicht verschaffen können oder wollen, auch durch äußern Zwang zur Benutzung der öffentlichen Schule anhalten darf, vorausgesetzt jedoch, daß die Schule selbst der religiösen Ueberzeugung des Vaters und seinem Gewissen entspricht"). Jedenfalls ist der Schulzwang bei einem gut eingerichteten, nicht von Parteitendenzen beherrschten Volksschulwesen wohl erträglich. Es ist zweifellos, daß im modernen Leben das Bedürfniß nach allgemeiner Bildung für sehr weite Bevölkerungsmassen vorhanden ist. Das soziale und das politische Leben fordern durchweg die Kenntniß des Lesens und Schreibens. Auch vom Standpunkte des religiösen Lebens aus ist eine gute Schulbildung dringend wünschenswerth. Die vielfachen Gefahren für Glaube und Sitte, welche das moderne Leben in Stadt und Land birgt, besonders das Preßwesen, machen eine tiefere religiöse Ausbildung der Jugend nothwendig. Zur Erreichung derselben bietet eine gute Gemeinbildung wesentliche Handhaben, da sie den Verstand schärft, Gewandtheit im Denken gibt und eine Reihe von Begriffen vermittelt, welcher sich der Religionsunterricht mit Nutzen bedient. — Ferner müssen in einem gut geordneten Gemeinwesen Schulbildung und wirthschaftliches Leben im Einklang stehen. Entsprechen sie sich, so ist auch nicht zu befürchten, daß die Schulbildung in der Bevölkerung Unzufriedenheit mit der wirthschaftlichen Lage wachrufe; ist letztere nicht entsprechend, kann aber wirklich verbessert werden, so ist die entstehende Unzufriedenheit nicht nur kein Uebel, sondern sie ist als Fortschrittsantrieb zu begrüßen. Es ist eine alte Erfahrung, daß das Darniederliegen der wirthschaftlichen Verhältnisse auch Religion und Sitte schädigt. Wenn ihre Hebung durch Verbesserung der Schulverhältnisse erreicht werden kann, so hat die Kirche ein lebhaftes Interesse an dieser Verbesserung. Die Kirche ist grundsätzlich nichts weniger als schulfeindlich; sie bekämpft nur einen ungesunden Hypercult und den Mißbrauch der Schule zu religionsfeindlichen Zwecken.

3. Die größte Schwierigkeit entsteht der allgemeinen Volksschule durch die confessionelle Mischung der Bevölkerung und des Lehrpersonals. Es muß Grundsatz jeder Masseneerziehung sein, alle Parteiungen unter den Schülern hintanzuhalten und das allgemeine friedliche und freundliche Zusammenweilen auf jede Weise zu fördern. Eine durch irgendwelche Gegensätze unter den Schülern zerklüftete Schule ist ein Dornenfeld für den besten Lehrer. In der Anschauungswelt und dem Seelenleben der Kinder gibt es aber keine größeren Gegensätze als die confessionellen. Man muß die Kindesnatur verkennen, wenn man glauben wollte, diese Gegensätze kämen in den aufsichtsfreien Zwischenzeiten des Schulbetriebes und außerhalb der Schulmauern nicht fortwährend zum Ausdruck, um nicht zu sagen zum leidenschaftlichen Ausbruch. Wie der Simultankirchengebrauch in einer Gemeinde erfahrungsgemäß oft die bitterste Verschärfung der confessionellen Gegensätze mit sich bringt, so ist die Simultanschule die Brutstätte confessionellen Haders unter den Schülern. Zu diesem für die oberflächliche Beobachtung latenten Uebelstand kommen in der Simultan- oder paritätischen Schule noch wesentliche pädagogische Mißstände. Die Trennung des religiösen Unterrichts von dem gesammten Unterrichte beraubt diesen des ersten Factors seiner erziehlichen Wirksamkeit. Die Simultanschule zwingt den Lehrer, die Beziehungen der profanen Unterrichtsgebiete zur Religion zu ignoriren. Der Geschichtsunterricht vor einer gemischten Schülerzahl wird zu einem wahren Eiertanz oder zu einem seelenlosen Gemengsel von Zahlen und Thatsachen. Selbst die äußeren Verhältnisse sind schon geeignet, in den Kindern Mißstimmung gegen die Schule und den Lehrer zu wecken; die Simultanschule muß sich fern halten von dem äußern kirchlichen Leben jeder Confession, welches doch das kindliche Gemüth ungemein fesselt. Ein Schul-Simultaneum liegt auch da vor, wo der Lehrer einer andern Confession angehört als die Kinder, nicht aber dann, wenn Kinder einer andern Confession an einer Confessionsschule gewissermaßen hospitiren, während die Schule selbst als confessionelle geführt wird. Theorie und Erfahrung lehren, daß eine Simultanvolksschule den Charakter einer Erziehungsschule verliert und mehr und mehr zu einer bloßen Lernschule herabsinkt. In religiöser Beziehung ist sie für religiös indifferente Eltern ein bequemes Mittel, die religiöse Gleichgültigkeit in den Kindern fortzupflanzen. Der Scheingrund, daß die Simultanschule geeignet sei, die religiöse Toleranz zu fördern, ist um so durchsichtiger, als die Förderung derselben in der Regel von den religiös intolerantesten Parteien ausgeht. Die katholische Kirche hat die Simultanschule von jeher grundsätzlich verworfen und tolerirt sie nur, wenn zwingende Verhältnisse keinen andern Ausweg lassen.

4. Die rechtliche Stellung der Volksschule im Verbande der Gesellschaft ist schon lange der Gegenstand heftiger Controversen zwischen den interessirten Factoren gewesen und wird es wohl bleiben. Die Schule übernimmt zunächst die Functionen (Erziehung und Unterricht), welche an sich der Familie zukämen. Sie trägt so den ausgeprägten Charakter einer Stellvertreterin der Familien. Hieraus folgt, daß die Gesammtheit der Eltern, die Gemeinde, die nächsten Befugnisse an der Schule besitzen muß. Dabei ist die Gemeinde nicht in dem modernen Sinn als politisches Organ zu fassen, sondern als der natürliche Familienverband. In der christlichen Gemeinde gehört dazu nothwendig auch der Seelsorger. Mit der Betonung der Schule als Gemeindeanstalt ist somit der christliche Charakter derselben in erster Instanz gewahrt. Die Schule selbst muß wesentlich als eine Hilfsanstalt der

Familie betrachtet werden; die Forderung, die Schule zu einer von der Gemeinde unabhängigen Staatsanstalt zu machen, widerspricht der Natur der Schule. Die höheren Verbände, Kirche und Staat, haben indeß ein in ihrem Wesen begründetes Recht der Oberaufsicht und eines leitenden Einflusses auf den Geist und Betrieb der Schulen. Es wäre thöricht, der Kirche grundsätzlich die ausschließliche Oberleitung zuzuweisen, da das gewichtige weltliche Element der Volksschule außer ihren Bereich fällt. Ebenso thöricht wäre, die Schule der ausschließlichen Leitung durch den Staat und seine Organe zu überantworten, da ihm für den wesentlichsten Bestandtheil des Schulwesens, die religiöse Erziehung, die Competenz fehlt. Man muß demnach als naturgemäße oberste Schulleitung eine Combination kirchlicher und staatlicher Organe bezeichnen. Die praktische Gestaltung dieser combinirten Schulaufsicht kann eine vielfache sein. Wo das wünschenswerthe gegenseitige Einverständniß und begründetes Vertrauen herrscht, wird es oft möglich sein, im Interesse der geringeren Kosten und des rascheren Betriebes die Functionen der einen Aufsichtsinstanz der andern zu übertragen. So ist es als der gesundeste Zustand zu bezeichnen, wenn die gesamte Ortsschulaufsicht dem Pfarrer übertragen ist. Der gegenwärtige Kampf gegen die geistliche Schulaufsicht ist bei den politischen Parteien im Grunde nur eine Seite des Kampfes gegen den kirchlichen Einfluß überhaupt. Das als Motiv in den Vordergrund geschobene Schulinteresse ist nur ein Vorwand; von diesem Interesse ausgehend, könnte man nur eine Verbesserung oder Ergänzung, nie aber die Abschaffung der geistlichen Aufsicht begründen. Noch offenkundiger ist die Fadenscheinigkeit dieses Motives auf Seiten der liberalen Lehrerschaft. Thatsächlich ist hier das Interesse des Avancements, abgesehen von der derzeitigen Abneigung eines Theils des Lehrerstandes gegen Kirche und Clerus, wie offen zugegeben wird, die eigentliche Triebfeder der Führer im Streite; die große Masse der Lehrerschaft, welche in den Ruf nach Fachaufsicht einstimmt, merkt nicht, daß sie sich Ruthen bindet, womit sie nur selber würde gestrichen werden.

5. Die äußere und innere Schulverfassung ist in neuerer Zeit der Gegenstand einer fast unübersehbaren Literatur geworden. Die innere Schuleinrichtung, Lehrstoff und Schulplan, Schülerzahl und Schulzeit, Schul- und Hausarbeit, die Methodik der einzelnen Unterrichtsfächer kann hier übergangen werden; der Religionsunterricht ist in d. Artt. Religionsunterricht und Katechese behandelt. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient das Lesebuch an der Volksschule, da es nach der herrschenden Schulplantheorie im Mittelpunkt des Unterrichtes steht. Dasselbe entnimmt seinen Stoff unter Beobachtung einer der Altersstufe angepaßten Form den verschiedensten Gebieten des Lebens, der Natur und Geschichte, der Künste und Wissenschaften. Wenn das religiöse Gebiet davon ausgeschlossen ist, so erfährt das wichtigste Gebiet der Volksschule in ihrem Centralbuche offenbar eine durch nichts gerechtfertigte Zurücksetzung. In der That sind die eigentlich religionslosen Lesebücher selten; dagegen hat das Bestreben, die Confessionsschulen möglichst zu uniformiren, in einzelnen Staaten dahin geführt, simultane Lesebücher herzustellen, welche sich im religiösen Stoffe auf das allgemein Christliche beschränken. Solche Lesebücher sind, die Confessionsschule als berechtigt zugegeben, offenbar eine Inconsequenz; sie sind aber auch positiv als schädlich zu beanstanden, weil sie den Lehrer werthvoller Gelegenheiten berauben, seinerseits das religiöse Element in der den Kindern geläufigen und sie anmuthenden Form ungezwungen hereinzuziehen. Gerade durch warme Behandlung religiöser Stoffe kann der Lehrer sich die Sympathien der Kinder sichern und an der religiösen Ausbildung mitwirken. Durch die Zurückstellung des confessionellen Elements erwecken diese Lesebücher bei den Kindern den Eindruck, dieses sei unberechtigt oder minderwerthig. Die Außerachtlassung der katholischen Kirchen- und Heiligengeschichte entzieht noch im Besondern dem Volksschulkreise ein fruchtbares Feld idealer Anregungen.

6. Den Abschluß des Volksschulsystems nach oben bilden die Lehrerbildungsanstalten, welche bereits im Art. Schullehrerseminar behandelt sind. Die Gesetzgebung ist über ihre Ausgestaltung schon seit den sechziger Jahren zu einem gewissen Abschluß gekommen und hat im Laufe der Zeit nur mehr unwesentliche Aenderungen am Lehrplan vorgenommen. Dagegen nimmt das Thema der Lehrerbildung und der hierfür zu empfehlenden Anstalten einen breiten Raum in den Discussionen der in den Lehrervereinen organisirten Volksschullehrer und ihrer Presse ein. Der Maßstab, der hierbei angelegt wird, ist meist ein verkehrter. Man fürchtet, in der öffentlichen Meinung zu gering gewerthet zu werden. Die geforderte Bildung wird daher nach dem gewünschten Verhältniß des Lehrerstandes zu den anderen gebildeten Ständen oder nach seiner Bedeutung im öffentlichen Leben abgeschätzt, und gerade der ausschlaggebende Punkt, ob die erworbene Bildung den Zögling des Lehrerseminars zum Schulamte befähigt, wird kaum berührt. Leider herrscht in weiten Lehrerkreisen die Anschauung, es mache das gestempelte Schulzeugniß den Mann und nicht die persönliche Tüchtigkeit; je länger die Schulzeit, je höher die Schule, desto größer sei die Bildung und die Standestüchtigkeit. Für den einsichtigen Socialpolitiker jedoch heißt mehr Vorbildung für einen Stand fordern, als ihm entsprechend ist, den Stand selbst und zugleich das allgemeine Wohl schädigen. — Der zur Volksschule gehörige Lehrerstand ist mit der wachsenden Bevölkerung, mit der Verkleinerung der Schulbezirke und Theilung der Schulen zu einer erheblichen Kopfzahl

angewachsen. Seine stille Thätigkeit in der Schule läßt ihn zunächst nur indirect am Volksleben theilnehmen. Vielfach sind jedoch mit dem Schulamte organisch oder facultativ Nebenämter verbunden, welche dem Lehrer durch persönlichen Verkehr, durch Rath und That einen intensivern Einfluß und eine angesehene Stellung im Gemeindeleben zuweisen (Kirchen- und Organistendienst, Gemeindeschreiberei ꝛc. ꝛc.) In Verkennung der socialen Bedeutung dieser Nebenstellungen bekämpfen die Lehrervereine durchwegs diese Verbindung und verlangen deren Abtrennung, ja das Verbot, sie zu übernehmen; sie werden zu spät einsehen, daß sich der Stand dadurch in einem seinem öffentlichen Ansehen abträglichen Grade isolirt hat. Ein anderes Bestreben der organisirten „liberalen" Lehrerschaft geht auf volle Verstaatlichung des Schulwesens. Das Bestreben hat seinen Grund in der in Deutschland epidemisch gewordenen Anschauung, daß die Staatsanstellung eine Art bureaukratischen Adel verleihe. In unangenehmem Gegensatze zu der anerkannten amtlichen Tüchtigkeit hat ein Theil des modernen Volksschullehrerstandes auch durch eine ausgesprochen kirchenfeindliche Vereinsthätigkeit oft das Mißtrauen und den Widerstand der christlich gesinnten Volkskreise hervorgerufen. Die Aufnahme social- und kirchenpolitischer Fragen in das Vereinsprogramm (Simultanschule, Schulaufsicht u. A.) hatte zur nothwendigen Folge, daß die ursprünglichen Standesvereine in weitere Parteivereine zerfielen. So entstand das confessionelle Vereinswesen, welches in der That der Confessionalität der Volksschule und Lehrerbildung besser entspricht; über die katholischen Lehrervereine ist das Weitere im Art. Vereinswesen, ob. 743 ff., angegeben. (Vgl. zur Literatur im Allgemeinen die in d. Artt. Pädagogik und Schulfrage angeführten Werke. Nachzutragen ist als protestantisches Werk das eben vollendete große „Handbuch der Pädagogik" von Rein, Langensalza 1895—1899, 7 Bde. Von katholischer Seite ist endlich eine seit langem fühlbare Lücke ausgefüllt durch das präcise, nach dem Inhalt verlässige und in den literarischen Nachweisungen reiche Buch von M. Kappel: Geschichte der Pädagogik I, Münster 1898. Ueber die Entwicklung des Schulwesens geben außer den zahlreichen pädagogischen Zeitschriften und Zeitungen die bestehenden Jahrbücher Auskunft; so auf protestantischer Seite Richter, Pädag. Jahresbericht [Leipzig], auf katholischer Schiffels, Pädag. Jahresrundschau [Paderborn]. Die katholische Lehrerbewegung registriren das Jahrb. des kath. Lehrerverbandes Deutschlands, Paderborn 1891 ff., und das Jahrb. des kath. Lehrerbundes für Oesterreich, Wien 1896 ff.) [Siebengartner.]

Volkswirthschaftslehre (Nationalöconomie) heißt diejenige Wissenschaft, welche die Grundsätze aufstellt, nach denen sich die wirthschaftliche Thätigkeit eines Volkes mit Rücksicht auf das wahre Gemeinwohl richten soll. Ihre Aufgabe ist, die Erscheinungen des Volkswirthschaftslebens und die ihnen zu Grunde liegenden Gesetze zu untersuchen, um dadurch der volkswirthschaftlichen Thätigkeit die richtigen Wege für die Zukunft zu weisen. Sie begnügt sich also nicht damit, die thatsächlichen wirthschaftlichen Zustände auf Grund genauer Beobachtungen und statistischer Erhebungen zu schildern, bezw. zu zeigen, wie dieselben entstanden sind, sondern sie erforscht auch die verschiedenen möglichen Richtungen der Volkswirthschaft für die Zukunft und prüft dieselben kritisch auf ihre Nützlichkeit und ihren Werth. Gleichbedeutend mit dem deutschen Worte „Volkswirthschaftslehre" wird der Ausdruck „politische oder National-Oeconomie" gebraucht, wofür man besser „Oeconomik" sagen würde, da die „Oeconomie" der Gegenstand dieser Wissenschaft ist. — Zur nähern Darlegung des Begriffs der Volkswirthschaftslehre müssen zuerst die Begriffe „Wirthschaft" (Oeconomie) und „Volkswirthschaft" erläutert werden.

1. Jeder Mensch bedarf zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung der äußeren materiellen Nutzgüter, der Nahrung, Kleidung, Wohnung u. s. w. Diese Güter müssen durch Arbeit der Natur abgewonnen und hergestellt werden. Die menschliche Thätigkeit, insofern sie auf die Herstellung und Verwendung solcher Nutzgüter gerichtet ist oder dieselbe zum Zwecke hat, heißt wirthschaftliche Thätigkeit im weitesten Sinne. Wirthschaft ist die Gesammtheit wirthschaftlicher Thätigkeiten, welche unter der Leitung eines einheitlichen Willens planmäßig oder geordnet zusammenwirken. Der Name Oeconomie [von οἶκος, Haus] für Wirthschaft scheint durch Aristoteles in Gebrauch gekommen zu sein, der den ganzen Haushalt, d. h. die Leitung und Ordnung der Familie, Oeconomie nannte. Das Grundprincip jeder Wirthschaft ist der Grundsatz, mit dem geringsten Aufwande von Arbeit und Kosten den größtmöglichen Nutzeffect zu erzielen. Der Mensch versteht sich nur dann zu anstrengender wirthschaftlicher Thätigkeit, wenn der zu erwartende Nutzen die aufgewendeten Mühen und Kosten zum Mindesten aufwiegt. Die Wirthschaft oder Oeconomie im gekennzeichneten Sinne ist nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst. Sie hat es mit dem Einzelnen, Concreten zu thun und zeigt, wie unter den vorhandenen Verhältnissen mit dem mindesten Kostenaufwand der größte wirthschaftliche Nutzen zu erzielen ist. — Jede Wirthschaft setzt den Besitz einer bestimmten Menge von materiellen Gütern, d. h. ein Vermögen voraus, welches sie zu erhalten, zu verwerthen und zu vermehren sucht. Je nach dem Eigenthümer des zu bewirthschaftenden Vermögens unterscheidet man verschiedene Arten von Wirthschaften. Gehört das Vermögen einer physischen Person, so haben wir eine Individualwirthschaft, auch wenn eine Vielheit von Personen bei derselben geordnet zusammenwirkt; der unmittelbare Zweck dieser

Wirthschaft ist der Vortheil des Eigenthümers. Die Familienwirthschaft gehört zu den Individualwirthschaften, da das Vermögen — wenigstens durchschnittlich — nicht der Familie als solcher, sondern dem Familienvater oder den Eltern gehört. Gehört das Vermögen einer Gemeinschaft oder Corporation, so heißt die Wirthschaft eine Gemeinwirthschaft. Auch nach der Art der zu bewirthschaftenden Güter werden verschiedene Arten von Wirthschaften unterschieden (Landwirthschaft, Forstwirthschaft, Gast- oder Schankwirthschaft). Man kann die Wirthschaften endlich nach ihrem unmittelbaren Zweck unterscheiden. Diese Unterscheidung fällt mit der Unterscheidung der Wirthschaften nach ihren Eigenthümern ungefähr zusammen, denn der unmittelbare Zweck der Wirthschaft ist immer der Nutzen des Eigenthümers. Dieß gilt selbst von den gemeinnützigen Stiftungen (Spitälern, Waisenhäusern, Lehranstalten u. dgl.), die nach einer Rechtsfiction als juristische Personen aufgefaßt werden; denn was einer solchen juristischen Person zu gute kommt, ist immer zum Vortheil des Stiftungszweckes.

2. Die Gesammtheit aller Wirthschaften eines politisch selbständigen Volkes heißt Volkswirthschaft. Diese ist nicht eine einheitliche Wirthschaft in dem Sinne, daß sie von einem einzigen Willen geleitet würde; wohl aber in dem Sinne, daß — wenigstens bei höherer Culturentwicklung — die vielen selbständigen Wirthschaften sich gegenseitig derart beeinflussen und bedingen, daß sie den Eindruck einer einheitlich organisirten Wirthschaft hervorrufen. Bei steigender Cultur nimmt die Arbeitstheilung und der Austausch der Producte beständig zu, und im Allgemeinen wenigstens richtet sich die Production nach den vorhandenen Bedürfnissen; jeder Einzelne übernimmt aus Selbstinteresse irgend eine der Gesammtheit nothwendige oder nützliche wirthschaftliche Function und erhält dafür durch Austausch die ihm nöthigen Producte. Außerdem verleiht die Gleichheit der Gesetze, Sitten und Gebräuche sowie die Aehnlichkeit der Productionsbedingungen von Seiten der Bodenbeschaffenheit, des Klimas u. s. w. den Wirthschaften innerhalb eines Volkes bis zu einem gewissen Grade ein einheitliches Gepräge. — Volkswirthschaft ist nicht gleichbedeutend mit Staatswirthschaft. Letztere ist die vom Staate oder der staatlichen Behörde selbst unmittelbar geleitete Wirthschaft. Unter der heutigen Gesellschaftsordnung gehören nur die Finanzen und die dem Staate unmittelbar unterstehenden Wirthschaftsbetriebe, wie staatliche Eisenbahnen, Staatswaldungen, zur Staatswirthschaft. Im consequent durchgeführten Socialismus wären allerdings Staatswirthschaft und Volkswirthschaft identisch.

3. Die Volkswirthschaftslehre ist eine Wissenschaft, weil sie die thatsächlichen Wirthschaftszustände aus ihren Ursachen zu begreifen und dadurch zu allgemeingültigen Grundsätzen für das volkswirthschaftliche Leben zu gelangen sucht. Sie ist ferner eine praktische Wissenschaft, weil sie nicht bloß unsere Erkenntniß bereichern, sondern zeigen will, wie das wirthschaftliche Leben für die Zukunft einzurichten ist. Betrachtet man ihr Verhältniß zu den anderen Wissenschaften, so gehört sie als Zweig zu den Gesellschaftswissenschaften, welche das Wesen der Gesellschaft allseitig ergründen, um darzuthun, wie sie einzurichten ist, damit sie den ihr vom Schöpfer bestimmten Zweck erreicht. Wie alle praktischen Wissenschaften ist auch die Volkswirthschaftslehre der Moral untergeordnet. Sie ist zwar von der Moral wesentlich verschieden, weil ihr eigentlicher Gegenstand nicht das sittliche Verhalten der Menschen, sondern die wirthschaftliche Thätigkeit des Volkes ist. Trotzdem ist sie derselben untergeordnet und von ihr abhängig, denn die Gebote der Moral sind allgemeingültig für alle Gebiete der menschlichen Thätigkeiten an allen Orten und zu allen Zeiten, also auch für das volkswirthschaftliche Gebiet. Es ist deßhalb auch sehr zu mißbilligen, daß nicht wenige Nationalöconomen bei Behandlung der Volkswirthschaft gänzlich von den Forderungen der sittlichen Ordnung glaubten absehen zu dürfen. Obwohl die Nationalöconomie von den übrigen Gesellschaftswissenschaften verschieden ist, darf sie doch nicht von aller Rücksicht auf dieselben abstrahiren. Gleichwie die materiellen Güter den höheren leiblichen und geistigen Interessen der Menschen zu dienen haben, so ist auch die Nationalöconomie den höheren Gesellschaftswissenschaften untergeordnet. Die materielle Wohlfahrt ist nicht Selbstzweck, sie soll die Grundlage für die leibliche und geistige Entwicklung der Gesellschaft bilden. Das darf von der Nationalöconomie nie übersehen werden.

4. Die Volkswirthschaftslehre wird heute vielfach eingetheilt in die theoretische und die praktische Volkswirthschaftslehre. Erstere befaßt sich mit den Grundbegriffen und Grundprincipien des Volkswirthschaftslebens und bildet den grundlegenden Theil der Wissenschaft, weßhalb sie auch zuweilen Grundlegung der Nationalöconomie genannt wird. Sie zerfällt in die Lehre von der Gütererzeugung (Productionslehre) und in die Lehre von der Gütervertheilung. In der Productionslehre werden die allgemeinen Begriffe „Wirthschaft, Werth, Gut“ und die Productionsfactoren „Grund und Boden, Kapital und Arbeit“ untersucht und klargelegt. In der Lehre von der Gütervertheilung gelangen die Begriffe „Vermögen, Preis, Waare, Arbeitslohn, Zinsen, Renten und Unternehmergewinn“ zur Erörterung. Viele fügen diesen zwei Theilen der theoretischen Nationalöconomie noch einen dritten über die Verwendung oder Consumtion der Güter bei, doch pflegt dieser Theil äußerst kurz zu sein, da fast alles Dahingehörige schon in den beiden ersten Theilen zur Sprache kommt. Die praktische Volkswirthschaftslehre betrachtet die einzelnen Wirth-

schaftsarten, aus denen das volkswirthschaftliche Leben sich zusammensetzt: Staats- und Gemeindeverwaltung und deren Finanzen, Handel und Banken, Land- und Forstwirthschaft, Bergbau, Versicherungswesen, Statistik, Bevölkerungsfrage u. s. w. Doch herrscht in Bezug auf Eintheilung der Nationalöconomie noch manche Unklarheit; Viele behandeln im theoretischen Theile, was Andere im praktischen behandeln, und umgekehrt. — Die richtige Behandlungsmethode der Volkswirthschaftslehre ist die inductiv-deductive. Wie alle Wissenschaften, die vorwiegend auf der Erfahrung beruhen, muß auch die Nationalöconomie zuerst auf dem Wege der Induction die Thatsachen zusammenstellen, sichten und ordnen, um daraus zu allgemeinen Schlüssen zu gelangen. Für die Induction ist der Nationalöconom auf die Beobachtung der thatsächlichen Erscheinungen angewiesen, und zwar muß er sich vorwiegend auf die glaubwürdigen Zeugnisse Anderer, insbesondere auf die Angaben der Statistik verlassen. Die Statistik ist das Ergebniß einer Massenbeobachtung. Für die ältere Vergangenheit sind die statistischen Angaben meist wenig zuverlässig und auch zu lückenhaft, um sichere und allgemeine Schlüsse darauf zu bauen. Erst in jüngerer Zeit kommt in den meisten Culturstaaten ein sehr umfassendes System periodischer statistischer Erhebungen in Anwendung, welches der Wissenschaft eine sichere Grundlage zu bieten vermag. Deductiv verfährt die Nationalöconomie, insofern sie aus den inductiv gewonnenen Ergebnissen praktische Schlußfolgerungen für die Zukunft herleitet.

5. Die Volkswirthschaftslehre ist eine verhältnißmäßig junge Wissenschaft. Zwar wurden schon im Alterthum und Mittelalter einzelne Zweige des Volkswirthschaftslebens eingehend untersucht, aber meistens geschah dieß im Zusammenhang mit anderen Wissenschaften, z. B. der Politik oder der Moral. Erst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts zeigt sich die Volkswirthschaftslehre allmälig von den anderen Wissenschaften in der Weise ab, daß sie als gesonderte Wissenschaft mit der ihr eigenthümlichen Methode auftritt. Bahnbrechend wirkten besonders die Mercantilisten in Frankreich und England, welche die Menge des bei einem Volke in Umlauf befindlichen Geldes als den eigentlichen Gradmesser des nationalen Reichthums ansahen und dementsprechend die Einfuhr fremder Producte durch Verbote und Zölle möglichst zu erschweren, die Ausfuhr dagegen und folglich die heimische Industrie und den Bergbau möglichst zu fördern suchten. Als erste eigentlich wissenschaftliche Schule der Nationalöconomie gilt aber die der Physiokraten (s. d. Art.) in Frankreich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Gegenüber dem bisherigen Alles beherrschenden Absolutismus der Regierung verlangten sie für das volkswirthschaftliche Gebiet unbedingte individuelle Freiheit. Der Staat sollte sich damit begnügen, für die allgemeine und gleiche Rechtssicherheit zu sorgen, und alles Uebrige dem freien Wettbewerbe der Individuen überlassen; laissez faire, laissez passer war der oberste Wahlspruch dieser Schule. Die Physiokraten gingen von der Grundanschauung aus, das wirthschaftliche Leben der Menschen werde von Naturgesetzen beherrscht, die von selbst zur größten gesellschaftlichen Wohlfahrt führen müßten, sobald sich der Staat jeder Einmischung — über den bloßen Rechtsschutz hinaus — enthielte. Durch sein eigenes Interesse werde jeder dazu geführt, das der Gesellschaft Nützlichste zu leisten. — Verwandt mit den französischen Physiokraten und von ihnen stark beeinflußt zeigen sich die Anhänger des liberalen Oeconomismus, die sogen. classischen Nationalöconomen Englands, besonders Adam Smith (1723—1790), David Ricardo (1772 bis 1823), Th. R. Malthus (1766—1834). Das Hauptwerk Ad. Smiths: Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, London 1776, übte den nachhaltigsten Einfluß auf die Entwicklung der Nationalöconomie aus und galt lange als das Evangelium der Volkswirthschaftslehre nicht nur in England, sondern auch auf dem Continent. Die englischen classischen Nationalöconomen haben sich ohne Zweifel um die Klarlegung der volkswirthschaftlichen Grundbegriffe und Erscheinungen bedeutende Verdienste erworben, sind aber von großen Einseitigkeiten nicht freizusprechen; namentlich ihr völliges Absehen von Religion und Moral, ihre einseitige Betonung der individuellen Freiheit, ihre ausschließliche Berücksichtigung der Arbeit bei Bildung des Werthes hat sehr nachtheilig gewirkt. Unter den Anhängern des liberalen Oeconomismus seien noch erwähnt J. Stuart Mill (1806—1873; s. d. Art.) in England und J. B. Say (1767—1832), Friedr. Bastiat (1801—1850), A. E. Cherbuliez (1797 bis 1869) in Frankreich. Auch in Deutschland beherrschten die Grundsätze der englischen Nationalöconomen lange die Volkswirthschaftslehre. Die Freihandelsschule (Prince-Smith [1809 bis 1874]; Max Wirth, geb. 1822, u. A.) steht ganz auf dem Boden der englischen Nationalöconomie. Vielfach wird diese Richtung auch Manchesterthum genannt, weil die Bewegung für unbeschränkte Handelsfreiheit bezw. Abschaffung der Zölle, vorzüglich der Kornzölle, von der Stadt Manchester (durch Cobden, Brighton u. A.) ausging. In Frankreich zählt der liberale Individualismus in der Nationalöconomie noch heute viele Anhänger, z. B. G. v. Molinari, Mor. Block, Courcelle-Seneuil. — So groß die Erfolge sind, welche die von den individualistischen Grundsätzen beherrschte Volkswirthschaft auf dem Gebiete der Production erzielte, so führte doch die schrankenlose Freiheit in Bälde zu einer schroffen Scheidung zwischen Besitzenden und Besitzlosen, Kapitalisten und Arbeitern und zu großen sittlichen und wirthschaftlichen Mißständen für die arbeitende Klasse, auf deren Leben, Gesundheit und Familienglück nicht die gebührende Rücksicht genommen wurde. Die

natürliche Folge war eine Reaction gegen das übermächtige Kapital, indem das arbeitende Proletariat eine gerechtere Vertheilung des Arbeitsproductes und vielfach Beseitigung des Privatkapitals und der Privatwirthschaft verlangte. Diese communistische und socialistische Richtung fand auch bald ihre Vertreter in der Wissenschaft, unter denen Graf Claude Henri de Saint-Simon (1760—1825; s. d. Art.), Charles Fourier (1772—1837), L. Blanc (1811—1882) hervorragen. In Deutschland kam die socialistische Bewegung besonders durch Ferd. Lassalle (1825—1864) in Fluß. Zu einem eigentlichen wissenschaftlichen Systeme wurde der Socialismus erhoben durch Karl Marx (1818—1883) und seinen Gehilfen Fr. Engels (1820—1895). Marx entwickelt seine Grundsätze besonders in seinem Hauptwerke „Das Kapital", Hamburg 1867—1894, 3 Bde. (II. und III. Bd. herausgegeben von Fr. Engels). Die heutige kapitalistische Gesellschaftsordnung beruht nach ihm wesentlich auf unentgeltlicher Aneignung fremder Arbeit; sie birgt aber in ihrem Schoße schon die Ursachen, die zur Negation des Privatkapitals, d. h. zur socialistischen Production durch und für die Gesellschaft, führen werden. — Der liberale Individualismus und der Socialismus bilden die beiden extremen Pole in der Volkswirthschaftslehre. Zwischen beiden entstanden seit der Mitte dieses Jahrhunderts, besonders in Deutschland, mehrere nationalöconomische Schulen oder Richtungen, die eine vermittelnde Stellung einnehmen. Alle kommen in der Ablehnung des reinen Individualismus und des Socialismus überein, im Uebrigen weichen sie sehr von einander ab. Die historische Schule Wilhelm Roschers verlegte sich besonders auf geschichtliche Studien und wollte zu ausschließlich der Geschichte die Lehren für die Zukunft entnehmen. Mit Roscher gehören zu dieser Richtung Bruno Hildebrand, K. H. Rau und K. Knies. Gewiß ist, wenn irgendwo, so auf dem wirthschaftlichen Gebiete die Geschichte die Lehrmeisterin der Menschheit, aber die geschichtlichen Studien selbst müssen von gesunden Grundsätzen gestützt und geleitet werden, sollen sie sichere Ergebnisse liefern. Zur geschichtlichen Richtung gehört auch die von Friedr. Le Play gegründete Schule der Union de la paix sociale, die sich um die Erforschung des Familienlebens und der Zustände der Arbeiter bei verschiedenen Völkern große Verdienste erworben hat. Der einseitigen Berücksichtigung der Geschichte gegenüber betont die besonders von Karl Menger beeinflußte theoretische Schule der Nationalöconomie in Oesterreich die Nothwendigkeit, die theoretischen Grundlagen der Volkswirthschaft zu erforschen und klarzulegen. Sie befaßt sich deßhalb viel eingehender mit psychologischen Studien und mit Erörterung der nationalöconomischen Grundbegriffe, voran des Werthbegriffes. — Von großem Einfluß auf die Entwicklung der Nationalöconomie in Deutschland sind die sogen. Katheder-socialisten oder besser Staatssocialisten geworden. Unter diesem Sammelnamen wird eine große Zahl hervorragender Nationalöconomen zusammengefaßt, die zwar im Einzelnen weit von einander abweichen, aber doch in gewissen Grundanschauungen übereinstimmen. Alle verurtheilen den liberalen Individualismus. Von den Socialisten unterscheiden sie sich dadurch, daß sie nicht principiell das Privatkapital beseitigen wollen. Sie wollen die Privatwirthschaft nur dort durch Gemeinwirthschaft ersetzen, „wo es nach Lage der concreten Verhältnisse öconomisch und technisch möglich und zweckmäßig und zugleich socialpolitisch wünschenswerth und passend ist" (Ad. Wagner, Grundlegung der politischen Oekonomie [1. Hauptabtheilung des unten genannten Lehr- und Handbuches] I, 3. Aufl., Leipzig 1892, § 18). Auf alle Fälle aber verlangen sie ein energisches Eingreifen der Staatsgewalt zu Gunsten der wirthschaftlich Schwächeren und die Herbeiführung einer billigern Vertheilung der Producte. Zu den Katheder- oder Staatssocialisten gehören Adolf Wagner, A. Schäffle, G. Schmoller, L. Brentano, A. Held, G. v. Schönberg und viele, wenn nicht die meisten der gegenwärtigen Professoren der Nationalöconomie in Deutschland. So berechtigt viele Forderungen der Staatssocialisten sind, so irren sie doch darin, daß sie das Privateigenthum bloß als eine Schöpfung des positiven Rechtes ansehen und den Bestand und die Grenzen der Privatwirthschaft ganz in das Belieben der jeweiligen Staatslenker stellen. Dieß ist auch der Hauptpunkt, der die katholischen Nationalöconomen wesentlich von den Staatssocialisten unterscheidet, denen sie in den praktischen Forderungen oft sehr nahe stehen. Von katholischen Gelehrten, die sich durch Erforschung des volkswirthschaftlichen Gebietes verdient gemacht, seien hier erwähnt Freiherr v. Vogelsang und Jul. Costa-Rossetti in Oesterreich, Ch. Devas in England, Ch. Antoine, A. Castelein, Cl. Jannet, Ch. Perin u. A. in Frankreich und Belgien, Liberatore in Italien, Fr. Hitze, G. Ratzinger, H. Pesch in Deutschland. (Vgl. Wilh. Roscher, System der Volkswirthschaft, Stuttgart 1873 ff., 5 Thle.; Derſ., Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland, München 1874; Derſ., Ansichten der Volkswirthschaft aus dem geschichtlichen Standpunkt, 3. Aufl., Leipzig 1878, 2 Bde.; Fr. Hitze, Kapital und Arbeit, Paderborn 1881; Derſ., Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung, Berlin 1899; A. Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, 2. Aufl., Tübingen 1881—1882, 4 Thle.; G. Cohn, System der Nationalöconomie, Stuttgart 1885—1889, 2 Bde.; L. v. Stein, Lehrbuch der Nationalöconomie, 3. Aufl., Wien 1887; Costa-Rossetti, Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie, Freiburg 1888; M. Liberatore, Principii d'Economia politica, Prato 1889;

Luigi Cossa, Elementi di Economia sociale, 9. ed., Milano 1891; Il medesimo, Introduzione allo studio dell' Economia politica, 3. ed., Milano 1892 [beide übersetzt und bearbeitet von Moormeister, Freiburg 1896 bezw. 1880]; Dühring, Cursus der National- und Socialökonomie, 3. Aufl., Leipzig 1892; Ad. Wagner, Lehr- und Handbuch der politischen Oeconomie, 3. Aufl. [herausgegeben in Verbindung mit Buchenberger, Bücher und Dietzel], Leipz. 1892 ff. [in 5 Hauptabtheilungen; noch unvollendet]; J. Lehr, Grundbegriffe und Grundlagen der Volkswirthschaft, Leipzig 1893; H. Pesch, Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung, Freiburg 1893 ff. [bisher 2 Theile]; G. Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen, 2. Aufl., Freiburg 1895; Devas, Grundsätze der Volkswirthschaftslehre, übersetzt und bearbeitet von W. Kämpfe, Freiburg 1896; Antoine, Cours d'Economie sociale, Paris 1896; G. v. Schönberg, Handb. der politischen Oeconomie, 4. Aufl., Tübingen 1896 bis 1898, 3 Bde.; L. Elster, Wörterb. d. Volkswirthschaft, Jena 1898, 2 Bde.) [V. Cathrein S. J.]

Vollkommenheit im sittlichen Sinne wird in der heiligen Schrift nicht bloß von Gott, sondern auch von Menschen ausgesagt (Gen. 6, 9. 3 Kön. 11, 4; 15, 3 u. s. w.) und den letzteren sowohl im Alten Bund wie von Christus ausdrücklich zur Pflicht gemacht (Gen. 17, 1. Matth. 5, 48). Die menschliche Vollkommenheit ist Nachahmung der göttlichen: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. a. a. O.); aber während die göttliche Vollkommenheit eine wesentliche, absolute und ewig vollendete ist, besteht die menschliche in der Anstrebung und Erreichung des von Gott gesetzten Zieles (τέλειος, von τέλος) und ist deßhalb eine relative und (wenigstens auf Erden) eine fortschreitende. Es kann daher von derselben Person die Vollkommenheit zugleich behauptet und geläugnet werden, je nachdem man den Sinn derselben höher oder niedriger faßt; so nennt Paulus (Phil. 3, 15) sich und die übrigen Christen, die nach dem gottgesetzten Ziele streben, vollkommen, nachdem er kurz vorher (3, 12) die Vollkommenheit als etwas Jenseitiges von sich abgelehnt hat (non quod jam acceperim aut jam perfectus sim: sequor autem, si quo modo comprehendam.... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus). — I. Das Wesen der Vollkommenheit. Nach biblischer und allgemeiner katholischer Lehre besteht die sittliche Vollkommenheit wesentlich in der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Der Heiland bezeichnet die Liebe als den Inbegriff des Gesetzes (Matth. 22, 40); der hl. Paulus nennt sie das Band der Vollkommenheit (Col. 3, 14), die Erfüllung alles Gesetzes (Röm. 13, 8 ff. Gal. 5, 14), das Ziel und Ende des Gesetzes (1 Tim. 1, 5). Nach dem hl. Johannes schließt die Liebe die Geburt aus Gott und den Besitz des heiligen Geistes ein (1 Joh. 4, 7. 12 f.). Der Glaube bildet die Grundlage des Heils, von der aus die Vollkommenheit als etwas Höheres erstrebt wird; diese höhere Vollendung des im Glauben wurzelnden Lebens gibt die Liebe (1 Cor. 13, 13. Gal. 5, 6. 1 Tim. 1, 5. Hebr. 6, 1. 10. 11), die dann in guten Werken sich thätig erweist (Jac. 2, 22. 1 Joh. 2, 5). Diese Anschauung ist stets von den Lehrern der Kirche festgehalten und deutlich zum Ausdruck gebracht worden. Von den Vätern hat der hl. Augustinus die Einheit aller Sittlichkeit in der Liebe mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben. Auch das ascetische Lebensideal des Mittelalters hat diesen Grundsatz nicht, wie so oft behauptet wird, erschüttert; alle Scholastiker lehren, die Vollkommenheit liege wesentlich nicht in den Räthen, sondern in den Geboten, und zwar principaliter im Gebote der Liebe (S. Thom. S. th. 2, 2, q. 184, a. 3; De carit. a. 11, ad 5; Quodl. 1, a. 14; 3, a. 17; Opusc. 17 [al. 3], 6). Durch die Liebe wird eben der Endzweck aller Sittlichkeit, die göttliche Güte, in der vollkommensten Weise erfaßt; die Liebe bewirkt eine Umbildung des Liebenden in das geliebte Wesen, also die größtmögliche Verähnlichung und Vereinigung mit Gott, dem absolut Vollkommenen. Darum ist derjenige Christ der vollkommenste, der die größere Liebe hat, auch wenn er in der Welt lebt (S. Thom. De carit. a. 11, ad 5; Quodl. 3, a. 17). In der Liebe sind wurzelhaft alle Tugenden eingeschlossen; die „Gesinnungen" der Demuth, der Geduld u. s. w. gehören also auch zum Wesen der Vollkommenheit und stehen als Zweck über den evangelischen Räthen als Mitteln der Vollkommenheit (S. th. 2, 2, q. 186, a. 7, ad 1; Quodl. 5, a. 19). Vor Allem wird von den kirchlichen Lehrern neben der Gottesliebe die Liebe zu den Menschen als Wesensbestandtheil der Vollkommenheit betont, wie denn auch schon die genannten Aussprüche des hl. Paulus und des hl. Johannes dem Contexte nach gerade die Nächstenliebe als die adäquate Aeußerung der ächten Gottesliebe im Auge haben (S. Thom. Opusc. 18 [al. 2], 13. 14). — Die ganze Vollkommenheit des Christen läßt sich nach dem Vorgange Christi und der Apostel auch in die Forderung der „Nachfolge Christi" zusammenfassen (Matth. 16, 24. Luc. 6, 40. Röm. 13, 14). Als Sohn Gottes ist Christus höchster Gegenstand der Liebe, Ziel und Mittelpunkt der Sittlichkeit; als Mensch das erhabenste Vorbild aller Tugenden, insbesondere der vollkommensten Gottes- und Menschenliebe. — Das Wort „Heiligkeit" bezeichnet nach der einen Seite hin, ebenso wie Vollkommenheit, die Fülle der sittlichen Vorzüge; es weist aber zugleich auf die mystisch-sacramentale Weihe und Verbindung mit Gott hin, welche in der heiligmachenden Gnade und den eingegossenen Tugenden liegt. Dieselbe ist nicht identisch mit der ethischen Heiligkeit; aber beide stehen in innerlicher Verbindung, bedingen und fördern sich gegenseitig. „Die mystische Ge-

meinschaft zwischen Christus und den Seinen erscheint (beim Evangelisten Johannes) als die geheimnißvolle Ursprungsstätte des sittlichen Handelns" (Jacoby, Neutestamentl. Ethik, Königsberg 1899, 52). Nach dem hl. Paulus sind „im Geist die ethischen Kräfte beschlossen, welche sich im Verlauf des sittlichen Lebens entfalten" (ebd. 320), er heißt geradezu „heiliger Geist" und flößt die Liebe und das übernatürliche Leben ein. (Vgl. J. Müller, in der Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 483 ff.)

II. Die Pflicht der Vollkommenheit und das Räthliche. Die Vollkommenheit wird dem Menschen in der heiligen Schrift ausdrücklich zur Pflicht gemacht; speciell ist Liebe zu Gott „aus allen Kräften" das erste und größte Gebot. Wie ist damit die Lehre von einer nicht pflichtmäßigen, gerathenen Vollkommenheit vereinbar? Protestantische Moralisten erblicken in den Antworten der katholischen Theologen auf diese Frage eine „unsägliche Verwirrung" und nennen es eine „überaus flache und rohe Vorstellung von dem göttlichen Gesetze, wenn man letzteres wie eine Dienstinstruction ansieht, mit deren Befolgung sich der rechte Mann nicht begnüge" (Frank, System der christl. Sittlichkeit I, Erlangen 1884, 436). Diesem Vorwurfe gegenüber genügt eine kurze Darlegung der Lehre des hl. Thomas von Aquin (vgl. d. Art. Räthe, evangelische). Derselbe lehrt zunächst (im Einklange mit Orig. In Cant. Cant. 3, 7), daß das Gebot der Liebe in der That keine Schranken habe, weil es das Ziel des christlichen Lebens enthalte (Praeceptum dilectionis Dei, quod est ultimus finis christianae vitae, nullis terminis coarctatur, ut possit dici, quod tanta dilectio Dei cadat sub praecepto, major autem dilectio limites praecepti excedens sub consilio cadat; Opusc. 17, 6. Vgl. S. th. 2, 2, q. 184, a. 3). Aber trotz dieser Universalität und Schrankenlosigkeit des Liebesgebotes ergibt sich ihm die Existenz des Räthlichen mit philosophischer Nothwendigkeit aus der Natur des menschlichen Wollens und seiner Objecte. Die Liebe, die Gott als höchstes Ziel und Gut umfaßt, gebietet, in allem Thun und Lassen an diesem Endziele festzuhalten, durch kein Geschöpf und in keinem Augenblick sich von Gott trennen zu lassen. Den Gegensatz dieser Pflicht bildet die Todsünde, die den Habitus der Liebe zerstört. Die Liebe treibt ferner dazu an, in allem Handeln Gott und seine Ehre zu suchen, das höchste Ziel virtuell in allen näheren sittlichen Zielen anzustreben; diese virtuelle Bethätigung ermöglicht ein beständiges Wachsthum, einen unendlichen Fortschritt des Habitus der Liebe. Auch diese Vervollkommnung der Liebe ist geboten; ihr Gegensatz ist die läßliche Sünde, ein Stillestehen auf dem Wege zu Gott. Wer in der zweiten Weise all sein Sein und Thun auf Gott bezieht, der erfüllt, auch wenn er seltener die Liebe erweckt, in einem wahren Sinne das Gebot, Gott zu lieben aus allen Kräften. Indessen hat das „aus allen Kräften" auch einen höhern Sinn; da die Potenz und der Habitus auf den Act als ein Höheres hingeordnet sind, so hat diejenige Art der Liebe die höchste Vollkommenheit, bei der der Affect secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum (S. th. 2, 2, q. 184, a. 2 c.). Dieser ideale Stand der Liebe aber ist erst im Himmel möglich; hier erzeugt die Anschauung Gottes eine beständige actuelle Liebe, und auch die den Geschöpfen zugewandte Thätigkeit bewirkt keine Unterbrechung dieses Liebesverkehrs. Auf Erden müssen wir dieser Vollkommenheit der Liebe zustreben (currere ad perfectionem; S. Aug. De perf. just. hom. n. 19 sqq.); ein solches Streben und Fortschreiten liegt auch schon in der genannten virtuellen Bethätigung. Die Actualität der Liebe, als beständige Dauer gedacht, ist für den irdischen Menschen physisch und auch sittlich unmöglich; als möglichst häufige und dauernde Wirklichkeit jedoch ist sie zwar nicht geboten, aber offenbar „besser" als die bloß virtuelle Bethätigung, d. h. sie ist gerathen (S. Thom. In 3 Sent. dist. 29, q. 1, a. 8, ad 2 quaestiunc.; S. th. 2, 2, q. 24, a. 8; q. 44, a. 4; q. 184, a. 2; Opusc. 17, 6). Wenn nun thatsächlich die Liebe erweckt wird, so ist wiederum nicht für jeden Fall das Aufgebot der ganzen Energie des Willens und der sinnlichen Gefühlskräfte pflichtmäßig, und doch ist diese höhere Intensität der Liebe (fervor charitatis) etwas sittlich Besseres, mithin Gegenstand des Rathes (ibid.). Noch klarer als aus der verschiedenen Weise des Liebens ergibt sich die Existenz des Räthlichen aus den äußeren Wirkungen und Formen der Liebe (secundum objecta vel effectus charitatis). Die Liebe verpflichtet zu anderen Tugendwerken, insofern die Uebung derselben einen nothwendigen Bestandtheil der sittlichen Ordnung bildet; es bleiben aber unzählige Möglichkeiten, über diese Grenze hinaus sittlich zu wirken. Die geschöpflichen Güter und Beziehungen, welche die Unterlage der secundären Sittlichkeitspflichten bilden, besitzen eben nicht jene absolute und souveräne Stellung dem menschlichen Willen gegenüber, daß sie, wie das Gut der Liebe, seine ganze Leistungsfähigkeit für sich beanspruchen könnten. Die Pflichten der Mildthätigkeit, der Dankbarkeit, der Abtödtung haben ein durch individuelle und sociale Rücksichten, häufig auch durch positive Gesetzgebung bestimmtes Maß; darüber hinaus im Geiste der Tugend zu wirken, verräth eine höhere Sittlichkeit, ist also Gegenstand des Rathes (S. Thom. De carit. a. 10). Bezüglich der innern Vollkommenheit der Liebe tenetur homo ad eam tendere, quamvis non teneatur eam habere. Sed ad perfectionem, quae est secundum objecta, non tenetur simpliciter quis neque tendere neque eam habere; sed tenetur eam non contemnere nec contra eam se obfirmare. Et ratio est, quia praemium essentiale, ad quod tendere

tensmur, mensuratur secundum intensionem charitatis, non secundum magnitudinem factorum, quia Deus magis pensat, ex quanto, quam quantum fiat (S. Thom. In 3 Sent. dist. 29, q. 1, a. 8, ad 2 quaestiunc. Vgl. De verit. q. 23, a. 8, ad 4 in contr.). Das, was dem Objecte nach (simpliciter) gerathen ist, kann dann freilich durch die Umstände (in casu) sowohl geboten als auch unerlaubt werden, wie ja auch strenge Pflichten secundärer Art Ausnahmen erleiden; denn alle sittlichen Werte und Zwecke müssen sich schließlich nach dem absoluten Zwecke, dem Gebote der Liebe, richten.

Zur Rechtfertigung dieser Lehre sei vor Allem darauf hingewiesen, wie nach derselben Gebot und Rath nicht mechanisch getrennt erscheinen, sondern sich lebendig verbinden und durchdringen. Die meisten pflichtmäßigen Tugendwerke enthalten etwas Gerathenes, und in allen gerathenen Werken liegt die Erfüllung eines Gebotes. Almosen zu geben ist eine Pflicht für den reichen Mann; aber es zu geben in diesem Augenblicke, diesem Armen, mit dieser Freigebigkeit und Mühewaltung, ist meistens nur ein Rath. Heroische Acte der Selbstopferung im Dienste des Nächsten sind objectiv gerathen, nicht geboten; wer sich z. B. zum Loskauf eines Sklaven der Freiheit beraubt, erweist dem Nächsten mehr, als er verlangen kann, er erfüllt das Gebot der Mildthätigkeit über das gebotene Maß dieser Tugend hinaus. Aber dieses heroische Werk ist zugleich Erfüllung eines Gebotes, des Gebotes der Gottesliebe; das Maß der Liebe hat er nicht überschritten, nicht einmal erreicht, weil er Gott nichts geben kann, was seiner absoluten Grundverpflichtung gegen ihn gleichwerthig wäre. Gott lieben heißt nichts Anderes, als das ganze Sein und Haben auf ihn hinordnen, ihm weihen. Es braucht nun zwar nicht jeder Alles zu sein und Alles zu haben an physischen und auch an moralischen Vorzügen und Großthaten, aber alles, was er ist und hat, fordert die Liebe für Gott. So ist es denn Pflicht, die ganze an sich freie Leistung eines heroischen Acts (in der vorhin bezeichneten Weise) auf Gott zu beziehen; so steht jedes Atom, jeder Athemzug des räthlichen Werkes unter dem Gebote der Liebe. „Niemand kann sich über das Gesetz erheben, wohl aber über die einzelnen Gesetze" (Möhler, Neue Untersuch., 2. Aufl., Mainz 1835, 308; vgl. Salmant. Curs. theol. tract. 11, disp. 1, n. 77 sqq.; Suarez, De leg. 2, 2, 15). Eine vollkommene Analogie zu dieser Durchdringung von sittlicher Freiheit und Nothwendigkeit findet sich bei der natürlichen Willensfreiheit. Die Grundtendenz des Willens geht mit physischer Nothwendigkeit auf das Gute, die Glückseligkeit im Allgemeinen; dennoch ist sowohl die actuelle Erstrebung dieses Endzieles wie auch besonders die Wahl der Einzelgüter, die jenem Streben als Mittel dienen, Sache der Freiheit. In dem freien Acte aber bildet die voluntas ut natura und die voluntas ut ratio eine lebendige Einheit. Entsprechend durchdringt auf dem Gebiete des übernatürlichen Lebens jener Zug der Liebe, der den Willen (nicht mit physischer, aber) mit sittlicher Nöthigung (= Pflicht) an das höchste Gut bindet, virtuell alles Handeln, auch dasjenige, das ratione exercitii oder specificationis sittlich frei (= gerathen) ist.

Mit dieser Erklärung, welche keine Concession ist, sondern eine Entwicklung katholischer Grundsätze, verliert die Polemik des Protestantismus gegen das Gerathene, soweit sie den formalen Unterschied zwischen Gebot und Rath angreift, ihre Hauptstütze. Die weiteren Angriffe richten sich gegen die weltflüchtige Form der evangelischen Räthe (s. u. III.), sodann gegen die objective, „dingliche" Höherstellung gewisser Werke und Stände an sich. Der Wille Gottes, so sagt man, sei stets ein gebietender, aber nicht für alle Menschen und für alle Umstände derselbe; jeder Christ habe in sittlichen Entscheidungen den an ihn gerichteten Willen Gottes zu erforschen und zu befolgen. So sei für den einen die Ehe, für den andern die Jungfräulichkeit Pflicht; von einem Rath könne hier nur insofern die Rede sein, als nicht jeder zur vollen Klarheit über seinen Beruf durchdringe, vielmehr den Willen Gottes durch eigenes „Errathen" oder fremden „Rath" erschließen müsse (Frank I, 440 ff.; Beck, Vorlesungen über christl. Ethik II, Gütersloh 1883, 131). In solchen Aeußerungen kommt ein verkehrter sittlicher Skepticismus zum Ausdruck, der die natürlichen Werthurtheile der Vernunft und die aus ihnen sich ergebenden moralischen Gesetze ihrer objectiven Geltung entkleidet. Das Gewissen erschließt den Willen Gottes zunächst und der Regel nach nicht aus momentanen Inspirationen, sondern aus der innern Zweckordnung der Dinge. Wie die physischen Wesenheiten, so sind auch die moralischen Werthe und die aus ihnen folgenden Gesetze objective und dauernd ideale Factoren. So ist z. B. die Lebensrettung, die Liebe zum Vaterlande objectiv besser als etwa die Erfüllung einer Höflichkeitspflicht, weil das Leben, das Vaterland ein höheres Gut ist als die Anmuth des gesellschaftlichen Verkehrs. Wenn man diese Abstufung der sittlichen Güte läugnet, muß man consequent mit den Stoikern auch den Unterschied der bösen Werke läugnen und alle Sünden — als Abweichungen von dem einen höchsten Gute — für gleich schwer erklären. Allein das höchste Gut gibt zwar der ganzen Sittlichkeit ihre absolute Weihe, beläßt aber den näheren Zielen ihre specifische sittliche Eigenart. Es ist ein pantheistischer Zug, vor dem Glanze des höchsten Gutes alle Einzelgüter für indifferent zu erklären, statt sie in verschiedener Färbung und Helligkeit an jenem Glanze theilnehmen zu lassen (S. Thom. Sum. c. Gent. 3, 139). Im Einzelfalle muß allerdings das persönliche Gewissen den Ausschlag geben und nach der höchsten Zweckbestimmung feststellen, ob der abs-

tracte Rath auch in concreto den Vorzug verdient. Doch geht auch für diese Beurtheilung jeder Maßstab verloren, sobald man die Objectivität der sittlichen Werthurtheile anzweifelt; wenn es keine moralischen Species gibt, gibt es auch keine specificirenden Umstände. Die Behauptung endlich, jedesmal wo in concreto das Bessere feststehe, sei auch Verpflichtung zu demselben vorhanden, ist haltlos; sie folgt zunächst nicht aus dem Wesen der Liebe; denn da die Liebe nur dem absoluten Gute unterworfen ist, besitzt das Einzelgut, auch das höhere, als solches nicht die Kraft, ihr Streben zu determiniren. Gerade die Erhabenheit und Universalität der Liebe begründet ihre Freiheit gegenüber den particulären Zwecken menschlichen Handelns. Auch der Hochbegnadigte ist zwar verpflichtet ad plus et perfectius agendum, sed non ad opera alia facienda (S. Thom. In 3 Sent. dist. 29, q. 1, a. 8, ad 3 quaestiunc.). Die auf den geschöpflichen Tugendzwecken aufgebauten Gesetze aber, zumal die auf das äußere Handeln sich beziehenden, halten sich wegen der Relativität jener Zwecke und mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche in ihren verpflichtenden Forderungen auf einer dem Durchschnitt der Menschen erreichbaren Mitte. Praktisch ist auch wohl kein vernünftiger Mensch im Zweifel, daß er in zahlreichen Fällen sittlich Gutes vollbringt, dessen Unterlassung keine Sünde wäre.

III. Der ascetische Charakter des katholischen Vollkommenheitsstrebens. Wenn es innerhalb des Gebietes der Liebe, welche das Wesen der Vollkommenheit ausmacht, verschiedene Stufen relativer Vollkommenheit gibt, so fragt es sich noch, weßhalb gerade die Abwendung von den geschaffenen Gütern, der Verzicht auf Besitz, Ehe, Freiheit, Ehre, Lebensgenuß, wie er vor Allem in den Orden geübt wird, etwas Besseres sein soll als der Gebrauch derselben im Dienste Gottes. Liegt nicht in dieser Abkehr und Flucht vor den Geschöpfen, die doch eine Stufenleiter zu Gott sein sollen, eine dualistische Mißachtung der Natur? Thatsächlich hat die katholische Kirche nicht nur das ascetische Leben auf Schritt und Tritt gefördert, sondern den wichtigsten Punkt desselben, den Vorzug der Jungfräulichkeit vor dem Ehestand, dogmatisch definirt (Trid. Sess. 24, can. 10). Noch Leo XIII. ist neben seinen vielseitigen Bemühungen um die Förderung und Regeneration der weltlichen Cultur dem Versuche unerleuchteter Vermittler, zu Gunsten einer Aussöhnung zwischen dem christlichen und modernen Geiste den ascetischen Ernst der katholischen Vollkommenheitslehre zu mildern, entschieden entgegengetreten (in seinem apostolischen Schreiben Testem benevolentiae an die Bischöfe von Nordamerika vom Jahre 1899). Der Protestantismus gibt die Nothwendigkeit der Selbst- und Weltverläugnung für das christliche Streben nach Vollkommenheit zu; aber die Beurtheilung soll sich stets nach dem einzelnen Falle und den Bedürfnissen des Einzelnen richten. Eine objective Höherstellung der Weltflucht gegenüber dem mäßigen Gebrauch und Genuß der Welt sei durch nichts begründet; der Christ sei im Gegentheil berufen, durch seine irdische Arbeit die Welt zu erneuern und zu beherrschen. Es muß aber selbst von den Gegnern zugegeben werden, daß die katholische Schätzung des weltabgeschiedenen Lebens, besonders der Armut und Jungfräulichkeit, bis in die älteste Zeit des Christenthums zurückgeht und von da an in einer Kraft und Einmüthigkeit durch alle hervorragenden Lehrer der Kirche und das ganze Leben der Christenheit bezeugt wird, wie kaum eine andere sittliche Anschauung. Ebenso räumt die unbefangene Forschung ein, daß die Person des Erlösers selbst, das ganze Leben des Herrn und der Geist seiner Predigt, Bekämpfung und Flucht der Welt bedeuten; daß also der Vorwurf falscher Ascese, wenn er für die katholische Kirche gelten soll, auch ihren Urheber trifft (vgl. Paulsen, Ethik I, 3. Aufl., Berlin 1894, 60 ff.). Endlich erkennen dieselben Stimmen, darunter viele theologische, nunmehr an, daß die als ausdrückliche Empfehlungen der freiwilligen Armut und Keuschheit angesprochenen Stellen der heiligen Schrift (besonders Matth. 19, 11 f. 1 Cor. 7) nur in diesem katholischen Sinne gedeutet werden können (Strauß, Leben Jesu I, 1. Aufl., 618; Paulsen I, 71. 78; Pfleiderer, in der Ztschr. f. wiss. Theol. 1893, 28). Demnach müssen die Gründe dieser Lehre im Wesen des Christenthums, nicht in antik-heidnischen Anschauungen gesucht werden. Eine manichäische Scheu vor der sinnlich-materiellen Welt, als sei die Berührung mit ihr sündhaft, liegt der kirchlichen Auffassung durchaus fern. Die Ehe z. B. ist nicht bloß erlaubt, sondern sittlich gut und heilig, ja in gewissem Sinne nothwendig; der Vorzug der Jungfräulichkeit setzt nicht die Ehe herab, so wenig wie das Gold das Silber entwerthet (Cyr. Hier. Cat. 4, 25). Sodann ist zu bemerken, daß nicht die Negation als solche für werthvoll gehalten wird; nur die aus religiösen Motiven erwählte Armut, Ehelosigkeit u. s. w. wird dem Besitze, der Ehe vorgezogen (Orig. C. Cels. 1, n. 26. 27; S. Aug. De sacra virgin. n. 11). Nach dieser Auffassung aber folgt die höhere sittliche Würde 1. aus der Stellung, in der Gott zu den Geschöpfen und die Gottesliebe zu den irdischen Bestrebungen des Menschen steht. Der hl. Paulus betont, daß die Jungfrau „ungetheilt" sich Gott weihen, ohne Bindung und Behinderung zu Gott beten könne (1 Cor. 7, 33—35). Die Hingabe an Gott aus allen Kräften wird eine vollkommenere, wenn die dem Weltberuf anhaftenden Sorgen wegfallen; der directe Verkehr mit Gott, die actuelle Liebe zu ihm, gewinnt größern Spielraum. Die sichtbare Welt ist freilich eine Leiter zu Gott; aber wer auf ihr zu Gott emporgestiegen ist, der hat sein wahres und höchstes Ziel gefunden. Gewiß ist auch die irdische Culturarbeit Gottesdienst; aber der Vorzug des Geistes ist die formelle Verherrlichung,

die er dem Schöpfer im Gebets- und Liebesverkehr erweisen kann. Das vacare Deo et rebus divinis, die Freiheit von allem, was den actualis motus cordis in Deum hindern kann, ist der eigentliche Zweck der Losschälung vom Irdischen (S. th. 2, 2, q. 24, a. 8; q. 44, a. 4, ad 3; Opusc. 17, 6). Aber nicht bloß die ungestörte und dauernde Liebe zu Gott wird gefördert, sondern auch die Kraft und Glut der Liebe. Wie der Wasserstrahl durch die Einengung im Springbrunnen höher emporsteigt, so das Gottesstreben durch die Sammlung eines abgetödteten Lebens (Greg. Nyss. De virgin. c. 7). Der hl. Augustinus hat denselben Gedanken (Confess. 10, 29): Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus, und im Anschlusse daran das berühmte Wort: Minus enim te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. Der hl. Bonaventura sagt (In 3 Sent. dist. 27, a. 2, q. 6), es sei der Liebe wesentlich, jeden affectus contrarius aus dem Herzen auszuschließen, und es sei ihr Streben, auch jeden affectus extraneus zu verbannen. Der hl. Thomas unterscheidet (2, 2, q. 19, a. 6) eine Liebe zum Geschöpfe, die der Liebe zu Gott entgegensteht, eine solche, die in ihr eingeschlossen, von ihr bewirkt ist, und eine solche, die zwar naturhaften Ursprungs, aber mit der Liebe vereinbar ist. Die letztere ist nicht sündhaft, aber unvollkommen; der nach Vollkommenheit Strebende sucht alles Natürliche zu läutern, die reine Gottesliebe zur wirklichen Triebfeder alles Handelns und Fühlens zu machen. Auch wo der hl. Thomas philosophisch untersucht, worin eigentlich das Wachsthum des Habitus der Liebe besteht, kommt er zu dem Schlusse, dieser Fortschritt sei nichts Anderes als die Sammlung der an sich universellen und unbestimmten Willensenergie auf ein Centrum hin (Natura ... ex dicta multitudine scilicet confusione potentialitatis in unum colligitur [In 1 Sent. dist. 17, q. 2, a. 2]. Magis disponitur ... ad congregationem sui ad Deum [Quodl. 9, a. 13]). So sind die evangelischen Räthe instrumenta perfectionis, Mittel, um leichter, sicherer und vollkommener das sittliche Endziel zu erreichen (Opusc. 17, 6). Sie sind aber auch signa et effectus der vollkommenen Liebe; die glühende Ueberzeugung, daß Gott alles irdische Gut tausendfach übertrifft, läßt es bei bloßen Betheuerungen nicht bewenden, sondern drängt zum Opfer der That. Aber verlieren nicht die Geschöpfe und ihre Schönheit allen Sinn und Zweck für eine so gestimmte Seele? Abgesehen davon, daß die Entsagung stets nur eine relative sein kann, ist dieß auch principiell keineswegs der Fall. Wie Gott selbst in der Erkenntniß und Liebe seiner Güte auch die Geschöpfe liebt, wie die Seligen in Gott auch seine Werke schauen und lieben, so findet auch die gottliebende Seele alles, was sie geopfert hat, geläutert und verklärt in Gott wieder; sie schätzt die geschöpfliche Güte und Schönheit um so höher, je tiefer sie dieselbe in ihrem Urquell erfaßt hat. Vor Allem ist die christliche Ascese und Contemplation deßhalb vor jedem weltfeindlichen Quietismus (s. d. Art.) bewahrt geblieben, weil mit dem Gebote der Gottesliebe das der Nächstenliebe wesentlich verbunden ist. Auch in der Theorie der evangelischen Räthe ist diese bedeutsame Stellung der Nächstenliebe niemals übersehen worden (vgl. S. Thom. Opusc. 17, 6; 18, 14).

2. Die ausschließliche Hingabe an die religiösen Interessen steht mit der Würde des Menschen und seiner übernatürlichen Bestimmung in besonderem Einklang. Die Güter der irdischen Cultur reichen nicht an die Würde der Seele hinan; auch das Bedürfniß geschlechtlicher Ergänzung darf für den Menschen als Persönlichkeit kein absolutes sein. Wenn auch der Mensch ein Doppelwesen ist, so sind die beiden Seiten seines Lebens nicht gleichwerthig; das Sinnliche ist Mittel für den Geist, die Bestimmung des Geistes aber ist der unmittelbare Verkehr mit Gott. Das haben schon Plato und Aristoteles erkannt; das Christenthum aber hat diese Ahnungen nicht entwerthet, sondern durch seine Lehre von der himmlischen Bestimmung denselben eine unendliche Verstärkung gegeben. Die besondere Aehnlichkeit des religiösen Lebens mit dem himmlischen, dem eigentlichen Ziel und Ende des Menschen, ist stets als ein Grund seines Vorranges vor dem weltförmigen betrachtet worden (Greg. Naz. Carm. mor. 1; S. Aug. De s. virgin. n. 12; S. Bonav. De perf. evang. 3, 3). Wenn die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft das Dasein so vieler Geistesgrößen vollkommen auszufüllen im Stande war, so wird die Begeisterung für Gott und seine Interessen keine geringere Macht über edle Gemüther ausüben. Der geistliche Mensch entbehrt auch nicht der Fruchtbarkeit; es sind die höchsten Güter der Allgemeinheit, vor Allem die übernatürlichen Gnadengüter, für deren Fortpflanzung er geeignet ist (S. Thom. S. th. 2, 2, q. 142, a. 1, ad 2).

3. Die Unordnung in der menschlichen Natur erklärt den Werth der ascetischen Lebensform; die Ascese (s. d. Art.) ist heilende und vorbeugende Arznei, das ἀσκεῖν ist zugleich θεραπεύειν (Theodoret). Nach dem thatsächlichen Stande unserer Natur wird der Zug der Liebe zu Gott durch das Geschöpfliche nicht bloß getheilt, sondern häufig auch abgelenkt; die irdische Beschäftigung wird, statt den Fortschritt der Liebe zu bewirken, eine Gefahr für ihren Bestand. Auch eine tiefgehende Frömmigkeit wird leicht durch die „Dornen und Disteln" der irdischen Dinge erstickt, die nicht bloß mit „Sorgen", sondern auch mit „Trug" und „Lust" die Seele umstricken (Marc. 4, 19). Darum nennt der hl. Augustinus bisweilen das Streben nach dem Irdischen als solches cupiditas und sagt von der charitas (De divers. quaest. 83, q. 36): Nutrimentum ejus imminutio cupiditatis; perfectio nulla cupiditas. Die

Beschneidung der Begierden, wie sie in den Räthen geübt wird, sichert und erleichtert also die Pflicht der habituellen und virtuellen Gottesliebe, von der oben (unter II.) die Rede war (S. th. 1, 2, q. 108, a. 4). Der Einwand gegen die Räthe, nicht der leichtere Weg zum Himmel sei der bessere, sondern der schwierigere, wird beleuchtet durch das Wort des hl. Augustinus (Ep. 220, n. 6): Facilius resecantur [cupiditates] in eis, qui Deum diligunt, quam in eis, qui mundum diligunt, satiantur. Die aus der innern Erhabenheit eines Werkes hervorgehende Schwierigkeit, sagt der hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 184, a. 8, ad 6), nicht die äußere Schwierigkeit, erhöht das Verdienst; erstere aber ist größer beim Ordensleben. Im Stande der paradiesischen Unschuld, wo durch eine besondere Gnadengabe das Sinnliche dem Geiste, der Geist Gott unterworfen war, würde das irdische Arbeits- und Genußleben nicht eine solche Trübung und Gefährdung des gottinnigen Lebens gebildet haben; darum würde nach manchen Theologen in jenem Zustande der jungfräuliche Stand nicht vor dem ehelichen den Vorzug gehabt haben (S. Thom. S. th. 1, q. 98, a. 2, ad 3; Quodl. 3, a. 25; S. Bonav. In 2 Sent. dist. 20, a. 1, q. 6). So ist auch die Tugend mancher Heiligen, die in der Welt lebten und doch zur Höhe der Vollkommenheit emporstiegen, wohl zu bewundern, aber solche Beispiele bilden die Ausnahme (S. Aug. De mor. eccl. n. 42; S. Thom. Opusc. 18, 8). Immerhin wird der Christ, je weiter er durch Weltverläugnung in der Liebe zu Gott fortgeschritten ist, um so vollkommener befähigt sein, ohne Gefahr für seine Seele erneuernd auf die Welt zurückzuwirken, das active und contemplative Leben, das Geschäft der Martha und der Maria zu verbinden, so daß er wie Christus primo contemplationi vacet et postea ad publicum actionis descendat aliis convivendo (S. th. 3, q. 40, a. 2, ad 3). Haben ja auch geschichtlich Männer wie der hl. Benedict, Bernhard, Franciscus und ihre Orden auf die Welt, die sie verlassen hatten, nachher den mächtigsten Einfluß religiöser wie cultureller Art ausgeübt.

4. Von hervorragender Bedeutung ist die machtvolle sociale Darstellung und Anregung des Gottesstrebens gegenüber dem Naturalismus und dem sittlichen Verderben. Der Glaube an das Jenseits und das Uebernatürliche wird bei den Schwachen gefestigt durch den Ernst der Ueberzeugung, der aus dem thatsächlichen Verzicht auf die Welt spricht. Die sittlichen Gefahren, die aus den Leidenschaften und dem bösen Beispiele für die Tugend erwachsen, finden das stärkste Gegengewicht in dem zugleich beschämenden und ermuthigenden Bußeifer und Himmelssinn heroischer Christen. Der Heiland selbst weist die Jünger, die über die Schwierigkeit der Ehe bedenklich werden, zur Ermuthigung auf die freiwillig Ehelosen hin. Gerade die Leidenschaftlichkeit des geschlechtlichen Triebes, der Habsucht und des stolzen Freiheitsgefühls fordert ein gewisses Uebermaß der entgegengesetzten Tugenden; und je größer in einem Zeitalter die Verheerungen der Weltlust sind, um so höher steigt auch auf der andern Seite der Eifer der Weltverachtung. Stets aber bedarf es dem bequemen Versinken in's Weltliche gegenüber am Leibe der Kirche eines Gliedes, das „als lebendige Erinnerung an den verlassenen höhern Zustand des gesammten Geschlechtes zu betrachten ist, und als verkörperter Seufzer, als tief athmende Sehnsucht nach der Rückkehr zu demselben zugleich" (Möhler, Ges. Schr. II, Regensb. 1840, 170). Ja die organische Gliederung der Kirche würde auch abgesehen von der Sünde einen Stand fordern, der das unum necessarium, die höchste und ewige Aufgabe des Christen, als solche verkörpert, wie ja im Staate auch die Wissenschaft ihre besondere Vertretung hat. Der Gottesdienst der weltlichen Berufe kann diesen religiösen Stand ebensowenig ersetzen, als die Werktagsarbeit den Sonntag überflüssig macht. Ein solcher Stand aber würde, wie das Auge am Körper, als edelstes Glied, als optima pars anzusehen sein. (Vgl. noch S. Thom. Sum. c. Gent. 3, 134. 136; S. th. 2, 2, q. 183, a. 2; S. Bonav. De perf. evang. q. 2, a. 2, ad 16.) Da es sich hier nur um eine Rechtfertigung des ascetischen Gedankens als solchen handelt, wie er auch in den rein beschaulichen Orden sich darstellt, so kann die directe sociale Bethätigung, wie sie von so vielen Orden in großartiger Weise geübt wird, übergangen werden. Nur sei noch bemerkt, daß alle speculativen Gründe, wie sie soeben entwickelt wurden, praktisch ersetzt und überboten werden durch das Beispiel Jesu Christi, der in seinem Kreuze und seinem abgetödteten Leben das sittliche Ideal für immer im Sinne der opferfreudigen Erhebung über die Welt festgeprägt hat. So ist denn die Weltflucht im kirchlichen Sinne aus dem Wesen des Christenthums geboren, nicht aus antiker Ueberschätzung des Intellectuellen; nur insofern ist das Geistige sittlich höher gestellt, als es zugleich „geistlich", d. h. besonders geeignet ist, die Verbindung mit dem höchsten Gute zu fördern.

IV. Zur vollen Darstellung der christlichen Idee der Vollkommenheit ist noch zu zeigen, wie das ascetische Princip und der Weltberuf der Menschheit sich versöhnen. Nach einem Grundgedanken des Christenthums, den die Scholastik in den Satz: Gratia non destruit, sed perficit naturam, gefaßt hat, ist die bei der Schöpfung dem Menschen gestellte Aufgabe der Fortpflanzung, der geistigen Selbstentwicklung und der Unterwerfung der Erde durch die Erlösung nicht aufgehoben worden (vgl. Mausbach, Christenthum und Weltmoral, Münster 1897, 37—60). Die „Weltflucht" der katholischen Kirche bildet dazu keinen Widerspruch. Zunächst muß die Anklage zurückgewiesen werden, als ob das Leben in der Welt jemals von der Kirche als

etwas Sündhaftes hingestellt worden sei; sie hat im Gegentheil den Verzicht auf dieselbe stets nur als Rath empfohlen. Sie hat diesen Rath allerdings, nach dem Vorgange Christi und des hl. Paulus, allgemein ausgesprochen und z. B. den Ordensstand für objectiv besser als das Weltleben erklärt. Aber dieses „objectiv besser" ist in doppeltem Sinne wohl von „absolut besser" zu unterscheiden. Denn 1. bezieht sich die ganze Unterscheidung nicht auf das eigentliche Wesen der sittlichen Vollkommenheit, auf die Güte im absoluten Sinne, sondern auf die relative Seite, die Mittel und Wirkungen der vollkommenen Sittlichkeit (auch die Anhörung einer heiligen Messe ist z. B. objectiv besser als das Beten eines Vaterunsers; dennoch kann größere Andacht und Liebe dem letztern einen höhern Werth verleihen). Die absolute Würdigkeit des Christen hängt von der Liebe und innern Tugend ab, die auch aus geringerem Stoffe ein größeres Kunstwerk zu schaffen vermag. Allerdings wird bei gleicher Hingabe an den Beruf das Leben nach den Räthen zu größerer Heiligkeit führen als das Leben in der Welt. Sodann ist 2. das objectiv Bessere, auch als Mittel der Vollkommenheit, nicht für jeden Einzelnen besser. Zu dem Gedanken des allgemeinen Rathes muß hinzutreten der des persönlichen Berufes. Die abstracte Sittenlehre hebt mehr die allgemeinen Werthunterschiede hervor, die concrete Seelenleitung forscht nach dem Berufe. Darum liegt in dem Worte Christi: Qui potest capere, capiat, zugleich die Einschränkung des Rathes durch den Beruf; noch deutlicher betont der hl. Paulus das proprium donum, die vocatio (1 Cor. 7, 7. 20) und mahnt trotz 1 Cor. 7, 8 die jüngeren Wittwen, zu heiraten (1 Tim. 5, 14). Es ist demnach keine genügende Antwort auf die Schwierigkeit, daß die ernsthafte Durchführung der Räthe das Fortleben der Menschheit unmöglich machen würde, zu sagen, dieser Fall werde wegen des mangelnden sittlichen Idealismus niemals eintreten; die Lösung liegt vielmehr darin, daß die Kirche Gottes als Organismus aus verschiedenen Gliedern besteht, die ihren eigenen Beruf von Gott haben und in Erfüllung desselben ihre Vollkommenheit erreichen. Für den ganzen Leib ist es „besser", daß nicht jedes Glied Auge sein will, obschon als Glied das Auge das edelste ist; so verlangt auch die Vollkommenheit der Kirche eine Verbindung der activen und contemplativen Stände. Was aber dem ganzen Leibe frommt, ist schließlich auch dem Gliede das Beste (1 Cor. 12; S. Thom. S. th. 2, 2, q. 26, a. 4, ad 3; q. 183, a. 2). Der hl. Augustinus antwortet freilich auf den Einwand bezüglich des Aussterbens der Menschheit bei allgemeiner Befolgung der Räthe: Utinam omnes hoc vellent . . . multo citius Dei civitas compleretur et acceleraretur terminus saeculi (De bono conjug. 10. Aehnlich: Impleatur numerus praedestinatus sanctorum (De bono viduit. 28]). Allein an anderen Stellen betont er stark das Bild des Organismus mit seinen verschiedenen Gaben (De bono vid. 4. 9) und in praxi räth er einzelnen Rathsuchenden vom Ordensstande ab (Ep. 220, 3; vgl. 262, 8). Die Berechnung bezüglich des numerus praedestinatus konnte überhaupt nur in Erfüllung gehen bei nahe bevorstehendem Weltende, dessen Erwartung in der alten Kirche in der That hie und da zur Ueberschätzung der Virginität führte. Der hl. Thomas citirt (Comm. ad Ep. 1 ad Cor. c. 7, v. 7) die eigenthümliche Ansicht (aber nicht als die des hl. Augustinus) und nennt sie eine gänzlich unbegründete; er selbst unterscheidet bei den Räthen zwischen einer voluntas Dei antecedens, die das an sich Bessere ausspreche, und einer voluntas consequens, die das im Auge habe, quod est melius consideratis circumstantiis personarum et negotiorum. Für eine absolute Geltung der Räthe scheint allerdings bei Thomas zu sprechen Opusc. 17, 9 et 10 und S. th. 2, 2, q. 108, a. 4, ad 1; aber nach S. th. Suppl. q. 41, a. 2 (corp. art. und ad 4) verlangt die Vollkommenheit der Gesellschaft, daß „Einige" das contemplative Leben wählen, und führt die Anderen nicht bloß die diversa complexio et inclinatio naturae, sondern auch die divina providentia zum Ehestande. Die mangelnde Neigung ist nicht immer sittliche Inferiorität, sondern oft Werk der Vorsehung (S. Thom. Sum. c. Gent. 3, 134); ja mit Rücksicht auf den organischen Charakter der Menschheit ist es einfach „besser" für Manche, zu heiraten (ib. 136). Die spätere ausgebildete Ascetik hat diesen Grundsatz und die Nothwendigkeit einer eingehenden Prüfung des besondern Berufes noch viel deutlicher ausgesprochen (vgl. L. de Ponte, De christ. hom. perf. II, Col. 1615, tr. 1, c. 3; tr. 5, c. 2; III, tr. 4, c. 1 et 11). „Die Liebe ist es, die die Einen zur Armut führt, die Anderen derselben entreißt, die Einen zur Ehe, die Anderen zur Enthaltsamkeit auffordert" (Franz v. Sales, Theotimus 8, 6). Der Beruf zum klösterlichen Leben ist „eben doch ein besonderer Beruf, der nicht für Alle ist — eine Ausnahmestellung und nicht die Regel" (Benedictus-Stimmen, Prag 1897, 305; vgl. T. Pesch, Lebensphilosophie, 4. Aufl., Freib. 1898, 359).

V. Einer besondern Erklärung bedarf noch der seit der Scholastik übliche Ausdruck status perfectionis, der keineswegs, wie schon bemerkt wurde, dem Wesen der Vollkommenheit gleichzustellen ist. Der hl. Thomas rechnet außer den Ordensleuten auch die Bischöfe, nicht aber die einfachen Priester und Seelsorger zum „Stande" der Vollkommenheit. Zum Verständniß dieser Lehre ist voranzuschicken, daß Thomas nicht von der aus der Weihe stammenden Würde des Priesters und Bischofes redet, welche beide z. B. über einen Laienbruder erhebt, sondern von ihren amtlichen Obliegenheiten; ferner, daß er auch bei letzteren weniger die „innere Pflicht der Heiligkeit" als gewisse äußere Pflichten und Opfer im Auge hat (so beim Bischof z. B. die Hingabe des

Lebens für die anvertraute Heerde). Aus einer Vergleichung aller einschlägigen Stellen (S. th. 2, 2, q. 183, a. 1; q. 184, a. 4—8; Quodl. 1, a. 14; 3, a. 17; Opusc. 18, 15—25) ergibt sich, daß nach Thomas zum status perfectionis gehören: 1. bestimmte äußere Werke der Vollkommenheit; 2. eine dauernde Verpflichtung zu denselben; 3. eine feierliche Weihe zu dem betreffenden Stande (vgl. besonders S. th. 2, 2, q. 184, a. 5 und den Commentar Cajetans dazu). Beim Bischofe wie beim Ordensmanne treffen alle drei Erfordernisse zu; beim Pfarrer fehlt die unwiderrufliche Verpflichtung zu den Arbeiten und Opfern der Seelsorge; der Priester als solcher hat überhaupt keine bestimmten äußeren Vollkommenheitspflichten übernommen. Doch muß Thomas zugeben, daß in der abendländischen Kirche eine solche Pflicht wenn nicht in, so doch gleichzeitig mit dem Priesterthum übernommen wird durch das votum (implicitum) continentiae. Die ganze, übrigens logisch und canonistisch sorgfältig durchgeführte Formulirung der These zeigt, daß beim hl. Thomas das Bestreben obgewaltet hat, die Auctorität des Pseudo-Areopagiten, qui scripsit ordinem ecclesiasticae hierarchiae secundum quod erat in ecclesia primitiva, aufrecht zu halten (Opusc. 18, 23; Quodl. 3, a. 17); für diesen aber lag es nach orientalischer Anschauungsweise nahe, gerade Bischöfe und Mönche zusammenzustellen. (Vgl. zum Ganzen noch die reichhaltigen Abhandlungen des hl. Bonaventura De perfectione evangelica und die Apologia pauperum [Ausgabe d. Opp. zu Quaracchi. Bd. V u. VIII]. Sodann Montalembert, Die Mönche des Abendlandes I, Regensb. 1860; Fried. Kössing, Der reiche Jüngling im Evangelium, Freiburg [1868]; O. Zöckler, Asceſe und Mönchthum I, Frankfurt 1897; A. Weiß, Apologie des Christenthums V, 3. Aufl., Freiburg 1898.) [Mausbach.]

Vollmacht heißt im Allgemeinen die ertheilte Ermächtigung, an Stelle eines Andern zu handeln. Sie lautet bald auf die Ausrichtung eines gerichtlichen oder außergerichtlichen Rechtsgeschäftes (procuratio), bald auf die Uebertragung der Gerichtsbarkeit selbst (delegatio s. mandatio). (Vgl. d. Artt. Procuration, Procurator und Delegation.) [Permaneder.]

Voltaire (eigentlich François Marie Arouet), in den Augen seiner Verehrer der „Geisteskönig des 18. Jahrhunderts", wurde, wie trotz aller Irreführungsversuche seinerseits aus dem Taufzeugniß feststeht, zu Paris am 21. November 1694 geboren und am folgenden Tage in der Pfarrkirche St-André-des-Arcs getauft. Zehnjährig wurde er vom Vater (einem königlichen Notar) der Jesuitenanstalt Louis-le-Grand übergeben, wo er bis zum Jahre 1710 studirte. Die Patres Porée und Lejay waren seine Professoren in der Rhetorik und Poesie, P. Tournemine und P. Thoulié, späteres Mitglied der französischen Akademie, seine Vorgesetzten. Einige seiner meist adeligen Mitschüler standen ihm auch später nahe; von den bürgerlichen schloß sich besonders Cideville an ihn an. Als Schüler war Arouet fleißig und geweckt, etwas früh reif, aber auch früh verdorben. Der Abbé François de Chateauneuf, ein berüchtigter Lebemann, Freund der alternden Ninon de l'Enclos und Hausfreund in der Arouet'schen Familie, hatte sich die Erziehung des Knaben von dessen zartester Kindheit angelegen sein lassen; letzterer hatte schon vor seinem Eintritt in's Collegium die Molsade auswendig gelernt, in der ein gewisser Lourdet offen die Geschichte des Moses in's Reich der Fabeln verwies. Es hält schwer, zu entscheiden, was Voltaire eigentlich selbst über seine Erziehung und Ausbildung bei den Jesuiten dachte; in vielen seiner Aeußerungen — freilich meistens Jesuiten gegenüber — fließt er über von Lob und Dankbarkeit; in seinem Artikel Éducation des Philosophischen Wörterbuchs dagegen weiß er kaum etwas Gutes darüber zu berichten. Bei seinem Austritt aus dem Collegium entschied er sich zum großen Aerger seines Vaters für die Literatur als Lebensberuf, wurde aber gezwungen, vorerst juristische Collegien zu hören. Der Student fand bald vornehme Freunde und Gönner, denen er kleine, gut bezahlte literarische Dienste leistete, und die ihn in den damaligen vornehmsten und sittenlosesten Club des Temple einführten. Der mißlungene Versuch, den Preis für ein Gedicht zu erhalten, reizte ihn zu dem „nur durch den Leichtsinn der Jugend entschuldbaren" Spottgedicht Le bourbier. Studirt wurde kaum, und schließlich sah sich der Vater genöthigt, den mißrathenen, mit Schulden überladenen Sohn von Paris zu entfernen und ihn (1713) als Pagen des Gesandten Marquis von Châteauneuf nach dem Haag zu senden. Infolge einer Liebschaft mußte Voltaire bald wieder nach Paris zurückgeschickt werden und entging einer vom Vater verlangten Einkerkerung oder Verschickung in die Colonien nur dadurch, daß er sich geneigt zeigte, als Schreiber zu dem Notar Allain zu gehen. Der Verkehr mit den Mitgliedern des Temple wurde wieder aufgenommen, und wie weit Voltaire es schon in der Freigeisterei gebracht hatte, zeigen einzelne Gedichte jener Jahre, in denen die Priester verhöhnt und die jungfräuliche Geburt des Erlösers verspottet wird. Als Allain den nachlässigen Schreiber vor die Thüre setzte, dachte der Vater wieder ernstlich an eine Verschickung in die Colonien und ließ sich nur durch die Bitten eines jungen Temple-Genossen erweichen, der sich anheischig machte, dem für die Poesie so hochbegabten Sohn eine aller Verführung unzugängliche Freistätte auf dem Schlosse seines Vaters, des Marquis de Caumartin, in St. Ange bei Fontainebleau zu verschaffen. Aus den Erzählungen des Schloßherrn über vergangene Zeiten empfing Voltaire die erste Anregung zu seiner Henriade und seiner Geschichte des Zeitalters Ludwigs XIV. Als 1715 nach Ludwigs XIV. Tod der Herzog von Orleans die Regentschaft über-

nommen hatte und damit die letzten Schranken gegen die frivole Literatur fielen, veröffentlichte auch Voltaire ein Pasquill über die dem Herzog nachgesagte Blutschande. Trotz seines Ableugnens wurde er von St. Ange verbannt. Er kam auf das Schloß eines andern Genossen aus dem Temple, des Herzogs von Sully; sieben Briefe über das dortige Leben sprechen jedem Schamgefühl Hohn. Infolge einer schmeichelnden Epistel an den Regenten wurde nach acht Monaten der Verbannungsbefehl aufgehoben. In Paris aber wollten die Freunde wegen seines Schrittes beim Regenten nichts mehr von ihm wissen, so daß er, um nun ihre Gunst wieder zu gewinnen, anonyme Schmähgedichte auf den Herzog schrieb; eines derselben (Puero regnante) erregte den Zorn des Regenten so sehr, daß er den Dichter auf 11 Monate in die Bastille sperren ließ. Wie aus den Polizeiregistern ersichtlich, trug Arouet schon damals den Namen Voltaire, der vielleicht aus Arouet l. j. (le jeune) anagrammatisch gebildet ist. Der Befreiung aus der Bastille folgte noch eine kurze Verbannung in Chatenay, von wo aus der Dichter nach Paris kam, um sein inzwischen vollendetes Trauerspiel Oedipe aufführen zu lassen. Der Erfolg dieser in sich sehr schwachen Dichtung war ein großartiger. Die Herzogin von Orleans nahm die Widmung an, Fürsten und Könige erhielten das Werk als Geschenk. Marschall Villars und seine Gattin wendeten dem jungen Dichter ihre Gunst zu. Der Herzog beschenkte ihn mit einer Pension, durch den Schweden Görtz und den Bankier Hoguère kam er in Finanzkreise und legte den Grund zu seinem großen Vermögen. Ein halbes Jahr nach seinem ersten Triumphe mußte Voltaire aber wieder einmal wegen eines Pasquills Paris verlassen; da die Wahl des Verbannungsortes ihm selbst überlassen blieb, so zog er nach Vaux-Villars zu seinem neuen Gönner. Diese zunächst unfreiwilligen Wanderungen von Schloß zu Schloß wurden ihm später zur Gewohnheit, und so sieht man ihn nach Aufhebung der Verbannung (Herbst 1719) in den nächsten drei Jahren bald zu Vaux, bald zu Sully, bald zu La Source, bald zu Richelieu und Rueil. Einen Theil des Winters und Frühjahrs brachte er in Paris zu, wo er schon vor des Vaters Tode ein eigenes Haus besaß. Hier besorgte er seine und seiner Freundinnen Geldgeschäfte, warb für den Cardinal-Minister Dubois (s. d. Art.) einen Spion und bot sich gelegentlich auch selbst als solchen an. Nach des Vaters Tode vermehrte sich sein Vermögen nicht unbedeutend. Endlich erschien, großartig und mit allen Mitteln der Reclame angekündigt und verbreitet, die erste Ausgabe der Henriade, welche uns die Kämpfe der Ligue schildern soll. „Der politisch-religiöse Grundgedanke des Epos zeigt uns schon den spätern Voltaire als Feind der Kirche, ihrer Herrschsucht, ihres Glaubenszwanges und ihres Fanatismus, begeisterten Verkünder des Theismus, der Humanität und der Toleranz, Gegner alles Kastengeistes und der Selbstüberhebung roher Massen, Verehrer des Cultur und Philosophie schirmenden Absolutismus und des gemäßigten Parlamentarismus; Patriot nicht ohne Beimischung gekünstelter Uebertreibung; als vorsichtigen Weltmann, zur Milderung und selbst zur Verläugnung seiner wahren Ueberzeugung bereit" (Mahrenholtz [s. u.] I, 66 f.). — Das heute kaum mehr genießbare Epos hatte seiner Zeit einen unglaublichen Erfolg und wurde als höchstes Meisterwerk gepriesen, und zwar nicht bloß in Frankreich, wo es vorderhand nur verstohlen gelesen werden durfte, sondern auch in England, Holland, Deutschland und Italien. Friedrich der Große wollte das Gedicht in einer gestochenen Ausgabe veröffentlichen und schrieb selbst eine Vorrede dazu. Während die Drucker vielerlei Scherereien hatten, mehrte sich Voltaires Vermögen wieder um ein Bedeutendes. Im Juni 1722 fuhr er mit einer Madame de Rupelmonde nach Brüssel, und dabei entstand das Pour et Contre, ein erster scharfer Abriß des Glaubensbekenntnisses des savoyischen Vicars. Man kann es auch das Programm der Encyklopädie nennen. Die erste Begegnung mit dem Odendichter J. B. Rousseau war noch ziemlich friedlich, obwohl Rousseau aus seiner Abneigung den ungläubigen Ausfällen Voltaires gegenüber kein Hehl machte. Als Voltaire jedoch nach seiner Rückkehr vom Haag wieder nach Brüssel kam, veruneinigten sich die beiden Dichter aus heute nicht mehr genau festzustellenden Gründen, und wenn Rousseau auch nicht in allweg unschuldig sein mag, so überstieg Voltaire's Verfolgungswuth gegen den alten Verbannten doch gewiß alles Maß. Nach Paris zurückgekehrt, hatte Voltaire bald Händel mit dem Polizeiagenten Beauregard, wurde von diesem geprügelt und zog sich nach Des Maisons zurück, wo ihn die Blattern an den Rand des Grabes brachten. Nach der Genesung versuchte er in Paris wieder seine alten Beziehungen anzuknüpfen, Fühlung mit dem Hof, neue Gönner und Pensionen zu gewinnen. Im December 1725 gerieth er mit einem jungen Herzog von Rohan in Streit und wurde von diesem im offenen Theater geschlagen. Schließlich (am 17. April 1726) wurde er in die Bastille gesperrt, aber sehr bald aus dem Gefängniß entlassen, so daß er Mitte Mai in die Verbannung nach England ziehen konnte. Schon früher hatte er den auf Schloß Source wohnenden verbannten Lord Bolingbroke (s. d. Art.) kennen gelernt und war von ihm in die englische ungläubige Philosophie eingeführt worden. Jetzt lebte er in England theils bei diesem Lord theils bei anderen Gönnern auf dem Lande oder in der Stadt und suchte sich über Alles Rechenschaft zu geben und Waffen gegen das Christenthum zu schmieden. Sein Kampf gegen die Entartung des französischen Parlamentarismus, gegen die Lächerlichkeiten der Pariser Akademie, seine Vorliebe für die constitutionelle Regierungsweise und für das anglicanische Kirchensystem, die Quäker einbegriffen, sein späteres philosophisches System, seine Be-

geisterung für Religionsfreiheit u. s. w. nahmen in England ihren Anfang oder doch merklichen Fortgang. Locke, Bolingbroke, Collins, Woolston, Tindal, Swift u. s. w. waren ihm Vorbilder und Lehrer. Eine Frucht dieser Studien waren die Lettres sur les Anglais, das „Leben Karls XII." und die Tragödie „Brutus" nebst dem „Versuch über die epische Poesie". Im J. 1729 kehrte Voltaire nach Paris zurück, lebte eine Zeitlang ruhig in einer Vorstadt und trieb glückliche Handelsspeculationen. Wegen einiger Verse über den Tod der ohne Sacramente verstorbenen Schauspielerin Lecouvreur zog er sich unter fremdem Namen nach Rouen zurück, wo er die obengenannten Lettres heimlich drucken ließ. Als die Briefe durch Henkershand verbrannt wurden (1734), brachte Voltaire seine Person durch die Flucht nach der Schweiz in Sicherheit, kam Anfangs 1735 aber wieder nach Paris und zog bald nach Cirey, dem Schloß der Marquise du Châtelet (geb. de Breteuil), einer der gelehrtesten, aber auch sitten- und denkfreiesten Frauen ihrer Zeit. Voltaire ließ sich von ihr in die Mathematik einführen, deren er zum tiefern Verständniß englischer Philosophen bedurfte. Außerdem schaffte er im Verein mit seiner Geliebten wissenschaftlich und für sich literarisch und schrieb besonders das Tendenzstück „Mahomet", die „Metaphysik" und das gemeine komische Epos La Pucelle, dessen Erfolg man die tiefste Schmach des 18. Jahrhunderts genannt hat. Da boshafte Verse, die er bei einer Reise nach Paris unter der Hand verbreitete, an den Cardinalminister Fleury gelangten, mußte er ein zweites Mal nach Holland flüchten, während er in den Zeitungen verbreiten ließ, er sei auf Wunsch des Kronprinzen von Preußen zu diesem gereist. Als es ihm schließlich in Holland zu eng wurde, ließ er in Frankreich schreiben, er gehe nach England, um seine Studien über Newton zu beenden, im Geheimen aber kehrte er nach Cirey zurück. Das Jahr 1738 war voller Aufregungen wegen der Streitigkeiten mit Des Fontaines. Zugleich entstanden die drei Episteln über das Glück und die Discours sur l'homme. Seit 1736 stand Voltaire, dessen Ruhm nach und nach ein europäischer geworden war, auch mit dem in Rheinsberg wohnenden Kronprinzen von Preußen in Briefwechsel. Friedrich wollte sich des Franzosen als Kritikers und Correctors für seine eigene Schriftstellerei bedienen. Als er nun nach der Thronbesteigung zur Huldigung nach Cleve gekommen war, beeilte sich Voltaire, den königlichen Gönner von Brüssel aus, wo er wegen eines Prozesses der Marquise weilte, in Moyland zu besuchen (11. bis 15. September 1740). Bald darauf versuchte er vom Minister Fleury eine amtliche Sendung an Friedrich zu erlangen, und als diese nicht erfolgte, machte er sich aus eigenen Stücken auf nach Potsdam. Ein Versuch, dem König seine Pläne wegen Schlesiens zu entlocken und sie dem französischen Hofe zu verrathen, scheiterten an der Klugheit Friedrichs. Mit Ausbruch des Krieges kehrte Voltaire nach Brüssel zu seiner Marquise zurück (Januar 1741). Anfangs 1743 ging er nach Paris und machte die ersten nutzlosen Versuche, in die von ihm sonst geschmähte Akademie aufgenommen zu werden. Die französischen Minister glaubten nun die Zeit günstig, ihn als geheimen Spion bei Friedrich II. brauchen zu können, schickten ihn deßhalb officiell in die Verbannung und hielten ihn für seine Reiseauslagen schadlos durch Staatslieferungsscheine. König Friedrich II. kam aber hinter die Komödie und spielte eine Zeitlang selbst mit (August bis October 1743), bis Voltaire heimlich grollend im November nach Cirey zurückkehrte. Nach unendlichen Mühen wurde er schließlich 1746 in die Akademie aufgenommen, nachdem er vorher durch Vermittlung der königlichen Maitresse Kammerherr und Hofhistoriograph geworden war. Nach einem Aufenthalt in Schloß Anet, das Voltaire mit der Marquise bei Nacht und Nebel fliehend verließ, und in Sceaux, wo man ihnen nach einiger Zeit die Thüre wies, begab sich das philosophische Paar wieder nach Cirey und dann nach Commercy (bei Luneville), dem Sommersitz des Exkönigs von Polen, Stanislaus Leczinski. Hier starb die Marquise an den Folgen eines neuen ehebrecherischen Verhältnisses, und auch Voltaire sah sich gezwungen, Luneville zu verlassen. In Paris miethete er ein Haus, verlor aber infolge mehrerer Ungezogenheiten, mit denen er selbst die Pompadour nicht verschonte, alle Gunst. Darum sorgte er dafür, daß er baldmöglichst von Friedrich II. eingeladen wurde. Als er auf sein Betteln 4000 Thaler Reisegeld angewiesen erhielt, machte er sich (Juni 1750) auf nach Berlin, wo er den Orden pour le mérite, den Kammerherrnschlüssel und 20 000 Livres Gehalt erhielt. Hier in der „Kneipe der Excommunicirten", wie die philosophische Tafelrunde des Königs hieß, entwickelte sich bei Voltaire alles, was an religionsfeindlichen Instincten bisher noch niedergehalten war. Hier entstand der Plan zu dem Dictionnaire philosophique, das ein Arsenal gegen den Fanatismus sein sollte, hier wurde auch die Losung Ecrlinf (Écrasez l'infâme) ausgegeben. Indeß schon kurz nach seiner Ankunft in Berlin zog sich Voltaire durch einen schmutzigen Handel mit Staatsloosen die Ungnade des Königs zu, was sich im Laufe der Zeit wiederholte, bis endlich eine Satire auf Maupertuis, den Präsidenten der Berliner Akademie, die sich im Grunde gegen den König selbst richtete, den weitern Aufenthalt unmöglich machte (26. März 1753). Fortgesetzte Ungezogenheiten auf der Reise zogen ihm in Frankfurt Unannehmlichkeiten und Haft zu, bis er endlich über Mainz, Mannheim und Straßburg nach Colmar kam. Nach Paris wagte er sich nicht, und selbst um in Colmar bleiben zu dürfen, ließ er sich zum Aerger der Philosophen zur Ostercommunion verleiten. Den Sommer brachte er theils bei Dom Calmet (s. d. Art.) in der Abtei Senones theils im Bade von Plombières zu. Da er trotz Allem nach Colmar

nicht mehr zurück durfte, wandte er sich nach Lyon, fürchtete aber jeden Augenblick einen Haftbefehl und zog Mitte Winter nach Genf. Bald darauf kaufte er zwei Güter auf Schweizergebiet (Monrion und Sur-St-Jean [Les délices]) und lebte auf diesen abwechselnd die nächsten Jahre. Da aber „ein Philosoph wie ein Fuchs immer zwei bis drei Schlupflöcher haben muß", so erwarb er gelegentlich auch die im französischen Grenzländchen Gex gelegenen Güter Tourney und die freie Herrschaft Ferney, und so wurde der seit seiner Jugend ruhelos Umherfahrende als 62jähriger Mann endlich sesshafter Großgrundbesitzer, „der Patriarch von Ferney". „Vom ersten Augenblick seines Aufenthaltes am Fuße der Alpen gingen der Dramatiker, der Witzling, der Geschichtschreiber auf in der einen wichtigern Lebensaufgabe, Patriarch, Stifter einer Secte, Haupt einer Verschwörung, Fürst einer ausgedehnten Geisterrepublik zu werden" (Macaulay, Biograph. Essays [Frederic the Great], Leipsic 1857, 53). — Auch in Ferney konnte Voltaire nicht friedlich leben. Außer seinen Streitigkeiten mit den Genfern, seinen mancherlei Prozessen mit Geistlich und Weltlich, sind diese letzten zwanzig Jahre theilweise verbittert durch seine Zerwürfnisse mit J. J. Rousseau (s. d. Art.), Fréron und Anderen. Auch jetzt verließ ihn die Sucht nicht, durch Befreiung oder Umgehung von Zöllen u. dgl. sich Vortheile zu verschaffen; im Allgemeinen aber ließ er es sich schon etwas kosten, wenn es galt, der Kirche und dem Christenthum oder einzelnen seiner Vertreter zu schaden. Vor dieser Leidenschaft des Eerlink trat alles Andere zurück. Sein europäischer Einfluß, seine wiederangeknüpfte Freundschaft mit Friedrich II., seine Beziehungen zu den Kaiserinnen Elisabeth und Katharina von Rußland, seine Freundschaft mit französischen Maitressen und Ministern, Alles mußte der Verbreitung der Aufklärung und der Bekämpfung des Christenthums dienen. An der Unterdrückung der Jesuiten hatte er seinen reichen Antheil, die Encyklopädie (s. d. Art. Diderot) unterstützte er durch Wort und That; wo ein Prozeß gegen die „Infame" gerichtet werden konnte (z. B. in der Sache Calas' [s. d. Art.]), war er bei der Hand. Was Europa an aufgeklärten Berühmtheiten besaß, stand entweder mit ihm in brieflicher Verbindung oder besuchte ihn persönlich in Ferney. Dabei entwickelte er eine rastlose literarische Thätigkeit auf allen Gebieten, schrieb Romane, philosophische Flugschriften, Tragödien, Geschichte, Theologie und vor Allem das philosophische Lexikon (Dictionnaire philosophique); daneben gab er Corneille's Werke mit Anmerkungen heraus, um ihn schärfer zu kritisiren, Pascals Schriften, um ihn für die Aufklärung auszubeuten ꝛc. Wirkliches Verdienst erwarb er sich durch Einführung der Uhrenindustrie in Ferney, wodurch das Städtchen zu Wohlstand gelangte. Im Februar 1778 besuchte der Vierundachtzigjährige zum ersten Male wieder Paris, wo er von allen Seiten mit Ehrenbezeigungen überhäuft, in die Freimaurerloge aufgenommen und im Theater und in der Akademie fast abgöttisch gefeiert wurde, bis er erkrankte und ohne Aussöhnung mit der Kirche am 30. Mai 1778 nach einem harten Todeskampfe starb. Sein protestantischer Arzt schreibt: „Denken Sie an die Raserei des Orestes. So starb Voltaire. Furiis agitatus obiit." Sein Neffe Abbé Mignot setzte ihn gegen das canonische Recht in seiner Abtei Scellières bei; 1791 wurden seine Gebeine auf Volksbeschluß in's Pantheon gebracht.

Voltaire war ein historischer, aber kein großer Mann. Zu einem solchen fehlte ihm schon die Wahrheitsliebe und die Anerkennung fremden Verdienstes. Nahezu während seines ganzen Lebens war er mit irgend einem Prozeß oder einer persönlichen Feindschaft beschäftigt. Namentlich hatten die Buchhändler ihm gegenüber einen harten Stand; kein Auctor hat jemals so viele Doppeldrucke seiner Bücher besorgt, keiner so oft seine Auctorschaft in der frechsten Weise verläugnet. Als Dichter hat er kaum etwas Dauerndes geschaffen. Seine Henriade liest niemand, von seinen etwa zwanzig Tragödien und drei oder vier Lustspielen erreicht keines die classische Höhe Corneille's oder Racine's. Seine Bemühungen, dem französischen Drama mehr Beweglichkeit und Freiheit zu geben, und die zu diesem Zwecke wiederholten Hinweise auf Shakespeare, zu dem er selbst übrigens kein festes Verhältniß hatte, scheiterten an dem Geschmack des Publikums, der doch schließlich für Voltaire entscheidend blieb. Seine Romane, die meistens eine satirisch-pessimistische, antireligiöse Richtung haben, wissen manchmal angenehm zu plaudern, können aber auch vom rein literarischen Standpunkt aus auf Classicität keinen Anspruch erheben. Im Lyrischen ist Voltaire kalt und rhetorisch, in der Satire meist scharf und geistreich, aber voller Wiederholungen und persönlichen, oft gemeinen Spitzen; literarisch am glücklichsten ist er in den didaktischen Stücken, in denen er seine philosophischen und theologischen Ansichten verficht. Als Geschichtschreiber ist er trotz vielen Wissens, besonders eines reichen Anekdotenkrams, oberflächlich, falsch berichtet, oder von seiner Phantasie oder seinem Haß in die Irre geführt. Als Quelle darf von all seinen Büchern höchstens das „Zeitalter Ludwigs XIV." mit Vorsicht benutzt werden. Ein Meisterwerk romanhafter Geschichtschreibung ist seine Histoire de Charles XII. Den nachhaltigsten Reiz üben literarisch die ungezählten Briefe, die er mit halb Europa sein langes Leben hindurch gewechselt hat. Hier treten alle seine stilistischen Vorzüge in das schönste Licht, hier auch hat man den treuesten Spiegel seiner in hundert Facetten blitzenden Seele. Als Politiker zählt Voltaire trotz seiner vielen Bemühungen nicht mit, um so mehr aber als Aufklärungsphilosoph; nicht als ob er irgend ein selbständiges einheitliches System mit festen Normen und klarer Entwicklung gehabt hätte,

sondern weil ihm für die in England flüchtig studirte Locke-Condillac'sche sensualistische Weisheit, die er später vielfach mit ganz heterogenen Elementen versetzte, ein popularisirender Stil zu Gebote stand wie keinem Zweiten. Was er für einen Irrthum oder Mißbrauch hält, wird mit allem Aufwande des Witzes, der Satire und des sogen. gesunden Menschenverstandes angegriffen, ohne Ende in allen Formen in Vers und Prosa, Flugblatt und Buch beschimpft und verspottet. Indeß steht auch hier die Masse des Hinterlassenen in keinem Verhältniß zu dem Inhalt, ewige Wiederholungen und ermüdende Breite machen sich bald geltend. In kleinen Flugblättern haben all diese Sachen ihre erste und schlimmste Wirkung gehabt. An einen Gott glaubt Voltaire anscheinend — ob aus philosophischen oder Nützlichkeitsgründen, bleibe dahingestellt; die Freiheit des Willens und noch mehr die Unsterblichkeit der Seele werden contradictorisch behandelt. Die Offenbarung ist ihm Lug und Trug, Christus ein kleiner galiläischer Philanthrop, die christliche Religion, besonders der Katholicismus, als Quelle des Aberglaubens, der Intoleranz nur hassenswerth. Voltaire hat sein langes Leben hindurch immer und auf allen Gebieten des Lebens gekämpft, für die Kuhpocken so gut wie für die Finanz- und Justizreform, größere Freiheit und Gleichheit, Aufklärung u. dgl., aber fast überall schoß er in seiner Leidenschaftlichkeit und Unkenntniß über das Ziel hinaus. Dabei war er in keinem Punkte der Erste der Zeit nach, aber fast in allen Fragen seiner Zeit der nachhaltigste und glücklichste Verbreiter und Vertheidiger der von ihm aufgegriffenen Ideen. Darum kann man die Geschichte der Ideen ohne Rücksicht auf Voltaire schreiben, nicht aber die Geschichte ihrer Wirkungen. Sein Werk lebt ist der Nachwelt, insofern es nicht berichtigt und überholt ist, seine Werke haben nur mehr historisches Interesse.

Die Ausgaben einzelner oder der gesammelten Werke Voltaire's verzeichnet Bengesco, Voltaire, bibliographie de ses oeuvres, Paris 1882—1890, 4 vols. Besonders verbreitet und benutzt ist die Kehler Gesammtausgabe, 1785 bis 1789, 70 Bde., sowie die von Beuchot, dem ersten Bibliographen Voltaire's, Paris 1829—1841, 72 Bde. Die vollständigste lieferte Moland, Paris 1877—1885, 52 Bde. (Bd. 33—49 umfassen den Briefwechsel mit 10 439 Nummern, der aber noch durch viele Einzelerscheinungen ergänzt wurde). Von den zahlreichen Biographien Voltaire's, die seit seinen Lebzeiten bis in die jüngste Zeit erschienen, seien erwähnt die französischen von: Bungener, Voltaire et son temps, 2e éd., Paris 1851, 2 vols; Desnoiresterres, Voltaire et la société franç. du XVIIIe siècle, 2e éd., Paris 1887, 8 vols. Von katholischem Standpunkt ist das Beste: Maynard, Voltaire, sa vie et ses oeuvres, Paris 1867, 2 vols. In Deutschland erschienen: Kreiten, Voltaire, ein Charakterbild, 2. Aufl., Freiburg 1884; Mahrenholtz, Voltaire's Leben und Werke, Oppeln 1885, 2 Theile; Strauß, Voltaire (sechs Vorträge), 8. Aufl., Bonn 1895; Käthe Schirmacher, Voltaire. Eine Biographie, Leipzig 1898. [Wilh. Kreiten S. J.]

Volusius, Adolf Gottfried (eigentlich Vogler), Convertit und Weihbischof von Mainz, war zu Hanau geboren. Gleich seinem Vater Prediger in dem von den Calvinern begründeten Neuhanau, vertiefte er sich, als ihm schon nach einjähriger Ehe seine Frau durch den Tod entrissen ward, in religiöse Schriften, auch in katholische, und gewann besonders durch das Lesen eines Buches über Marienverehrung eine bessere Anschauung über die katholische Glaubenslehre. Seitdem predigte er in katholischem Sinne, erfuhr deßhalb Verfolgungen und ging, um sich ihnen zu entziehen, nach Mainz; später edirte er dieserhalb die Schrift Calvinismi fugiendi consilium maturum, Mog. 1643. In Mainz fand Volusius bei den Katholiken weitere Unterstützung; er convertirte und wandte sich nach Rom, wo er im deutschen Colleg die Weihen empfing. Nach Mainz zurückgekehrt, erhielt er 1642 die Pfarrei zu Heppenheim a. d. Bergstraße und wurde 1643 Doctor theol. mit der Dissertation Assertionis calvinisticae confutatio unacum centum locis, in quibus ipse Calvinus sibi contradicit, Mog. 1643. In der Folge erlangte er eine Reihe von Stellen und Würden; so wurde er Dompfarrer und Domprediger, Professor der Theologie, Siegler, päpstlicher Protonotar und Syndicus des Secundarclerus. Erzbischof Johann Philipp von Schönborn übertrug ihm katechetische und liturgische Arbeiten; seinen auf Canisius beruhenden Catechismus biblicus bestimmte der Erzbischof 1668 geradezu als Grundlage des Religionsunterrichtes im Erzstifte. Auch an der Agenda ad usum ecclesiarum metropolit. Mog. et cathedral. Herbipolensis et Wormat., Herbip. 1671, hatte Volusius Antheil. Das Officium b. Willigisi beförderte er 1675 zum Drucke. Einige andere historische Arbeiten, wie Historiae sacrae Mog. Medulla und die Fortsetzung von Eisengreins (s. d. Art.) Catalogus testium veritatis bis 1666, sind verloren gegangen (vgl. Falk, Mainzer Geschichtsforscher des 17. Jahrhunderts, im Correspondenzblatt des Gesammtvereins der Geschichts- und Alterthumsvereine 1879, 54; Derſ., Die ehemalige Dombibliothek zu Mainz, Leipzig 1897, 24). Unter Erzbischof Lothar Friedrich wurde Volusius kaiserlicher Pfalzgraf, kurfürstlicher Rath und Großsiegelbewahrer. Nachdem er 1676 Weihbischof geworden, lag er der Diöcesanvisitation mit Fleiß ob (vgl. Joannis, Rer. mog. II, Francof. 1722, 452; Severus, Memoria propontificum, Agathopoli [Aschaffenburg] 1763, 33). Mehrmals bekleidete er auch das Amt des Rectors der Hochschule. Sein Tod fällt auf den 17. März 1679; sein Grab mit

selbstgefertigter Grabschrift erhielt er in der Liebfrauenkirche; Voluſius' Bibliothek kam in das Priesterseminar. Ein Bildniß von ihm, in Kupfer gestochen, erwähnt Falk, Die Literatur zur Geschichte der Mainzer Weihbischöfe, in der Archivalischen Zeitschr., N. F. III [1892], 285. Zu dem Verzeichniß seiner Werke bei F. W. E. Roth, G. A. Voluſius, Weihbischof von Mainz, in den hist.-pol. Blättern CXVI [1895], 543—548, ist noch hinzuzufügen Primitiae eucharist. mogunt., Predigt wegen abgewandter Pest, Mainz 1661. (Vgl. noch Räß, Convertiten V, 516 ff.; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 104.) [Falk.]

Vondel, Joost van den, der gefeiertste Dichter und einer der merkwürdigsten Convertiten der Niederlande, wurde den 17. November 1587 zu Köln a. Rh. geboren. Er war der Sohn eines Mennoniten, der seines Bekenntnisses wegen 1585 aus Antwerpen hatte flüchten müssen, sich einige Jahre in Köln aufhielt, dann weiter nach Frankfurt, Bremen und Utrecht wanderte und endlich (1597) Bürger zu Amsterdam ward. Hier wurde der geweckte Knabe, der bis dahin nur die allergewöhnlichste Volksbildung erhalten, für das Gewerbe seines Vaters (Hutmacherei und Strumpfhandel) herangezogen. Er schulte sich indeß durch Lectüre selbst unermüdlich weiter, ward Mitglied einer sogen. Rederijker-Kamer (Meistersänger-Vereinigung) und bekundete in seinen Versübungen ungewöhnliches Talent. Nach des Vaters Tode (1608) führte er dessen Geschäft weiter; nachdem er aber (1610) in der wackern Kölnerin Mayken de Wolf eine ebenso geschäftstüchtige als fleißige und aufopfernde Lebensgefährtin gefunden, konnte er bald den bessern Theil seiner Zeit literarischen Studien und Versuchen zuwenden. In einem biblischen Drama „Das Pascha" verherrlichte Vondel schon 1612 die Befreiung der Niederlande von der spanischen Herrschaft, in einem andern behandelte er (1620) „die Zerstörung Jerusalems". Er lernte so viel Französisch, daß er mehrere religiöse Dichtungen des damals beliebten Bartas übersetzen konnte, so viel Latein, daß er sich zunächst an Stücken des Seneca und Grotius, dann an lateinischen Uebersetzungen des Euripides und Sophokles weiterzubilden vermochte. Als volksthümlicher Lyriker und Satiriker gewann er bald einen ansehnlichen Freundeskreis. Sein dramatisches Talent führte ihn mit den Begründern des holländischen Theaters zusammen, und sein „Gijsbrecht van Aemstel" war das Stück, mit welchem 1637 „Coſters Akademie", d. h. die erste Bühne zu Amsterdam, eröffnet wurde. Inzwischen hatte Vondel in dem theologischen Kampfe zwischen den strengeren Calvinisten (Gomaristen) und den Remonstranten (Arminianern) als Mennoniten-Diacon für die letzteren Partei ergriffen und (1625) den 1619 von den fanatischen Gomaristen schuldlos dahingemordeten Patrioten Oldenbarneveldt in seinem Drama „Palamedes" begeistert verherrlicht. Dieß zog ihm Verfolgung und sogar ernstliche Gefahr zu; das verbotene Stück erlebte indeß in ein paar Jahren 30 Auflagen, und der Tod des Moritz von Oranien (1625) bewahrte den Dichter vor weiterer Fährlichkeit. Die Angriffe der Prädicanten beantwortete er mit ergötzlichen Satiren, die wie Zündbomben einschlugen, und mit dem zornglühenden Gedichte Decretum horribile (1631), in welchem er die Prädestinationslehre Calvins selber mit tiefstem Abscheu geißelte. Der innere Hader, der Fanatismus und die Verfolgungswuth der protestantischen Secten machten Vondel von Jahr zu Jahr dem Protestantismus mehr abgeneigt; die Blößen, welche jene sich dabei gaben, untergruben nach und nach alle seine früheren Anschauungen, und in den Zwistigkeiten, welche zuletzt auch die holländischen Mennoniten spalteten, sah er das protestantische Princip der freien Forschung bei seiner letzten logischen Consequenz, der reinen subjectiven Willkür, angelangt. Sein tief religiöses Gemüth schaute nach etwas Besserem um. Die lieblichen Jugenderinnerungen an Köln mit seinem Dome, den vielen Kirchen und Kapellen, den heiligen Dreikönigen, der hl. Ursula und ihren Gefährtinnen hatte er immer treu bewahrt und in manchen Gedichten besungen, sogar in einem, welches er (1632) an König Gustav Adolf richtete, um diesen von einer Plünderung der Stadt abzuhalten. Trotz der Zerfahrenheit des Protestantismus hielt er am Christenthum fest und gedachte den Triumph desselben über das Heidenthum in einem Epos „Constantin" zu besingen. Freundschaftliche Beziehungen zu Hugo Grotius (s. d. Art.) und das Studium von dessen religiösen Controversschriften, geselliger Umgang mit Katholiken, wie mit dem Dichter Heinrich Spieghel, dem Juristen Cornelius Plemp, dem fein gebildeten Kaufmann Roemer Visscher und seinen hochbegabten Töchtern Anna und Maria Tesselschade, brachten ihn der Kirche immer näher. Er ward auch mit dem Weltpriester Leonhard Marius sowie mit den Jesuiten Augustin von Teylingen und Petrus Laurentius näher bekannt. Wahrscheinlich war es der letztere, der ihn eigentlich in der katholischen Lehre unterrichtete. Im J. 1641 trat Vondel in den Schoß der Kirche zurück. Er war 54 Jahre alt und der bedeutendste der damaligen holländischen Dichter. Seine bisherigen protestantischen Freunde zogen sich schmollend von ihm zurück. Einige Jahre später brachte die unsinnige Verschwendung seines mißrathenen Sohnes den bis dahin wohlhabenden Mann an den Bettelstab und nöthigte ihn, eine armselige Schreiberstelle anzunehmen, um sein Leben zu fristen. Nichts vermochte indeß den Muth und die Schaffenskraft des wackern Dichters niederzubeugen. Erst mit der Conversion beginnt seine fruchtbarste Periode. Noch zwischen dem 72. und 81. Lebensjahre dichtete er 14 Dramen, eine Epopöe, drei umfangreiche Lehrgedichte und lieferte eine meisterhafte metrische Uebersetzung sämmtlicher Werke Vergils. Mit 83 Jahren endlich

vollendete er seine Uebersetzung von Ovids Metamorphosen. Dann kamen allerdings nur noch kleinere Gedichte zu Stande. Am 5. Februar 1679 starb der greise Dichter wohlvorbereitet eines sanften christlichen Todes.

Nur wenige Dramen Vondels sind von Gryphius und anderen Dichtern des 17. Jahrhunderts theils in's Deutsche übertragen, theils nachgeahmt worden. Zu diesen Uebersetzungen haben sich auch in neuerer Zeit bloß einige gesellt. Ueberhaupt hat er im Auslande nie Fuß gefaßt, während ihn Holland noch heute als seinen größten Dichter verehrt. Der schönste Park von Amsterdam ist mit seinem Denkmal geziert und trägt seinen Namen. Als erster Classiker beeinflußt und beherrscht er die gesammte spätere Literatur durch Reinheit und Reichthum der Sprache, lyrischen Schwung, patriotische Begeisterung und religiöse Erhabenheit. Interesse für den Theologen haben seine religiösen Lehrgedichte „Die Altarsgeheimnisse" (1645), „Unterweis über die heiligste Dreifaltigkeit" (1659), Betrachtungen über Gott und Religion (1661, gegen Spinoza und die Atheisten seiner Zeit), „Die Herrlichkeit der Kirche (1663); seine Epopöe „Johannes der Bußgesandte" (1662), seine Legenden in Briefform „Briefe der heiligen Jungfrauen" (1642), seine Psalmenübersetzung in gereimten Strophen (1656, der Königin Christine von Schweden gewidmet); seine biblischen und geistlichen Dramen, unter welchen „Lucifer", „Adam" und „Noe" sich durch Erhabenheit auszeichnen; zahlreiche Lyrika zeitgeschichtlichen und religiösen Inhalts, sowie seine Vorrede zu „Grotius' Testament" (s. Vondel, Complete werken, ed. van Vloten I, Schiedam 1864, 608 ff.), welche einigermaßen eine Conversionsschrift ersetzt. Nähere Charakteristik und bibliographische Angaben finden sich bei A. Baumgartner, J. v. d. Vondel, sein Leben und seine Werke, Freiburg 1882 (holländische Uebersetzung mit Vorwort von J. A. Alberdingk Thijm, Amsterdam 1886). (Vgl. noch Räß, Convertiten VIII, 176 ff.; Hellwald-Schneider, Gesch. der niederländ. Literatur, Leipz. 1887, 354—384). [A. Baumgartner S. J.]

Vorabend eines Festes heißt im Deutschen vielfach der einem Feste vorangehende ganze Tag, indem das Wort gleichbedeutend mit Vigil (s. d. Art.) gebraucht wird. Andererseits ist „Vorabend" auch die Zeit von der ersten Vesper eines Festes an bis zum Beginn des Festtages um Mitternacht. Von praktischer Bedeutung ist der Unterschied namentlich bei den Ablaßbewilligungen, weil allen oder einzelnen zur Gewinnung des Ablasses erforderlichen Bedingungen schon am „Vorabende" des betreffenden Tages genügt werden kann. Der lateinische Wortlaut des Verleihungsdecretes läßt dann keinen Zweifel, ob damit der ganze vorhergehende Tag oder nur der Spätnachmittag gemeint ist, während der in den Uebersetzungen manchmal angewandte Ausdruck „Vorabend" mißverständlich sein kann. [Bendel.]

Voragine, Jacob de, s. Jacob de Voragine.

Vorbehalt, s. Reservate; **Geistlicher Vorbehalt**, s. Reservatum ecclesiasticum.

Vorbescheid in Prozessen, s. Decret III, 1443 und Prozeßverfahren X, 566.

Vorbilder (Typen), s. Hermeneutik V, 1855 ff.

Vorgebirge der guten Hoffnung, s. Capland.

Vorhölle, s. Limbus und Höllenfahrt Christi.

Vorladung, s. Citation.

Vorläufer der sogen. Reformation nennt man mittelalterliche Persönlichkeiten, deren Ansichten mit den unkirchlichen Lehren Luthers und der anderen Neuerer des 16. Jahrhunderts mehr oder weniger übereinstimmen. Luther selber bekümmerte sich im Allgemeinen wenig darum, ob Andere vor ihm dasselbe wie er gelehrt hätten. In seinem Selbstgefühle hielt er sich für den eigentlichen und wahren Apostel Deutschlands, das erst durch ihn die ächte Lehre Christi kennen gelernt habe; denn Deutschland, versicherte er, habe eigentlich seit den Zeiten des hl. Bonifatius bis auf sein — Luthers — Hervortreten noch gar kein Christenthum besessen, da ihm der Kern und die Substanz desselben, die Rechtfertigungslehre, ganz unbekannt gewesen sei; er erklärte sogar, daß seit den Zeiten der Apostel die wahre Hauptlehre der christlichen Religion verdunkelt und verunstaltet gewesen sei (Döllinger, Die Reformation III, Regensburg 1848, 185 f.). Indessen beschlich ihn bisweilen der furchtbare Gedanke, daß er ein Umstürzler, ein frecher, frevler Auctoritätenstürmer sei, der nur niederreiße, nicht aufbaue; Hand in Hand mit diesem Gedanken, der ihm wohl als teuflische Anwandlung erschien, ging das niederdrückende, lähmende Gefühl der Vereinsamung. Da war es denn für ihn ein großer Trost, wenn er hier und da in der Theologie der Vergangenheit Anklänge an das fand, was ihn bewegte. So kam Luther dazu, Vorgänger für seine Lehre zu suchen. Namentlich waren es Wessel Gansfort und Johannes von Goch (s. d. Artt.), die er als Geistesverwandte auf's Höchste lobte (O. Clemen, Joh. Pupper von Goch, Leipzig 1896, 184 f.). Auch in Hus (s. d. Art.) sah er einen Vorgänger (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II, 18. Aufl., 1897, 94). Das Streben, den katholischen Angriffen gegenüber zu zeigen, daß das Lutherthum keine Neuerung sei, sondern in einem ununterbrochenen Zusammenhange mit der Lehre der ersten christlichen Jahrhunderte stehe, brachte später die protestantischen Polemiker dazu, zahlreiche grundkatholische Theologen des Mittelalters als Vorläufer Luthers zu bezeichnen. Bekannt in dieser Hinsicht ist besonders das Werk von Flacius Illyricus (s. d. Art.) über die „Zeugen der Wahrheit, welche in früheren Zeiten dem Papstthum sich entgegengestellt haben" (Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae, Basileae 1556). In neuerer Zeit hat C. Ullmann (s. d. Art.) über die „Reformatoren vor der Reformation" ein zweibändiges

Werk veröffentlicht (Hamburg 1841, 2. Ausg. Gotha 1866). Darin werden nicht bloß mittelalterliche Theologen, die thatsächlich unkirchliche Lehren vorgetragen haben, den Vorläufern Luthers beigezählt; auch die deutschen Mystiker, wie Tauler und Suso, und die Brüder vom gemeinsamen Leben, wie Gerhard Groote und Thomas von Kempen, werden als „Reformatoren vor der Reformation" bezeichnet (vgl. d. betr. Einzelartikel). Daß eine Methode, welche Männer wie den Verfasser der Nachfolge Christi in Parallele zu Luther setzt, „die Kritik geradezu herausfordert", ist jüngst auch von protestantischer Seite hervorgehoben worden (Clemen 184). Es geht in der That nicht an, mittelalterliche Theologen, die durch und durch katholisch gesinnt waren, den Vorläufern Luthers beizuzählen, weil sie, wie die deutschen Mystiker und die Brüder vom gemeinsamen Leben, eine Vertiefung und Verinnerlichung der specifisch katholischen Frömmigkeit anstrebten. Ebenso wenig ist man berechtigt, als „Vorreformatoren" diejenigen Männer des Mittelalters zu bezeichnen, welche gegen kirchliche Mißbräuche ihre Stimme erhoben, dabei aber die Auctorität der Kirche und die althergebrachten Dogmen hoch in Ehren hielten. Vorläufer der sogen. Reformation sind im eigentlichen Sinne einzig und allein die mittelalterlichen Häretiker. Mit Recht werden denn auch Wiclif und Hus (s. d. Artt.) sowie andere weniger bekannte heterodoxe Theologen des Mittelalters als Vorläufer Luthers bezeichnet; auch die Waldenser (s. d. Art.) sind diesen Vorläufern beizuzählen. Doch ist es unzulässig, letztere Sectirer, ebenso wie Wiclif und Hus, in uneingeschränktem Sinne als „Reformatoren vor der Reformation" hinzustellen. Wohl hatten sie mit Luther und den anderen Neuerern des 16. Jahrhunderts Verschiedenes gemein, so namentlich die Verwerfung der kirchlichen Auctorität. Was aber die Grundlehre des Protestantismus betrifft, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, so war dieselbe den vorlutherischen Sectirern, die in diesem Punkte auf katholischem Boden standen, völlig fremd. Bezüglich der Rechtfertigungslehre hat Luther keine Vorläufer gehabt. (Vgl. noch G. Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Leipzig 1873; L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885; J. Altmeyer, Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas, Paris-Bruxelles 1886; Rébelliau, Bossuet historien du Protestantisme, Paris 1892; Chr. Huck, Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser, Freiburg 1897, 74 ff.) [N. Paulus.]

Vormundschaft heißt die rechtlich angeordnete Vertretung und Fürsorge für solche Personen, welche wegen persönlicher Eigenschaften nicht im Stande sind, ihre rechtlichen Angelegenheiten selbst gehörig wahrzunehmen. Sie ist der Idee nach ein Ersatz für den durch Unterwerfung unter die väterliche Gewalt gewährten Schutz da, wo jener Familienschutz nicht besteht oder nicht ausreicht. Vor Allem tritt die Vormundschaft ein gegenüber von Unmündigen (tutela impuberum s. pupillorum) und gegenüber von mündigen Minderjährigen (cura minorum; vgl. d. Art. Curator). Nach dem Satze: Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus (2 Tim. 2, 4), hat das canonische Recht den Clerikern die Uebernahme von Vormundschaften verboten (c. 14, D. LXXXVIII; c. 4, C. XXI, q. 3), außer wo eine gesetzliche Verpflichtung dazu besteht, also für Verwandte und für personae miserabiles (Chalced. a. 451, c. 3; c. 26, D. LXXXVI). Ein Laie, der seiner Verpflichtung als Vormund noch nicht enthoben, und dessen über das Vermögen seines Pflegbefohlenen abgelegte Rechnung noch nicht justificirt ist, ist irregulär (Conc. I Carthag. circa a. 348, c. 8; c. 3, D. LIV; c. 1, X 1, 19). Nach römischem Rechte waren Bischöfe und Mönche zu Vormundschaften und Curatelen nicht nur nicht verpflichtet, sondern absolut unfähig, weil dergleichen Verpflichtungen mit dem Berufe der letzteren als durchaus unverträglich erschienen, während die ersteren dadurch dem Dienste der Kirche wenigstens entfremdet würden. Presbyter, Diacone und Subdiacone aber durften Vormundschaften übernehmen, wenn das Gesetz sie als Verwandte dazu berief, mußten es jedoch nicht (l. 52, Cod. 1, 3; Nov. 123 [a. 546], c. 5). Die neueren Rechte bestimmen verschiedentlich. In Preußen können fungirende und besoldete Geistliche zur Uebernahme einer vom Vormundschaftsgericht eingeleiteten Vormundschaft erst dann angehalten werden, wenn die vorgesetzte kirchliche Behörde ihre Genehmigung ertheilt hat; sind sie aber gesetzlich verpflichtet, so ist diese Genehmigung nicht erforderlich (Vormundschafts-Ordnung vom 5. Juli 1875, §§ 14. 17. 22. 23). Das sächsische Bürgerl. G.-B. § 1897 und der Code civil Art. 427 gewähren den Geistlichen die Excusation hiervon. Ebenso in Bayern. Nach den zur Zeit in Würtemberg noch geltenden vormundschaftsrechtlichen Bestimmungen des gemeinen Rechtes sind die katholischen Geistlichen zur Uebernahme von Vormundschaften fähig, können jedoch solche auf Grund ihres Amtes auch ablehnen; jedenfalls bedürfen sie aber zur Uebernahme der bischöflichen Genehmigung. Nach dem Bürgerlichen Gesetzbuche für das deutsche Reich § 1784 und 1888 darf ein Religionsdiener ohne die nach den Landesgesetzen vorgeschriebene besondere Erlaubniß der vorgesetzten Behörde nicht als Vormund bestellt werden. Die allgemeinen Bestimmungen über die Vormundschaft finden sich im Bürgerlichen Gesetzbuche § 1773 ff. [Sägmüller.]

Vorsatz im Allgemeinen ist der Willensentschluß in Beziehung auf künftige Handlungen. Nicht jeder Willensact kann sich im Augenblicke verwirklichen, sondern die Möglichkeit seiner Verwirklichung hängt meistens von einem Zusammentreffen äußerer Umstände ab, deren Eintreten erst erwartet werden muß. Namentlich dann, wenn

der Gegenstand des Willens nicht sowohl ein Thun als vielmehr ein Unterlassen ist, verschiebt sich seine Verwirklichung in die unbestimmte Zukunft, denn wenn man den Willen hat, etwas niemals, also in keiner Zeit zu thun, so ist der Wille seiner endlichen Erfüllung erst gewiß, wenn alle Zeit für ihn abgelaufen ist. — Der Wille tritt nun nicht erst in dem Augenblicke ein, wo er sich in der äußern Handlung verwirklichen kann, sondern er geht dieser auch schon als Vorsatz voraus. Dieses Vorausgehen des Willens im Vorsatz ist natürlich nicht zu denken als ununterbrochene Reihe einzelner Willensacte; vielmehr dauert, wenn der Wille einmal in einem bestimmten Acte schlüssig geworden ist, die Kraft dieser Entscheidung fort, bis entweder der Wille sich äußerlich verwirklicht, oder ein entgegengesetzter Willensact den ersten Entschluß aufhebt. Da nun der innere Willensact allein dem Menschen wahrhaft angehört, während die Ausführung mehr von äußeren Umständen abhängt, so ist auch das, was dem Menschen zu imputiren ist, schon fast ganz im vollendeten Vorsatz eingeschlossen, und es kann gesagt werden, daß der Wille für das Werk gilt im Guten wie im Bösen. Ganz kann dieß allerdings nur von der völligen Entschiedenheit des Willens gelten, deren der Mensch fast nur im Momente der Handlung gewiß sein kann; allerdings nicht jeder Vorsatz hat aber diese vollendete Entschiedenheit, er beginnt vielmehr im bloßen Gedanken, keimt auf im Wunsche, wächst zum Verlangen und reift zuletzt zur thatkräftigen Entschiedenheit des Willens. Die unklaren Mittelstufen sind die häufigsten, und wenn diese auch ihre eigene moralische Zurechnung haben, so tragen sie doch nicht das Verdienst oder die Schuld der Handlung selbst. In einem engern Sinne versteht man unter Vorsatz besonders den mit der Reue (s. d. Art.) verbundenen Willensentschluß, nicht mehr zu sündigen. Reue und Vorsatz sind nur die beiden Seiten des gegen die Sünde gerichteten Willens; die Reue sieht in die Vergangenheit, der Vorsatz in die Zukunft. Wie sie nun beide in dem Abscheu vor der Sünde überhaupt ihren Grund haben, so muß auch der Vorsatz nicht weniger als die Reue allgemein sein, d. h. er muß sich auf jede nur mögliche Sünde beziehen. Insofern er daher auch die Vermeidung aller Unterlassungssünden zum Gegenstande hat, so erhellt schon daraus, daß er nicht bloß der ganz negative Willensentschluß sein kann, keine Sünde zu begehen, sondern zugleich der positive Entschluß, alles gebotene Gute zu thun. Ueberhaupt aber kann nur derjenige Abscheu vor der Sünde wahr und aufrichtig sein, der aus der Liebe zum Guten kommt, und es ist eine Unmöglichkeit, das Böse anders zu überwinden als durch das Gute. In diesem positiven Momente hat daher der Vorsatz erst seine wahre moralische Kraft. — Wie die Reue, so darf auch der Vorsatz nicht bloß Sache des Gefühls, bloße Gemüthsbewegung sein, sondern er muß bewußte und freie That des Willens und darum wirksam sein. Hier ist der Selbsttäuschung ein weites Feld geöffnet; der bloße Wunsch, ja die heiße Sehnsucht, anders zu sein, ist noch nicht der Wille, anders zu werden; aber je tiefer und lebhafter der Mensch empfindet, desto leichter wird er verleitet sein, jene Regung des Begehrungsvermögens für eine That des Willens, für einen festen Vorsatz zu halten. Eine völlige Gewißheit der Aufrichtigkeit und daher der Wirksamkeit des Vorsatzes hat der Mensch eigentlich erst dann, wenn derselbe sich in der That bewährt. Damit ist aber nicht gesagt, daß er die Gelegenheit der That erst abwarten muß; denn was zuerst die Sünde betrifft, so überfällt sie den Menschen nicht so plötzlich und unverhofft, daß man nur ihrem künftigen Anfalle in der Versuchung entgegensehen müßte, sondern sie hat ihre Wurzeln schon in der Gegenwart, und an dieser hat der Vorsatz sogleich eine Gelegenheit, sich zu bethätigen; daher bewährt sich der Vorsatz nicht bloß im Augenblicke der Versuchung, sondern noch mehr in dem Bestreben, die Versuchung abzuwenden oder wenigstens zu schwächen, also in der Vermeidung der bösen Gelegenheit, im Kampfe gegen die bösen Neigungen ꝛc. Andererseits bietet sich die Gelegenheit zum Guten, und wäre es auch nur in inneren Acten, eigentlich immer dar, so daß der Vorsatz der Besserung nicht lange auf die Gelegenheit zur Bethätigung zu warten braucht; vielmehr darf man sagen, ein so abwartender Vorsatz sei kein ernstlicher Vorsatz. Einige rigoristische Moralisten, z. B. Concina, sind indeß zu weit gegangen, wenn sie behauptet haben, der Rückfall in die Sünde sei immer ein Zeichen, daß der Vorsatz nicht ernstlich und wirksam, folglich auch die letzte Beicht nicht gültig gewesen sei, und aus dem nämlichen Grunde befolgte die jansenistische Praxis den Grundsatz, jedem Rückfälligen die Absolution zu verweigern. Allein auch der ernstliche Wille schließt die Möglichkeit des Rückfalles nicht schlechthin aus, so lange überhaupt der menschliche Wille wandelbar ist, vom Guten zum Bösen und vom Bösen zum Guten übergehen kann; diese Wandelbarkeit gehört aber zum Wesen des Erdenlebens und endet erst mit dem status viatoris. Wenn daher der Rückfall auch ein Grund sein kann, die Aufrichtigkeit der vorausgegangenen Reue zu bezweifeln, so kann er doch für sich allein eine Gewißheit nicht geben, sondern muß in einem vernünftigen Urtheil mit andern Gründen zusammengehalten werden. — Der Vorsatz der Besserung kann auch bloß implicite in der Reue enthalten sein; denn wenn diese als wahrer Haß und Abscheu nicht bloß des Gemüthes, sondern des Willens im Allgemeinen gegen die Sünde sich richtet, so ist es möglich, daß der Geist nicht die Vergangenheit und Zukunft unterscheide, und nicht in einem bestimmten Acte des Bewußtseins und Willens auf die Zukunft reflectire; der allgemeine Widerwille gegen die Sünde trifft dann natürlich so gut die in der Zukunft mögliche als die in der Vergangenheit schon wirkliche Sünde, und da

dieser Abscheu ein Willensact ist, so ist er virtuell auch Vorsatz. Aber auch der Schmerz über die begangene Sünde, der bei dieser Wirklichkeit stehen bleibt und sich nicht im Bewußtsein zu jener Allgemeinheit erhebt, schließt virtuell einen Vorsatz in sich, denn man kann wohl kaum die vergangene Sünde hassen und die künftige lieben. Es ist nun die Frage, ob zum Zwecke der Sündenvergebung im Bußsacramente der Vorsatz, der so implicite in der Reue enthalten ist, genüge, oder ob er in einem gesonderten Acte hervortreten müsse. Aus positiven Gründen läßt sich die Frage kaum beantworten; denn wenn das Concilium von Trient einerseits für die Nothwendigkeit eines besondern Actes zu sprechen scheint, da es ausdrücklich den Vorsatz neben dem Abscheu über die Sünde nennt (detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero), so spricht es doch andererseits der attritio die Fähigkeit zu, den Sünder zur Sündenvergebung zu disponiren, si voluntatem peccandi excludat. Allein jedenfalls hat der bloß einschließliche Vorsatz eine große Unsicherheit, da jene vage Allgemeinheit des Schmerzes mehr den Charakter der Gemüthsbewegung als des bewußten Willensactes trägt. Je entschiedener dagegen der Vorsatz im Willen wurzelt und daher fest und aufrichtig ist, desto mehr wird er sich im gesonderten Acte aus dem bloß negativen Abscheu vor der Sünde entwickeln; und somit ist es allerdings nothwendig, daß der Vorsatz in einem gewissen Grade explicite aus der Reue hervortrete, wenn auch die bestimmte Scheidelinie zwischen beiden bei ihrer lebendigen Wechselwirkung nicht gezogen werden kann. [Weinhart.]

Vorsehung, göttliche (auch Fürsehung, Vorsorge, Fürsorge; providentia, gubernatio, cura; πρόνοια, ἐπιμέλεια), heißt im weitesten Sinne jede Fürsorge Gottes für die Geschöpfe; im engern Sinne die göttliche Weltregierung, d. h. die Hinlenkung der Welt zu ihrem von Gott bestimmten Ziele; im engsten Sinne endlich der dieser Weltregierung zu Grunde liegende ewige Weltplan Gottes. Zur nähern Erläuterung ist zunächst zu handeln vom I. Begriff der göttlichen Vorsehung im Einzelnen. Als überweltliche, unendliche, persönliche Ursache der Welt hat Gott zu derselben eine dreifache Beziehung. Er ist zunächst als Weltschöpfer ihr Urheber; alle Wesen sind durch seine Allmacht aus dem Nichts in's Dasein gerufen, verdanken ihm ihren Ursprung und ihr ganzes Sein. Gott ist ferner als Welterhalter das Princip des Bestandes und der Dauer aller geschaffenen Wesen, und durch die unmittelbare Mitwirkung mit dem Wirken der Geschöpfe die erste Ursache aller Thätigkeit, der Bewegung, des Lebens, der ganzen Entwicklung derselben. (Vgl. d. Artt. Concursus divinus, Gott und Schöpfung.) Weil sodann die Welt in ihrem Sein, ihrem Fortbestand und ihrem Wirken von Gott als ihrem Princip wesentlich abhängig ist, so muß sie es auch in der Erreichung ihres von Gott selbst mit Absicht und Bewußtsein intendirten Endzieles sein. Gott lenkt und leitet als Weltregierer alle geschaffenen Dinge in solcher Weise, daß die Welt wirklich ihre Bestimmung erreicht; regieren, leiten und lenken bedeutet ja eben die Hinleitung zum rechten Ziele: „So wird auch das Schiff gelenkt, indem es durch die fürsorgliche Thätigkeit des Schiffsführers auf dem richtigen Wege unbeschädigt in den Hafen geführt wird" (S. Thomas, De regim. princ. 1, 14). Diese Thätigkeit Gottes heißt „Vorsehung" im engern Sinne, während die Providenz im weitesten Sinne auch die Erhaltung der Geschöpfe sowie die Verursachung alles creatürlichen Wirkens einschließt. Die letzterwähnte, allgemeinere Auffassung der Vorsehung tritt in der kirchlichen Sprache und Lehre in den Vordergrund, wo immer es sich nicht um eine wissenschaftliche Erklärung und Scheidung der Begriffe conservatio, concursus und providentia, sondern um Darlegung der katholischen Lehre von der absoluten, allseitigen und fortdauernden Abhängigkeit der Creatur vom Schöpfer handelt, und wo irrige Ansichten zurückgewiesen werden sollen, welche zwar nicht die schöpferische Thätigkeit, wohl aber jeglichen Einfluß Gottes auf die Menschen und auf die Welt im Allgemeinen läugnen (s. u. II). So betont der römische Katechismus (1, 2, 21 und 22), daß nicht nur „das Dasein aller Dinge allein durch die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes bewirkt werden konnte", sondern auch „nach Vollendung des Schöpfungswerkes" „die göttliche Vorsehung alle geschaffenen Dinge beständig begleitet und sie mit derselben Kraft erhält, womit sie in's Dasein gerufen sind"; daß diese Vorsehung sowohl „Alles erhält und regiert", als auch Ursache „aller Bewegung und Wirksamkeit der Geschöpfe ist". In demselben Sinne erklärt das Vaticanum gegen den modernen Naturalismus: „Alles, was Gott erschaffen hat, erhält und regiert er durch seine Vorsehung" (Constit. dogm. de fide cath. c. 1). Aehnlich sagt der hl. Thomas: Duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum (S. th. 1, q. 103, a. 4, c). Im engsten Sinne des Wortes, welcher an die ursprüngliche Bedeutung von providere und providentia, προνοέω und πρόνοια, „vorwärts sehen, in die Ferne sehen, Vorherwissen, Vorhersehen" sich anschließt, bezeichnet die Vorsehung den der Weltregierung zu Grunde liegenden, von Ewigkeit her von Gott festgestellten Weltplan, oder die Hinordnung der Dinge zum Ziele in der göttlichen Erkenntniß (vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 22, a. 1, c). Die Auffassung der Vorsehung als Weltregierung weist sowohl auf diese ewige „Ordnung der Dinge in Gott", in der göttlichen Erkenntniß oder Idee hin, als auch auf die thatsächliche Ausführung des göttlichen Weltplanes in den Geschöpfen; mit anderen Worten, die Begriffe providentia und gubernatio sind objectiv identisch, obwohl sie sich (nach unserer Auffassungsweise; s.

darüber d. Art. Gott V, 874 f.) verhalten wie Ursache und Wirkung. Die Regierung der Welt ist ein Ausfluß der unendlichen Weisheit Gottes, welche die Dinge nicht einem blinden Gesetz oder Fatum unterworfen sein läßt, sondern alle erschaffenen Wesen, die einzelnen wie die Gesammtheit derselben, dem von Gott selbst in seinem ewigen Rathschluß vorgesehenen Endziele zuführt, alles das vorhersehend, was dessen Verwirklichung bedingt: Zahl und Beschaffenheit der Dinge, ihre inneren Kräfte und ihre Beziehungen zu einander, die einzelnen Umstände und Bedingungen, unter welchen die Geschöpfe handeln sollen und wirklich handeln. Als ratio ordinandorum in finem, als maßgebender Grund der Hinordnung aller Dinge zu ihrem Ziele ist demnach die Vorsehung zunächst ein Act der göttlichen Erkenntniß; sie setzt aber ebenso nothwendig einen göttlichen Willensact voraus, welcher jenen Zweck und die zu dessen Erreichung führenden Mittel von Ewigkeit her gut heißt und in der Zeit die actualis providentia oder cura de rebus creatis, die thatsächliche Hinleitung der Dinge zu ihrem Ziele, die eigentliche gubernatio bewirkt. Diese Erklärung entspricht daher auch genau dem Ausdrucke, um nicht zu sagen der Definition der heiligen Schrift: Tua, Pater, providentia gubernat (Weish. 14, 3); sowie der Begriffsbestimmung, in welcher der Aquinate neben der „ewigen Weltordnung" auch die zeitliche Bethätigung der Providenz in's Auge faßt (Ad providentiae curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale; S. th. l. c. ad 2; vgl. C. gentes 3, 64). Dieselbe steht auch im Einklang mit der Beschreibung, welche das Buch der Weisheit von dem Wesen und Wirken der Vorsehung in ihrem Verhältniß zur schöpferischen und erhaltenden Thätigkeit Gottes entwirft. Weil das ganze göttliche Wirken von dem göttlichen Erkennen, von der unendlichen Weisheit geleitet und getragen wird, so ist eben diese Weisheit, indem sie allen Dingen Dasein, Bestand und Wirken verleiht, die Schöpferin und Beleberin aller Dinge (Sapientia omnium artifex [Weish. 7, 21]). Sie ist auch die Vorsehung und Fürsorge, welche als Ordnerin und Gesetzgeberin aller Dinge, als sapientia disponens, von Ewigkeit her „Alles anordnet" und dieser Weltordnung gemäß, gleichsam durch Messen, Zählen und Abwägen aller Dinge, jedem einzelnen seinen Platz in der Schöpfung anweist, ihm seine zweckmäßige Organisation verleiht und zugleich alle Wesen trotz ihrer Verschiedenheit zu einem harmonischen Ganzen vereinigt (Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti; ebd. 11, 21). Darum ist sie auch die Alles vermögende Beherrscherin und Lenkerin, die ausführende und lenkende Vorsehung, die sapientia gubernans, welche „kein Hinderniß kennt", „Alles sieht und durchschaut" (... quem [spiritum] nihil vetat ... omnia prospiciens [ebd. 7, 22. 23], die bei dem unerschöpflichen Reichthum ihrer Mittel und vermöge ihrer vollkommenen Erkenntniß aller Verhältnisse Alles dem göttlichen Weltplan dienstbar macht, der auch das Hinderniß zum Mittel wird, um unter Wahrung der den regierten Wesen und insbesondere den vernünftigen Creaturen eigenthümlichen Selbständigkeit mit unwiderstehlicher Kraft und unfehlbarer Sicherheit ihre weisen Absichten auszuführen (Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter; ebd. 8, 1). — Nun lehren aber Vernunft und Glaube, daß Gott selbst wie der Urgrund so auch das Endziel aller göttlichen Werke, daß die Offenbarung der Güte und Vollkommenheit Gottes, daß Gottes Ehre und Verherrlichung (gloria Dei externa) durch alle Creaturen, die vernunftlosen wie die vernünftigen (gloria objectiva und gloria formalis), wie der erste Beweggrund, so auch der Endzweck der ganzen Schöpfung ist; der Endzweck, zu welchem alle Geschöpfe ihrer Natur nach hingeordnet sind (finis operis), den Gott zugleich kraft seines freien Wollens und Wirkens beabsichtigt (finis operantis) und kraft seiner Allmacht unfehlbar erreicht. Mit diesem unbedingten und nothwendigen Endziel (finis primarius) ist der Absicht Gottes und der Natur der Sache nach das Wohl der Geschöpfe, insbesondere der vernünftigen, als untergeordneter und (in Anbetracht des creatürlichen freien Willens) bedingter Zweck (finis secundarius) auf's Innigste verbunden, da die Geschöpfe als Abbilder der göttlichen Güte gerade in der Verherrlichung Gottes ihre eigene Güte und Glückseligkeit finden (vgl. 2 Cor. 4, 15). Die göttliche Vorsehung wird demnach mit Recht definirt als die göttliche Weltregierung, als die Hinordnung und Hinleitung aller geschaffenen Dinge zu dem in dem ewigen Weltplane vorgesehenen Endziele der Verherrlichung Gottes. — Aus dem Gesagten ergibt sich das Verhältniß der Vorsehung zu den anderen, besonders den sogen. relativen Attributen Gottes. Die Beziehung, welche die Weltregierung zu den äußeren Werken Gottes als solchen ausdrückt, ist eben nur eine Offenbarung und Bethätigung anderer göttlichen Eigenschaften und kann daher auch nur in ihrem Lichte verstanden und gewürdigt werden. Sie offenbart die Allgegenwart und besondere Innewohnung Gottes in den Creaturen, in dem alle „leben, sich bewegen und sind" (Apg. 17, 28), dessen Geist Alles „erfüllt, trägt und durchdringt, auch das Innerste der Herzen" (Weish. 1, 6—9); die Allmacht des in der Ordnung der Natur wie der Gnade „allmächtigen Königs und allherrschenden Gottes" (Eccli. 1, 8), dem „nichts unmöglich oder schwierig" (Gen. 18, 14), „dessen Willen nichts widerstehen kann" (Esther 13, 9), der eben deßhalb „sich Aller erbarmt, weil er Alles kann" (Weish. 11, 24); die Allwissenheit, deren „Augen viel heller sind als die Sonne und

die verborgensten Tiefen, auch die geheimsten Falten des Herzens durchschauen" (Eccli. 23, 28), die daher auch von Ewigkeit her alles Mögliche und Wirkliche, alles Denken und Thun der Creatur, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, auch die freien Willensacte der vernünftigen Geschöpfe vollkommen erkennt; die göttliche Güte, welche „alles liebt, was da ist, und nichts haßt von dem, was sie gemacht hat" (Weish. 11, 25), die „den Kleinen wie den Großen geschaffen hat und Allen gleiche Sorge widmet" (ebd. 6, 8), die die Sünde und den Sünder verabscheut (ebd. 14, 9), aber zugleich nicht den Tod, sondern das Leben, nicht den Untergang, sondern die Rettung eines jeden Sünders will (Ez. 18, 23. 2 Petr. 3, 9); die Gerechtigkeit, die als oberste Gesetzgeberin die vernunftlosen Geschöpfe in ihrer Entwicklung und in ihrem Wirken leitet, den vernünftigen Geschöpfen die Norm ihrer freien Thätigkeit durch das natürliche wie das übernatürliche Sittengesetz, durch die Vernunft wie durch die Offenbarung vorschreibt und „jedem vergilt nach seinen Werken" (Offb. 22, 12). — Die oben erwähnte Verschiedenheit in der Auffassung der Vorsehung erklärt es auch, warum der hl. Thomas in der Summa theol. die Providenz als göttlichen Erkenntniß- und Willensact zunächst (S. th. 1, q. 22) unter den Attributen, quae respiciunt simul intellectum et voluntatem, sodann als gubernatio rerum nach der Lehre von der Schöpfung (ib. q. 103) und in der Summa c. gent. (3, 64 sqq., besf. 71—83) bei Erklärung des Endzieles der Schöpfung bespricht. Nach seinem Beispiele behandeln die meisten Theologen die Vorsehung bei der Lehre von Gott und den göttlichen Attributen (De Deo Uno); die von Anderen vorgezogene Verweisung derselben in den Tractat über Gottes Werke (De Deo creante et elevante) ist nach dem Gesagten sicher ebenso berechtigt.

II. Beweis für die Existenz der göttlichen Vorsehung. 1. Die Vernunft vermag zunächst auf doppelte Weise des Waltens der göttlichen Vorsehung gewiß zu werden, nämlich 1. a posteriori, indem sie aus der in der Welt, in den einzelnen Creaturen wie in der Gesammtheit derselben sich kundgebenden Ordnung, Zweckmäßigkeit und Einheit das Dasein eines die Welt nach bestimmten Gesetzen regierenden, unendlich vollkommenen intelligenten Wesens erschließt (der sog. physico-theologische oder teleologische Gottesbeweis; s. d. Art. Gott V, 867); 2. a priori, indem sie, das Dasein Gottes voraussetzend, aus der unendlichen Weisheit, Güte und Macht der ersten Ursache mit Nothwendigkeit folgert, daß Gott sowohl den einzelnen geschaffenen Dingen ihren besondern Zweck, wie auch allen insgesammt ein gemeinsames Endziel anwies und sie mit den zur Erreichung dieses Zieles geeigneten Mitteln ausstattete (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 103, a. 1 und C. gent. 3, 75). Dieser Beweis ist nach Clemens von Alexandrien so einleuchtend, daß die Läugnung der Vorsehung nicht nur eine Verläugnung der christlichen Glaubenslehre ist (Strom. 1, 11, 52), sondern auch die Läugnung des Daseins Gottes selbst einschließt und daher nicht so sehr Widerlegung als Strafe verdient (ib. 4, 15, 122); ja es ist strafwürdig, überhaupt Beweise für eine so evidente Wahrheit zu fordern (ib. 5, 1, 6). Ebenso ist nach Lactantius die Läugnung der Providenz nur im Munde des Atheisten denkbar; daher enthalte Epikurs Weltanschauung einen innern Widerspruch, weil er einerseits das Dasein Gottes annehme, andererseits behaupte, es gebe keine göttliche Weltregierung (De ira Dei 9). — Zu beiden Vernunftbeweisen kommt dann 3. der indirecte Beweis der deductio ad absurdum, indem, wie schon Cicero ausführt, die Verwerfung des Glaubens an die göttliche Fürsorge alle Religion und darum auch das Fundament der menschlichen Gesellschaft untergräbt (De natura Deorum 2; De legibus 2, 4 sqq.). Denselben Gedanken spricht der hl. Augustinus aus (De util. cred. 16), und Lactantius kleidet Cicero's Ausspruch nur in die christliche Sprache, wenn er sagt: Quis honos deberi potest nihil curanti? . . . Quid contemptius dici potuit in Deum? (De ira Dei 8.)

2. Die heilige Schrift enthält nicht nur die deutlichsten Beweise für die Existenz und das Wirken der Providenz; sie ist geradezu das Buch der göttlichen Vorsehung, deren Lob sie sozusagen in jedem Worte verkündet, deren ununterbrochene Thätigkeit für die Creatur in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung sie eingehend beschreibt, als deren Werke sie die Geschichte der Welt und der Menschheit von der Erschaffung der Dinge bis zum „großen Tage des allmächtigen Gottes" (Offb. 16, 14) darstellt. Folgende Zeugnisse, in denen zugleich die besonderen Merkmale der göttlichen Fürsorge im Wesentlichen ausgedrückt sind, mögen hier ausdrücklich erwähnt sein. Die Weltregierung ist eine ihrer Natur nach göttliche Thätigkeit, „denn es ist kein anderer Gott als du, der du Sorge trägst für Alles" (Weish. 12, 13); sie erstreckt sich auf alle geschaffenen Dinge, auch auf die geringsten: sie kleidet das Gras und die Lilien auf dem Felde (Matth. 6, 28. 30); ohne ihren Willen oder ihre Zulassung fällt kein Sperling vom Dache (ebd. 10, 29); sie leitet auch das, was den Menschen nur als Werk des Zufalls erscheint (Spr. 16, 33); ihre besondere Fürsorge gilt dem Menschen, und zwar sowohl seinen geistigen als auch seinen leiblichen Anliegen und Bedürfnissen (Matth. 6, 25; 10, 30); sie bezieht sich auch auf die freien Handlungen, mit denen die vernünftigen Geschöpfe ihrem Ziele zustreben (Spr. 16, 9; 21, 1); sie weiß alle Ereignisse so zu leiten, daß sie den Menschen zum Heile dienen (Gen. 50, 20. Job 1, 21. Röm. 8, 28); die Vorsehung wird von denen, die sie „finden wollen", klar erkannt als Leiterin der Geschichte der Na-

tionen (Apg. 17, 24—28) sowie als besonders liebevolle Hüterin ihrer bevorzugten Werkzeuge und Organe (z. B. Josephs, Moses', Jobs, Davids, Daniels; im Neuen Bunde der Apostel, überhaupt der Kirche); sie lenkt das Weltall wie der Steuermann das Schiff (Weish. 14, 3 ff.); ihre Fürsorge ist vergleichbar der „des Adlers, der seine Jungen zum Fluge lockt und über ihnen schwebt" (Deut. 32, 11); sie ist so groß, ja ungleich größer als die Liebe der Mutter, sie „trägt und nährt Sion in ihrem Mutterschoße", und zwar „bis in's Alter, bis zum Ende seiner Tage" (Is. 46, 3 f.; vgl. 49, 15).

3. Die kirchliche Ueberlieferung war naturgemäß zu allen Zeiten in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, in der Lehre der Väter und der Theologen, im Bewußtsein der Gläubigen, im praktischen Bekenntniß und in den ausdrücklichen Erklärungen des apostolischen Lehramtes nur der laute und getreue Wiederhall dieser Sprache der Vernunft und des Gotteswortes. Die Apologeten der ersten Jahrhunderte beweisen gegen die Vielgötterei der Heiden und gegen den Dualismus der Gnostiker und Manichäer, gegen den Fatalismus der Epikureer und Stoiker, daß der von den Christen angebetete, der im Alten wie im Neuen Testament verkündete, über Engel und Menschen in gleicher Weise herrschende Gott kein anderer sei als der Eine Schöpfer und Regierer des Weltalls, der allein die Geschicke der Menschen lenke und ihre Gebete erhören könne. So nennen Tertullian und Minucius Felix die Ausrufe der Heiden „Deus magnus", „Deus bonus", „quod Deus dederit", „Deus videt", „Deo commendo", „Deus mihi reddet" ein Zeugniß der Seele für den Gott der Christen und seine allwaltende Vorsehung, oder „die mit dem gläubigen christlichen Bekenntniß gleichbedeutende Sprache des Volkes" (Tertull. Apol. 17; vgl. die ganze Schrift De testimonio animae; Minuc. Felic. Octav. 18); Athenagoras preist mit den Worten der griechischen Weltweisen den „Allmächtigen" als den „Schöpfer und fürsorgenden Vater des Universums" (Legat. 5. 6); Theophilus von Antiochien belehrt Autolycus, daß der in seiner Majestät unendliche und unbegreifliche Herr aller Dinge klar erkannt werde „aus seiner Vorsehung und seinen Werken, wie die Seele aus den Bewegungen des Körpers, der Steuermann aus den Bewegungen des Schiffes" (Ad Autol. 5); Irenäus legt unter Berufung auf Plato dar, daß „Gottes Vorsehung Alles umfaßt", daß „ihrer rächenden Gerechtigkeit diejenigen nicht entgehen können, welche das göttliche Gesetz verachten" (Adv. haer. 3, 25); Lactantius (De mortibus persecutorum), Salvianus (De vero judicio et providentia Dei) und Augustinus (De civ. Dei, bes. l. 1) erblicken ein vollgültiges Zeugniß für die besondere göttliche Fürsorge den Christen gegenüber in den Strafgerichten, welche sie über die Feinde der Kirche verhängt. — Lehrer der griechischen Kirche betonen mit besonderer Wärme in ihren paränetischen, ascetischen und moralischen Schriften den Glauben an die Vorsehung als ein wirksames Motiv lebendigen Gottvertrauens inmitten aller Verfolgungen, frommer Ergebenheit in allen Leiden und Widerwärtigkeiten des Erdenlebens. In diesem Sinne weist Cyrill von Jerusalem bei Erklärung des Taufsymbols in seiner gewohnten, ebenso ernsten und klaren wie herzlichen Weise die Katechumenen auf die „über Heiden, Häretiker und Dämonen sich erstreckende Herrschaft der Vorsehung" hin, in deren Hand die Anschläge der Bösen ein Werkzeug des Heiles für die Gläubigen sind (Catech. 8, 4). Unerschöpflich im Lobe der Providenz ist Chrysostomus. Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν: diese die unbedingte Hingebung in die Fügungen Gottes ausdrückenden Worte waren der Wahlspruch seines Lebens; sie waren die letzten, die über seine sterbenden Lippen kamen, als er den Mühsalen des Exils erlag; sie begegnen uns daher auch sozusagen auf jeder Seite seiner Reden und Sendschreiben. Zu unerschütterlichem Vertrauen auf die Vorsehung ermahnt er die Antiochener in den Tagen der Noth, wo die Stadt die Rache des beleidigten Theodosius fürchtete, indem er acht Gründe aufzählt, weßhalb selbst die größten Heiligen, wie Paulus und Timotheus, von manchen Trübsalen heimgesucht wurden (Hom. 1 de statuis). Seinen ob schwerer Seelenleiden nahezu verzweifelnden Freund Stagirius tröstet er durch den ebenso beredten wie rührenden Hinweis auf die stets von Liebe und Güte geleiteten Absichten der göttlichen Fürsorge (De providentia ad Stagirium LL. III); in der festen und thatkräftigen Ueberzeugung, daß Gott die Anfeindungen des Feindes der Seelen nur zuläßt, um unsere Krone desto schöner zu gestalten, sieht er eine der sichersten Waffen gegen alle Versuchungen (De diabolo tentatore hom. III). Während er selbst, „an dem ödesten Orte der ganzen bewohnten Erde" (Ep. 234) das Brod der Verbannung essend und durch körperliche Leiden nahezu aufgerieben, in dem Gedanken an die unerforschlichen Rathschlüsse der väterlichen Fürsorge des Himmels stets neue Trostgründe findet, wird er nicht müde, die Seinen in der Heimat durch Darlegung dieser Wahrheit zu gleicher Ergebenheit und Standhaftigkeit zu ermuntern (Liber ad eos, qui scandalizati sunt ob adversitates, quae contigerunt). Ist es ja auch ein Schüler des großen Bekenners und Dulders, der gelehrte Theodoret von Cyrus, der in seinen herrlichen „Zehn Reden über die Vorsehung" (De providentia orat. X) eine der gründlichsten Widerlegungen des Deismus bietet, welche uns die alte Kirche überliefert hat. — Durch die wunderbarsten Fügungen der Vorsehung und zuletzt durch ihre geheimnißvolle Mahnung Tolle, lege (Confess. 8, 12, 2) zum Glauben geführt, wurde der hl. Augustinus auch ihr größter Lobredner in der lateinischen Kirche. Hatte die Vorsehung ihn ja

auch erkoren, daß er als Dolmetscher der ganzen Kirche das stets geordnete und einheitliche göttliche Walten sowohl in der natürlichen Schöpfung (gegen Epikureer und Manichäer) als auch besonders in der übernatürlichen Ordnung der Gnade (gegen die Pelagianer) vertheidige. Seine „Bekenntnisse" sind ein fortlaufender Dankeshymnus an die anbetungswürdigen Rathschlüsse der weisen und liebevollen Weltregierung. Die Worte, in denen Augustinus selbst Zweck und Inhalt der Confessiones zusammenfaßt, gelten zugleich für alle seine zahllosen Schriften: De malis et de bonis Deum laudant justum et bonum (Retract. 2, 6, 1). Die sogen. Probleme der Vereinbarkeit der göttlichen Vorsehung mit der menschlichen Freiheit, mit dem physischen und moralischen Uebel, mit der ungleichen Vertheilung der irdischen Glücksgüter, mit dem Zufall und mit den Wundern — alle diese und ähnliche Einwendungen, durch welche der Dualismus und Fatalismus von jeher das katholische Dogma anzufechten suchten, hat Augustinus mit gewohnter Schärfe beantwortet und dadurch schon im Voraus die Sophismen des modernen Rationalismus, Deismus und Pessimismus siegreich widerlegt. Darum stehen auch der hl. Thomas und die ganze Scholastik nicht nur bei der systematischen und speculativen Erklärung der Prädestination oder der Providenz in der übernatürlichen Gnadenordnung (s. u. n. III), sondern auch bei der Darlegung der Lehre von der Vorsehung im Allgemeinen, was die grundlegenden Principien anbelangt, mehr noch als auf den übrigen Gebieten der heiligen Wissenschaft auf den Schultern des afrikanischen Meisters. In ihm hört man also besonders in diesen Fragen die ganze Schule und die ganze Kirche, die Widerlegung von Epikur und Faustus wie die von Spinoza und Bayle, von Voltaire und Schopenhauer. „Es ist eine thörichte Anmaßung," so belehrt der hl. Augustinus die Weltverbesserer, „in der Welt, in Gottes Werkstätte, an ihren Einrichtungen nörgeln zu wollen, weil der beschränkte Menschenverstand deren Grund und Zweck nicht begreift, während man bei einem menschlichen Künstler die Zweckmäßigkeit seiner Werkzeuge voraussetzt, auch ohne deren Bestimmung und Gebrauch zu kennen": In officina non audet vituperare fabrum, et audet reprehendere in hoc mundo Deum! (In Ps. 148, 12; vgl. De Gen. c. Manich. 1, 16, 25; zur Erklärung s. S. Thom. De verit. q. 5, a. 5). Wir Menschen sprechen von Zufall, wenn etwas gegen unsere Absicht geschieht oder wenn wir den Grund eines Ereignisses nicht erfassen; dem Walten der allwissenden Vorsehung aber sind alle in der Schöpfung wirkenden Kräfte untergeordnet: Quo vult Deus, illuc lucet ignis ... quidquid ergo hic accidit contra voluntatem nostram, noveris non accidere nisi de voluntate Dei ... (In Ps. 148; s. dazu S. Thom. C. gent. 3, 74; und S. theol. 1, q. 22, a. 2). Dieß gilt von allen Dingen ohne Ausnahme, im Ganzen sowohl wie im Einzelnsten; auf alle erstreckt sich Gottes Vorsehung, die gerade in den unscheinbarsten die höchste Bewunderung verdient: Creat minima corpore .. ut majori attentione stupeamus agilitatem muscae volantis, quam magnitudinem jumenti gradientis ... (De Gen. ad litt. 3, 14); Deus magnus est in magnis, nec parvus in minimis (Serm. 119 De temp.). Vom Schicksal im Sinne von Fatum sollte kein Christ reden. Ein solches gibt es weder in der Geschichte der Völker noch im Leben der einzelnen Menschen: Divina providentia regna constituuntur humana; wer dieses Walten der Vorsehung durch das Wort Fatum ausdrücken will, sententiam teneat, linguam corrigat (De civ. Dei 5, 1). Das Wunder liegt zwar nicht innerhalb der Grenzen der gewöhnlichen Ordnung der Natur und der Gnade, aber keineswegs außerhalb des göttlichen Weltplanes; es entspricht daher dem unabänderlichen Gesetze der Abhängigkeit aller Dinge von dem Herrn des Weltalls: Deus contra solitum cursum naturae facit, sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit (C. Faustum 26, 3; vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 105, a. 4). Kein Uebel kann Gott als solches wollen und wirken, nur das Gute wird von ihm positiv beabsichtigt und bewirkt; aber alles Uebel und alles Böse steht unter der Herrschaft und Leitung seiner Vorsehung und ist in den Plan ihrer ewigen Rathschlüsse aufgenommen. Die physischen Uebel oder vielmehr die dem Sein und Wirken creatürlicher Dinge anhaftenden Defecte will Gott nur indirect, als Mittel zu höheren Zwecken: Neque Deus omnipotens ... cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bona faceret etiam de malo (Enchir. 11; s. S. Thom. S. th. 1, q. 22, a. 2). Nicht alles irdische Glück ist Lohn, aber Gott lohnt auch das Gute, welches die Bösen thun; so erlangten die Römer trotz ihrer Verderbniß die Herrschaft über die Welt (De civ. Dei 1, 5). Die Leiden dieser Welt sind in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung eine Strafe der Erbsünde (In Joa. hom. 55). Manche irdische Trübsal ist auch bei den Gerechten eine Strafe persönlicher Sünde; besonders straft Gott schon hienieden die schwächliche Nachgiebigkeit den Sünden Anderer gegenüber: Nec mihi videtur haec parva causa, quare cum malis puniantur et boni (De civ. Dei 9, 3). Auf alle Fälle sind solche Heimsuchungen auch den Guten heilsam vel ad perficiendam vel ad confirmandam vel ad probandam virtutem (C. Faustum 22, 20), überhaupt als Hinweis zum Himmel: ut .. beatitudo vera et perpetua et desideretur ardentius et instantius inquiratur (De Trinit. 13, 16, 20). Das sittlich Böse will Gott weder direct noch indirect, auch nicht als Mittel, um dadurch etwas Gutes zu erreichen. Er verbietet es durch das Sittengesetz, läßt es aber zu, d. h. hindert es nicht, sic res conditas administrans, ut eas

agere suos motus sinat (De civ. Dei 7, 30); er könnte und würde es aber auch nicht einmal zulassen, wenn er es nicht zum Guten zu lenken und so dem Endzwecke der Schöpfung dienstbar zu machen wüßte, wie z. B. nach Gottes Rathschluß der Ehrgeiz der Römer dem Reiche Christi die Wege bereitete (ibid.). So dient jede Bethätigung der menschlichen Freiheit dem Plane der Vorsehung: Creatorum spirituum voluntates bonas adjuvat, malas judicat, omnes ordinat ... (ib. 5, 9). Die Bösen können, wenn sie auch noch so sehr gegen Gottes Willen handeln, die Absichten des höchsten Weltregierers nicht vereiteln (De praedest. sanct. 16, 33). So wird also in Allem nicht nur Gottes Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit, sondern auch seine Güte verherrlicht: Nam ipsa est illa mirabilis Dei bonitas, qua bene utitur etiam malis vel angelis vel hominibus. Quum enim ipsi vitio suo mali sint, ille de malo eorum benefacit (In Ps. 104). Für Weiteres sei hier auf die eingehende Darlegung der patristischen und scholastischen Lehre von der Vorsehung bei Petavius, Dogm. theol. I, 8, 1—6, und Thomassin, Dogm. theol. II, 7, bes. c. 9—22 verwiesen. Der so bestimmten, so klaren und zugleich die praktische Wichtigkeit des Glaubens an die Vorsehung so eindringlich betonenden Sprache der ganzen Tradition gegenüber ist es merkwürdig, wenn der protestantische Theologe Kaftan in seiner „Dogmatik" (Freib. 1897, 235 ff.) schreibt: „Der Vorsehungsglaube ist eine Frucht des rechtfertigenden Heilsglaubens", „die Betonung desselben als eines wesentlichen Moments der specifisch christlichen Frömmigkeit ist eine Eigenthümlichkeit der in der Reformation begründeten Art, das Christenthum aufzufassen"; „der praktische Vorsehungsglaube kommt nicht zu Wort", weder in der „alten" noch in der „mittelalterlichen" Kirche. Die ganze Darlegung beruht auf einer Verkennung des eigentlichen Fragepunktes, auf der von Kaftan als selbstverständlich vorausgesetzten Identität des Vorsehungsglaubens mit dem specifisch protestantischen Heilsglauben, mit dem sogen. Fiducialglauben; sie ist demnach im Grunde ein schlagender Beweis für den traditionellen Charakter des in der katholischen Kirche stets gelehrten und praktisch bethätigten Glaubens an die Vorsehung. In wohlthuendem Gegensatz zu diesen Behauptungen eines Vertreters der „liberalen" Theologie steht die ausführliche Darstellung, welche A. von Oettingen in seiner, der Erklärung des Vorwortes gemäß „in positiv kirchlicher Richtung sich bewegenden" „Lutherischen Dogmatik" (II, München 1900, 334—355) über die Weltregierung gibt.

Das kirchliche Lehramt sah sich vor dem Vaticanum nie veranlaßt, durch eine besondere Glaubensentscheidung die von der Vernunft so klar bewiesene, in der heiligen Schrift so nachdrücklich gelehrte, von der Tradition so einmüthig bezeugte, in der beständigen Lehrverkündigung, im ganzen Leben, in der Sprache und in der Liturgie der Kirche so deutlich ausgeprägte, in dem religiösen Bewußtsein der Gläubigen so lebendige Lehre von der allumfassenden und allwirksamen Fürsorge der göttlichen Weltregierung festzustellen. Diese ist eben ihrem innersten Wesen nach die unentbehrliche Grundlage alles lebendigen Verkehrs mit Gott, aller Gottesverehrung, alles Gottvertrauens und darum auch aller wahren Frömmigkeit, überhaupt aller praktischen Religion; sie war daher auch von jeher ein Fundamentaldogma des Christenthums. Wohl hat die Kirche jederzeit die Irrthümer, welche durch Läugnung oder Verkümmerung der menschlichen Freiheit und der sittlichen Verantwortlichkeit, durch Entstellung des wahren Gottesbegriffs den Vorsehungsglauben verdunkelten und gefährdeten, in bestimmter Weise verworfen (s. d. Artt. Abälard, Albigenser, Bajus, Eckhart, Jansenius der jüngere, Prädestination, Priscillian); aber Gegenstand einer ausdrücklichen Glaubensdefinition wurde die Regierung der Welt durch ein überweltliches unendliches Wesen erst dann, als auch die Existenz dieses Wesens in gleicher Weise von der Kirche ausgesprochen wurde, als nämlich im 19. Jahrhundert infolge des vielfach zum Grundsatz des modernen Staatsrechts erhobenen socialen Abfalls vom Christenthum sich immer mehr die dem Cardinal Hosius (s. d. Art.) zugeschriebene Prophezeiung bewahrheitete, daß alle Irrlehren schließlich in ihrer letzten Consequenz, im Atheismus, enden würden. Die Reaction gegen die Folgen des alle sittliche Freiheit ertödtenden sogen. sittlichen Fatalismus (s. d. Art.), zu dem sich auch die Reformatoren, an erster Stelle Luther, und noch entschiedener Zwingli und Calvin bekannten, führte schon in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts protestantische Gegner der Unduldsamkeit der englischen Staatskirche zu der rationalistischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, welche seitdem im Gegensatze zum Theismus unter dem Namen Deismus (s. d. Art.) bekannt ist. Unter Berufung auf die „Vernünftigkeit der Religion" suchten die Koryphäen dieser Schule (s. d. Artt. Blount, Cherbury, Tindal, Toland) dem religiösen „Freidenkerthum" (Freethinking), der Zerstörung aller praktischen Religion, dadurch Vorschub zu leisten, daß sie den Einen und persönlichen Gott zwar als Weltschöpfer, nicht aber als Welterhalter und Weltregierer anerkannten. Gott, so sagte man, überlasse die Welt sich selbst und dem Triebwerke von Gesetzen und Kräften, die er von Anfang an in sie hineingelegt; er sei nicht nur von der Welt verschieden, sondern auch geschieden, es sei ihm also auch gleichgültig, ob ihm die Menschen Verehrung zollen oder nicht. In Frankreich vertraten den deistischen Standpunkt Rousseau, Voltaire, Diderot (s. d. Artt.) und überhaupt die Encyklopädisten; in Deutschland bildet er den Grundgedanken der religiösen Anschauungen von Lessing und Kant (s. d. Artt.). Als praktischer

Materialismus, der in der Welt ein jeder göttlichen Einwirkung gegenüber verschlossenes Ganze erblickt und keine andere Entwicklung und Bestimmung des Menschen kennt als diejenige, welche er mit seinen rein natürlichen, ihm angeborenen Mitteln und Kräften erreichen kann, ist der Deismus die bevorzugte Religion der Freimaurerei geworden, welche sich seiner als Maske bedient, um desto erfolgreicher jede positive Religion zu untergraben. Gerade dieser Umstand bewog die Bischöfe des vaticanischen Concils, nach Verurtheilung der verschiedenen Formen des Atheismus den für Religion und Sitte gleich gefährlichen Deismus noch deutlicher und nachhaltiger zu treffen, als es schon durch Pius IX. im Syllabus geschehen war (vgl. Syll. prop. 2: Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum). Dem ursprünglichen Schema der Constitution De fide, c. 1: De Deo rerum omnium Creatore, wurden daher gemäß dem Vorschlage einiger Väter der Synode folgende Sätze beigefügt und auch in den Text der Decrete aufgenommen: Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt. Durch letztern Satz sollte nach der Erklärung des Referenten (Bischofs Gasser von Brixen) der zweifelhaften und unbestimmten Ausdrucksweise gewisser katholischen Theologen (unter anderen Günthers) die Spitze abgebrochen, und die dogmatisch feststehende Lehre von dem göttlichen Vorherwissen aller Dinge, auch der zukünftigen freien Handlungen (futura libera), klar hervorgehoben werden. (Vgl. Coll. Lac. VII, 105, emendatio 8ª; vgl. 85. 99. 109. 1671.)

III. Erläuterungen der Lehre von der göttlichen Vorsehung und Folgerungen daraus. 1. Weil die Religion wesentlich in der theoretischen und praktischen Anerkennung der Beziehungen des Menschen zu Gott besteht, so sind für das religiöse Bewußtsein die Namen Gott und Vorsehung identisch. Gerade darum war die göttliche Weltregierung stets die besondere Zielscheibe der Angriffe des Unglaubens, „mehr als irgend eine andere Eigenschaft Gottes", wie Bossuet (Sermon sur la Providence) bemerkt. Der im letzten Jahre vom religiösen Skepticismus zum Glauben zurückgekehrte französische Akademiker Brunetière bestätigte dieses Urtheil in seiner kürzlich (am 30. Jan. 1900) vor Cardinälen und Prälaten in Rom gehaltenen, vielbesprochenen Rede, deren Gegenstand lautete: La modernité de Bossuet. Er feiert darin den Adler von Meaux mit Recht als den großen „Lobredner der Vorsehung" und nennt die Lehre von der Providenz unter Berufung auf seine eigene Erfahrung das „Bollwerk des Christenthums", dessen Ueberwindung für die Jünger Voltaire's, denen vor Allem das pflichtgetreue Leben unter den Augen des allwissenden Weltregierers ein Stein des Anstoßes sei, den „Fall der ganzen Festung" bedeute. Bossuet verdiene gerade deßhalb den Namen eines „modernen" Kämpen für das Christenthum, weil er die Trugschlüsse der sogen. modernen Wissenschaft gegen die Vorsehung schon vor mehr als 200 Jahren in ihrer ganzen Nichtigkeit aufgedeckt habe. Derselbe Brunetière erklärte schon vor 5 Jahren in der Revue des deux Mondes CXXVII [1895], 97 ss., daß die Wissenschaft, welche sich einbilde, die Welträthsel ohne den Glauben an einen göttlichen Schöpfer und Regierer der Welt lösen zu können, mit allen ihren Systemen „Bankerott gemacht" habe.

2. Wenn Vernunft und Glaube mit solcher Klarheit einerseits die Thatsache der göttlichen Weltregierung, andererseits sowohl die absolute Weisheit wie auch die aus Gottes Unendlichkeit und aus der Beschränktheit aller geschaffenen Erkenntniß sich nothwendig ergebende Unergründlichkeit der göttlichen Rathschlüsse bezeugen, so ist es nicht nur unchristlich, sondern auch unlogisch, in den Einwürfen des Deismus gegen jene Wahrheit etwas Anderes zu sehen als die Sisyphusarbeit einer nie ruhenden und dabei stets egoistischen Sophistik. Bossuet sagt sehr treffend in seinem Traité du libre arbitre (4): „Es muß uns stets als erste Regel der Logik gelten, die einmal klar erkannten Wahrheiten nie preiszugeben, so groß auch die Schwierigkeiten sein mögen, die sich dagegen zu erheben scheinen. Im Gegentheil, wir müssen dann um so krampfhafter, wenn ich so sagen soll, die beiden Enden der Kette in der Hand halten, wenn wir auch nicht immer das Mittelglied sehen, welches die Verbindung herstellt."

3. „Es wäre Gott gegenüber eine sehr schlecht angebrachte Schmeichelei," bemerkt in geistreicher Weise der hl. Hieronymus (In Habacuc 1), „und wir würden zugleich unsere eigene Würde sehr gering achten, wollten wir behaupten, daß Gottes Vorsehung sich nicht nur auf alle Dinge, sondern auch ganz in derselben Weise auf die vernünftigen wie unvernünftigen Geschöpfe erstrecke." Der diesen Worten zu Grunde liegende Gedanke rechtfertigt in Bezug auf die Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung sowie auf die Verschiedenheit ihres Objectes die Unterscheidung der providentia generalis, specialis, specialissima, je nachdem sie a. alle Geschöpfe ohne Ausnahme, b. die vernünftigen, freien, in besonderer Weise zur Verwirklichung des Endzweckes berufenen, c. die dieses Ziel wirklich erreichenden Creaturen (die Auserwählten) umfaßt (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 22, a. 2, ad 4 et 5; De verit. q. 4, a. 5; C. gent. 3, 75).

4. Auf dem Unterschiede zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung beruht die Eintheilung in providentia naturalis und supernaturalis. Die natürliche Vorsehung erstreckt sich auf alles, was mit der Schöpfung als solcher nothwendig zusammenhängt; die übernatürliche auf

jene Zwecke und die ihnen entsprechenden Mittel, welche über die Ordnung der Schöpfung hinausgehen. So ist die Prädestination (s. d. Art.) im engern Sinne des Wortes nichts Anderes als die göttliche Vorsehung bezüglich der übernatürlichen Heilsordnung, d. h. die Hinordnung der vernünftigen Creatur zu ihrem übernatürlichen Endziele der Verherrlichung Gottes in der seligen Anschauung durch die einer solchen Erhebung entsprechenden Gnadenmittel. — Darum ist auch die Incarnation die erhabenste Offenbarung der Vorsehung, der „von Ewigkeit her in Gott verborgenen Rathschlüsse der mannigfaltigen Weisheit Gottes" (vgl. Eph. 3, 8—12). Wie die natürliche Ordnung die Kundgebung der durch die bloße Vernunft erkennbaren, „unsichtbaren" Größe Gottes bezweckt (Röm. 1, 20), so ist der Zweck der Vorsehung in der übernatürlichen Ordnung die „Verkündigung der unerforschlichen Reichthümer Jesu Christi" (Eph. 3, 8), die Offenbarung des Geheimnisses der unendlichen Liebe, welche in Christus „erschienen" (Tit. 3, 4) und Gegenstand der übernatürlichen Erkenntniß geworden ist. Christus ist daher der Mittelpunkt des göttlichen Weltplanes, „Alles ohne Ausnahme ist ihm unterworfen" (Hebr. 2, 8). Demnach ist der Endzweck „aller Creatur, die im Himmel ist und auf Erden", die Glorie dessen, der „auf dem Throne sitzt", durch die Verherrlichung „des Lammes, das geschlachtet worden ist vom Anbeginne der Welt" (Offb. 5, 12). Daher auch das besondere Walten der Vorsehung Israel gegenüber: Finis enim legis Christus (Röm. 10, 4). Vor Allem aber folgt hieraus die einzigartige Stellung, welche die Kirche als Braut und mystischer Leib des Herrn, als depositorium dives (S. Iren., Adv. haer. 3, 4) aller Gnadenschätze des Erlösers in den ewigen Rathschlüssen der Vorsehung einnimmt (vgl. Franzelin, De Ecclesia Christi th. 20). — Im Einzelnen s. in Bezug auf die übernatürliche Vorsehung besonders die Artt. Erlösung, Gnade, Kirche, Prädestination, Rechtfertigung.

5. Christus, „der hinabstieg auf die Erde, ist derselbe, der auch hinauffuhr über alle Himmel, damit er Alles erfülle" (Eph. 4, 10). Nicht nur als Gott, sondern auch als Menschensohn erfüllt er Himmel und Erde; er erfüllt die Welt mit seinem Namen, mit seinem Gesetze, mit seinem Lichte, mit seiner Gnade; nichts, kein einzelner Mensch und kein Volk kann sich der Sphäre seines Einflusses entziehen. Gesetzt als Eckstein, ist er für die Einen ein Stein der Ehre, für Andere ein Stein des Anstoßes und Aergernisses, für Alle ein Prüfstein (1 Petr. 2, 6 ff.). Die Geschichte der Menschheit, die Geschichte der Nationen und vor Allem die Geschichte der Kirche ist nur die Geschichte und gleichsam das Leben Jesu Christi, der „Alles erfüllt". Folgt daher aus dem Begriffe der göttlichen Weltregierung, daß es die Aufgabe jedes Geschichtsforschers ist, die Weltgeschichte als die Verwirklichung des ewigen Weltplanes, der Verherrlichung Gottes durch die Nationen, aufzufassen, und in der Geschichte der Menschheit und der Völker den Finger Gottes zu erkennen, so ist dieß in weit höherem Maße bei dem christlichen Historiker der Fall. Denn nach ihrem „wahren christlichen Begriffe ist die Geschichte der in der Zeit sich entwickelnde ewige Plan Gottes mit der Menschheit, sich in ihr durch Christum eine würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten, hervorgegangen aus freier Huldigung der Menschen selbst" (s. Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze, herausgegeben von Döllinger II, Regensburg 1840, 263). Niemand hat diese Aufgabe der christlichen Geschichtsphilosophie tiefer erfaßt, niemand sie großartiger gelöst als die beiden großen Lobredner der göttlichen Vorsehung: der hl. Augustinus in seinen 22 Büchern über das Reich Gottes (De civitate Dei) und Bossuet in seinem Discours sur l'histoire universelle. Wie Gott „Alles den Füßen seines Sohnes unterworfen hat" (Hebr. 2, 8), so hat er ihm auch die Völker als solche „zum Erbtheil übergeben" (Ps. 2, 8). Den politischen Naturalismus sowohl als auch den historischen Fatalismus unserer Tage hat schon der Völkerapostel gebrandmarkt durch seine unzweideutige Lehre, daß der Regierer der Welt jedem Volke seine Stunde bestimmt, seine Grenzen angewiesen, seine Aufgabe zugetheilt, seine Mitwirkung zur Verwirklichung des göttlichen Weltplanes vorgezeichnet hat und sie alle richten wird, je nachdem sie mehr oder weniger gethan haben für oder gegen die Ehre dessen, welchen er als Richter gesetzt hat, weil er der Menschensohn ist (Apg. 17, 26. 31). Christus regnat — das ist somit die von Gott gegebene unabänderliche Constitution aller christlichen Staaten, eine Grundwahrheit ihrer Verfassungen, die keine irdische Macht, kein Majoritätsbeschluß umstürzen kann. Je offener daher eine Nation diesen Wahlspruch auf ihre Fahne schreibt, je mehr sie ihn auch durch einen socialen Cult des Königs der Jahrhunderte bethätigt, um so sicherer zieht sie den besondern Schutz der Vorsehung auf sich herab. Verbannt hingegen der Staat die Religion aus seiner Gesetzgebung und überhaupt aus seinen öffentlichen Einrichtungen, ist er atheistisch, wie die naturalistische Schule es nennt, so weist er den Schutz der Vorsehung direct zurück, indem er erklärt, Gott nicht zu kennen und seines Beistandes nicht zu bedürfen; und wie er sich auf diese Weise den Ruf der Juden aneignet: Nolumus hunc regnare super nos (Luc. 19, 14), so übernimmt er damit auch die schwere Verantwortung und Strafe, welche die rächende Hand der Vorsehung schon hier auf Erden, wo die Geschichte der Völker als solcher ihren Abschluß findet, über die gentes apostatrices (Ez. 2, 3), über den Frevel der nationalen Apostasie verhängt. (Vgl. Lessius, De perfect. div. l. 9; Ruiz, De prov., disp. 1—4; Scheeben, Dogm. I, Freiburg 1873—1875, 657—664;

Heinrich, Dogmatik V, 2. Aufl., Mainz 1888, 313—368; Chr. Pesch, Prael. dogm. II, 2. ed., Friburg. 1899, 166—173, und überhaupt die Hand- und Lehrbücher der Dogmatik und Apologetik. Ueber das providentielle Walten der Vorsehung in der Geschichte s. Zschokke, Theologie der Propheten des A. T., Freiburg 1877, 141 ff.) [Jos. Schröder.]

Vorsehung, Frauen von der, heißt eine Reihe von Frauengenossenschaften, aus der hier folgende genannt sein sollen. I. Deutsches Reich. 1. Die Congregation der Schwestern der göttlichen Vorsehung mit dem Mutterhause zu St. Johann von Basel (Diöcese Metz), gegründet 1762 in Metz, wurde von Johann Martin Moye gestiftet. Dieser war 1730 zu Kuttingen geboren, 1754 zum Priester geweiht; seit 1771 war er in China als Missionar thätig, wo er in Su-Tschuen nach dem Muster der von ihm in Lothringen gestifteten Vorsehungsschwestern das „Institut der christlichen Jungfrauen" gründete. Er starb am 4. Mai 1793 zu Trier (der Seligsprechungsprozeß Moyes, der am 14. Januar 1891 vom päpstlichen Stuhle als „ehrwürdig" erklärt wurde, ist im Gange). Zweck der 1792 aufgehobenen, nach der Revolution aber wieder errichteten und am 2. August 1816 von König Ludwig XVIII. bestätigten Genossenschaft ist die christliche Erziehung und der Unterricht der Jugend besonders auf dem Lande, ferner auch Krankenpflege und allerlei andere Werke der Barmherzigkeit. Im Bisthum Metz leiten 150 dieser Schwestern ebensoviele Schulen, ferner besorgen die Schwestern dort 3 Spitäler sowie mehrere Haushaltungen, und leiten das Pensionat (mit Industrieschule) in Finstingen, während im Mutterhause sich das Noviciat, eine Lehrerinnenanstalt und eine Waisenanstalt befinden. Im Bisthum Straßburg sind 190 Schulschwestern in 190 Schulen und 3 in der Krankenpflege thätig. In den Diöcesen Mecheln und Tournai besitzen die Schwestern außer einem Noviciat 28 Schulen, 1 Pensionat und 1 Kinderkrippe. Weniger verbreitet sind sie in Frankreich, wo sie 2 Schulen haben. Dagegen wirken sie in den Vereinigten Staaten in 5 Bisthümern, versehen mehrere Schulen sowie 1 Pensionat und besorgen namentlich im Priesterseminar zu Baltimore und in der katholischen Universität zu Washington ꝛc. die Haushaltung. Die Gesammtzahl der Schwestern dieser Congegration ist etwa 1000.

2. Die Schwestern von der göttlichen Vorsehung mit dem Mutterhause zu Mainz verdanken ihre Gründung dem Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler (s. d. Art.). Die Genossenschaft wurde 1851 zunächst zu Finthen bei Mainz gegründet (daher auch „Finthener Schwestern"). Der Bischof beabsichtigte dabei, Schulschwestern für das Land zu gewinnen, da die ganze Erziehung und Vorbildung der Englischen Fräulein (s. d. Art.) für die Leitung städtischer Schulen berechnet ist; zugleich sollten die neuen Schulschwestern den Landgemeinden die Barmherzigen Schwestern ersetzen, also auch Krankenpflege übernehmen. Er ließ die erste Oberin, Fanny Freiin von Laroche-Starkenfels (Schwester Maria; gest. 1857), im Kloster der Schwestern von der göttlichen Vorsehung zu Ribeauvillé im Elsaß unterrichten und gab der Genossenschaft eine Regel, welche die des Klosters Ribeauvillé zur Grundlage hat und vom päpstlichen Stuhle belobt wurde. Um die weitere Ausbildung und Ausbreitung der Genossenschaft machte sich besonders Pfarrer Autsch von Finthen verdient; doch waren dessen Bemühungen um staatliche Anerkennung der Genossenschaft erfolglos, und erst als Bischof Ketteler selbst die Sache in die Hand nahm (1856), erfolgte endlich 1858 die Verleihung der Corporationsrechte. Schon 1856 hatten Finthener Schwestern die Leitung des Marien-Waisenhauses für Mädchen bei Neustadt im Odenwald übernommen; nunmehr gelangten auch mehrere Schulen in die Hände der Genossenschaft, welche im J. 1859 bereits 65 Mitglieder, darunter 36 Profeßschwestern, zählte. Beim Beginne des sogen. Culturkampfes besaßen die „Schul- und Krankenschwestern von der Vorsehung" bereits 24 Niederlassungen im Großherzogthum Hessen; durch den Culturkampf wurde die Genossenschaft in der Ausübung der Lehrthätigkeit jedoch behindert, so daß sie sich seitdem hauptsächlich mit der Krankenpflege, ferner mit der Leitung von Kleinkinder-, Arbeits- und Haushaltungsschulen, Mädchenheimen, Pfründnerhäusern ꝛc. befaßt. Nur die Schwestern in Amerika, wo sich der Hauptsitz der Genossenschaft in Pittsburg befindet, wirken ausschließlich an Schulen. Mit Einschluß der in Amerika thätigen Schwestern zählt die Genossenschaft etwa 600 Mitglieder. Unter dem Mutterhause in Mainz stehen 61 Niederlassungen, wovon 52 im Bisthum Mainz und 6 im Bisthum Limburg gelegen sind. Die Schwestern leiten 5 Spitäler, 47 Kleinkinderbewahranstalten, 36 Industrieschulen, 2 Haushaltungsschulen, 3 Waisenhäuser, 1 Dienstbotenheim, 1 Pfründner- und 1 Armenhaus. Ueberall, wo die Schwestern Niederlassungen haben, besorgen sie auch die ambulante Krankenpflege. (Vgl. O. Pfülf, Bischof von Ketteler I, Mainz 1899, 284 ff.)

3. Die Genossenschaft der Schwestern von der göttlichen Vorsehung mit dem Mutterhause auf der Friedrichsburg zu Münster i. W. wurde 1842 zu St. Mauritz bei Münster gegründet. Stifter sowie erster Superior derselben war Eduard Michelis (gest. 1855), weiland Kaplan und Geheimsecretär des Erzbischofs Clemens August von Droste-Vischering (s. d. Art.), mit dem er am 20. November 1837 in die Gefangenschaft nach Minden gebracht wurde. Nach wiedererlangter Freiheit (1841) kam Michelis zur Stärkung seiner Gesundheit nach St. Mauritz, wo er mit kräftiger Unterstützung des damaligen Pfarrers Aumöller zu St. Mauritz und des Kap-

lans Franz Spiegel an der St. Martinikirche, spätern Directors des Lehrerinnenseminars in Münster, 1842 ein Waisenhaus errichtete und zur Leitung desselben einige Lehrerinnen gewann, welche bei den Schwestern der Vorsehung zu Rappoltsweiler (s. u. n. 5) in das klösterliche Leben eingeführt wurden. Die dort beobachtete Regel wurde auch für die neue Genossenschaft angenommen und mit einigen Abänderungen von Bischof Kaspar Max Frhrn. von Droste-Vischering (gest. 1846) approbirt. Diese Schwestern von der göttlichen Vorsehung stellten sich zur Aufgabe, arme, verwaiste und verwahrloste Kinder zu pflegen, zu erziehen und zu unterrichten, sowie in Schulen thätig zu sein; neben der Leitung des Waisenhauses zu St. Mauritz und in Münster übernahmen sie auf Wunsch des Bischofs auch die Führung des Hauswesens in den bischöflichen Collegien zu Münster. Ferner eröffneten sie im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten Westfalens Elementar-, Sonntags-, Handarbeits- und Kinderbewahrschulen sowie Waisenhäuser, welche indeß sämmtlich durch den sog. Culturkampf vernichtet wurden. Im J. 1878 siedelten die Schwestern nach Steyl in Holland über, wo sie ein Pensionat, verbunden mit einer Präparandenanstalt, gründeten; doch konnte die Genossenschaft 1887 nach Deutschland zurückkehren und ihre segensreiche Thätigkeit wieder aufnehmen. Das Mutterhaus wurde nunmehr nach der Friedrichsburg in Münster verlegt, woselbst auch ein Haushaltungspensionat und eine Handarbeitsschule eröffnet wurden; ferner leiten die Schwestern in Münster 2 Waisenhäuser, das Pensionat zu St. Mauritz mit Töchterschule, Haushaltungs- und Handarbeitscursus, ferner 9 Bewahr- und Handarbeitsschulen, und führen das Hauswesen in 5 bischöflichen Anstalten. Außerdem haben die Schwestern Waisenhäuser zu Borken, Coesfeld, Dülken, Dülmen, Gladbeck, Goch, Recklinghausen, Rheine und Wesel, leiten in Dülmen auch eine höhere Töchterschule, in Borken eine Bewahrschule, in Burgsteinfurt eine Kinderbewahr-, Handarbeits- und Sonntagsschule, in Cleve eine Bewahr- und Handarbeitsschule, in Coesfeld eine Bewahrschule, in Dülken eine Handarbeits- und Sonntagsschule, in Epe, Gladbeck, Goch, Grieth, Ochtrup, Rheine und Wesel eine Bewahr- und Handarbeitsschule; in Rheine besorgen sie ferner ein Arbeiterinnenhospiz und zu Coesfeld die Leitung correctionsbedürftiger Mädchen in der Marienburg. Zu Bremen haben sie Elementarschulen, eine Sonntagsschule und ein Waisenhaus. Die Zahl der Filialen in Deutschland beträgt derzeit 48. Von den 14 Filialen in Holland, wo die Schwestern Elementar-, Handarbeits- und Bewahrschulen, Pensionate und Waisenanstalten haben, sind besonders zu nennen: das große St. Josephskloster in Steyl mit einer Töchterschule für deutsche Mädchen, das Kloster Maria-Roepaan zu Ottersum mit einem Pensionat für deutsche Mädchen und das St. Aloysius-Kloster zu Kessel mit einer großen Anstalt für schulpflichtige deutsche Knaben. Seit 1895 ist die Genossenschaft auch in der brasilianischen Mission (St. Katharina) thätig; dort stehen 5 Anstalten unter der Leitung der Schwestern. Die Gesammtzahl der Mitglieder der Genossenschaft beträgt 723, die der Novizen 160.

4. Die Schwestern der göttlichen Vorsehung vom hl. Andreas mit dem Mutterhause Peltre (Diöcese Metz); s. d. Art. Schulschwestern n. 3 b.

5. Die Schwestern (Schulschwestern) der göttlichen Vorsehung vom hl. Vincenz von Paul mit dem Mutterhause zu Rappoltsweiler (Diöcese Straßburg) bilden die größte Frauengenossenschaft des Bisthums Straßburg. Ihr Gründer war (1783) der Vicar Ludw. Kremp in Molsheim. Nach der Revolution reorganisirte sich die Genossenschaft in Bindernheim, wo deren Stifter Pfarrer geworden war, worauf sie 1807 von Bischof Johannes Peter Saurine von Straßburg kirchlich approbirt wurde und von Kaiser Napoleon I. die staatliche Auctorisation erhielt. Schon 1808 wurde das Mutterhaus mit Noviciat nach Schlettstadt verlegt, wo Pfarrer Kremp, der 1814 auf seine Pfarrei resignirt hatte, am 2. Januar 1817 als erster Superior der Genossenschaft starb. Im J. 1819 übersiedelte die Genossenschaft nach Rappoltsweiler, und dort befindet sich im alten Augustinerkloster noch jetzt das Mutterhaus und Noviciat. Am 23. April 1869 erhielt die Genossenschaft die päpstliche Bestätigung. Gegenwärtig zählt dieselbe etwa 1800 Schwestern, von denen ungefähr 1500 im Elsaß, die übrigen in 10 Diöcesen Frankreichs wirken. Im Elsaß leitet die Congregation 6 höhere Mädchenschulen mit Pensionaten, 1 Haushaltungspensionat, 1 Taubstummenanstalt mit Präparandinnenschule in Issenheim, 2 Waisenhäuser, 370 Elementarschulen mit über 800 Klassen und 140 Kleinkinderschulen. In Frankreich besitzt sie 3 größere Pensionate, 2 Besserungsanstalten für jugendliche Sträflinge und etwa 60 Elementarschulen mit 160 Klassen. Die Gesammtzahl der Kinder, welche von den Schulschwestern von Rappoltsweiler unterrichtet und erzogen werden, beträgt 60 000.

II. Oesterreich. Klöster von Schwestern der Vorsehung vom hl. Cajetan finden sich im Gebiete des Küstenlandes sowie in der Diöcese Trient (vgl. unten VI, 3).

III. Schweiz. In Basel befindet sich ein Kloster der Vorsehungsschwestern mit dem Mutterhause zu Portieux (Diöcese Saint-Dié) in Frankreich. Hier wurde ein zweites Mutterhaus der von Johann Martin Moye (s. ob. I, 1) 1762 in Metz gegründeten Vorsehungsschwestern errichtet, und es verbreiteten sich die Soeurs de l'instruction chrétienne, dites de la Providence, mit dem Mutterhause Portieux, welche 1859 die kirchliche Bestätigung erhielten, nicht nur in Frankreich, sondern auch in Italien (Rom), Belgien, der Schweiz (Basel), Cochinchina und China. Davon

abhängig sind die Häuser der Vorsehungsschwestern in Locarno, Bellinzona und Lugano.

IV. Frankreich. Schon 1643 hatten Frau Marie de Lumague (verwittwete Polaillon) und Jean Antoine Levachet mit Unterstützung des hl. Vincentius von Paul (s. d. Art.) zum Zwecke der Erziehung von Mädchen eine Genossenschaft von „Töchtern der Vorsehung" in Paris gegründet, welche sich zum Theile der vom hl. Petrus Fourier (s. d. Art.) errichteten Congregation U. L. Frau anschlossen, zum Theile auch den „Schwestern der christlichen und milden Schulen vom Jesukinde" mit dem Mutterhause Saint-Maur in Paris (s. d. Art. Kind Jesu n. 5), weßhalb letztere auch „Frauen vom hl. Maurus und von der Vorsehung" genannt werden (vgl. Heimbucher, Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche II, Paderborn 1897, 440 u. 444 f.). Nach dem Muster dieser ältesten Vorsehungsschwestern und zu demselben Zweck, ferner zur Besorgung von Mädchen-Elementarschulen, Leitung von Waisen-, Blinden- und Taubstummenanstalten, für ambulante und Spitalkrankenpflege ꝛc. entstanden Klöster bezw. Mutterhäuser von Schwestern der Vorsehung in Alençon (Diöcese Séez), Annonay (Diöc. Viviers), Arras, Avesnes (Diöc. Cambrai), Besançon (1685 gestiftet), Charleville (Diöc. Reims), Chartres (wo neben den 1650 von Canonicus François Padoue gestifteten Vorsehungsschwestern auch die Soeurs de la Providence de St-Remi ihr Mutterhaus haben), Corenc (Diöc. Grenoble), Crehen (Diöc. Saint-Brieuc), Evreux, Fillières (Diöc. Nancy), La Flèche (Diöc. Le Mans), Fraisne-le-Château (Diöc. Besançon), Gap, Laon (Diöc. Soissons; 1685 entstanden), Langres, Lisieux (Diöc. Bayeux; 1683 gestiftet), Mayenne (Diöc. Laval), Mende, Montbrison (Diöc. Lyon), Nantes, Niort (Diöc. Poitiers; s. d. Art. Maria, Orden VIII, 728), Pommeraye (Diöc. Angers), Portieux (Diöc. Saint-Dié; s. ob. III), Quimper, Reims, Rouen (1666 gegründet), Saint-Brieuc, Séez, Sens und Vitteaux (Diöc. Dijon; s. d. Art. Schulschwestern n. 67 d, wo statt Citeaux Vitteaux zu lesen ist). In Le Puy entstanden Soeurs de la Petite-Providence; in Troyes die von Abbé Boigegrain 1819 gegründeten Soeurs de l'instruction chrétienne, dites de la Providence (vgl. P. F. Ecalle, M. l'abbé Boigegrain et les origines de la congrégation de la Providence de Troyes, Troyes 1896); in Saumur (Diöc. Angers) Soeurs de Ste-Anne de la Providence; in Limoges (1679), ebenso in Faubourg-Saint-Germain und in La Rochelle (hier schon 1658) Soeurs de St-Joseph de la Providence; in Saintes (Diöc. La Rochelle) Soeurs de Ste-Marie de la Providence (s. d. Art. Maria, Orden n. 32); in Blois Soeurs de Notre-Dame de la Providence; endlich in Ruillé (Diöc. Le Mans) Soeurs de la charité de la Providence (s. d. Art. Schulschwestern n. 29). Viele der hier genannten Klöster der Vorsehungsschwestern haben wiederum zahlreiche Filialanstalten, mehrere auch in Algerien Niederlassungen. Die Gesammtzahl der Vorsehungsschwestern in Frankreich beträgt etwa 10 000. (Vgl. Émile Keller, Les congrégations religieuses en France, Paris 1880; Ch. Tyck, Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses ... du XIX^e siècle, Louvain 1892; Statistique des congrégations autorisées [en France]. Femmes, Paris 1897, und bezüglich der Vorsehungsschwestern mit dem Mutterhause in Pommeraye Chamard, Hist. de la congrég. de la Providence de la Pommeraye, Poitiers 1887, und Lettres de M. Abbé Louis Grémillon, Angers 1892.)

V. Belgien. Die weitverbreitete Genossenschaft der Soeurs de la Providence de l'Immaculée Conception nahm 1833 zu Jodoigne ihren Anfang und wurde 1836 definitiv zu Champion bei Namur gegründet, wo sich noch heute das Mutterhaus befindet. Stifter dieser Vorsehungsschwestern ist der Canonicus J. B. Victor Kinet in Namur; Zweck der Genossenschaft Unterricht der Kinder, Besorgung von Waisenanstalten und Asylen sowie Dienst bei Kranken und Gefangenen. Schon 1876 versahen die Schwestern mehr als 150 Anstalten in Belgien, England, Italien und den Vereinigten Staaten. Die Genossenschaft erhielt am 1. September 1858 vom päpstlichen Stuhle ein Belobigungsdecret; ebenso sind deren Statuten vom päpstlichen Stuhle bestätigt (Tyck 19).

VI. Italien. 1. Die Töchter der Vorsehung zu Modena (1822 gegründet) leiten eine vom Bischof Baraldi errichtete öffentliche Schule; die Genossenschaft, welche sich besonders der Erziehung von Taubstummen widmet, erhielt am 9. Januar 1845 die päpstliche Bestätigung (Tyck 258).

2. Die Schwestern der hl. Anna von der Vorsehung zu Florenz, 1834 durch die Marchesa Julia Falletti de Barol gestiftet und 1846 von Gregor XVI. bestätigt, befassen sich mit der Erziehung armer Mädchen. Außer dem Mutterhause in Florenz bestehen Niederlassungen in Bagnoria und Castelfidardo sowie in Hyderabad in Vorderindien (Tyck 250 s.).

3. Die Genossenschaft der Suore della Providenza sotto il patrocinio di S. Gaetano da Tiene wurde 1839 zu Udine durch die Priester des Oratoriums vom hl. Philippus Neri Karl Filaferro (gest. 1854) und Luigi Scrosoppi (gest. 1885), beide Söhne der Antonia Lazzarini aus erster bezw. zweiter Ehe, in's Leben gerufen. Zweck derselben ist Unterricht und Erziehung von Mädchen (besonders verwahrlosten), Krankenpflege, Leitung von Kinderasylen, Cretinenanstalten ꝛc. Pius IX. ertheilte am 22. September 1871 die päpstliche Bestätigung, während die Statuten am 28. August 1891 vom heiligen

Stuhle approbirt wurden; letztere sind der vom hl. Vincenz von Paul für seine Barmherzigen Schwestern verfaßten Regel nachgebildet. Die Genossenschaft besitzt außer mehreren Anstalten in Italien einige Häuser in Istrien und Illyrien sowie 5 Niederlassungen mit 47 Schwestern im Fürstbisthum Trient. Das Mutterhaus wurde 1865 nach Cormons im österreichischen Küstenlande nahe der italienischen Grenze verlegt. Die Gesammtzahl der Schwestern der Congregation beträgt etwa 300. (Vgl. L. Tinti, Memorie de P. Luigi Scrosoppi, Udine 1897.)

4. Auch die Mitglieder der 1830 vom Grafen Rosmini-Serbati (s. d. Art.) gegründeten, 1839 bestätigten und außer in Italien besonders in England verbreiteten weiblichen Abtheilung des Istituto della carità heißen Suore della Providenza (s. d. Art. Liebe, Orden und Congregationen n. 6).

VII. Amerika. Mutterhäuser von Vorsehungsschwestern befinden sich in Baltimore für die „Oblatinnen von der Vorsehung", von Marie Elise Lange unter Mithilfe des Sulpicianers Joubert zum Unterrichte armer Negerkinder gestiftet und von Gregor XVI. bestätigt, mit Anstalten in Baltimore, Philadelphia und New Orleans (Tyck 279), in Terre-Haute (Indiana) und in Montreal (Canada). Die Vorsehungsschwestern von Montreal, 1828 von Emilie Tavernier, verwittweten Gamelin, gegründet und 1844 von Ignaz Bourget canonisch errichtet, hatten bereits 1882 in Canada 24 und in den Vereinigten Staaten 18 Häuser; sie widmen sich außer dem Unterrichte armer Kinder der Erziehung von Waisen und Taubstummen, der Sorge für kranke Priester und haben Pensionate für Frauen. Die Genossenschaft erhielt 1860 vom päpstlichen Stuhle ein Belobigungsdecret (Tyck 275). [Heimbucher.]

Vorstius, Petrus (Peter van der Vorst), päpstlicher Nuntius an die deutschen Fürsten in Betreff des für 1537 nach Mantua berufenen Concils, war als Sohn des Kanzlers von Brabant gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu Antwerpen geboren. In Löwen studirte er die Rechte und promovirte daselbst, ging dann mit seinem Lehrer, dem nachmaligen Papste Hadrian VI. (s. d. Art.), nach Spanien und bekleidete dort einige Zeit ein Staatsamt. Bald aber trat er in den geistlichen Stand, worin er sich so auszeichnete, daß er zum Titularbischof erhoben ward. Später kam er nach Rom, wurde auf Empfehlung Karls V. Auditor bei der Rota und 1534 Bischof von Acqui (in Savoyen). Paul III. beauftragte ihn dann 1536 mit der wichtigen Mission, als Nuntius des Papstes dem römischen König und den deutschen sowohl katholischen als protestantischen Fürsten die Berufung des auf den Monat Mai des Jahres 1537 nach Mantua ausgeschriebenen Concils (vgl. d. Art. Trient, Concil von XI, 2041 f.) zu notificiren und ihnen die Berufungsbullen einzuhändigen. Im Spätherbste 1536 begann Vorstius seine Reise, ging über Wien, wo er dem römischen König Ferdinand die Berufungsbullen intimirte, nach Passau, Salzburg, München, Freising, Regensburg, Eichstätt, Augsburg, Ansbach, Nürnberg, Bamberg, Würzburg, wo er den Magistraten, Fürsten und Bischöfen das Concil ansagte und überall die beste Aufnahme fand. Zu Schmalkalden traf er die protestantischen Fürsten, mit denen zu unterhandeln natürlich der vornehmste Zweck seiner Reise war. Aber die Aufnahme, welche der Nuntius des Papstes bei ihnen fand, war keine günstige; bei den meisten konnte er nicht einmal Zutritt finden, und von einer Annahme der Bullen war keine Rede. Er ging nun von Schmalkalden über Leipzig nach Westfalen, in die Rheinlande, zuletzt nach den Niederlanden. Nachdem er noch der Regentin der Niederlande zu Lille die Berufung und zugleich die inzwischen kund gewordene Prorogation des Concils angesagt, war seine Mission zu Ende. Er verweilte dann in seiner Vaterstadt, um von den Anstrengungen der Reise auszuruhen, kehrte später (December 1537) nach Rom zurück, war auf dem Tridentinum bei einigen Sitzungen anwesend und starb wahrscheinlich 1549. Die Erlebnisse auf van der Vorsts Reise in Deutschland hat sein Begleiter Cornelius Ettenius geschildert; abgedruckt ist dessen Tagebuch nach einem auf der Löwener Universitätsbibliothek befindlichen Manuscript bei de Ram, Nonciature de Pierre van der Vorst 16 ss. (Nouveaux Mém. de l'Acad. royale de Bruxelles XII [1839]) und im Compte rendu des séances de la commission royale d'hist., sér. III, tome VI, Bruxelles 1864, 325 ss.; einen Auszug hatte schon Arendt in Raumers Hist. Taschenbuch X [1839], 473 ff. gegeben. Die Berichte, welche der Nuntius selbst während der Reise nach Rom gesandt hatte, benutzte Pallavicino im 4. Buche seiner Geschichte des Concils von Trient; nach einer Handschrift in der Vaticanischen Bibliothek veröffentlichte de Ram einen Theil der Correspondenz nebst den Instructionen, die Vorstius empfangen, in dem oben citirten Compte rendu 241 ss. (Vgl. noch Nuntiaturberichte aus Deutschland, 1. Abth., II, passim; A. Pieper, Zur Entstehungsgesch. der ständigen Nuntiaturen, Freiburg 1894, 135.) [Kerker.]

Vos, Johannes, Augustinerprior zu Windesheim (s. d. Art.) und Gründer der Windesheimer Congregation, wurde 1363 zu Huesden in Holland geboren, besuchte die Schule der Fraterherren zu Deventer und schloß sich an Florentius Radewijns an, von welchem er wegen seiner schönen Handschrift an Gerhard Groote als Lohnschreiber geschickt wurde. Als Windesheim 1386 gegründet war, wurde er mit Johann Brochhusen von Florentius in dieses Kloster geschickt, am 22. Juli 1388 eingekleidet und ein Jahr später zur Profeß zugelassen. Zum Priester wurde er bereits im J. 1391 geweiht, als er noch kaum zwei Jahre Profeß abgelegt hatte, und ward dann, obgleich er erst

27 Jahre alt war, zum Prior des Klosters einstimmig gewählt. Tanquam mundo et sibi ipsi mortuus ab omnibus alienis rebus se fecit peregrinum, soli Deo servire et vivere quaerens, sagt Busch von ihm. Vos war überaus demüthig und bescheiden, freundlich und milde gegen seine Untergebenen, unausgesetzt thätig, gewandt und klug. Er verstand alle äußeren Geschäfte mit Leichtigkeit abzuwickeln, konnte jedem gegenüber den rechten Ton finden und genoß in seinem Kloster allgemeine Verehrung und unbedingten Gehorsam, obgleich sein Auftreten niemals herrisch, sondern stets bescheiden und gleichsam bittend war. Er war, wenn nicht dringende Geschäfte ihn abriefen, in seinem Kloster und seiner Zelle, hatte in keiner Weise vor seinen Ordensbrüdern etwas voraus, trug geflickten Habit und aß die gewöhnlichsten Speisen. Er wechselte mit seinen Ordensbrüdern im Abhalten der Chorwoche und des Conventualamtes. Besonders das innere betrachtende Gebet pflegte er als ächter Schüler Radewijns'; sein täglicher Meditationsstoff war das Leben und Leiden Christi; jedes unnöthige Wort vermied er. Nach Radewijns' Tode war er der geistliche Vater aller Devoten; die Fraterhäuser, die Canonicatsstifte, die Häuser des dritten Ordens, die Beguinen und alle, welche im Geiste Gerhards und Florentius' nach höherer Vollkommenheit strebten, suchten seine Hilfe und seinen Rath. Im Kloster Windesheim herrschte unter Prior Vos freiwillige Armut in des Wortes bester Bedeutung. Mensa eorum admodum erat frugalis et parca, non tam ex tenacitate aut inopia quam ex amore paupertatis (Vornken bei Acquoy, Het klooster te Windesheim III, Utrecht 1880, 249). Die Klostergebäude Windesheims wurden unter ihm vergrößert, die liturgischen Bücher geschrieben, die Statuten ausgearbeitet und dadurch der Grund zum wahren Klosterleben gelegt. Zweiunddreißig Chorherren kleidete er ein und dreizehn Laienbrüder nahm er auf, außerdem vier Donaten und fast 50 Priester, Cleriker und Laien zum beständigen Wohnen im Kloster. Im J. 1392 gründete er das Kloster Mariabrunn bei Arnheim, „die erste Tochter Windesheims", dann das Kloster Neulicht bei Horn und besetzte beide Klöster mit Windesheimern. Im J. 1395 schloß er sein Kloster mit beiden Anstalten und dem Kloster Emstein zur Windesheimer Congregation zusammen, welche Papst Bonifaz IX. bestätigte. Er erlebte es noch, daß die Congregation sich auf zwölf Klöster ausdehnte, in welchen Windesheimer Chorherren Prioren waren. Als „Testament" hinterließ er seinen Chorherren die Wünsche, daß sie 1. Speise und Trank niemals in zinnernen, sondern nur in hölzernen und steinernen Gefäßen auftragen, 2. daß sie bei ihren Reisen das Reiten unterlassen, 3. nicht vergessen, abgetragene und geflickte Habite zu tragen, und 4. niemals gebratenes, sondern nur gekochtes Fleisch essen möchten. Mit zunehmender Ausdehnung der Congregation und der dadurch bedingten Geschäftsvermehrung wollte man Vos dadurch entlasten, daß man einen eigenen Klosterprior in Windesheim wählte (Chron. Wind. 138) und ihn nur als Prior der Congregation beließe; indeß kam der Beschluß nicht zur Ausführung, und Vos blieb in beiden Aemtern bis zu seinem Tode, welcher am 2. December 1424 erfolgte. Er hinterließ den Ruf eines Heiligen. Seine Meditationen hatte er in einem Büchlein niedergelegt, welches als Betrachtungsbuch in der Congregation fast allgemein benutzt wurde. Busch hat dasselbe als Epistola de vita et passione Jhesu Christi et aliis devotis exerciciis, secundum quae fratres et laici in W. se solent exercere, in's Lateinische übertragen. (Vgl. Chronicon Windesheimense, ed. Grube, in Geschichtsquellen der Provinz Sachsen XIX, Halle 1886, 27—60. 226—244 [die Epistola] u. 294—328; Grube, Joh. Busch, Freiburg 1881, 21 ff.) [Grube.]

Vossius (Vosquens), Gerhard, gelehrter Herausgeber von Väterwerken, war gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts im Lütticher Gebiete geboren. Nachdem er in den geistlichen Stand eingetreten war, wurde er apostolischer Protonotarius und Propst zu Tongern. Auf einer Reise nach Italien erhielt der mit der griechischen und lateinischen Literatur sehr vertraute Vossius Zutritt zu den berühmten Bibliotheken dieses Landes, in welchen er Materialien sammelte für Ausgaben von Kirchenvätern. Die Cardinäle Sirlet (s. d. Art.) und Caraffa durfte er seine Freunde nennen, und der Papst Gregor XIII. wandte ihm ebenfalls seine Gunst zu. Vossius edirte insbesondere mehrere Reden von Chrysostomus mit latein. Version, Rom 1580; die Rede Theodorets über die Mildthätigkeit, lat. und griech. mit Noten und Varianten, Rom 1585; Gesta et monumenta Gregorii papae IX. cum scholiis, Rom. 1586; die Werke des hl. Gregorius Thaumaturgus mit der Lebensbeschreibung des Heiligen, Mainz 1604; die 5 Bücher des hl. Bernhard De consideratione, Köln 1605 (mit Commentar). Eine Ausgabe der Werke des hl. Leo hatte er vorbereitet, aber die Zeit mangelte ihm, sie zu vollenden; dagegen ist die erste Ausgabe der Werke des hl. Ephräm des Syrers von ihm (Rom 1589 bis 1598, 3 Bde., und mehrmals nachgedruckt). Vossius starb zu Lüttich 1609. (Vgl. Foppens, Bibl. Belg. I, Brux. 1739, 362.) [Kerker.]

Vossius, Gerhard Johannes, Polyhistor, wurde 1577 in der Nähe von Heidelberg geboren als Sohn des Predigers einer calvinischen Gemeinde. Infolge eines der commandirten pfälzischen Religionswechsel (vgl. d. Art. Pfalz IX, 1947) sah sich sein Vater genöthigt, seine Stelle aufzugeben und in die Niederlande, sein Heimatland, zurückzukehren. Hier machte der junge, talentvolle Gerhard Johannes seine Studien, zuerst in Dordrecht, später in Leyden, wo er sich den Grad eines Doctors der Philosophie errang.

Mit hinreichenden Kenntnissen ausgerüstet begab er sich so an's Studium der Theologie, worin er Franz Gomaer (s. d. Art.), das berühmte Haupt der nach ihm benannten streng calvinischen Partei in Holland, und Lucas Trelcatius zu Lehrern hatte. Kaum 22 Jahre alt, ward der junge Vossius zum Rector des Gymnasiums in Dordrecht berufen, von wo er 1614 als Director an das Staaten-Collegium zu Leyden übersiedelte. Fünf Jahre hindurch waltete er hier seines Amtes, bis die theologischen Streitigkeiten (zwischen den Gomaristen und den Arminianern; vgl. d. Art. Arminius) 1619 zu seiner Absetzung führten; jedoch erhielt er 1622 die Professur der Eloquenz und Chronologie. Im J. 1618 war zu Leyden sein sehr bekannt gewordenes Werk über die pelagianischen Streitigkeiten erschienen, die Historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt LL. III. Vossius erzählt darin die Streitigkeiten über die Gnade bis zu den Zeiten Gottschalks von Orbais (s. d. Art.) und verbindet mit dieser geschichtlichen Darstellung theologische Untersuchungen über die Lehre der alten Kirche von der Sünde, Erbsünde, Gnade, Vorherbestimmung der Heiligen u. A., vergleicht diese Lehrsätze mit den Lehrbestimmungen des Pelagius und der Semipelagianer und erörtert deren Verhältniß zu einander. Unter den damaligen Zeitverhältnissen, wo Gomaristen und Arminianer einander in den Haaren lagen, konnte Vossius' Werk nicht verfehlen, großes Aufsehen zu erregen. Denn der Verfasser desselben suchte hier den Beweis zu führen, daß selbst in der alten Kirche Veränderungen des Lehrbegriffs unter den Katholiken vorgekommen seien, und daß die strengere Lehre des hl. Augustinus über die Prädestination den älteren Vätern unbekannt gewesen. Er erlaubte sich sogar die Aeußerung, daß das System des Arminius durchaus nicht mit der Lehre der Semipelagianer zusammenfalle. Die zelotischen Gomaristen hielten mit ihren Censuren nicht lange zurück; eine Synode schloß im J. 1620 Vossius vom Genusse des Abendmahls aus. Eine andere im folgenden Jahre zeigte sich zur Milderung oder Zurücknahme der Sentenz geneigt, wofern der Verfasser des anrüchigen Werkes sich dazu verstehe, zu widerrufen und nichts wider die Dordrechter Synode (s. d. Art.) zu schreiben; in der That legte er 1624 das geforderte Versprechen ab. Einige Jahre später gab er in seinem Buche De historicis latinis, Amstelod. 1627, die Versicherung, daß er die Lehren der Semipelagianer verwerfe, die Prädestination dagegen annehme. Niemals habe er behauptet, Augustinus widerspreche durch seine Gnadenlehre der ältern Kirchenlehre. Vossius ging im J. 1632 nach Amsterdam, um an dem dort neu errichteten Athenäum eine Lehrstelle der Geschichte zu übernehmen. Er starb im J. 1649. Seine gesammelten Werke, Abhandlungen über philologische, historische, chronologische und theologische Gegenstände enthaltend, erschienen 1695—1701 in 6 Folianten zu Amsterdam. Der sechste Band enthält die theologischen Schriften, nämlich die Historia Pelagiana, Dissertationen über die heilige Chronologie, über die Genealogie Christi, über die evangelische Geschichte, über die Taufe, über die drei Symbole (das apostolische, das athanasianische und das constantinopolitanische) und Anderes. Alle diese Schriften sind lateinisch verfaßt. (Vgl. Jöcher, Allgemeines Gelehrtenlexikon IV, Leipzig 1751, 1716 ff.; Chaufepié, Nouv. Diction. hist. et crit. IV, Amsterd. 1756, 599 ss. Ein Verzeichniß von Vossius' einzelnen Schriften s. bei J. G. de Crane, Oratio de Vossiorum Juniorumque familia, Groning. 1821.) [Kerker.]

Vossius, Isaak, bekannter, aber in mancher Beziehung übel berufener Gelehrter, wurde 1618 zu Leyden als fünfter Sohn des Gerhard Joh. Vossius (s. d. vor. Art.) geboren. Die glänzenden Fortschritte, welche er schon in der Jugend auf dem Gebiete der Wissenschaft, namentlich in der Philologie, Mathematik und Physik machte, erweckten große Erwartungen von ihm, die durch seine ersten selbständigen Werke (eine Ausgabe des alten Geographen Skylax [1639] und des Historikers Justin [1640]) bestärkt wurden. Eine längere Reise, begonnen im Frühjahr 1641, führte den jungen Vossius durch England, Frankreich, Italien, die Schweiz und dann über Paris nach dem Vaterhause zurück; so reich ihre Ausbeute für ihn in wissenschaftlicher Beziehung war, ebenso schlimm waren die Wirkungen auf seinen sittlichen Charakter und seine religiöse Ueberzeugung. Im J. 1646 wurde er als Nachfolger seines Bruders Matthäus Vorsteher der Amsterdamer Bibliothek und Historiograph von Holland und Seeland; da er aber für sein Amt nichts leistete, ward er später (1671) abgesetzt. Seit Ende 1648 stand er in Diensten der Königin Christina von Schweden (s. d. Art.), die er im Griechischen unterrichtete, und für welche er Bücher und Handschriften zusammenkaufte; wie weit der Vorwurf begründet ist, daß er bei diesen Geschäften seinen persönlichen Vortheil zu sehr wahrgenommen oder gar aus der königlichen Bibliothek sich werthvolle Stücke angeeignet habe, läßt sich nicht ganz sicher entscheiden (bekanntlich war auch der sog. Codex argenteus [s. d. Artt. Bibelübersetzungen II, 750 und Ulfila, ob. 190] eine Zeitlang in seinem Besitze). Mit der Thronentsagung Christina's (1654) trat Vossius definitiv aus ihrem Dienste aus. Er lebte seitdem, abgesehen von seinen öfteren Reisen, in Holland im Haag, ging aber 1670 nach England, wo er 1673 in Windsor von Karl II. ein Canonicat erlangte und 1689 zu London starb. War schon die Ehrlichkeit Vossius', wie angedeutet, nicht über jeden Zweifel erhaben, so erregten seine Liebeshändel und seine offen ausgesprochenen laxen moralischen Grundsätze berechtigten Anstoß. In seinen religiösen Anschauungen aber zeigte sich ein hoher Grad von Frivolität; in privaten Gesprächen soll er jede

Offenbarung geläugnet und auf seinem Todesbette die religiösen Tröstungen zurückgewiesen haben, während er andererseits in einer Schrift zu beweisen gesucht hatte, daß die Septuaginta göttlich inspirirt sei. Der Verdacht ist überhaupt schon früh ausgesprochen worden, daß es ihm bei seinen Schriften mehr um die Aufstellung sonderbarer Meinungen als um die Wahrheit zu thun gewesen sei; so hatte er 1679 ein Werk über die sibyllinischen Orakel geschrieben, worin er diesen wie auch anderen heidnischen Orakeln vor Christus Glauben beimißt, und verlangt, daß man daraus Beweise ziehe für die Wahrheit des Christenthums (diese Schrift sowie mehrere andere, z. B. über die Chronologie der LXX [La Haye 1661] und die Ausgabe der Ignatian. Briefe [s. u.] wurden auf den Index libror. prohibitor. gesetzt [vgl. Reusch, Index II, 115 f. 152]). Heftig bekämpft wurde auch seine Ansicht, daß die Sintflut nur den von Menschen bewohnten Theil der Erde überschwemmt habe. Ein Muster von Obscönitäten war sein Commentar zum Catull (London 1684). Für die Patrologie von Bedeutung war seine Ausgabe der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien (Amsterdam 1646), weil er darin zum ersten Male den kürzern Text derselben (mit Ausnahme des Römerbriefes) in griechischer Sprache publicirte (vgl. d. Art. Ignatius VI, 586). (Vgl. die im vor. Art. citirten Werke.) [Kerker.]

Votivmesse, s. Messe VIII, 1315.

Votum, s. Gelübde.

Vrie, (Frei; auch Urie oder Urias), Theodorich, O. Er. S. A., Theologe aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, war nach seiner eigenen Angabe inter sacrae theologiae lectores minimus provinciae Saxonicae ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini und wirkte als Lector zu Osnabrück, Tournai, Brügge und Köln. Der Ordensgeneral gab Johann de Moneta (Münzmeister), Provinzial zu Köln 1419—1421, die Vollmacht, Theodorich Vrie kraft der Privilegien, deren die Pariser Lectoren sich erfreuten, in ein Kloster seiner Provinz zu senden, welches dieser wählen würde. Sein Landsmann und Ordensgenosse Johann Schiphover spendet Vrie's Gelehrsamkeit und Tugend großes Lob. In seinem Hauptwerke De consolatione Ecclesiae schildert Vrie (in acht oder eigentlich in neun Büchern) als Augenzeuge das Concil von Konstanz, und zwar theils in lateinischen Distichen, theils in Prosa; die Schrift ist 1417 vollendet und 1418 dem Kaiser Sigismund gewidmet. Gedruckt wurde sie zuerst zu Köln 1484; diese Incunabel nahm dann Hermann von der Hardt in sein Werk Magnum oec. Constant. Conc. I, 1, Francofurti et Lipsiae 1696, auf, indem er nur hier und da sich Aenderungen im Texte erlaubte, aber Vieles in den Ueberschriften willkürlich änderte. Vrie läßt die Kirche als die Braut des Herrn auftreten und über die Sittenverderbniß sowohl der Welt- als der Ordensgeistlichen und der Laien, über die Simonie und das Schisma mitunter in den schärfsten Ausdrücken klagen und Christum, ihren Bräutigam, um Hilfe und Abwehr der Uebelstände anflehen. Der Herr tröstet dann seine Braut besonders mit Hinweis auf die Führung des Volkes Gottes im Alten Bunde und verheißt sichere Hilfe durch Kaiser Sigismund. Die Kirche werde nicht untergehen; in der diocletianischen Verfolgung habe der Stuhl Petri sieben Jahre lang leer gestanden (s. d. Art. Marcellus I.), ohne daß die Kirche in ihrem Bestande gelitten hätte. — Im 5.—8. Buche bringt Vrie ausführliche Actenstücke, die zwischen Papst Gregor XII. und Sigismund gewechselt wurden; er allein hat auch den Widerruf des Hieronymus von Prag (s. d. Art. Hus VI, 466 f.) erhalten, er bringt sonst unbekannte Züge über dessen Hinrichtung, genauere Einzelheiten über die griechische Gesandtschaft und berichtet die Gefahren, denen Sigismund in England ausgesetzt war. Zu bedauern ist nur, daß sein Werk aller chronologischen Angaben entbehrt. Bei Erwähnung des Streites zwischen dem Kaiser Ludwig dem Bayern und Johannes XXII. (s. d. Artt.) steht Vrie auf der Seite des Papstes. Entschieden tritt er für die Berufung des Concils durch den Papst ein; ohne ihn, der entweder persönlich anwesend oder durch Legaten vertreten sein müsse, seien alle Beschlüsse der Concilien nichtig. Doch dürften auch, besonders zur Beseitigung des Schismas, die weltlichen Fürsten anwesend sein. Die mangelnde Form bei Berufung des Concils von Pisa (s. d. Art.) gibt ihm Gelegenheit, seine Zweifel über die Gültigkeit der ihm nicht genehmen Beschlüsse auszudrücken. Vrie ist für Gregor XII. eingenommen, nennt ihn bonus homo, verus Gideon, sanctissimus filius. Dieß kommt vielleicht daher, weil Cardinal Johannes Dominici (s. d. Art.), der eifrigste Vertheidiger und Verehrer Gregors, im Augustinerkloster zu Konstanz wohnte. Zu bemerken ist auch, daß 1417 am Feste des hl. Bartholomäus eine große Procession für den Frieden der Kirche und eine einträchtige Papstwahl zur Augustinerkirche veranstaltet wurde (Tagebuch des Cardinals Fillastre). Nach Höhn (Chronologia provinc. Rheno-Suevic., Herbip. 1744, 85) wohnte auch König Sigismund selbst im Kloster, welches daher „König Sigmunds Haus" genannt wurde. Außer dem obigen Werke verfaßte Vrie noch andere Schriften, die man für verloren hielt, bis Jostes die Sermones multi de festivitatibus Virginis gloriosae oder den Ortus Virginis in der Bibliothek des Osnabrücker Rathsgymnasiums wieder auffand und Bruchstücke daraus veröffentlichte (Zeitschrift für vaterl. Gesch. u. Alterthumskunde [Westfalens] XLIV [1886], 4 ff.). Darin heißt es, der Verfasser habe in seiner Jugendzeit schon Predigten von der seligsten Jungfrau verfaßt und neuerdings wieder einige geschrieben. Auch in diesen Predigten spielt die Poesie eine Hauptrolle; man vgl. z. B. die klangvollen Verse an Maria:

O margarita nobilis in excellencia virginitatis,
O jaspis peramabilis in resplendencia humilitatis,
O rosa venerabilis in reverencia sanctitatis!

Sonst werden noch als Vrie's Schriften genannt: Cosmologium sive liber apum; Tractatus de Conceptione Immaculatae Virginis; Sermones aestivales et hiemales super Evangelia; Liber super X praecepta; Liber de intensione et remissione formarum contra Marsilium de Padua; Logica parva et magna; Quadragesimale egregium. (Vgl. noch Ossinger, Biblioth. August., Ingolst. 1768, 951; Düx, Cardinal Nicolaus von Cusa I, Regensb. 1847, 65 ff.; Finke, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Concils, Paderb. 1889, 39 ff.) [Pius Keller O. S. Aug.]

Vrimaria, s. Heinrich von Friemar.

Vulgarius, s. Eugenius Vulgarius.

Vulgata ist in der jetzigen theologischen Sprache der stehende Name für eine lateinische Bibelübersetzung, welche auf dem Concil von Trient als authentisch erklärt worden ist und 1592 eine seitdem unverletzliche Gestalt erhalten hat. Der Ausdruck ist in diesem Sinne durch den Vorgang der Kirche allgemein geworden, da sie auf dem Concil zu Trient (Sess. IV) die betreffende Uebersetzung bezeichnet als haec vetus et vulgata editio. Bei den früheren lateinischen Kirchenschriftstellern bedeutet vulgata editio gewöhnlich die griechische Septuaginta-Uebersetzung, was namentlich für das Verständniß des hl. Hieronymus wohl zu beachten ist (Kaulen, Gesch. der Vulgata [s. u.] 18); schon zur Zeit dieses Kirchenlehrers aber hatte der Ausdruck auch eine andere Bedeutung angenommen, indem damit eine lateinische Uebersetzung der heiligen Schrift ausgezeichnet wurde (Hier. in Matth. 13, 35; in Gal. 5, 24 [Migne, PP. lat. XXVI, 92. 422]; Oros. De arb. lib. 9, 7 [ed. Zangem. 616]). Dieser Gebrauch läßt schon schließen, daß es im 4. Jahrhundert noch mehrere lateinische Uebersetzungen gab, unter denen eine bestimmte zu unterscheiden war. Das Dasein solcher Uebersetzungen kann a priori angenommen werden, weil in der ersten Kirche sich die Uebertragung der heiligen Schrift in die Landessprache überall unmittelbar an die Einführung des Christenthums anschloß, und weil zu den Völkern lateinischer Zunge schon seit Apostelzeiten das Christenthum gedrungen war. Wirklich sagt der hl. Augustinus, daß schon primis fidei temporibus die Uebersetzung der Bibel in's Lateinische begonnen habe (Doctr. christ. 2, 11 [Migne XXXIV, 43]). Auch bemerkt er, daß diese Bemühungen ungewöhnlich oft und zahlreich vorgenommen wurden, so daß schon zu seiner Zeit die Menge der vorhandenen lateinischen Bibelübersetzungen sich nicht mehr übersehen ließ (ib. l. c.). Wie es aber schon der griechischen Septuaginta ergangen war, so geschah auch hier: durch fortwährendes Abschreiben und willkürliches Verbessern entstand nicht nur eine sehr große Mannigfaltigkeit des Bibelwortes, sondern es drang eine Menge von Mißverständnissen und Fehlern in die lateinischen Bibeltexte ein, so daß bei vielen Christen Ungewißheit und berechtigtes Mißtrauen gegen die biblischen Angaben entstand. Als Abhilfe räth hier der hl. Augustinus den Gebrauch einer Uebersetzung an, welche treuen Anschluß an die Originalworte mit klarer Darstellung des Inhaltes vereinige (l. c. 2, 15 [Migne XXXIV, 46]); diese nennt er Itala (interpretatio). Bei den Bewohnern des nördlichen Afrika, für welche der hl. Augustinus zunächst schrieb, kann dieß nur so verstanden werden, daß eine gewisse Uebersetzung wegen ihrer Herkunft die italische genannt wurde; obwohl es auch so gedeutet werden kann, daß das Sprachidiom derselben zum Unterschied von dem am Sitze der Bildung zu Rom gebräuchlichen Lateinischen das Italische, d. h. die unter der Landbevölkerung gebräuchliche Mundart war (Arnob. 4, 29, ed. Reifferscheid. 165). Jedenfalls gewinnen wir Sicherheit, daß um 400 im nördlichen Afrika eine aus Italien, vermuthlich mit den christlichen Sendboten, gekommene lateinische Bibelübersetzung bekannt und geachtet war. Der Grund zu dieser Bevorzugung lag in deren vom hl. Augustinus hervorgehobenen inneren Eigenschaften; wenn aber eine einfache Nennung ihrer Herkunft genügte, um sie kenntlich zu machen, so setzt dieß ein gewisses Ansehen voraus, das die betreffende Uebersetzung schon in Italien unter so vielen anderen Uebersetzungen gehabt haben muß. Nun spricht der hl. Hieronymus um dieselbe Zeit von einer lateinischen Uebersetzung, welche er die „gebräuchliche" (vulgata) nennt (Comm. in Matth. 13, 35; in Ep. ad Gal. 5, 24; in Jon. 2, 5). Hier liegt es nun ganz nahe, anzunehmen, daß unter beiderlei Benennungen eine und dieselbe Uebersetzung verstanden ist; in Italien hieß diese die „gebräuchliche", außerhalb Italiens aber die „italische", d. h. die in Italien gebräuchliche. Manche wollen, wie oben gesagt, letztern Namen urgiren und ihn deßwegen auf die italischen Landbezirke (rura) beschränken, weil in Rom die allgemeine Kenntniß des Griechischen eine lateinische Uebersetzung neben der Septuaginta überflüssig gemacht habe. Diese Ansicht erscheint zwar nicht haltbar (Kaulen, Gesch. der Vulg. 144; Einl. § 145), würde aber auch, wenn sie richtig wäre, die dargestellte Sachlage nicht ändern. Für die angegebene Bevorzugung der in Rede stehenden Uebertragung lernen wir nun vom hl. Hieronymus noch einen andern Grund kennen. Er nennt dieselbe nämlich auch „die alte" (vetus, Ep. ad Pamm. 49 [Migne XXII, 512]; antiqua, Ep. 106, 66 ad Sun. et Fret. [ib. 862]), und hierdurch gewinnen wir die Ueberzeugung, daß es bei allen angeführten Stellen um diejenige lateinische Form des Bibelwortes sich handelt, welche mit der Einführung

des Christenthums in Rom und Italien zusammenfiel. Nach allgemeiner Analogie ward in der ersten Zeit die Liturgie in der Landessprache gehalten; eine Liturgie war aber undenkbar ohne biblische Texte, wenigstens ohne Psalmen und ohne Evangelien. Hieraus ergibt sich, daß für die Christengemeinden in Rom und Italien schon zur apostolischen Zeit die heilige Schrift theilweise oder ganz in's Lateinische übertragen wurde. Wenn in späterer Zeit Rufinus (um 400; Apol. 2, 33 [Migne XXI, 612]) und Papst Innocenz I. (um 416; Ep. 25 [ad Decentium], n. 1 sq. [Migne XX, 551 sq.]) die Einrichtung der römischen Liturgie auf den hl. Petrus zurückführen, so sagen sie dasselbe. Wir haben uns also die Sachlage so vorzustellen, daß es vom 2. bis zum 4. Jahrhundert in der abendländischen Kirche viele lateinische Bibelübersetzungen gab, daß aber unter denselben gerade die älteste einen gewissen Vorrang behauptete, weil sie von Anfang an bei der römischen Liturgie eingeführt und gebraucht war. Sie hatte neben dieser officiellen Stellung noch den Vorzug, verborum tenacior cum perspicuitate sententiae zu sein (Aug. Doctr. christ. 2, 15). Der hl. Augustinus hatte vermuthlich dieselbe in Italien, wo er Christ geworden, kennen gelernt und mit nach Afrika gebracht und hatte ihr dort durch seinen Einfluß das ihr gebührende Ansehen verschafft.

Von den ältesten lateinischen Bibelübersetzungen ist sowohl durch Citate der Kirchenschriftsteller als durch handschriftliche Reste mancherlei Kenntniß zu gewinnen, die namentlich durch Auffindung von Palimpsesten immer größer wird. Anfänglich versuchte man durch Zusammenstellung von Citaten bei lateinischen Schriftstellern einen möglichst lückenlosen vorhieronymianischen Text zu gewinnen. So entstand das Riesenwerk des Benedictiners Sabatier (s. d. Art.) Bibliorum sacr. lat. Versiones antiquae sive vetus Italica et ceterae quaecunque reperiri potuerunt, Remis 1739—1749, 3 tomi 2°, und noch in neuerer Zeit Rönsch, Das Neue Testament Tertullians aus seinen Schriften reconstruirt, Leipzig 1871. Einen andern Weg schlug Bianchini in dem Evangelium quadruplex, Romae 1749, ein, indem er Handschriften aus dem 4. bis 6. Jahrhundert abdrucken ließ, welche den unrevidirten Text der Evangelien enthalten. Dieses Unternehmen fand vielfache Nachahmung, besonders seitdem man in manchen Codices rescripti unter der jüngern Schrift alte lateinische Bibeltexte entdeckte. Vor Allem wichtig ist Par Palimpsestorum Wirceburgensium, eruit, edidit, explicuit E. Ranke, Vindob. 1871. Unermüdlich in der Herausgabe solcher Texte ist seit 1878 der norwegische Gelehrte J. Belsheim; in letzter Zeit hat Ziegler in München auf Bücherdecken und rescribirten Pergamenten der Freisinger Stiftsbibliothek Stücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung entdeckt, welche, obwohl selbst Copie, schon im 6. Jahrhundert geschrieben worden ist (Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuchs, München 1883). Ausführlicheres über diese jetzt sehr angewachsene Literatur, in welcher die „Itala" gewissermaßen ihre Auferstehung gefeiert hat, s. Masch, Biblioth. sacra II, 3, c. 1; Tischendorf, N. T. graece, ed. VIII maj. Prolegg. ed. Gregory, Lipsiae 1894, 949 sqq.; Nestle, Urtext und Uebersetzungen der Bibel, Leipzig 1897, 86 ff.; Kaulen, Einl. § 147. Eine sehr schöne Untersuchung von Ziegler (Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus, München 1879) hat mit Sicherheit die noch vorhandenen Theile der vom hl. Augustinus genannten Itala nachgewiesen. Ehe dieses geschehen war, hatte sich unter den Gelehrten schon der Gebrauch eingebürgert, jede einzelne vor dem hl. Hieronymus gebräuchliche und von unserer Vulgata verschiedene Uebertragung Itala zu nennen. Es war dieß besonders bei einem lange geführten Streite über die Frage eingetreten, ob es sich mit den lateinischen Bibelübertragungen so, wie oben angeführt, verhalten habe, oder ob es nur Eine solche Uebersetzung gegeben, welche in Afrika entstanden und mannigfach emendirt worden sei (Ziegler, Latein. Bibelübers. 3). Seit dem Aufhören dieses Streites ist es gebräuchlicher geworden, von vorhieronymianischen oder altlateinischen Uebersetzungen im Gegensatze zur Vulgata zu sprechen und den Namen Itala auf den vom hl. Augustinus hervorgehobenen Text zu beschränken.

Die Zusammenfassung aller älteren Uebersetzungen unter dem gemeinschaftlichen Namen Itala war insofern gerechtfertigt, als alle diese Uebertragungen dieselbe Beschaffenheit haben. Sie zeigen nämlich diejenigen Eigenschaften, welche man von einer in Rom oder Italien entstandenen christlichen Uebersetzung a priori annehmen müßte, und dieser Umstand erlaubt, auf die Herkunft der eigentlichen Itala einen Schluß zu machen. Zuerst ist sogleich ersichtlich, daß der Uebertragung der griechische Text zu Grunde gelegen hat. Dieß ergibt sich a. aus der Beibehaltung vieler sonst nicht in's Lateinische eingedrungenen Wörter, z. B. aporia Eccli. 27, 5, acharis Eccli. 20, 21, poderes Weish. 18, 24, zizania Matth. 13, 25; b. aus den Nachbildungen griechischer Verbindungen, z. B. viri fratres Apg. 2, 37, id ipsum = τὸ αὐτὸ Matth. 27, 44, ex hoc nunc = ἀπὸ τοῦ νῦν (wobei is und hic als Artikel figuriren) Ps. 112, 2; c. aus der Nachbildung griechischer Rectionen, welche im Lateinischen nicht vorkommen, z. B. dignus sedium Weish. 9, 12, prior omnium Eccli. 1, 4, dominatus est bestiarum Eccli. 17, 4, dignus solvere Luc. 3, 16; d. aus griechischen Verbindungen der Satztheile und der Sätze, z. B. habeo baptizari Luc. 12, 50, exierunt videre Luc. 8, 35, Anführung directer Worte mit quia = ὅτι, negavit cum juramento, quia non novi hominem Matth. 26, 72.

si = ei als Fragepartikel, si licet sabbatis curare Matth. 12, 10, Attraction des Relativs, in consiliis, quibus cogitant Pſ. 9, 23; e. aus der Beibehaltung griechiſcher Conſtructionen, auch wenn dieſelben im Lateiniſchen nicht üblich waren, z. B. des Genitivus absolutus, crescentis fidei vestrae 2 Cor. 10, 15, Neutrum Plurale mit dem Singular des Verbums, ea, quae sunt Spiritus Dei, . . . spiritualiter examinatur 1 Cor. 2, 14. Das Nämliche folgt aus den vielen Hebraismen, welche die altlateiniſchen Ueberſetzungen enthalten, und welche nur aus der Septuaginta gekommen ſein können, z. B. filios superbiae 1 Mach. 2, 47, semitas justitiae Pſ. 22, 3, mortuos saeculi Pſ. 142, 3, dixit vir proximo suo 1 Mach. 2, 40, nihil minus fui ab iis 2 Cor. 12, 11, Aaron, quem elegit ipsum Pſ. 104, 26, esto mihi in Deum Pſ. 30, 3. Während ſo überall die Septuaginta in der Ueberſetzung durchſchimmert, erſcheint letztere ſelbſt im Sprachſchatze wie in der Conſtruction lediglich der vulgären Latinität angehörig, ſo daß die Itala, das Wort im weitern Sinne genommen, als das hauptſächlichſte Denkmal der römiſchen Volksſprache und des auf dem platten Lande gebräuchlichen Idioms gelten muß. Im Einzelnen weist dieß das Buch von Rönſch „Itala und Vulgata“ (2. Aufl., Marburg 1875) mit großer Ausführlichkeit nach. Wir können alſo ſagen, daß die Itala eine genaue Einkleidung der Septuaginta in lateiniſche Worte geweſen iſt; das ſpätere Mittelalter unterſchied deßwegen zwiſchen Septuaginta und Itala lediglich durch die Bezeichnungen Septuaginta in graeco und Septuaginta in latino.

Das Reſultat aus dieſer Beſchaffenheit der Itala iſt leicht zu ziehen. Eine ſolche Ueberſetzung kann nur von jemandem verfaßt ſein, dem das Griechiſche die natürliche, das Lateiniſche aber eine angelernte Sprache war, der ſich alſo des Lateiniſchen ſo wie jetzt Franzoſen und Engländer des Deutſchen bediente. Er war alſo kein Lateiner; er kann aber auch kein geborener Grieche geweſen ſein, weil ihm die Hebraismen des griechiſchen Textes ſo geläufig waren. Nur ein Helleniſt, d. h. ein griechiſch gebildeter Semit, kann mit dieſen Spracherſcheinungen ſo vertraut gedacht werden, daß er ſie in eine fremde Sprache hinüberpflanzte. Dieſer Helleniſt aber kann das Lateiniſche nicht ſchulgerecht auf dem Wege der Grammatik erlernt haben, denn alsdann würde ſich in der Ueberſetzung mehr die Schriftſprache der damaligen Zeit ausgeprägt zeigen; vielmehr muß er durch lebendigen Verkehr, und zwar mit weniger gebildeten Leuten, des Lateiniſchen mächtig geworden ſein. So führt denn Alles dazu, daß der oder die Verfaſſer der Itala unter den Glaubensboten der apoſtoliſchen Zeit geſucht werden müſſen, welche griechiſche Bildung und Sprache mit ihrer morgenländiſchen Nationalität verſchmelzt, vom Lateiniſchen aber durch Verkehr mit niederen Volksklaſſen Kenntniß gewonnen hatten. Auch hierdurch wird die erſte lateiniſche Bibelüberſetzung in das höchſte chriſtliche Alterthum hinaufgerückt, aus dem die hll. Auguſtinus und Hieronymus ſie herleiten: die Beſchaffenheit derſelben erſcheint ganz ſo, wie dieſelbe a priori vorausgeſetzt werden mußte. Daß nun ein ſolcher ſprachlich unvollkommener Text in der römiſchen Liturgie beibehalten und fortgeführt wurde, iſt der Ehrfurcht vor dem Altherkömmlichen und Ueberlieferten zuzuſchreiben, welche immer in der katholiſchen Kirche vorhanden war.

Bei dieſer Beibehaltung aber geſchah der Itala das, was die Kirche jetzt durch Ausſchluß der Mutterſprache von der Liturgie zu verhüten ſucht. Das große Intereſſe der Chriſten am Bibelwort wirkte dahin, daß die Itala mancherlei Veränderungen erlitt, durch welche man den Ausdruck zu veredeln, die unlateiniſchen Formen zu beſeitigen, die ſchwierigen Ausdrücke verſtändlicher zu machen, die mannigfachen Lesarten in den vorhandenen Exemplaren der Septuaginta in die Itala einzuführen ſuchte. So konnte wohl eine große Verſchiedenheit entſtehen, und der hl. Hieronymus konnte mit Recht klagen, daß apud Latinos tot sint exemplaria, quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est (Praef. in Jos.). Dieſe Verſchiedenheit ging natürlich in die öffentlichen Vorleſungen und in die Liturgie über. Hier konnte ſie ſtillſchweigend ertragen werden, ſo lange die Kirche unter dem äußern Drucke der Verfolgungen lebte; als aber die Ruhe nach denſelben eine ſorgſamere Pflege der kirchlichen Einrichtungen erlaubte, ward auch dem beim Bibelworte hervorgetretenen Uebelſtande Aufmerkſamkeit zugewendet.

Es war der große heilige Papſt Damaſus, der mit Ernſt an die Verbeſſerung des herkömmlichen und die Herſtellung eines einheitlichen lateiniſchen Bibeltextes ging. Ihm kam zu Statten, daß damals der hl. Hieronymus ſich zu Rom befand, der wie kein Anderer zu dieſer Unternehmung befähigt war. Dieſem übertrug daher der heilige Papſt die Aufgabe, den lateiniſchen Bibeltext für den Zweck der Liturgie von den eingedrungenen Fehlern zu ſäubern und ſo die durch Verſchiedenheit der Lesarten entſtandene Unordnung zu beſeitigen. Ueber die Grundſätze, welche er in Erfüllung dieſes Auftrags befolgte, ſpricht der hl. Hieronymus ſich in der Praefatio ad Damasum aus, welche ſich gewöhnlich den lateiniſchen Evangelien vorausgedruckt findet: er wollte nur die mannigfach entſtellte Itala auf ihren urſprünglichen Wortlaut zurückführen, novum opus facere ex veteri. Da es ſich um liturgiſche Bedürfniſſe handelte, ging er zuerſt an die Evangelien und konnte ſchon 383 dem Papſte dieſelben in einer Geſtalt bieten, welche ſeitdem bleibend geweſen iſt. Noch in demſelben Jahre, nachdem er die übrigen neuteſtamentlichen Bücher emendirt hatte, konnte er auch das nach der nämlichen Weiſe revidirte Pſalterium

einreichen. Die so hergestellten Texte befahl der hl. Damasus sogleich in die römische Liturgie einzuführen. Von Rom verbreiteten sie sich bald weiter durch Italien, und das Psalterium erhielt zum Unterschied von den Psalmen der Itala, dem Psalterium vetus, den Namen Psalterium romanum. Unter diesem Namen ist es noch heute im römischen Meßbuche, im Officium der Peterskirche zu Rom und in einzelnen Theilen des römischen Breviers in Gebrauch. Allein mit einer solchen Revision, welche er „eilig" hatte machen müssen, war Hieronymus selbst nicht zufrieden, und im J. 392, in welchem er sich schon nach Bethlehem zurückgezogen hatte, unternahm er eine neue Emendation des lateinischen Psalmentextes nach der Hexapla, die er in Palästina hatte einsehen können. In dieser Gestalt fand das Psalterium zuerst im damaligen Gallien Eingang und heißt deßwegen Psalterium gallicanum; es ist der jetzt in der lateinischen Bibel stehende und im römischen Brevier für den alternirenden Gesang angeordnete Text der Psalmen. In gleicher Weise revidirt, ist auch das Buch Job von dem heiligen Lehrer erhalten; der revidirte Text der übrigen alttestamentlichen Bücher aber ist schon zu seinen Lebzeiten fraude cujusdam verloren gegangen.

Während er nun in Bethlehem als Seelsorger lebte, überzeugte sich der hl. Hieronymus, wie wünschenswerth den Christen bei ihrer Controverse mit den Juden eine genauere Kenntniß des alttestamentlichen Grundtextes sei. Daher entschloß er sich, sämmtliche hebräischen und chaldäischen Bücher des Alten Testamentes neu aus dem Original in's Lateinische zu übersetzen, und führte diese Arbeit in den Jahren 390—405 vollständig aus. Die Anregung zu den einzelnen Uebertragungen gaben gelegentliche Veranlassungen, namentlich die Bitten seiner in Rom zurückgebliebenen Schüler und Schülerinnen. Zunächst übersetzte er die vier Königsbücher und gab ihnen eine Vorrede bei, welche als Prologus galeatus bekannt geworden ist; dann folgte Job, hierauf die Propheten und nun auch das Psalmenbuch, dessen vorhandenen lateinischen Text er bereits zweimal revidirt hatte, so daß der neu übertragene Text, das sogen. Psalterium hebraicum, als der dritte der von Hieronymus herrührenden Psalmentexte zu betrachten ist. Nachdem er einer Krankheit wegen eine Zeitlang die Arbeit hatte unterbrechen müssen, nahm er sie 393 wieder auf und übersetzte erst die Sprüche, das Hohe Lied und den Prediger, dann bis 396 Esdras und Nehemias, die Chronik und die Genesis, bis 405 die übrigen Bücher Moses' sowie Josue, die Richter, Ruth, Esther, Tobias und Judith. Die deuterocanonischen Stücke von Daniel und Esther übersetzte er neu aus dem Griechischen, Tobias und Judith aus dem Chaldäischen; unrevidirt blieben Baruch, Weisheit, Ecclesiasticus und die beiden Machabäerbücher. An geistige Anstrengung gewöhnt und außerordentlich beschäftigt, arbeitete er mitunter sehr rasch; Tobias übersetzte er in Einem Tage, Judith in Einer Nacht, die salomonischen Schriften in drei Tagen, ohne daß diese Schnelligkeit der Tüchtigkeit seiner Arbeit Eintrag thun konnte. Da er vielmehr mit der Heiligkeit des Lebens alle dem Gelehrten nothwendige Vorbildung verband, hat der hl. Hieronymus eine Uebersetzung hergestellt, welche unbedingt als die beste unter allen alten Versionen bezeichnet werden muß. Es war nämlich eine wissenschaftliche Uebersetzung, während die Siebenzig und alle lateinischen Uebersetzer außer ihm nur von ihrer praktischen Sprachfertigkeit Gebrauch gemacht hatten. (Ueber die wichtigsten Handschriften der Uebersetzung s. d. Art. Hieronymus V, 2024; Gregory, Prolegg. ad Tischend. Ed. VIII. maj., Lips. 1894, 983.)

Trotz ihrer inneren Vorzüge aber fand die neue Uebersetzung Anfangs in der Kirche keinen Beifall. Der hl. Hieronymus hatte durch rücksichtslose Rügen und unerbittliche Ketzerverfolgung sich viele Feinde gemacht, und diese übertrugen ihre Abneigung gegen seine Person auch auf seine Arbeit. Aber selbst solchen, welche ihn wohl zu schätzen wußten, erschien doch die Uebersetzung als eine Abweichung von der katholischen Tradition, weil sie nicht aus der hergebrachten Form der Septuaginta angefertigt war. Der hl. Augustinus schrieb ihm, daß in einer Gemeinde große Mißhelligkeiten entstanden seien, weil der dortige Bischof Jon. 4, 6 nicht nach der Itala cucurbita, sondern nach Hieronymus hedera vorgelesen habe. Ein früherer langjähriger Freund des hl. Hieronymus, der Presbyter Rufinus aus Aquileja, griff ihn in einer eigenen Schrift an und verurtheilte das ganze Uebersetzungswerk in leidenschaftlichen Ausdrücken. Desto höher aber stellten dasselbe alle, welche mit dem Verfasser in näherer Verbindung gestanden hatten; auch der hl. Augustinus, der vom Standpunkte des Seelsorgers ihm erst seine Bedenken geschrieben hatte, mußte später die Vorzüge der neuen Uebertragung unbedingt anerkennen. Mit dem Tode des hl. Hieronymus verstummten überhaupt die gegen seine Uebersetzung gerichteten Angriffe, und bald wurde dieselbe in weiteren Kreisen neben der Itala promiscue gebraucht. Das Beispiel des hl. Gregor des Großen, der grundsätzlich beide Uebersetzungen für gleichberechtigt erklärte, in der That aber bei seiner Auslegung des Buches Job der neuen Uebersetzung den Vorrang gab, war dann entscheidend. Die letztere findet sich bei Bischof Leander von Sevilla, dem der hl. Gregor sein Werk gewidmet hatte, in ausschließlichem Gebrauch. In den Acten des Lateranconcils von 649 wird nach ihr, wenn auch nicht ausschließlich, die heilige Schrift angeführt, so daß sie damals schon in Rom allgemeiner gebräuchlich gewesen sein muß. Uebrigens ist eine bestimmte Vorschrift zu ihrer Einführung, welche man wohl vorausgesetzt hat, nie ge-

geben worden (Vercellone, Dissert. accad. 40). So kam es, daß die Itala immer weniger abgeschrieben, und daß die Handschriften derselben mit anderen Texten überschrieben wurden; nur gezwungen bediente man sich derselben in den Bibelhandschriften für diejenigen Theile, für welche die neue Uebersetzung noch nicht zu erhalten war. In den Händen der Gelehrten blieb freilich die Itala noch bis in's tiefe Mittelalter; auch die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin in ihrer ächten Gestalt und die Schriften des hl. Bonaventura führen die Bibeltexte nach vorhieronymianischer Uebersetzung an (vgl. S. Thom. Aquin. S. theol. ed. Lethielleux 1887, I, 1. 301. 302; S. Bonav. Opp. ed. ad Cl. Aq. I, 1882, p. XXXV). Nie aber konnte die Itala aus der Liturgie verdrängt werden, in der sie durch uralte Melodien geschützt war, und sie behauptet sich daselbst bis auf den heutigen Tag. Für das Psalterium ward auch in die Handschriften der neuen Uebersetzung nur das Psalterium gallicanum aufgenommen, und das Psalterium hebraicum hat bloß literarische Bedeutung behalten, um deren willen es in den Werken des hl. Hieronymus fortgeführt worden ist.

Mit dem 13. Jahrhundert war die Uebersetzung des hl. Hieronymus schon so allgemein gebräuchlich geworden, daß Roger Bacon sie deßwegen die translatio quae vulgatur apud Latinos (Baconis Opera hactenus inedita I, Lond. 1859, 336 [Opus minus]; vgl. Opus majus, ed. Bridges I, Oxon. 1897, 78. S. auch Denifle und Ehrle, Archiv IV, Freiburg 1888, 284) nennen konnte. Er thut dieß aber im Zusammenhange mit bitteren Klagen, welche er über die textuelle Beschaffenheit derselben führt. Der Uebersetzung des hl. Hieronymus war es nicht anders ergangen als zu früherer Zeit der Septuaginta und der Itala. Die Unwissenheit und Sorglosigkeit der Abschreiber, die Gewöhnung an die Itala, das Fortleben derselben in der Liturgie, auch die Willkür in Bezug auf den Ausdruck waren Ursache, daß in die einzelnen Exemplare immer mehr neue Lesarten eindrangen, so daß man mit der Zeit von der Vulgata sagen konnte, was von der Itala gesagt worden war: quot codices, tot exemplaria. Auf diesen Uebelstand war schon Cassiodor aufmerksam geworden, und nach ihm hatten fast alle einflußreichen Männer in der Kirche versucht, ihm abzuhelfen. Der Bischof Theodulf von Orleans (s. d. Art.) suchte ohne feste Principien den Vulgatatext zu bessern, konnte aber mit seiner Recension wenig Eingang finden. Bald nachher faßte auch Karl der Große die Sache in's Auge und beauftragte Alcuin (s. d. Art.), der Ungleichheit zwischen den einzelnen Bibelexemplaren durch eine zuverlässige Textesrecension ein Ende zu machen. Den verbesserten Text erhielt er 801 als Weihnachtsgeschenk, und das kaiserliche Ansehen bewirkte, daß im fränkischen Reiche die alcuinische Recension für zwei Jahrhunderte allgemein wurde. Im 11. Jahrhundert bemühte sich Lanfranc noch als Abt des Klosters Bec in der Normandie, den wieder mannigfaltig gewordenen Bibeltext des hl. Hieronymus zu emendiren, und seine Recension diente darauf in Frankreich und England lange als Norm für die Abschreiber. Eine allgemeine Abhilfe fand aber auf solche Weise nicht statt, und da gerade im 11. und 12. Jahrhundert die Bibel besonders oft abgeschrieben wurde, so trat auch eine immer auffälligere Verschiedenheit zwischen den einzelnen Exemplaren zu Tage. Der Abt Stephan Harding (s. d. Art.) zu Citeaux verfiel deßwegen auf ein Mittel, durch welches ein zuverlässiger und einheitlicher Text für alle lateinischen Bibelexemplare hergestellt werden könne. Er emendirte die Uebersetzung des hl. Hieronymus theils nach dem hebräischen Texte theils nach alten lateinischen Handschriften und bestimmte das so hergestellte Exemplar als Normalvorlage für alle Abschriften des gesammten Cistercienserordens. Dieß fand allgemeine Nachahmung, indem bald alle gelehrten Körperschaften des Mittelalters, sowohl Orden als Universitäten, in derselben Weise einen Text herzustellen suchten, welcher in ihrem Kreise als Normalexemplar dienen sollte. Man fing deßwegen an, theils aus den vorhandenen Handschriften, theils aus den Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller, theils aus den verglichenen Originalen, sogar aus den alten Uebersetzungen und Commentaren alle Lesarten, welche in Frage kommen konnten, auf dem Rande der Bibelhandschriften zusammenzustellen, dieselben kritisch zu discutiren und dabei dem Abschreiber die einzig zulässige zu bezeichnen. So heißt es in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts zu 4 Kön. 15, 19: Veniebat Phul rex Assyriorum in terram etc. Multi pro „terram“ et pro „terra“ (v. 20) habent „Thersam“ et „Thersa“; sed hebraeus et LXX tam in graeco, quam in latino, et per hoc intelligo de antiquo hebraeo, et, si bene recolo, biblia, qua magnus Gregorius utebatur, habent primam litteram. Quia igitur in tali casu cum tot testimoniis similitudo dictionum apparet, primae adhaereo (vgl. Vercellone, Variae lectiones [s. u.] II, 608; Denifle u. Ehrle, Archiv IV, Freiburg 1888, 263 ff.). Ein solches glossirtes Bibelexemplar oder auch die bloße Abschrift des kritischen Commentars nannte man Correctorium oder Epanorthotes. Es ist einleuchtend, daß die Bibelwissenschaft aus solchen Bemühungen und aus den dazu nöthigen Vorarbeiten reichen Gewinn ziehen mußte. Ihren eigentlichen Zweck aber verfehlten die Correctorien, weil sie für lange Zeit eine bestimmte Anzahl verschiedener Recensionen im Umlauf erhielten, und weil sie allen außerhalb der gelehrten Körperschaften stehenden Abschreibern reiches Material zu neuer, vermeintlicher Verbesserung boten. Das Bedürfniß einer Auctorität, welche über allen den bisher wirksam gewesenen stand und deßwegen einen allgemein gültigen lateinischen Bibeltext her-

stellen konnte, mußte sich von selbst fühlbar machen, und es erscheint sehr bemerkenswerth, daß der oben genannte Franciscaner Roger Bacon schon 1267 dem Papste Clemens IV. vorschlagen zu müssen glaubte, dieser möge das Werk in die Hand nehmen und für einen einheitlichen Text sorgen (Kaulen, Gesch. der Vulg. 285).

Allein einen solchen verständigen Weg einzuschlagen, verhinderte damals gerade das allgemeine Interesse, welches der heiligen Schrift bewahrt wurde. Es gab zu viele Einzelne, welche ein anderes Mittel gefunden zu haben glaubten, weil sie die Wissenschaft als die dazu ausreichende Auctorität ansahen. Im 14. Jahrhundert war das Studium der orientalischen und der classischen Sprachen reger geworden, und dieß ward eine neue Ursache zur Aenderung des lateinischen Bibeltextes. Einige Gelehrte fingen an, die Vulgata nach den hebräischen und griechischen Originalen zu ändern; andere glaubten den Ausdruck des Bibeltextes nach den Forderungen eines classischen lateinischen Stils verbessern zu sollen. Alle diese Mittel, einem vorhandenen Uebelstande abzuhelfen, vermehrten in der That nur die Unsicherheit, welche den kritischen Bestand der kirchlichen Bibelübersetzung kennzeichnete. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst nahm die vermeintliche Verbesserung der Vulgata eine noch viel ausgedehntere Gestalt an. Das erste Buch, welches überhaupt gedruckt wurde, war die um 1450 zu Mainz veröffentlichte lateinische Bibel; bis zum Jahre 1500 aber waren schon gegen hundert verschiedene Ausgaben derselben herausgekommen. Anfangs druckte man die erste beste Handschrift ab; dann erschien eine Reihe von Ausgaben, welche mit Recht oder nur zum Schein die Aufschrift trugen: Fontibus ex Graecis Hebraeorum quoque libris emendata satis (Kaulen a. a. O. 311). Das Neue Testament putzte Erasmus mit classischen Redensarten des augusteischen Zeitalters heraus (Masch [s. u.] I, 280 sq.; Kaulen a. a. O. 319). Die ganze Bibel veränderte der Benedictiner Isidor Clarius (s. d. Art.) nach dem Hebräischen und Griechischen an so vielen Stellen, daß die Kirche später ausdrücklich davor gewarnt hat, den von ihm herausgegebenen Text als Vulgatatext anzusehen (Reg. III. Indicis). Nur wenige einsichtsvolle Gelehrte, besonders Adrian Gumelli und der Dominicaner Albert Castellano zu Venedig, erkannten als den einzig richtigen Weg, daß man die Tradition zu Hülfe nehme und auf erfahrungsmäßigem Wege, durch kritische Benutzung der handschriftlichen Hülfsmittel, die Vulgata von den eingeschlichenen Fehlern zu säubern und ihrer ursprünglichen Gestalt möglichst nahe zu kommen suche. In Köln vereinigte Gobelinus Laridius mit diesem Bestreben eine sprachkundige Beachtung der Originaltexte, so daß seine 1530 erschienene Ausgabe, die sogen. Hittorp'sche Bibel, eine vorzügliche genannt werden muß. Von 1523—1557 war der Buchdrucker Robertus Stephanus (s. d. Art.) rastlos bemüht, neue kritische Auflagen zu liefern, die dann in ungezählten Nachdrucken und Nachahmungen vervielfältigt wurden (s. Masch II, 3, 182 sq.). Der Professor der Sorbonne Jean Benoist (Johannes Benedictus) lieferte 1541 u. ö. einen brauchbaren Text, entstellte ihn aber durch Asterisken, Obelen und Zusätze, so daß er die Sicherheit, welche seine Ausgabe verschaffen sollte, wieder aufhob. Ueberhaupt war im 16. Jahrhundert bei dem regen literarischen Verkehr und der seit Jahrhunderten immer eifriger gewordenen Beschäftigung mit der heiligen Schrift die gelehrte Welt voller lateinischer Bibeln, die in ihrem Wortlaute mannigfach von einander abwichen und deßwegen ein großes Gefühl von Unsicherheit bei einem so wichtigen Gegenstande hervorriefen. Da ward auf dem inzwischen zusammengetretenen Concile von Trient, das für seine Verhandlungen eine unanfechtbare biblische Grundlage schaffen wollte, die „alte lateinische Vulgata" als der authentische Bibeltext bezeichnet und zugleich die größte Genauigkeit für die künftigen Bibelausgaben, besonders für die Drucke der Vulgata, eingeschärft (Sess. IV, Decr. de ed. et usu sacr. libr.). Dieses Decret fachte den Eifer für die Herausgabe der lateinischen Bibel mächtig an, und während Stephanus fortfuhr, seine Ausgaben zu wiederholen, beauftragte die theologische Facultät zu Löwen eines ihrer Mitglieder, Johannes Henten, einen nach kritischen Grundsätzen revidirten Text der Vulgata herzustellen. Der von Henten zuerst 1547 herausgegebene Text ward überaus oft nachgedruckt; da er aber die Unsitte der kritischen Zeichen im Text beibehalten hatte, so konnte er das Gefühl der Unsicherheit nicht aufheben. Auch der Antwerpener Buchdrucker Plantinus glaubte bei den vielen seit 1569 von ihm veröffentlichten Ausgaben die Angabe der Varianten wenigstens am Rande nicht unterlassen zu sollen. Alle diese Mängel blieben von den sachkundigen Gelehrten der Zeit nicht unbemerkt, und so entschlossen sich nach Hentens Tode die Mitglieder der Löwener Facultät, noch einmal gemeinsam eine Ausgabe der Vulgata zu veranstalten, welche den Intentionen des Trienter Concils entspräche. Zu dieser Ausgabe, welche 1574 erschien, war eine Menge alter Handschriften zusammengebracht worden; allein die Herausgeber hatten als ächte Gelehrte ihre neue Bibel nur mit dem großen Variantenschatze, den sie auf diese Weise gefunden, bereichert und kritische Discussionen dazu angestellt — eine Sicherheit bezüglich des Bibelwortes war nicht gewonnen. Nachdem auf diese Weise jede Hoffnung auf die Bemühungen des Gelehrtenstandes vergeblich erschien, blieb nur noch das eine Mittel übrig, welches schon Roger Bacon 1267 bezeichnet hatte, und welches die Kirche in weiser Beurtheilung der Sachlage bereits in's Auge gefaßt hatte. Schon gleich nach Erlaß des oben angegebenen Decrets war auf dem Concil von Trient eine Commission zur Herausgabe eines fehlerlosen

Vulgatatextes eingesetzt worden; allein die nöthigen handschriftlichen Mittel dazu konnten in Trient nicht beigebracht werden. Papst Paul III. setzte daher 1546 zu dem nämlichen Zwecke eine Congregation in Rom ein und wollte die Arbeit unter seinen Augen vollenden lassen; indeß neben so vielen anderen Forderungen der Zeit konnte die Arbeit nur langsam vorrücken. Im J. 1560 ließ Pius IV. zur Beendigung derselben ernstliche Anstalten namentlich durch den Cardinal Sirlet treffen; jedoch der Tod des Papstes verhinderte den Abschluß, und aus übertriebener Gewissenhaftigkeit ward die Revision unter Pius V. und Gregor XIII. neuerdings von vorn an wiederholt. Da kam 1585 der bei der Revision sehr thätig gewesene Cardinal Peretti als Sixtus V. auf den päpstlichen Thron, und er bot alle seine Energie auf, um die seit vierzig Jahren schwebende Arbeit zu beendigen. So ward ihm 1589 der corrigirte Text überreicht, und er beschloß, ihn nun sogleich unter seinen Augen im Vatican drucken zu lassen. Leider trieb ihn sein Interesse für die Sache dazu, daß er die Druckbogen eigenhändig corrigirte; dabei aber veränderte er manche von der Commission gewählte Lesarten in solche, welche ihm richtiger schienen, und ließ durch Radiren der Druckfehler, aufgeklebte Zettelchen u. dgl. auf die bei jedem gedruckten Buche unvermeidlichen Versehen aufmerksam machen. So konnte die 1590 veröffentlichte Vulgata nach keiner Seite hin befriedigen, und als Sixtus kurz nachher starb, wandte sich die mit der Verbesserung betraut gewesene Commission sogleich an seinen Nachfolger Gregor XIV. mit dem Verlangen, den sixtinischen Text nach den Regeln gesunder Kritik verbessern und den Vulgatatext endgültig feststellen zu lassen. Gregor stimmte dem Antrage zu, allein auch er starb bald, und erst unter Clemens VIII. kam die Arbeit zum Abschluß, so daß noch vor Ende 1592 die neue Ausgabe erscheinen konnte. Sie trug den Titel Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita et edita und gab sich damit ausdrücklich als Verwirklichung des Planes zu erkennen, den Sixtus V. gehegt, aber durch seinen Uebereifer unwirksam gemacht hatte. Wie die Vorrede sagt, hatte Sixtus V. selbst schon mit Rücksicht auf die vielen Druckfehler eine Erneuerung der Ausgabe beschlossen (s. d. Art. Bellarmin II, 292); vom Tode verhindert, mußte er dieß einem Nachfolger überlassen. Indeß ward das schon von ihm gegebene Verbot auch von Clemens VIII. erneuert, ut lectiones variae ad marginem ipsius textus minime adnotentur. Seit 1592 besteht also in unserer Kirche ein unverletzlicher Wortlaut der heiligen Schrift, welcher als officieller Text gelten muß, und welcher, soweit menschliche Ermittelungen dieß bewirken können, die Tradition der abendländischen Kirche über den Wortlaut der gesammten heiligen Schrift darstellt. Aus Ehrfurcht gegen diese Tradition sind auch die Oratio Manassae und das 3. und 4. Buch Esdras', als zu erbaulichen Zwecken dienend, anhangsweise beibehalten worden.

Von dem Schicksale der Druckfehler war auch die clementinische Ausgabe der Vulgata nicht frei geblieben. Nach abermaligem und nach einem dritten Versuche verzweifelte man ganz daran, eine fehlerfreie Druckausgabe herzustellen, und gab der dritten Ausgabe Indices correctorii bei, welche die Druckfehler der drei ersten Auflagen insgesammt enthielten, so daß mit deren Hilfe der endgültig von der Kirche genehmigte Vulgatatext ermittelt werden kann. In späteren Ausgaben ist dieß mit Glück geschehen; namentlich dürfen die Ausgaben von Vercellone (Romae 1861) und die der Benedictiner zu Tournai 1885 wohl als fast fehlerfreie bezeichnet werden.

Auf diesen officiellen Text allein ist jetzt die Bestimmung der Kirche zu beziehen, daß unter den lateinischen Uebersetzungen die Vulgata authentisch sei. Der Grund dieser Authenticität ist nicht in inneren Eigenschaften, sondern lediglich in der Anerkennung der Kirche gelegen. Wie dieselbe zu verstehen und wie weit sie auszudehnen ist, zeigen die Zusätze bei der gedachten Bestimmung: die Vulgata ist authentisch in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus, d. h. überall, wo die Kirche ihres Lehramtes zu walten hat. Das Verhältniß der Vulgata als Uebersetzung zu den Originalen ist durch den weitern Zusatz bezeichnet: ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Für die Darstellung der kirchlichen Lehre also ist der Wortlaut der Vulgata der rechtsgültige Ausdruck der biblischen Offenbarung. Es bleibt der Wissenschaft, welche unter dem Ausdruck publicis ausgeschlossen ist, unbenommen, das Verhältniß von den Originalen der heiligen Schrift zum lateinischen Ausdruck der Vulgata zu untersuchen, sowie es auch keiner Auctorität verwehrt ist, zu anderen Zwecken als zum Vortrage der kirchlichen Lehre, z. B. zur Erbauung, zu geographischen, zu geschichtlichen Untersuchungen, die Originaltexte der Vulgata vorzuziehen. Eine Uebersetzung in eine moderne Sprache darf, wenn sie kirchlichen Lehrzwecken, z. B. der Vorlesung von der Kanzel, dienen soll, nur nach der Vulgata angefertigt sein.

So unverfänglich demnach auch das wohlerwogene Decret des Concils zu Trient, und so weise auch die Beschränkung war, welche die Kirche hierbei sich auferlegt hatte, so rief dasselbe doch in der gelehrten Welt, namentlich in Spanien, eine ungemeine Aufregung hervor. Schon auf dem Concil hatte die einseitige Bewunderung der classischen Studien, welche damals viele Gemüther ergriffen hatte, nur eine geringe Majorität für das in Rede stehende Decret zu Stande kommen lassen, und die vorsitzenden Legaten hatten große Mühe, beim Papste die Bestätigung desselben zu erwirken (Kaulen a. a. O. 421; Vercellone, Dissert.

accad. 79 sg.); unter den Gelehrten aber verstanden manche irrthümlich das Decret so, als wäre dadurch der Bedeutung und dem Werthe des hebräischen und des griechischen Urtextes derogirt. Die so entstandene Unruhe der Gemüther schwand allmälig mit dem bessern Verständniß des Decretes; nur protestantische Exegeten verrathen noch jetzt ihre beschränkte Engherzigkeit, wenn sie die Vulgata von der Kirche „canonisirt" oder „für inspirirt erklärt" oder „dogmatisirt" oder „den Grundtext für ganz überflüssig erklärt" sein lassen.

Den Protestanten war es schon seit Ende des 16. Jahrhunderts und seitdem noch immer ein erwünschtes Thema, wenn sie die Ersetzung der sixtinischen Vulgata durch Papst Clemens VIII. zur Sprache bringen und als einen Beweis gegen die Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehrgewalt verwerthen konnten. Besonders geschah dieß in einem Werke des Engländers Thomas James (s. d. Art.), welches den Titel führte: Bellum papale sive concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianam editionem, Londini 1600. Es läuft hier ein doppelter Irrthum unter. Zuerst ist es ein principieller Irrthum, das Urtheil eines Papstes über geschichtliche Thatsachen, wie die Lesarten der Vulgata sind, mit seiner kirchlichen Lehrgewalt zu verwechseln. Dann aber sind die Verschiedenheiten zwischen der sixtinischen und der clementinischen Vulgata durchgängig der Art, daß dadurch ein wesentlicher Unterschied nicht bewirkt und am wenigsten eine Veränderung der Glaubensanschauung herbeigeführt wird (vgl. die Schrift des Löwener Franciscaners Bukentop [s. d. Art.] Lux de Luce, Coloniae Agripp. 1710).

In neuerer Zeit bricht sich auch außerhalb der Kirche die Ueberzeugung immer mehr Bahn, daß unter allen alten Uebersetzungen die Vulgata, namentlich die vom hl. Hieronymus herrührenden Bestandtheile derselben, zu den wissenschaftlichsten gehört, und daß es gerade für die theologische Wissenschaft ein großer Schaden gewesen wäre, wenn das Concil von Trient einen der Originaltexte, zumal in der damaligen Gestalt derselben, für authentisch erklärt hätte. — Literatur: Walton, Prolegomena in der Londoner Polyglotte, besonders herausgegeben als Apparatus biblicus, Turici 1673; R. Simon, Hist. crit. du Vieux Test., Rotterdam 1685; Le même, Hist. crit. des Versions du Nouveau Test., Rotterdam 1690; Masch, Biblioth. sacra II, 3, Halae 1783; H. Hodius, De Bibl. Textt. orig. etc., Oxon. 1705, 342 sqq.; Brunati, De Nomine, Auctore, Emendatoribus et Authentia Vulgatae, Viennae 1827; Ungarelli, Prolegg., in Vercellone's Var. Lectiones I, Romae 1860; Hagen, Sprachliche Erörterungen zur Vulgata, Freiburg 1863; die Vorrede zu dem II. Bande von Vercellone's Var. Lectt., Romae 1864; Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868; Derſ., Handbuch zur Vulgata, Mainz 1870; Hake, Sprachliche Erläuterungen zu dem latein. Psalmentexte, Arnsberg 1872; Delisle, Les Bibles de Théodulfe, Paris 1879; Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, Speyer 1883 (Progr.); Berger, De l'Histoire de la Vulgate en France, Paris 1887; Le même, Hist. de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris 1893; Martin, La Vulgate latine au XIII^e siècle, Paris 1888; Salembier, Une page inédite de l'histoire de la Vulgate, Amiens 1890; Neſtle, Ein Jubiläum der lateinischen Bibel, Tübingen 1892; Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894; Fritzsche-Neſtle, Art. Lateinische Bibelübersetzungen, in der Real-Encyklopädie für protest. Theologie III, 3. Aufl., Leipzig 1897, 24 ff. Dazu kommen die betr. Abschnitte in den biblischen Einleitungswerken, besonders bei Horne, Introduction II, London 1828; Herbst I, Karlsruhe u. Freiburg 1840; Cornely I, 1, Parisiis 1885; Kaulen I, 4. Aufl., Freiburg 1899. Die sogen. Pragm.-krit. Gesch. der Vulgata von L. van Eß, Tübingen 1824, hat schon Reusch im „Katholik" 1860, II, 1 als einen Schandflecken der deutschen theologischen Literatur bezeichnet. Die vollständigste Zusammenstellung aller einschlägigen Werke steht bei Berger, Histoire de la Vulgate XXII; s. auch Kaulen, Geschichte der Vulgata 11. [Kaulen.]

W.

Wachs im kirchlichen Gebrauche, s. Licht VII, 1970 f.

Wadding, Lucas, O. S. Fr., ausgezeichneter Theologe und heiligmäßiger Ordensmann, war geboren zu Waterford in Irland am 16. October 1588, erhielt seinen ersten Unterricht in der Heimat, setzte dann seine Studien im irländischen Colleg zu Lissabon fort und trat daselbst in den Orden des hl. Franciscus. Die weitere Ausbildung erhielt er an der Universität Coimbra, wo er 1613 zum Priester geweiht wurde, und dann zu Salamanca und Alba, wo er sich besonders dem Studium der hebräischen Sprache widmete. Nach Vollendung seiner Studien hielt er theologische Vorlesungen an der Universität Salamanca bis 1618, in welchem Jahre ihn ein ehrenvoller Auftrag nach Rom, an den Ort seines weitern, vierzigjährigen Wirkens, führte. König Philipp III. von Spanien sandte um jene Zeit den Franciscaner Antonius von

Trejo, Bischof von Cartagena, nach Rom, damit dieser am päpstlichen Hofe die dogmatische Erklärung der unbefleckten Empfängniß Mariens erwirke, und ihm ward als Theologe Wadding beigegeben. Die Beschreibung dieser Sendung ist das erste größere Werk Waddings (Legatio Philippi III. et IV. ad Paulum V. et Gregorium XV. de definienda Controversia Immaculatae Conceptionis B. M. V. per Dom. Antonium de Trejo O. Min. Authore Fr. Luca Waddingo, Lovanii 1624). Nach Erledigung dieses ersten Auftrages war es ihm nicht vergönnt, seinem Wunsche gemäß in die Heimat zurückzukehren; weitere Aufträge von Seiten sowohl der spanischen Regierung als seines Ordens fesselten ihn an Rom, und Wadding benutzte die Zeit, welche er erübrigen konnte, zu einer großen und erfolgreichen literarischen Thätigkeit. Zunächst gab er eine größere Zahl von unedirten Schriften seiner Mitbrüder heraus, von denen die Werke des hl. Franciscus, die ausgezeichnete, große hebräische Concordanz des Marius a Calasio, der Lucascommentar des P. Angelus del Paz und die Bibelconcordanz des hl. Antonius von Padua genannt seien. Besondere Erwähnung verdient hier die von ihm geplante und mit mehreren irländischen Mitbrüdern bewerkstelligte Herausgabe der Werke von Duns Scotus; diese — die bekannte Lugdunensis in 12 Bänden, vollendet 1639 — ist die beste von allen und würde allein zum Ruhme Waddings genügen. Doch sollte ihr ein noch größeres Werk folgen, welches auf immer mit dem Namen Wadding ruhmvoll verbunden ist, nämlich die „Jahrbücher des Franciscanerordens" (Annales Minorum). Nach reifer Ueberlegung begann er mit dem Segen seiner Oberen die Riesenarbeit. Zunächst wurde mit seltener Ausdauer und Gründlichkeit das Material gesammelt (das vaticanische Archiv lieferte ihm allein 18 Bände Bullen und Regesten), und dann die Abfassung eingeleitet. Wadding führte die Geschichte bis zum Jahre 1504 fort; vom Alter gebrochen, mußte er mit dem VIII. Bande die Arbeit einstellen. Die Franciscaner haben es jedoch immer als eine Ehrensache betrachtet, das in der Geschichte der Orden beispiellose Werk fortzusetzen, und der letzte bisher erschienene Band, tomus XXV (1887), geht bis zum Jahre 1622. Ohne Zweifel enthält das Werk manche Fehler und Unrichtigkeiten; man darf aber nicht vergessen, daß gerade die Quellen der Franciscanergeschichte durch die vielen Zwistigkeiten des 14. Jahrhunderts vielfach getrübt sind, und daß Wadding aus den einzelnen Provinzen manchmal sehr ungenaue Nachrichten zugeschickt wurden. Was Form und Inhalt betrifft, so darf man die Annales wohl zu den besten historischen Arbeiten der damaligen Zeit rechnen. Noch ein viel genanntes Werk des seltenen Mannes möge hier erwähnt werden, die Scriptores Ordinis Minorum, eine Literaturgeschichte des Ordens, welche er 1650 zu Rom herausgab; dieselbe wurde vervollständigt von Sbaralea (gest. 1763) in dessen Supplementum ad Scriptores Ordinis Minorum (Rom 1806). Neben dieser außerordentlichen schriftstellerischen Thätigkeit entfaltete Wadding eine ebenso segensreiche Arbeit im Dienste des Ordens und der Kirche. Er war Procurator seines Ordens und mußte als solcher die Verhandlungen desselben mit der römischen Curie führen. Er war ferner Mitglied fast aller römischen Congregationen und besonders unter Papst Urban VIII. einer der bedeutendsten und angesehensten Beamten. Große Verdienste erwarb er sich in der Ritencongregation; die unter Papst Urban VIII. bewirkte Revision des Breviers ist zum großen Theile sein Werk. Bekannt ist, daß Wadding eine Zeitlang sich der Verurtheilung der Lehre des Jansenius widersetzte, daß er aber nach der erfolgten Verurtheilung sich rückhaltlos und unbedingt dem Urtheile der Kirche unterwarf. Mit größtem Eifer nahm er sich seiner armen irländischen Landsleute an. Die kirchlichen Anliegen Irlands in Rom gingen durch seine Hand; auf seinen Rath gründete Cardinal Ludovisi das Collegium Hibernorum in Rom. Seinen Mitbrüdern stiftete er das schöne Collegium sancti Isidori, welches unter ihm eine Stätte der Tugend und der Wissenschaft wurde, und ein zweites Collegium zu Capranica. Der Aufstand der Irländer, welcher indeß aus mancherlei Gründen unglücklich auslief, war von ihm mit Rath und That unterstützt worden. Für seine eifrige und allseitige Thätigkeit wurde ihm reiche Anerkennung und Ehre zu Theil; die ihm zugedachte Erhebung zum Cardinalate wußte er jedoch zu verhindern. Besondere Erwähnung verdient noch das heiligmäßige Ordensleben Waddings; er war vor Allem ein Meister und Muster in Benutzung der Zeit. Reich an Verdiensten und Arbeiten starb Wadding am 18. November 1657 und fand seine Ruhestätte in dem Kloster zum hl. Isidor. Am 18. November 1890 wurden seine Gebeine erhoben und in einem schönen Sarge von Neuem beigesetzt. Das Leben Waddings ist öfter beschrieben; die meisten Darstellungen fußen auf dem Leben, welches sein Schüler Haroldus der Epitome Annalium (Rom 1662) vorgedruckt hat (auch abgedruckt in dem ersten Bande der von P. Fonseca ab Ebora herausgegebenen 2. Auflage der Annalen Waddings). [L. Lemmens O. Fr. M.]

Wadstena (Vadstena), freundliches Städtchen am Ufer des Wettersees, verdankt Entstehung, Blüte und Ruhm der Schutzheiligen des Schwedenlandes, St. Birgitta (s. d. Art.). Dieselbe gründete hier das erste und Mutter-Kloster des Ordens vom heiligen Erlöser, welches gegen Ende des 16. Jahrhunderts den Stürmen der „Reformation" zum Opfer fiel. Die schöne, vor Kurzem stilgerecht renovirte Klosterkirche enthält Grabmäler hervorragender Persönlichkeiten und werthvolle Kunstwerke aus Holz und Stein; die Conventsgebäude haben im Laufe der Zeit verschieden-

antigen Zwecken dienen müssen und werden gegenwärtig als Irrenhaus verwendet. Das 1464 entstandene Gotteshaus St. Peter, desgleichen zwei Kapellen und das Spital sucht man vergebens. Auch die stolze Wettersborg, die einst vom Hause der Wasas als Zwingburg gegen die treu katholisch gesinnten Bewohner Oestergötlands errichtet wurde, geräth allgemach in Verfall. Dagegen blüht noch heute die Kunst der Spitzenklöppelei als Erbtheil der frommen Nonnen des Mittelalters, und die Kirche ist nach langem Schlafe zu neuem Leben erwacht. Zwar zählt das Städtchen vorerst nur wenige Gläubige. Da aber zur Sommerszeit häufig katholische Touristen passiren und die Schönheit des römischen Cultus gar manchen Protestanten anzieht, fehlt es der kleinen Missionskapelle, namentlich zur Sommerszeit, nicht an Besuchern. (Vgl. Historiskt-geografiskt och statistiskt lexikon öfver Sverige VII, 214 ff.; Wörls Reisehandbücher: Führer durch Schweden, Würzburg 1893, 40 ff.) [Wittmann.]

Wagnereck, s. Wangnereck.

Wahl, canonische, ist die gemeinrechtliche Besetzungsart für die höheren Beneficien und Kirchenämter, so besonders für den päpstlichen Stuhl, für die Erzbisthümer und Bisthümer, für die Dignitäten und Canonicate in den Capiteln, sowie für die verschiedenen Kloster-Prälaturen und -Aemter der Aebte und Regularoberen; auch die Vorstände der Landcapitel, die Dechanten und Kammerer oder Procuratoren, werden häufig, z. B. in Bayern, durch Wahl der Pfarrer und selbständigen Beneficiaten bestimmt (s. d. Art. Decan n. 3). Unter canonischer Wahl versteht man die Bezeichnung einer tauglichen Person für ein erledigtes höheres Beneficium (Prälatur) durch die Mitglieder eines Collegiums oder Capitels. Berechtigt zur Wahl des Kirchenobern ist das zuständige Collegium oder Capitel, also zur Wahl des Papstes das Cardinalscollegium, zur Wahl des Bischofs das Domcapitel, zur Wahl eines niedern Prälaten das betreffende Capitel, zur Wahl des Abtes oder der Aebtissinnen der Klosterconvent, zur Wahl der Ordensoberen (Generale und Provinziale) das General- und das Provinzialcapitel. Canonisch heißt die Wahl, wenn sie nach den Vorschriften des canonischen Rechtes, ohne Zwang und Simonie, innerhalb der gesetzlichen Frist und mit Beobachtung der vorgeschriebenen Förmlichkeiten vorgenommen wird. Von der Wahl ist die Postulation als außerordentlicher Besetzungsmodus zu unterscheiden. Hier handelt es sich um die Bezeichnung einer Person, welche mit einem canonischen Hinderniß behaftet und darum nicht wählbar ist, so daß sie der Dispense seitens des zuständigen Kirchenobern bedarf (s. d. Art. Postulation X, 240). Der Hauptunterschied zwischen Wahl und Postulation ist der, daß erstere auf dem Rechte ruht, letztere auf Gnade. Der rechtmäßig Gewählte hat ein petitorisches Recht auf Verleihung des Kirchenamtes (jus ad rem) und kann, wenn kein gesetzlicher Grund entgegensteht, die Bestätigung der Wahl fordern (c. 3, X De elect. 1, 6); dagegen hat der Postulirte kein Recht auf das Kirchenamt, und der Obere ist nicht ex justitia gehalten, ihm das Amt zu übertragen (c. 3, X De postul. 1, 5). In Preußen ist durch die Bulle De salute animarum art. XXII der Unterschied zwischen electio und postulatio aufgehoben, und es können deßhalb die postulationsfähigen Candidaten gewählt werden. Im Uebrigen gelten für die Vornahme der Postulation die nämlichen Rechtsvorschriften wie für die Wahl (electio). Das canonische Recht hat im Titel De electione X 1, 6 die gemeinrechtlichen Vorschriften für die Gültigkeit einer Wahl gegeben. Prototyp hierbei ist die Bischofswahl, die Fürsorge zur Wiederbesetzung einer verwaisten Kirche.

A. Geschichte der Bischofswahlen. Während Anfangs die Apostel vermöge besonderer Gewalt auf ihren Missionsreisen in den einzelnen Städten Bischöfe einsetzten, und in ihrem Auftrage (Tit. 1, 5) ein Gleiches ihre Schüler thaten, geschah später die Einsetzung der Bischöfe durch die Nachbarbischöfe unter Zustimmung von Clerus und Volk. Eine bestimmte Vorschrift für die Besetzung der Bisthümer gab es nicht, sondern wie die Apostel (Apg. 1, 15 ff.) zum Ersatze für Judas aus der Zahl der Jünger den hl. Matthias und Barsabas auswählten und über sie das Loos warfen, so war in den ersten Jahrhunderten die Wahl allgemein gebräuchlich, und zwar geschah dieselbe durch Clerus und Volk der verwaisten Bischofsstadt unter Mitwirkung und Gutheißung der benachbarten Bischöfe (c. 5, C. VII, q. 1). Der Antheil der einzelnen Factoren an dieser Rechtshandlung war juridisch nicht genau bestimmt: bald hatte das Volk das Uebergewicht, indem es den Candidaten für das bischöfliche Amt bezeichnete, bald der Clerus, indem das Volk den vom Clerus unter Assistenz der Nachbarbischöfe Gewählten annahm. Namentlich aber kam den letzteren nach dem Zeugnisse Cyprians (Ep. 67, ed. Hartel 739) ein entscheidender Antheil an der Besetzung der Bischofsstühle zu, indem sie den von Clerus und Volk unter ihrer Leitung Gewählten nach stattgehabter sorgfältiger Prüfung genehmigten und durch Ertheilung der Bischofsweihe in die Gemeinschaft des Episcopats aufnahmen. Später mit der kräftigen Ausbildung des Metropolitansystems ging dieses Recht der Prüfung und Bestätigung des Gewählten an den Metropoliten über (c. 1 et 8, Dist. LXIV), und dieser ertheilte dem vom Clerus unter Betheiligung der Provinzialbischöfe Erwählten entweder selbst oder durch einen Suffraganbischof unter Assistenz aller oder wenigstens zweier Provinzialbischöfe sofort oder binnen drei Monaten die Consecration (c. 2 et 3, Dist. LXV). Dagegen trat die Theilnahme des Volkes an der Wahl immer mehr zurück und ward mehr ein Zeugniß der Zustimmung zu derselben;

selbst dieses Recht der Zustimmung wurde nur mehr von den angesehenern und einflußreicheren Laien, besonders den Magistratspersonen und adeligen Geschlechtern (c. 1 et 2, Dist. LXIII) geübt; die eigentliche Wahl dagegen stand der Geistlichkeit zu. Auch die römischen Kaiser übten, seitdem sie christlich geworden waren und sich als Schützer und Hüter der Kirche betrachteten, auf die Besetzung der bischöflichen Stühle theils durch Empfehlung theils durch nachträgliche Zustimmung einen großen Einfluß, besonders bei streitigen Wahlen. In den fränkischen und germanischen Reichen unter den Merowingern und Karolingern wurde das altkirchliche Recht, die Wahl durch den Clerus unter Zustimmung des Volkes, theoretisch anerkannt (c. 5 et 8, Dist. LXIII); allein die Könige und Kaiser wußten allmälig großen Einfluß auf die Bischofswahlen zu gewinnen. Dieser Einfluß bildete sich in Frankreich, Deutschland und England infolge der staatsrechtlichen Stellung der Bischöfe und insbesondere des Lehensverhältnisses der Bischofsstühle zur Staatsgewalt factisch und praktisch zu einem förmlichen Ernennungsrechte aus. Vereinzelt finden sich auch Privilegien der Kaiser an einzelne Kirchen zur Vornahme der Wahl, aber stets hatte der Kaiser ein Confirmationsrecht. Die Uebertragung des Bisthums geschah vom Kaiser an den von ihm bestimmten oder genehmigten Candidaten in der Kirche durch Ueberreichung des an den Kaiserhof gebrachten Bischofsstabes (baculus pastoralis) des Vorgängers und seit Heinrich III. auch des Ringes. Diese mißbräuchliche Anwendung der betreffenden Symbole zur Uebertragung des Lehens mußte die falsche Anschauung erwecken, daß auch das bischöfliche Amt vom Herrscher stamme. Dem juristischen Mißverhältnisse entsprachen sodann die verwerflichsten Mittel, deren sich häufig Verleiher und Empfänger der kirchlichen Aemter bedienten. Das geistliche Amt trat hinter dem Lehen zurück, und thatsächlich gelangten oft die unwürdigsten Subjecte auf die bischöflichen Stühle und in den Besitz von Abteien. So wurde der Investiturstreit zur Durchführung des Verbotes der Laieninvestitur eine Nothwendigkeit für die Kirche, um ihre Existenz als selbständiges Rechtsinstitut zu wahren. Besonders war es der große Papst Gregor VII. (1073—1085), welcher die Annahme der Investitur aus der Hand eines Laien unter Strafe der Excommunication verbot (c. 12. 13, C. XVI, q. 7). Erst im Wormser Concordate (1122) zwischen Papst Calixt II. und König Heinrich V. wurde dieser Kampf beendet durch die principielle Anerkennung der freien Wahl und Consecration seitens des Kaisers und durch die Gestattung des Papstes, daß die Wahl der Bischöfe und Aebte durch den Clerus in Gegenwart des Kaisers oder seiner Gesandten, die Belehnung aber mit den Regalien durch das Scepter geschehe (s. d. Art. Investiturstreit VI, 861). Dadurch war das alte canonische Wahlverfahren wiederhergestellt, wonach der gesammte Clerus der Bischofsstadt unter Zustimmung des Adels und der Vasallen des Bisthums zur Wahl, die in Gegenwart des Kaisers oder seiner Gesandten geschehen sollte, berechtigt war. Auch in anderen Ländern wurde die Besetzung der Bischofsstühle durch die Wahl des Clerus wieder gemeinrechtlich (c. 35, Dist. LXIII). Allein einerseits erfuhr diese Wahlfreiheit des Clerus von Seiten der Schirmvögte, der Vasallen und Ministerialen, sowie von den reichen Bürgern der Bischofsstädte starke Eingriffe; andererseits aber wußten die Cathedralcanoniker, welche aus den mächtigsten Adelsgeschlechtern stammten, die übrige Stifts- und Klostergeistlichkeit der Stadt von der Theilnahme an der Wahl zu verdrängen, und es wurden die Domherren ausschließlich wahlberechtigt (c. 42 et 56, X h. t.). Das Wahlrecht derselben wurde von Kaiser Otto IV. 1209 und besonders von Friedrich II. durch die goldene Bulle von Eger 1213 anerkannt (s. Schneider, Die bischöfl. Domcapitel, Mainz 1885, 155). Zu gleicher Zeit zog der apostolische Stuhl zur bessern Fürsorge für die Kirchen und zur Fernhaltung Unwürdiger von den bischöflichen Stühlen das bisher von den Metropoliten mit päpstlicher Zustimmung geübte Recht zur Confirmation der Bischofswahlen an sich und bestimmte, daß alle Gewählten binnen drei Monaten beim apostolischen Stuhl entweder selbst oder durch einen Procurator die Bestätigung erholen sollten (c. 5 et 6 in VI h. t. 1, 6 und c. 2, § 5 Clem. h. t. 1, 3). Allein dieses Wahlrecht der Domcapitel wurde späterhin wieder vielfach beschränkt, theils durch päpstliche Reservationen, theils durch Indulte, in denen der Papst den Landesfürsten die Besetzung der Bischofsstühle zugestand. So kam es, daß seit dem 16. Jahrhundert die Besetzung der bischöflichen Stühle in den meisten katholischen Ländern theils als Nomination, wie in Oesterreich und Frankreich, theils als Präsentation auf Grund eines behaupteten Patronatsrechtes, wie in Spanien, Portugal und Sicilien, an die Fürsten zurückkehrte. Auf Grund der neueren Concordate sind diese Rechte den katholischen Landesherren neuerdings gewährt worden, so in Bayern, Oesterreich und Frankreich ein Nominationsrecht, in Spanien und Portugal ein Präsentationsrecht; das von Sicilien ist erloschen. In anderen Ländern bestehen besondere Bestimmungen: in Italien und den Missionsländern übt der Papst bezüglich der Bisthümer das volle freie Provisionsrecht; ebenso ernennt er in Großbritannien und Irland, in Belgien und Holland einen aus drei von den Capiteln vorgeschlagenen Candidaten; desgleichen in Nordamerika, jedoch steht hier das Vorschlagsrecht den Comprovinzialbischöfen zu. Das freie Wahlrecht der Domcapitel hat sich, und zwar meist sehr beschränkt, erhalten in den Ländern der deutschen protestantischen Fürsten und in der Schweiz, sowie für die zwei österreichischen Erzstühle Salzburg

und Olmütz (s. d. Art. Bisthum II, 883). (Vgl. Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina 2, 2, c. 1—43; Staudenmaier, Geschichte der Bischofswahlen, Tübingen 1830; Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. I, Tübingen 1864, 140.)

B. Die canonischen Wahlvorschriften. I. Actives und passives Wahlrecht. a. Nach dem gemeinen Rechte steht das active Wahlrecht dem Capitel oder Collegium zu, dessen Prälat zu wählen ist; jedoch können die Wähler gemeinrechtlich auch andere tüchtige Cleriker an der Wahl theilnehmen lassen, weil sie auch Compromissare außerhalb des Capitels bestellen können (c. 40 h. t.). Wo aber die Wahlen particularrechtlich geregelt und die Wähler bestimmt sind, wie z. B. in Preußen und der oberrheinischen Kirchenprovinz, ist die Zulassung anderer Wähler ausgeschlossen. Wahlberechtigt sind die vollgültigen, sitz- und stimmberechtigten Mitglieder des Capitels oder des Klosterconvents. Die Ehrencanoniker sind nicht stimmberechtigt, außer wo ihnen das Recht der Theilnahme an der Bischofswahl ausdrücklich eingeräumt ist, wie durch die Bulle De salute animarum art. XXII den Ehrencanonikern in Preußen. Die Wähler müssen den Gebrauch der Vernunft haben und im Besitze ihrer Geisteskräfte sein; darum sind impuberes oder Wahnsinnige ausgeschlossen, dagegen nicht Taube oder Blinde. Nach dem Tridentinum (Sess. XXII, c. 4 De ref.) müssen die Mitglieder der Cathedral- und Collegiatcapitel, und zwar sowohl Säcular- wie Regularcleriker, wenigstens Subdiacone sein, um wählen zu können; jedoch sind heutzutage überall Priester in den Capiteln. Ausgeschlossen vom Wahlrecht sind: 1. Laien, weil diese kein kirchliches Besetzungsrecht üben können (c. 56 h. t.), und die Canoniker können selbst durch Vertrag nicht ein solches Recht einräumen, auch nicht dem Patron der Kirche (c. 51 h. t.). Bei den Ordenswahlen kommt den Laienbrüdern (fratres conversi) und den Laienschwestern ein Stimmrecht nicht zu (c. 32 h. t. in VI); nur in denjenigen Orden, welche ihrem Zwecke nach vorzüglich aus Laien bestehen, wie die Hospitaliter und Militärorden, sind nach den Ordensstatuten auch Laien wahlberechtigt, sofern sie wahrhaft Religiosen sind und Profeß abgelegt haben. Bei den Kapuzinern nehmen die Laienbrüder an der Wahl des auf dem Provinzcapitel stimmberechtigten Discreten theil (Scherer, Kirchenrecht II, 737, Anm. 12). 2. Excommunicirte, die allgemein oder wenigstens ab officio Suspendirten (c. 16 h. t.), nicht die ab ordine oder beneficio Suspendirten, weil das Wahlrecht weder ein Ausfluß des Ordo noch des Beneficiums ist, und die persönlich Interdicirten; jedoch müssen alle diese Censurirten als solche öffentlich verkündigt oder verurtheilt sein (c. 39 h. t.). 3. Auch die Ehrlosen ex infamia juris nach gefälltem Urtheilsspruche (c. 2 in VI De sent. excomm. 5, 11). 4. Die Irregulären ex delicto sind nicht unfähig zur Wahl, ausgenommen wenn diese Unfähigkeit als Strafe vom Rechte ausgesprochen ist, wie z. B. bei wissentlicher Celebration an einem interdicirten Orte (c. 18, § 2 in VI De sent. excomm. 5, 11). Endlich 5. verlieren diejenigen, welche wissentlich einen Unfähigen gewählt oder postulirt haben, nach Cassirung der Wahl für dieses Mal ihr Wahlrecht (c. 7, § 3 und c. 25 h. t.), und ebenso geht das Wahlrecht, wenn eine gültige Wahl bis zum Ablaufe der Wahlfrist nicht zu Stande kommt, für die Wähler verloren (c. 41 h. t.). Die Theilnahme eines Unfähigen macht die Wahl nicht ipso facto ungültig, wie die Anwesenheit eines Geisteskranken oder eines nicht zu Sitz und Stimme Berechtigten, eines Infamen, deren Stimme bei Berechnung der gültigen Stimmen und bei Feststellung der Majorität nicht gezählt wird; dagegen die Theilnahme eines Laien (c. 56 h. t.) oder eines namentlich Excommunicirten, der wissentlich zugelassen wird (c. 15, X De procur. 1, 38), macht die Wahl ungültig; wenn aber das Capitel gegen die Betheiligung eines solchen Eindringlings protestirt hat und dessen Entfernung aus der Wahlversammlung nicht hat erzwingen können, so ist die Wahl nicht ungültig nach der Rechtsregel (n. 37 De R. J. in VI): Utile non debet per inutile vitiari.

b. Wählbar sind nur diejenigen, welche die allgemeinen canonischen sowie die particularrechtlich geforderten Eigenschaften haben. Das Tridentinum (Sess. VII, c. 1 De ref.) fordert mit Bezug auf c. 7 h. t. außer der ehelichen Geburt Reife des Alters, Reinheit der Sitten und Wissenschaft (vgl. auch Sess. XXIV, c. 1 De ref.; über das erforderliche Alter, das vollendete 30. Lebensjahr für Bischöfe und Prälaten mit Quasi-Episcopalgewalt, s. d. Art. Alter I, 635, n. 4). Bezüglich der Wissenschaft unterscheidet das Recht eine scientia eminens, mediocris et sufficiens. Hervorragende (eminens) Wissenschaft besitzt derjenige, welcher rasch und ohne Zuhilfenahme von Büchern schwierige und verwickelte Fälle entscheiden kann; mittlere (solide, tüchtige) Wissenschaft ist diejenige, vermöge deren einer schwierige Fälle löst, aber nicht sofort oder rasch, sondern durch Nachschlagen von Büchern. Hinreichende (sufficiens seu competens) Wissenschaft ist diejenige, vermöge deren jemand seine Amtspflichten genügend erfüllen kann, und zwar ist diese genügende Wissenschaft mit Rücksicht auf die Art und Eigenschaft des Amtes und des Ortes der Wirksamkeit zu bemessen. Wenn auch für Prälaturen und kirchliche Aemter überhaupt eine scientia eminens zu wünschen wäre, so genügt doch die scientia mediocris und selbst die sufficiens. Speciell aber fordert das Tridentinum (Sess. XXII, c. 2 De ref.) für den Bischof einen an einer öffentlichen Universität erworbenen Grad in der Theologie oder im canonischen Rechte oder wenigstens ein öffentliches Zeugniß über seine

Tüchtigkeit zum Lehren. Endlich wird vom Candidaten Ernst der Sitten, ein streng sittlicher Lebenswandel gefordert. Diese gravitas morum ist positiv und negativ zu fassen. Positiv hat das Recht diese Forderung nicht näher präcisirt, sondern im Allgemeinen wird von demjenigen, der zum Episcopat, zum status perfectionis acquisitae seu exercendae berufen wird und der Allen in der Vollkommenheit voranleuchten soll, mit Bezug auf 1 Tim. 3, 7 gefordert, daß er durch das Lob guter Sitten sich auszeichnen muß. Dagegen negativ, wegen Mangels guter Sitten, hat das Recht bestimmte Personen von der Wahl zu kirchlichen Aemtern ausgeschlossen: 1. Die Ehrlosen, Infamen nach der Rechtsregel 87: Infamibus portae non pateant dignitatum, und zwar ex infamia juris (c. 5, Dist. LI und c. 17, C. VI, q. 1) diejenigen, welche bestimmter Verbrechen überführt oder wegen derselben verurtheilt sind, z. B. Diebe, Tempelräuber, Blutschänder, Mörder, Meineidige, Räuber, Ehebrecher u. s. w. 2. Irreguläre ex delicto, wie bigami, die Unfreien vor erlangter Freiheit (c. 17 l. c.); 3. Excommunicirte, Suspendirte und persönlich Interdicirte, und zwar a jure et ab homine; 4. die Häretiker und deren Begünstiger, sowie die Nachkommen der Häretiker bis zum 1. oder 2. Grad (mütterlicher- oder väterlicherseits); 5. die Schismatiker, auch wenn sie zur Einheit der Kirche zurückgekehrt sind (c. 5 h. t.); 6. die Neophyten (c. 2, Dist. XLVIII); 7. die außerehelich Geborenen (c. 7 h. t. de legitimo matrimonio natus); 8. nicht wählbar sind auch diejenigen, deren Wahl früher einmal wegen eines Fehlers der Person cassirt wurde, nicht aber, wenn dieß wegen eines Formfehlers geschehen war, ausgenommen auch hier, wenn Simonie geübt war (c. 12 h. t.). — Particularrechtlich werden häufig noch weitere Eigenschaften gefordert, z. B. das Indigenat (für Preußen in der Bulle De salute animarum art. XXII; vgl. indeß das Wahlbreve vom 16. Juli 1821). — Endlich ist in den einzelnen Concordaten bestimmt, daß der Bischofscandidat dem Landesherrn genehm sei, oder es ist der Regierung eine Art Einspruchsrecht (Exclusive; s. d. Art. IV, 1075) gestattet, indem sie aus der von den Capiteln vorzulegenden Candidatenliste diejenigen Candidaten bezeichnen kann, welche ihr minder genehm sind, so daß das Capitel diese von der Liste absetzt; es muß jedoch eine hinreichende Zahl von Candidaten (nach Anschauung des römischen Stuhles drei [s. Rösch, Der Einfluß der deutschen protestantischen Regierungen auf die Bischofswahlen, Freiburg 1900, 92], nach Anschauung der Staaten und Staatscanonisten zwei) noch übrig bleiben, daß aus ihnen der neue Kirchenobere gewählt werden kann (so für Hannover in der Bulle Impensa art. XIII und für die oberrheinische Kirchenprovinz in der Bulle Ad Dominici gregis art. I). Für Preußen war im Wahlbreve vom 16. Juli 1821 den Capiteln zur Pflicht gemacht, daß sie vor der feierlichen Wahl sich vergewissern sollten, daß die Candidaten Sr. Maj. dem Könige von Preußen nicht „minder genehm" seien; die Art und Weise, sich diese Gewißheit zu verschaffen, war nicht näher bezeichnet, und es kam mehrfach zu Streitigkeiten, da die preußische Regierung ein absolutes Veto beanspruchte. Nach längeren Verhandlungen hat der apostolische Stuhl des Friedens wegen den preußischen Capiteln die Einreichung einer Candidatenliste ebenfalls gestattet, zum ersten Male dem Capitel von Posen-Gnesen durch Breve vom 10. April 1844. (Vgl. hierüber Rösch a. a. O. 90 ff.; die reiche Literatur über diese Frage der Bischofswahlen in Deutschland s. ebd. 3, n. 1.)

II. Zeit und Ort der Wahl, die Wahlhandlung. Die Wahl selbst kann 1. nur bei wirklicher Erledigung einer Kirche (Bisthum, Abtei) stattfinden, welche entweder durch den Tod des Inhabers oder durch Translation, Renuntiation oder Deposition desselben seitens des apostolischen Stuhles eingetreten ist. Eine frühere Wahl ist rechtlich ungültig. Nach dem Tridentinum (Sess. XXIV, c. 1 De ref.) sollen alsbald nach Erledigung des bischöflichen Stuhles öffentlich und privat Gebete gehalten und vom Capitel in Stadt und Diöcese angeordnet werden, damit Clerus und Volk einen guten Hirten von Gott erflehe. Besonders aber legt das Tridentinum a. a. O. den Wählern und allen, denen irgendwie ein Recht der Theilnahme an der Besetzung vom apostolischen Stuhle eingeräumt ist, diese ernste Pflicht an's Herz, gute und taugliche Hirten zu wählen, und erinnert sie, daß sie sich fremder Sünde schuldig machen und schwer sündigen, wenn sie nicht die Würdigeren und für die Kirche Nützlicheren wählen.

2. Die Wahl muß binnen drei Monaten vom Tage der Erledigung oder der sichern Kenntnißnahme derselben vorgenommen werden, und zwar bei schuldbarer Versäumniß (c. 35, Dist. LXIII und c. 41 h. t.; vgl. Böckenhoff, im Archiv für kath. Kirchenrecht LXXX [1900], 305) unter Strafe der Devolution des Besetzungsrechtes an den nächsthöhern kirchlichen Obern. Nach älterem Rechte devolvirte bei schuldbarer Versäumniß des Capitels das Besetzungsrecht an den Erzbischof, dem nach altem Rechte (c. 5. 8, Dist. LXIV) die Confirmation der Wahl zustand; jetzt devolvirt es an den Papst; jedoch kann dieser dem Capitel neuerdings die Wahl gestatten. Für die oberrheinische Kirchenprovinz (Bulle Ad Dominici gregis art. III) und für Hannover (Bulle Impensa Rom. art. XV) hat der Papst aus besonderer Gnade gestattet, daß beim Nichtzustandekommen einer canonischen Wahl oder bei der Wahl eines Unwürdigen das Capitel eine neue Wahl vornehme.

3. Der Ort der Wahl ist der herkömmliche Versammlungsort des Capitels, der Capitelssaal (c. 14 h. t.); jedoch soll die Bischofswahl in der

Cathedrale, in der Sacristei oder einem andern passenden Raume derselben stattfinden (c. 28 h. t.). Die Wahl an einem interdicirten Orte ist ungültig.

4. Vor der Wahl soll die Messe vom heiligen Geiste gesungen werden (c. 14 h. t.), jedoch ist dieselbe zur Gültigkeit der Wahl nicht absolut nothwendig; noch weniger hat die Verordnung des Basler Concils (tit. II, § 2), wonach die Wähler die Messe vom heiligen Geiste hören, nach abgelegter Beichte den Leib des Herrn empfangen und den Eid de utiliore eligendo ablegen sollen, verpflichtende Kraft, weil diesem Beschlusse die päpstliche Bestätigung fehlt.

5. Die Wahl muß capitulariter, d. h. in einer rechtmäßigen Capitelversammlung geschehen; denn es gehört zur Wahl, daß die stimmberechtigten Wähler versammelt sind. Zur Wahl eines Prälaten müssen alle stimmberechtigten Wähler geladen werden, auch die vom Bischofssitze Abwesenden, wenn sie ohne große Mühe geladen werden und anwesend sein können (qui debent et volunt et possunt commode interesse, c. 42 h. t.; vgl. c. 18. 19. 35 et 36 h. t.); dagegen nicht, wenn sie zu weit entfernt sind oder ihre Ladung unmöglich ist. Wenn ein Wähler übergangen ist, so ist die Wahl nicht ipso jure ungültig (c. 36 h. t.), aber der Uebergangene kann de contemptu klagen, und die Gerechtigkeit fordert, daß auf seine Anfechtung hin die Wahl für ungültig erklärt werde, wenn er nicht um des Friedens willen nachträglich seine Zustimmung gibt (c. 28 h. t.). Die Einladung kann mündlich oder schriftlich, durch einen Boten oder ein Edict, eine Bekanntmachung geschehen, und es müssen Zeit und Ort der Wahl dabei angegeben sein.

6. Die Wähler können zum Erscheinen nicht gezwungen werden; ein abwesender Wähler kann nicht schriftlich votiren, wohl aber kann ein gesetzlich verhinderter Wähler durch einen Stellvertreter oder Procurator, und zwar aus dem Capitel, seine Stimme abgeben (c. 42, § 1 h. t.). Einen auswärtigen Procurator braucht das Capitel nicht zuzulassen. Sind mehrere Procuratoren z. B. der Sicherheit halber bestellt, so können sie nur in solidum die Stimme abgeben, und zwar in der Regel derjenige, der zuerst sein Recht beim Vorstande des Capitels geltend machte oder den das Capitel zuließ.

7. Zur Gültigkeit der Wahl ist nicht nothwendig, daß alle Wähler erschienen sind und ihr Wahlrecht ausüben; wesentlich ist nur, daß alle stimmberechtigten Wähler ordnungsmäßig geladen sind. Im Allgemeinen wird zur Gültigkeit der Wahl eine beschlußfähige Anzahl von Wählern gefordert; eine nähere Bestimmung aber über die zur gültigen Wahl nöthige Zahl der anwesenden, stimmberechtigten Wähler gibt es nicht, und es sind hier vielfach Particularstatuten maßgebend, wie z. B. die Kölner Statuten die Beschlußfähigkeit des Capitels bei drei Mitgliedern statuiren. Bei ordnungsmäßiger Ladung kann somit auch eine Minderheit von Wählern eine gültige Wahl vornehmen, denn die Nichterschienenen haben sich selbst außerhalb des Capitels gestellt und damit ihres Wahlrechtes verlustig gemacht (alienos se faciunt; c. 19 h. t.); die Abwesenheit solcher Wähler, welche richtig geladen waren, aber nicht erscheinen konnten oder nicht wollten, hindert keineswegs die Wahl; ebenso wenig ist die Wahl gehindert, wenn nach Beginn der Wahlhandlung einzelne Wähler ohne Grund austreten. Alle diese stellen sich außerhalb des Capitels und verzichten damit auf ihr Wahlrecht, können aber die Uebrigen an der Ausübung desselben nicht hindern. Diese können zu einer gültigen Wahl schreiten, wenn nur eine Majorität oder wenigstens eine beschlußfähige Zahl im Capitel bleibt (c. 19 et 21 h. t.). Dieß gilt selbst dann, wenn der Vorstand des Capitels nach Beginn der Wahl ohne gerechten Grund sich entfernen oder nicht stimmen wollte, weil eben das Kapitel zur Wahl rechtmäßig versammelt ist und die Wahl begonnen hat. Selbst wenn alle anderen Wähler das rechtmäßig berufene Capitel verließen und der Wahltermin sich zu Ende neigte, so könnte Ein zurückbleibender Wähler mit Beobachtung aller Formen eine gültige Wahl vornehmen, weil dieser Eine auf sein Wahlrecht nicht verzichten muß (Reiffenstuel, Jus can. 1, 6, n. 202). Ebenso könnte ein Einziger gültig wählen, wenn alle anderen Capitulare gestorben oder ihres Wahlrechtes verlustig gegangen wären, z. B. durch Excommunication; denn in solchem Falle ruht bei diesem das Recht der universitas, nur darf er sich nicht selbst wählen.

8. Nachdem die Wähler zur Wahl gesetzmäßig versammelt sind, sollen die Wahlbesprechungen (tractatus) über die Candidaten, deren Würdigkeit und Tauglichkeit stattfinden (c. 13. 21. 30. 52 h. t.); jedoch ist die Wahl wegen Unterlassung dieser tractatus nicht ungültig, sofern nur eine persona idonea et digna gewählt wird.

9. Die Wähler sind gehalten, eine Person mit den canonischen Eigenschaften, eine persona idonea et digna zu wählen; die Wahl eines indignus ist ungültig. Deßhalb sind die Wähler auch sub gravi verpflichtet, sich von der Tauglichkeit und Würdigkeit des zu Wählenden zu vergewissern (c. 7 h. t.). Wenn sie diese Untersuchung unterlassen, fehlen sie in einem wichtigen Punkte (c. 8, X De off. archid. 1, 23 und c. 5, Dist. XIX). Auf die wissentliche Wahl eines Unwürdigen ist vom Rechte der Verlust des Wahlrechtes für das nächste Mal gesetzt; jedoch tritt dieser Verlust erst ein, wenn die Wahl eines Unwürdigen gemeinsam erfolgt (c. 7, § 3 h. t.) und vom Obern annullirt ist. In diesem Falle, wenn die Majorität wissentlich einen Unwürdigen gewählt hat, kann der Candidat der Minorität, wenn er dignus ist, für gültig gewählt erklärt werden (c. 53 h. t.). Derjenige Wähler, welcher bei einer solchen Wahl seine Unwissenheit behauptet, muß sie beweisen

(c. 20 h. t.), weil er verpflichtet ist, die Würdigkeit seines Candidaten zu erforschen; bei Unterlassung dieser Nachforschung ist seine Unwissenheit nicht entschuldigt (c. 1, X De postul. 1, 5), sondern selbstgewollt und selbstverschuldet. Ja wenn einer wissentlich einem Unwürdigen seine Stimme gibt, so sündigt er schwer, auch wenn er weiß, daß er durch Verweigerung seiner Stimme die Wahl desselben nicht hindern kann; denn die Wahl eines indignus ist an sich unerlaubt, und jeder ist verpflichtet, soviel an ihm liegt, einer solchen Wahl um des allgemeinen Wohles willen zu widerstehen, weil nach c. 3, Dist. LXXXIII der Irrthum gebilligt wird, dem nicht Widerstand geleistet wird (vgl. auch c. 4 et 5 l. c.).

10. Die Wähler sind aber auch sub gravi gehalten, denjenigen zu wählen, den sie für würdiger und zur Verwaltung der betreffenden Kirche tauglicher und nützlicher halten (c. 19, Dist. LXIII und c. 15, C. VIII, q. 1). Das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 1 De ref.) sagt: . . . meminerint, . se . . alienis peccatis communicantes mortaliter peccare, nisi quos digniores et Ecclesiae magis utiles ipsi judicaverint, praefici diligenter curaverint. Die gegentheilige Meinung wurde von Innocenz XI. am 2. März 1679 in der prop. 47 ausdrücklich verworfen (Denzinger, Enchir. n. 1064). Die Bevorzugung einer weniger würdigen Person ist eine Verletzung der distributiven und commutativen Gerechtigkeit, da es sich hier um das Wohl der Gesammtheit handelt und kirchliche Aemter nur den Würdigsten zu Theil werden sollen (S. Thom. S. th. 2, 2, q. 63, a. 2; Lehmkuhl, Theol. moral. I, n. 753). Diese schwere Verpflichtung, den Würdigern zu wählen, gilt nicht bloß für die Wahl der Bischöfe und Cardinäle, von welchen das Tridentinum a. a. O. spricht, sondern auch für andere Prälaten mit Quasi-Episcopalgewalt (Aebte, Prälaten nullius) sowie für alle Curatstellen, besonders für Pfarreien (Trid. Sess. XXIV, c. 18 De ref.: Episcopus eum eligat, quem ceteris magis idoneum judicaverit). Es ist jedoch die Wahl eines Würdigen mit Umgehung des Würdigern gültig, wenn auch unerlaubt (c. 19 et 32 h. t.), und zwar deßhalb, weil einerseits die äußeren Normen für die größere Würdigkeit im Rechte fehlen, und weil man andererseits aus dem Grunde, daß nicht der Würdigere gewählt sei, alle Wahlen anfechten könnte und damit Anlaß zu endlosen Processen gegeben wäre. Ja die Wahl eines Würdigen mit Uebergehung des Würdigern kann unter Umständen und aus gewichtigen Gründen sogar erlaubt sein; wenn z. B. die Majorität fest entschlossen ist, einen weniger Würdigen gegenüber einem Würdigern zu wählen, und dessen Wahl moralisch gewiß wäre, dann könnte die Minorität im Interesse des Friedens und der Eintracht und zur Verstärkung des Gewichtes einer einträchtigen Wahl sich der Majorität anschließen; ebenso wenn der weniger Würdige nützlicher und mächtiger zur Vertheidigung der Kirche oder erfahrener und geschäftskundiger oder dem Volke genehmer wäre u. s. w. Der Grund hiervon liegt darin, daß die größere Würdigkeit nicht ausschließlich nach der größern Wissenschaft oder der größern moralischen Integrität, sondern auch mit Rücksicht auf andere Eigenschaften oder äußere Umstände zu ermessen ist. Die Wähler dürfen die Wahl nie an Bedingungen knüpfen, namentlich sind die früheren sog. Wahlcapitulationen (s. d. Art. Capitulation) verboten (c. 27, X De jurejur. 2, 24 und c. 1 in VI eod. tit. 2, 11; vgl. Ferraris [s. u.] art. III, n. 26).

III. Die canonischen Wahlformen. Das canonische Recht kennt drei gesetzliche Wahlformen: durch Abstimmung (per scrutinium), durch Vereinbarung oder Compromiß (per compromissum) und durch Quasi-Inspiration oder Acclamation (quasi per inspirationem; c. 42, X De elect. 1, 6). a. Die gewöhnliche Wahlform ist die durch Abstimmung (electio per scrutinium), welche bei Anwesenheit der geladenen und berechtigten Wähler durch Einsammeln der Stimmen geschieht mit der Wirkung, daß derjenige gewählt ist, für welchen der größere und vernünftigere Theil des Capitels stimmt. Der Verlauf der Abstimmung ist folgender: 1. Bei Beginn der Wahl müssen drei angesehene und vertrauenswürdige Mitglieder des Collegiums zu Scrutatoren bestimmt werden, welche die Stimmen der Wähler einzusammeln haben. Diese Bestellung geschieht nicht durch förmliche Wahl, sondern auf Vorschlag der Wähler (assumantur), jedoch kann jeder Wähler gegen die Aufstellung eines minder vertrauenswürdigen Scrutators protestiren und unter Begründung seines Widerspruchs dessen Ausschluß von diesem Amte fordern. 2. Die Stimmabgabe geschieht entweder mündlich, so daß die Scrutatoren die Stimme jedes Einzelnen persönlich anhören und zu Protocoll nehmen, oder schriftlich, indem jeder Wähler seinen Stimmzettel mit dem Namen des Candidaten entweder selbst oder durch die Hand der Scrutatoren in die Urne legt. Jetzt ist die schriftliche Abstimmung allgemein gebräuchlich. Ueber die Reihenfolge der Abstimmung entscheidet Statut oder Herkommen, wie bei den Capitelsbeschlüssen; jedoch ist es üblich, daß zuerst die Scrutatoren ihre Stimme abgeben, und bei der mündlichen Wahl, wo je einer der Scrutatoren den beiden anderen sein Votum mittheilte, war dieß für ihre eigene unbeeinflußte Stimmabgabe absolut nothwendig. Bei der mündlichen Wahl konnte ein Wähler vor Verkündigung der Stimmen noch variiren, d. h. einen Andern wählen; bei der schriftlichen Wahl ist dieß nicht mglich, oder höchstens könnte der erste seine Stimme noch zurücknehmen, ehe der zweite seinen Stimmzettel in die Urne gelegt hat. Nach der Publication der Stimmen ist eine variatio absolut ausgeschlossen (c. 58 h. t.). 3. Wesentlich bei der Wahl ist die geheime Stimmabgabe (c. 42 h. t.); doch macht

nicht jede Indiscretion, z. B. eine Mittheilung an den Nachbarn oder ein Zeigen des Wahlzettels, die Wahl ungültig; anders dagegen, wenn äußere Merkmale der Stimmzettel die Abstimmung kenntlich machen würden, oder wenn ein Oberer oder einflußreicher Wähler seinen Stimmzettel zeigen würde in der Absicht, Andere zu beeinflussen. 4. Nach beendigter Abstimmung muß sofort (mox) die Eröffnung und Verkündigung der Wahlzettel (publicatio votorum) sowie eine Vergleichung der Stimmen (collatio suffragiorum) durch die Scrutatoren geschehen. Die Scrutatoren öffnen die Wahlzettel und verkünden die Namen der Gewählten, die in eine Liste eingetragen werden. Stimmzettel, welche alternativ oder unbestimmt lauten (z. B. Ich wähle den Candidaten der Majorität) oder welche auf eine absolut unfähige Person lauten, ebenso unbeschriebene Zettel, sind nichtig (c. 2 h. t. in VI) und gelten als nicht abgegeben, d. h. sie werden bei Berechnung der Majorität gar nicht gezählt; jedoch verlieren die betr. Wähler nicht das Wahlrecht, falls eine weitere Wahl nothwendig ist. An die Veröffentlichung der Stimmen schließt sich die Vergleichung derselben (collatio suffragiorum) an, um festzustellen, ob ein Candidat die Mehrheit der Stimmen auf seinen Namen vereine. Nach dem Rechte gilt derjenige als gewählt, für den der größere und vernünftigere Theil des Capitels stimmt. Das ältere Recht (c. 55 h. t.) forderte zur Feststellung der pars major et sanior eine Vergleichung der Stimmen nach Zahl derselben, nach Eifer der Wähler und Verdienst der Candidaten (collatio numeri ad numerum, zeli ad zelum, meriti ad meritum); eine solche collatio ist bezüglich des Eifers der Wähler bei der geheimen Stimmabgabe nicht möglich, und bezüglich der Feststellung der Verdienste der Candidaten fehlt es an der unparteiischen Auctorität. Deßhalb besteht nach geltendem Rechte diese collatio suffragiorum bloß in einer Vergleichung nach der Zahl, in einer Zusammenstellung der Stimmen für die einzelnen Candidaten. 5. Zur Gültigkeit der Wahl ist absolute Stimmenmehrheit erforderlich, welche jedoch durch einen Bruchtheil über die Hälfte erreicht wird; zur Papstwahl ist eine Zweidrittelmajorität nothwendig. Ergibt sich für einen Candidaten eine absolute Majorität der gültigen Stimmen, so muß er als gewählt betrachtet werden, weil die pars major zugleich als pars sanior gilt, solange die Wahl nicht von der Minorität aus einem canonischen Grunde angefochten wird. Bei Stimmengleichheit kann der Capitelsvorstand durch seine Stimme nicht den Ausschlag geben, weil weder das Recht, noch besondere Statuten, noch irgend ein Auctor ihm dieß gestatten. Endlich 6. eine wesentliche Bedingung für die Gültigkeit der Wahl ist die feierliche Proclamirung derselben als Willensausdruck des Capitels (c. 42, § 2. 46. 48. 55 h. t.), eine förmliche Wahl durch dasselbe, indem der Vorstand des Capitels oder einer der Scrutatoren im Namen des Capitels feierlich erklärt: Ego nomine meo et totius capituli (oder bei getheilter Wahl nomine mihi adhaerentium) eligo in episcopum ecclesiae NN. hunc NN. electumque pronuntio. Ist keine absolute Majorität erreicht oder war Stimmengleichheit, so muß die Wahl wiederholt werden; ein Acceß (s. d. Art. und dazu Phillips, Kirchenrecht V, 886 ff.) wie bei der Papstwahl ist nicht gestattet. Wird ein definitives Wahlergebniß bis zum Ablaufe der Wahlfrist (3 Monate) nicht erzielt, so devolvirt das Wahlrecht an den nächsten kirchlichen Obern, bei Bischofswahlen an den Papst.

b. Die Wahl durch Compromiß (per compromissum) besteht darin, daß die Wähler ihr Wahlrecht nicht selbst üben, sondern dasselbe auf eine oder mehrere (in der Regel eine ungerade Zahl) taugliche Personen (compromissarii) übertragen, welche statt der berechtigten Wähler die Wahl vollziehen (c. 42 et 30 h. t.). Zur Gültigkeit des Compromisses ist die Zustimmung aller Wähler erforderlich, weil kein Wähler zum Verzicht auf sein Wahlrecht gezwungen werden kann; der Widerspruch eines Einzigen macht den Compromiß ungültig. Jedoch die Bestellung der Compromissare braucht nicht einstimmig zu geschehen, sondern wird durch gültigen Capitelsbeschluß vollzogen. Die Compromissare brauchen nicht dem Capitel anzugehören, müssen aber Cleriker sein, weil Laien keine kirchlichen Jurisdictionsrechte üben können (c. 8, X De arbitris 1, 43 und c. 2, X De jud. 2, 1) und das Recht (c. 56 h. t.) die Theilnahme derselben an den Wahlen ausdrücklich verbietet. Die Wähler können den Compromissaren Bedingungen oder Beschränkungen bezüglich der Wahl auferlegen (compromissum limitatum), jedoch dürfen diese nicht den allgemeinen Kirchengesetzen widersprechen. So erklärt das Recht (c. 23 De elect. 1, 6 in VI) einen Compromiß, welcher dem Compromissar gebietet, die Stimmen der Wähler geheim zu erholen und den Candidaten der relativen Majorität zu wählen, für ungültig, weil derselbe den allgemeinen Wahlvorschriften widerspricht; dagegen sind andere Bedingungen, wie die Wahl aus den Capitelsgliedern oder aus den Compromissarien selbst oder Einstimmigkeit der Compromissare, gestattet, und diese sind unter Strafe der Nichtigkeit daran gebunden. Bei einem unbeschränkten Compromiß (compromissum absolutum seu illimitatum) sind die Compromissare bloß an die allgemeinen Vorschriften bezüglich des Candidaten sowie bezüglich des Wahlverfahrens und der Abstimmung (absolute Majorität) gehalten; auch eine Postulation ist mit Zustimmung des Capitels gestattet. Die Compromissare können auch jemanden außerhalb des Capitels wählen, wenn dieß nicht durch den Compromiß ausgeschlossen ist; ebenso können sie einen aus ihrer Mitte wählen, und hier kann dieser, wenn die Hälfte der übrigen Compromissare für ihn gestimmt hat, dieser Wahl zustimmen und dadurch

seine Wahl perfect machen (c. 33 h. t.); jedoch darf er nicht bei der geheimen Abstimmung sich selbst die Stimme geben, wie die S. C. C. am 18. April 1885 erklärt hat (Santi-Leitner, Praelect. ad h. t. n. 21; I, 62); ebenso darf ein einziger Compromissar nicht sich selbst wählen, weil niemand sich selbst für eine Kirche präsentiren darf (Gl. ad c. 33 h. t. und c. 26, X De jure patron. 3, 38). Auch beim Compromiß fordert das Recht eine formelle Wahl durch einen der Compromissare, der namens der Uebrigen die Wahl ausdrücklich vornimmt. Die Wähler müssen den von den Compromissaren gültig Gewählten annehmen, vorausgesetzt, daß er eine persona idonea et digna ist und die Form und Grenzen des Compromisses gewahrt wurden (c. 8 et 32 h. t.). Die Vollmacht der Compromissare erlischt 1. mit vollzogener Wahl, mag sie gültig oder ungültig sein; 2. nach Ablauf der von den Wählern gestellten Frist (c. 52 h. t.); 3. mit dem Tode eines der Compromissare und 4. durch Zurücknahme des Compromisses seitens der Wähler re integra, d. h. so lange die Compromissare ihr Amt, die Wahlhandlung, noch nicht begonnen haben (c. 30 h. t.). In diesen Fällen, bei Erlöschen des Compromisses, bleibt den Wählern das Wahlrecht (c. 37 h. t. in VI), ausgenommen, wenn die Frist zur Wahl abgelaufen ist (c. 26 h. t. in VI). Darum kann das Capitel, wenn z. B. die Compromissare einen Unwürdigen gewählt hatten, selbst die Wahl vornehmen, sofern die Wahlfrist noch nicht abgelaufen ist.

c. Endlich die Wahl durch Quasi-Inspiration (quasi per inspirationem seu per acclamationem) ist die, bei welcher alle Wähler wie durch göttliche Eingebung ohne jegliche Verhandlung oder Unterredung durch allgemeine Zustimmung auf Eine Person sich einigen. Diese Wahl darf also nicht durch vorausgehende Besprechungen oder Verabredungen vorbereitet sein und muß einstimmig geschehen, sonst wäre es keine Wahl quasi per inspirationem. Das alte Recht erwähnt auch eine Wahl per veram inspirationem, wenn auf wunderbare Weise durch Eingebung Gottes die Wahl zu Stande kommt, wie die Wahl des hl. Nicolaus, Ambrosius, Severus (vgl. Nota Grat. ad c. 8, Dist. LXI; bezüglich des hl. Severus s. d. Art. Ravenna X, 823). Eine einstimmige, durch Abstimmung erfolgte Wahl ist aber niemals eine electio quasi per inspirationem.

IV. Eigenschaften und Wirkungen einer gültigen Wahl. Zur Gültigkeit einer canonischen Wahl ist außer dem Gesagten nothwendig: 1. daß sie frei von allem Zwange, besonders auch von jedem unberechtigten Einflusse der weltlichen Gewalt geschehen ist; andernfalls wäre sie von Rechts wegen nichtig (c. 14 h. t.). Darum darf sie auch nicht gegen Gesetz und Statut auf Wenige beschränkt werden, außer wo dieß das Recht gestattet, wie bei den Wahlen in Deutschland (s. ob. I b); 2. daß sie frei von aller Simonie sei; es ist jede Art von Simonie (munus a manu, a lingua, ab obsequio) streng verboten. Eine simonistische Wahl ist in sich ungültig, selbst wenn die Simonie geheim und der Gewählte unschuldig ist, und zwar vor jeder richterlichen Sentenz (c. 5, C. I, q. 3 und c. 23. 33, X De simonia 5, 3); eine Ausnahme findet nur statt, wenn die Simonie von den Feinden des Gewählten zu dessen Schaden geübt wäre.

Die Wirkungen einer gültigen Wahl sind folgende: 1. Mit der vollzogenen Wahl ist diese rechtlich vollendet, und die Wähler sind verpflichtet, binnen acht Tagen dem Gewählten davon Kenntniß zu geben, und dieser muß binnen Monatsfrist sich über die Annahme der Wahl erklären, widrigenfalls er sein erlangtes Recht ipso facto verliert (c. 6 h. t. in VI und c. 8 Clem. eod. 1, 3).

2. Der Gewählte erlangt mit vollzogener und acceptirter Wahl ein jus ad rem, ein petitorisches Recht auf das Kirchenamt, d. h. er kann vom kirchlichen Obern die Bestätigung der Wahl und die Verleihung des Kirchenamtes verlangen, und dieser muß die Bestätigung gewähren, wenn der Gewählte die canonischen Eigenschaften besitzt; jedoch darf der zum Bischof (Abt) Gewählte sich in keiner Weise in die Regierung der Kirche einmischen, ehe die päpstliche Confirmation erfolgt ist und er authentische Kunde davon hat durch die Präconisationsbulle oder ein Schreiben des Secretärs der Consistorialcongregation (c. 1 Extr. eo. De elect. 1, 3); ebenso wenig darf das Capitel den Gewählten nachträglich, auch nicht beim Tode des Capitularvicars, zu diesem Amte bestellen (Pius IX., Const. Romanus Pontifex vom 28. Aug. 1873, bei Schneider, Fontes juris eccl. noviss., Ratisb. 1895, 74), jedoch darf der später zum Bischof gewählte Capitularvicar fortfungiren (Wernz [s. u.] II, 484). Die Bestimmung des Decretalenrechts (c. 44, § 2 h. t.), daß die außerhalb Italiens einstimmig Gewählten die Verwaltung der Diöcese in spiritualibus et temporalibus übernehmen durften, ist durch die späteren päpstlichen Constitutionen und besonders durch die citirte Constitution Romanus Pontifex aufgehoben.

3. Alle zu Kirchenämtern Gewählten bedürfen zur Erlangung des Kirchenamtes die Genehmigung des nächst höhern Kirchenobern; ausgenommen ist die Papstwahl, mit deren Annahme der Gewählte die volle päpstliche Jurisdiction erwirbt. Nach dem ältern Rechte (c. 32. 44 h. t.) konnte der unmittelbare Obere, der Metropolit, die Bischofswahl bestätigen; nach dem geltenden Rechte steht die Confirmation der Bischöfe und der exemten Aebte dem Papste zu, der sie im ordentlichen geheimen Consistorium ertheilt. Darum muß der zum Bischof Gewählte binnen drei Monaten entweder selbst oder durch einen Procurator um die Bestätigung nachsuchen bei Strafe des Verlustes

des erlangten Rechtes (c. 44 h. t. und c. 6 et 16 eod. in VI); in der oberrheinischen Kirchenprovinz muß das Domcapitel binnen Monatsfrist das Wahlprotocoll in authentischer Form an den apostolischen Stuhl übersenden (Bulle Ad Dominici gregis art. I).

4. Der Bestätigung muß seitens des kirchlichen Obern die genaue Prüfung über die Rechtmäßigkeit der Wahl und die Würdigkeit des Gewählten vorausgehen (c. 3 h. t.). Zur Prüfung der Bischöfe ist vom Tridentinum (Sess. XXII, c. 2 De ref. und Sess. XXIV, c. 1 De ref.) der Informativprozeß vorgeschrieben, welcher außerhalb Italiens durch einen päpstlichen Bevollmächtigten (Nuntius) vorzunehmen ist, und dem in Rom eine nochmalige Prüfung und definitive Entscheidung durch die Consistorialcongregation folgt (s. d. Art. Examen der Bischöfe IV, 1065; vgl. die Instructio particularis Urbans VIII. über den Informativprozeß bei Richter-Schulte, Canon. et Decreta Concil. Trid., Lipsiae 1853, 494).

5. Mit der Bestätigung des Kirchenobern erlangt der Gewählte ein jus in re, ein wirkliches, klagbares Recht an dem Kirchenamte und die kirchliche Jurisdiction. Der präconisirte Bischof besitzt die bischöfliche Jurisdiction und kann sie üben, wenn er auch noch nicht consecrirt ist; jetzt ist das geistige Band zwischen ihm und der Diöcese geknüpft, und er hat ein Recht auf die bischöfliche Consecration (s. d. Art. Bischofsweihe II, 878) und die wirkliche Besitzergreifung des bischöflichen Thrones (s. d. Art. Inthronisation VI, 836). Erst mit der Bischofsweihe und Inthronisation gelangt der Gewählte in den vollen und wirklichen Besitz der bischöflichen Würde und der ihm anvertrauten Diöcese.

C. Besondere Wahlen. Die dargestellten Rechtsvorschriften gelten im Allgemeinen bei allen Wahlen zu höheren Beneficien oder Kirchenämtern, einschließlich der Regularoberen; für einzelne Wahlen gibt es aber noch besondere Bestimmungen: 1. Die Papstwahl geschah in den früheren Jahrhunderten in der nämlichen Weise wie die Bischofswahl; seit dem 11. Jahrhundert wurde die Papstwahl genauer und strenger geregelt durch Uebertragung des ausschließlichen Wahlrechts an die Cardinäle (c. 1, Dist. XXIII), durch Forderung einer Zweidrittelmajorität zur Gültigkeit der Wahl (c. 6, X h. t.) und durch Schaffung des Conclave (c. 3 h. t. in VI; s. d. Artt. Papstwahl IX, 1446 und Conclave III, 814).

2. Für die Abtswahlen gelten die nämlichen Bestimmungen wie für die Bischofswahlen, sofern auch zwischen dem Abt und seiner Kirche ein lebenslängliches Band wie zwischen dem Bischof und seiner Diöcese geknüpft wird. Die Bestätigung der Wahl steht bei nicht exemten Aebten dem Bischof, bei exemten dem Papste zu, und zwar werden solche Aebte (Consistorialäbte) vom Papste im Consistorium nach den Bischöfen präconisirt. Bei den Regularäbten ist zu unterscheiden zwischen solchen, die auf Lebensdauer (abbates perpetui), und solchen, die für eine bestimmte Zeit, 3 Jahre (abbates temporales, triennales) gewählt werden. Für die ersteren gelten die allgemeinen Wahlvorschriften, für die Wahl der letzteren sind die besonderen Bestimmungen des Tridentinums (Sess. XXV, c. 6 De ref.) über die Wahl der Regularen (s. u. n. 4) maßgebend (vgl. d. Art. Abt I, 132).

3. Bei den Wahlen in Frauenklöstern mußten nach dem Decretalenrechte (c. 43 h. t. in VI) die Wählerinnen 12 Jahre alt sein und Profeß (tacita vel expressa) abgelegt haben; die zu Wählende mußte 30 Jahre alt sein. Die Wahl selbst konnte nach den drei Wahlformen geschehen; zur Gültigkeit der eigentlichen Wahl wurde eine Zweidrittelmajorität erfordert, so jedoch, daß bei mehreren Candidatinnen die Minorität der Majorität beitreten konnte. Nach dem Tridentinum (Sess. XXV, c. 15 De regul.) darf die Profeß erst mit vollendetem 16. Jahre nach vorausgegangenem Noviciat abgelegt werden, und es tritt somit erst mit diesem Alter das Wahlrecht ein; vielfach fordern aber die Statuten noch eine bestimmte Anzahl von Profeßjahren. Ferner bestimmt das Tridentinum (l. c. c. 7) zur Wahl der Abtissinnen und Priorinnen ein höheres Alter (40 Jahre und im Nothfalle 30 Jahre, und 8 resp. 5 Jahre Profeß im Orden) sowie die geheime Wahl, indem der Bischof oder bei den einem Orden unterstellten Klöstern der Ordensobere oder deren Stellvertreter die Stimmen am Klostergitter entgegennehmen und die Bestätigung ertheilen (s. das Nähere im Art. Abtissin I, 139).

4. Für die Wahlen der Regularoberen gelten neben den allgemeinen Wahlvorschriften einzelne besondere Bestimmungen. Ausgeschlossen vom activen und passiven Wahlrechte sind diejenigen Ordensleute, welche sich gegen das Gelübde der Armut durch heimlichen Besitz verfehlt haben und dessen überwiesen sind; diese proprietarii sind auf zwei Jahre stimmlos (Trid. Sess. XXV, c. 2 De regul.). Ebenso können die ambitiosi, d. h. solche Ordensleute, welche ein Amt anstreben und darum bei Anderen direct oder indirect werben, nicht gewählt werden. Endlich haben die Mendicanten, welche mit päpstlicher Erlaubniß in einen andern Nichtmendicantenorden übertreten, kein Stimmrecht und können nicht zu Ordenspräläturen gewählt werden (c. 1 Clem. De regul. 3, 9). Die Urtheile über Entziehung des Stimmrechtes wegen Ordensvergehen sind von den Ordensoberen einen Monat vor dem Capitel zu verkünden (Ferraris s. v. electio IV, n. 92). Besonders wichtig für die Wahlen der Regularoberen, der Regularäbte für bestimmte Zeit (abbates temporales), der Ordensgenerale und Provinziale ist das Tridentinum (Sess. XXV, c. 6 De regul.), welches die absolut geheime Stimmabgabe vorschreibt, so daß die Namen der

Wähler nie veröffentlicht werden dürfen, und zwar unter Strafe der Ungültigkeit der Wahl und der Unfähigkeit zu Ordensämtern für die Verletzer des Wahlgeheimnisses; jedoch tritt nach der Meinung der Auctoren diese Strafe nur ein, wenn die Majorität des Capitels das Geheimniß verletzt oder die Verletzung durch ein Mitglied zuläßt und gutheißt (Reiffenstuel 1, 6, n. 345). Infolge dieses Decretes sind Wahlen durch Compromiß oder Quasi-Inspiration nicht anwendbar (Ferraris s. v. electio art. IV, 29), ebenso wenig mündliche Wahlen durch Mittheilung an die Scrutatoren (S. C. C. bei Fagnan. [s. u.] ad c. 42 h. t. n. 22). Endlich müssen die Regularen vor der Wahl den Eid ablegen, diejenigen zu wählen, die sie im Gewissen für rechtschaffener und mehr geeignet (probiores et magis idoneos) halten. Indeß dürfen sie demjenigen ihre Stimme nicht versagen, den sie etwa bloß aus dem Beichtstuhl als indignus kennen; sie sind vielmehr gehalten, im äußern Rechtsleben sich so zu benehmen, als ob sie nichts wüßten, andernfalls würden sie das Beichtsiegel verletzen (Const. Clem. VIII. Sanctissimus Deus). Die Wahlen der Ordensgenerale bedürfen nicht einer besondern Bestätigung, sondern gelten, wenn canonisch erfolgt, vermöge päpstlichen Privilegs als vom apostolischen Stuhle bestätigt (Ferraris l. c. art. IV, n. 97; Wernz II, 485); die Provinziale werden entweder vom General oder gleich vom Wahlvorsitzenden bestätigt (Ferraris l. c. n. 98). Für die niederen Ordenswahlen, die der Guardiane, Prioren, ist die strenge geheime Stimmabgabe nicht erforderlich, sondern deren Bestellung kann auf Vorschlag durch Ballotage geschehen (Reiffenstuel l. c. n. 341). Ebenso kann bei solchen Wahlen, namentlich den Wahlen des Definitoriums, der Vorstand bei Stimmengleichheit den Ausschlag geben.

5. Die strengen Wahlformen nach c. 42 h. t. haben nur Geltung, wo es sich um Besetzung eines höhern Beneficiums (ecclesiae vacantis) handelt, z. B. bei Bisthümern, Abteien, exemten Collegiatkirchen; dagegen zur Wahl von Dignitäten an Dom- und Collegiatkirchen, von Canonicaten oder anderen Beneficien oder Pfarreien genügt ein gültiger Capitelsbeschluß. Bei Bischofswahlen kann bei Stimmengleichheit der von der Hälfte Gewählte seiner Wahl zur Constituirung einer Majorität nicht beitreten, weil er sich nicht selbst wählen darf und die Wahl geheim bleiben muß; ebenso kann nach Verkündigung der Stimmen die Majorität nicht der Minorität beitreten; aber bei einer Wahl ohne die strenge canonische Form ist beides gestattet (Ferraris l. c. art. I, n. 39. 40). Bei solchen Wahlen, z. B. zu Canonicaten, könnte sogar bei zwei gleich würdigen Candidaten die Loosentscheidung gestattet sein, wie die S. C. C. nach einer mehrmaligen Wahl mit gleicher Stimmenzahl gestattet hat, wo es sich um zwei gleich würdige Candidaten handelte (Santi-Leitner, Praelectiones I, 59, n. 16). Auch die Wahl des Capitularvicars ist nicht an die strengen Wahlformen gebunden, da das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 16 De ref.) ohnehin nur die Ausdrücke constituere, deputatio, nicht eligere für dessen Bestellung gebraucht. — Literatur: P. Laymann, Quaestiones canonicae de praelatorum electione, institutione et potestate, Dilingae 1627; Fr. Hallier, De sacris electionibus et ordinationibus, Paris. 1636; Petr. Maria Passerinus de Sextula, Tractatus de electione canonica, Romae 1661 u. öfter; Fr. Schmier, De modo acquirendi vel amittendi praelaturas ecclesiasticas, Salisb. 1709; Neller, De sacrae electionis processu, in Schmidt, Thesaurus jur. eccl. II, 697; Reiffenstuel, Jus can. l. 1, tit. 6; Schmalzgrueber, Jus ecclesiasticum Pars II, tit. 6; Fagnanus, Commentaria in libr. decr. l. 1, tit. 6; Ferraris, Prompta bibliotheca s. v. electio; Phillips, Kirchenrecht VIII; Hinschius, Kirchenrecht II, 657; Santi-Leitner, Praelectiones jur. can. l. 1, tit. 6; Wernz, Jus decretalium II, tit. 17. [Ph. Schneider.]

Wahlcapitulation, s. Capitulation.

Wahrhaftigkeit ist diejenige moralische Tugend, welche den Menschen antreibt, sein Reden und Handeln in voller Uebereinstimmung mit seinem Erkennen und seiner Gesinnung zu erhalten und zwischen dem innern Seelenleben und seiner Kundgebung nach Außen keinen Widerspruch zu dulden. Sie ist eine virtus specialis, weil dieses ihr Object specifisch verschieden ist von dem Objecte aller übrigen moralischen Tugenden (S. Thom. S. th. 2, 2, q. 109, a. 2; S. Aug. Enchir. n. 22). Die vernünftige, nach Gottes Ebenbild geschaffene Natur trägt in sich das Bewußtsein, daß die rechte Ordnung die Harmonie zwischen ihr und ihrer Selbstäußerung unbedingt fordere. Es ist diese ein Moment der Nachbildlichkeit Gottes, dessen Offenbarung nach Außen volle Gleichförmigkeit mit seinem allerheiligsten Sein, Erkennen und Wollen ist. Widerspruch zwischen dem, was man in seinem Innern trägt, und dem, was man nach Außen kundgibt, ist dem vernünftigen Wesen so widernatürlich, daß man ihn nie an sich ohne inneres Widerstreben wollen, sondern sich seiner nur als eines Mittels bedienen kann zur Gewinnung eines Vortheiles oder zur Schädigung des Nächsten, die man als vortheilhaft für sich oder Andere erkennt, oder zu Scherz und Unterhaltung. — Die Wahrhaftigkeit kommt besonders zur Geltung gegenüber den Mitmenschen. Denn im gesellschaftlichen Verkehre und zu seinen verschiedenen Zwecken bedient man sich vorzüglich des Wortes, und das sociale Wohl ist in hervorragender Weise abhängig von der gegenseitigen Zuverlässigkeit des Wortes als des Trägers der Wahrheit und der Treue: Non possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus (S. th. l. c. a. 3, ad 1). Sie füllt

aber nicht ihrem Wesen nach in das Gebiet der commutativen Gerechtigkeit, gleich als hätte man ein strictes Recht, ohne specielle Rechtstitel von Anderen die Mittheilung dessen zu fordern, was ihnen bekannt ist. Die Vorenthaltung der Wahrheit kann fehlerhaft sein, die Lüge ist es immer, aber ein strictes Recht Anderer wird dadurch an und für sich nicht verletzt. Non haec virtus attendit debitum legale, quod attendit justitia, sed potius debitum morale, in quantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem (S. th. l. c. a. 3). Es ist Pflicht der Wahrhaftigkeit, nichts zu sagen, was nicht vollkommen wahr ist, das heißt nicht ganz der innern Ueberzeugung und Erkenntniß entspricht, und in diesem Sinne befiehlt Christus: estote simplices sicut columbae. Und der hl. Thomas sagt, man bezeichne diese Tugend auch als simplicitas, „Einfalt", per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde et aliud ostendit exterius . . . unum praetendit et aliud intendit (ibid. a. 2, ad 4). Aber es ist Sache der Klugheit, nicht immer alles zu sagen, was man weiß und denkt, und darum verlangt der göttliche Heiland zugleich, daß man klug sei wie die Schlangen (Matth. 10, 16).

Die schon in der natürlichen sittlichen Ordnung begründete Pflicht, in Allem wahrhaftig zu sein, ist uns auch auferlegt durch das evangelische Gesetz. Christus erklärt die Wahrhaftigkeit als ein Kriterium der Zugehörigkeit zu Gott, Lügenhaftigkeit aber als Signatur der gottfeindlichen Gewalten und ihrer Werke (Joh. 8, 44). In gleicher Weise erklären immer die Apostel die Tugend der Wahrhaftigkeit als ein hervorragendes Siegel Gottes (Röm. 3, 4. Offb. 19, 11) und heilige Pflicht seiner Kinder (Eph. 4, 25). Die Wahrhaftigkeit als solche wird dadurch verletzt, daß man etwas durch Wort oder Zeichen als seine Ueberzeugung oder Gesinnung erklärt, was dieß nicht ist. Sie hat also zu ihrem Gegensatze per defectum nur die Lüge (s. d. Art.) und die Heuchelei. Verheimlichung der Wahrheit ist eigentlich nie gegen die Wahrhaftigkeit, ist aber dann sündhaft, wenn irgend eine andere Pflicht nicht erfüllt werden kann ohne die Kundgebung irgend einer Thatsache oder Wahrheit. So erklärt es sich, warum die reine Mentalrestriction immer sündhaft ist, welche sich von der Lüge nicht unterscheidet, warum aber die restrictio non pure mentalis erlaubt sein kann, da sie nur Verheimlichung einer Wahrheit ist (s. d. Art. Reservatio mentalis). Wahrhaftigkeit wird auch häufig gebraucht im Sinne von Treue in gemachten Versprechungen. Durch deren Erfüllung wird die Wahrhaftigkeit des gemachten Versprechens erwiesen.

Gegensatz per excessum gegen die Wahrhaftigkeit ist Offenbarung dessen, was man verpflichtet ist, geheim zu halten (S. Lig. Theol. mor. 4, n. 969 sqq.). Man unterscheidet a. naturrechtliches Geheimniß (secretum naturale), d. i. alles, was gemäß seiner Natur Geheimhaltung erfordert und nicht geoffenbart werden kann, ohne für sich oder für Andere bedeutende Nachtheile herbeizuführen, sei es, daß man zufällig oder durch unerlaubte Mittel zu dessen Kenntniß gekommen ist; b. versprochenes Geheimniß (secretum promissum), alles, für dessen Geheimhaltung man sein Wort gegeben hat; c. anvertrautes Geheimniß (secretum commissum), alles, was jemandem nur unter dem Siegel der Verschwiegenheit und gegen die Verpflichtung, zu schweigen, anvertraut worden ist. Das secretum naturale kann im Allgemeinen nicht ohne stricte Ungerechtigkeit verletzt werden; ob schwer oder läßlich dabei gesündigt wird, hängt von der Größe der Schädigung ab, welche durch die Offenbarung des Geheimnisses der an der Geheimhaltung interessirten Person zugefügt wird. Pflicht aber ist die Offenbarung des Geheimnisses, wenn sie nothwendig ist zur Verhütung eines großen öffentlichen Unheiles oder zur Sicherung einer dritten Person gegen eine ihr drohende ungerechte Verfolgung, oder wenn die legitime Obrigkeit Untersuchung anstellt und zur Mittheilung des geheimen Sachverhaltes oder zur Zeugnißablegung auffordert. Unter das secretum naturale fällt auch das Briefgeheimniß. Es ist eine Rechtsverletzung, fremde versiegelte Briefe zu öffnen, oder schon offene, die jemand verloren hat oder irgendwo liegen gelassen oder als unleserlich von sich geworfen hat, während ihr Inhalt sich noch entziffern läßt, zu lesen, und was man dadurch erfahren hat, zum Nachtheile des Schreibers oder des Adressaten oder einer dritten Person zu weiterer Kenntniß zu bringen. Alle öffentliche Treue wäre gefährdet, wenn das Briefgeheimniß nicht unverletzlich wäre. Der legitimen Obrigkeit ist es jedoch gestattet, Briefe zu öffnen, wenn sie mit Grund vermuthet, daß dieselben Dinge enthalten, deren Kenntniß zum Schutze des öffentlichen Wohles nothwendig ist. Ebenso wenig ist es unrecht, wenn jemand aus fremden Briefen einen ungerechterweise gegen ihn geplanten Anschlag zu erfahren sucht, oder wenn Eltern und Vorgesetzte aus Briefen sich Kenntniß von dem verschaffen, was Kinder und Untergebene gegen ihre Pflicht vor ihnen geheim halten wollen. — Das secretum promissum für sich allein verpflichtet nur sub fidelitate und nicht unter schwerer Sünde, außer es würde die Verletzung bedeutende Schädigung des Promissars oder dritter Personen bewirken. Hat der Promissar eine Gegenleistung versprochen und vollzogen, so wird jedenfalls für den Promittenten seine Pflicht der Geheimhaltung zu einer Gerechtigkeitspflicht. — Das secretum commissum verpflichtet an sich betrachtet strenger als die beiden anderen, weil es auf einem onerosen Vertrage beruht. Keine übernommene Geheimnißpflicht aber (weder secretum promissum noch commissum), und hätte man sich auch durch einen Eid verbindlich gemacht, kann von der Pflicht entbinden, das

zu offenbaren, was nach göttlichem Gesetze kundgegeben werden muß, wie ungerechte, verderbliche Anschläge oder Unsittlichkeit und Aergernisse, welche ohne Anzeige nicht beseitigt werden können.

Am strengsten bindet das Berufsgeheimniß, ein durch Quasicontract auferlegtes und übernommenes secretum commissum des Arztes, Geburtshelfers, Chirurgen, Advocaten, in Gewissensangelegenheiten befragten Theologen und Seelsorgers, da jede Verletzung desselben den betreffenden Stand und Beruf selbst um das für das öffentliche Wohl unumgänglich nothwendige Vertrauen bringen müßte. Nur wenn außerdem die höchsten Interessen der Kirche oder des Staates oder dessen, der das Geheimniß anvertraut hat, gefährdet wären, darf man davon Gebrauch machen. Das Beichtgeheimniß ist nicht einfach nur als eine Species des Berufsgeheimnisses anzusehen, sondern beruht im Sacrament und auf übernatürlicher göttlicher Anordnung, welche absolut und unbedingt jede Offenbarung ausschließt (s. d. Art. Beichtsiegel).

Ein anvertrautes und sei es auch wichtiges Geheimniß einem verschwiegenen Manne unter dem gleichen Siegel der Verschwiegenheit mittheilen, mag allerdings an sich noch keine schwere Sünde sein (Lugo, De just. et jure disp. 14, sect. 9, n. 147), wenn nicht dem, zu dessen Gunsten die Geheimnißpflicht übernommen wurde, besonders viel daranliegt, daß gerade vor diesem die Sache geheim gehalten werde. Allein eine derartige Mittheilung ist nie zu billigen, wenn nicht außerordentliche Verhältnisse sie rechtfertigen. — Die Frage, ob von der Pflicht des Geheimnisses die Abwendung eigenen großen Schadens entbindet, dürfte wie folgt zu beantworten sein. Handelt es sich um ein secretum promissum, so ist das Versprechen in dem Falle nicht bindend, wenn der drohende Schaden bei Ablegung des Versprechens nicht vorhergesehen wurde und so groß ist, daß, falls er geahnt worden wäre, das Versprechen sicher unterblieben wäre. Hat sich aber der Promittent ausdrücklich obligirt, zu schweigen, selbst wenn ihm der Tod drohen würde, so ist nach Sporer, Laymann u. A. dieses Versprechen nicht bindend, weil es einer directen Preisgebung des Lebens gleichkäme, während Lugo, Lessius u. A. darin nur Zulassung der Gefährdung des Lebens in heldenmüthiger Liebe erkennen. Was das secretum commissum betrifft, so kann der, welcher das Geheimniß anvertraut, nicht verpflichten, daß es mit eigenem großen Schaden gewahrt werde. Nur wenn aus seiner Offenbarung großes Unheil für das Gemeinwohl erwachsen würde, müßte man, selbst mit eigenem großen Schaden, schweigen. [Pruner.]

Wahrsagerei (μαντεία, divinatio) ist der Versuch oder die Kunst, verborgene oder zukünftige Dinge durch Mittel, welche die natürlichen Geisteskräfte übersteigen, zu offenbaren und die Zeichen in der Natur und im Leben nach ihrer höhern Bedeutung zu erklären. Sie findet sich in den mannigfachsten Formen bei allen Völkern, sowohl Natur- als Culturvölkern, entweder als religiöse Einrichtung oder als abergläubische Uebung. Daher muß sie ihren tiefern Grund haben nicht allein in der menschlichen Neugierde, sondern namentlich im Bedürfniß des Menschen nach der Erforschung des Unbekannten und im Verlangen, die Offenbarung desselben zu seinem Nutzen zu verwenden. Wie der Aberglaube überhaupt mit dem Glauben, so hängt die Wahrsagerei mit der Offenbarung und Prophetie oder Weissagung zusammen. Sie ist ein Abfall von der Offenbarung oder das eigenmächtige, selbstsüchtige Bestreben, dasjenige zu ergründen, was die göttliche Offenbarung dem Menschen aus weisen Gründen vorenthalten hat. Deßhalb tritt die Wahrsagerei gewöhnlich in Verbindung mit der Religion auf und bildet häufig eine Aufgabe der Priester und Schamanen. Als ausgebildete Kunst wurde die Wahrsagerei von den Chaldäern (Babyloniern und Assyriern) und von den Aegyptern mit anderen Arten der Zauberei ausgeübt und verbreitete sich als solche von dort über Asien und das Abendland. 1. Eintheilung. Diodorus Siculus berichtet (Bibl. hist. 2, 29) von den Chaldäern, sie seien bewandert im Voraussagen der Zukunft durch den Flug der Vögel; sie erklärten die Träume und Vorzeichen (prodigia) und hätten Uebung in der Eingeweideschau der Opferthiere. Damit hat er die vier Haupttheile der Wahrsagekunst in der classischen Welt angegeben: die Vogelschau, die Eingeweideschau, die Zeichendeuterei, welche man als Mantik im engern Sinne bezeichnet, und die Traumdeuterei. Eine vollständigere Aufzählung der verschiedenen Arten findet sich bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustin und anderen Vätern, eine systematische Ordnung gibt der hl. Thomas (Summ. th. 2, 2, q. 95, a. 3; Opusc. 25 De sortibus 2). Er unterscheidet zwei Klassen von Divinationen: a. solche, in welchen die Dämonen unmittelbar oder mittelbar zur Enthüllung der Zukunft angerufen werden, und zwar direct beim praestigium, somnium und bei der necromantia, indirect durch Menschen (pythones) oder durch Zeichen (geomantia, hydromantia, aeromantia, pyromantia, haruspicium); b. solche, welche ohne ausdrückliche Anrufung der Dämonen vollzogen werden. Letztere Klasse zerfällt wieder in zwei Gruppen: α. die Wahrsagerei aus der Stellung (dispositionibus) gewisser Dinge, z. B. der Sterne (Astrologie), des Geschreis oder des Fluges der Vögel (augurium, auspicium), der Zeichen (omen) oder der Figuren (chiromantia, spatulamantia); β. die künstliche Wahrsagerei durch Punkte (geomantia), durch absichtlich hervorgerufene Figuren im Wasser, durch Looswerfen (sortilegium) u. s. w. Zum Schluß faßt der hl. Thomas alle Arten in die drei Theile zusammen: Necromantie, Augurium, Looswerfen. Die Eintheilung in Divination mit und ohne Hilfe der Dämonen kann

auf die bereits von Cicero (De divinatione 2, 11) erwähnte Eintheilung in künstliche und natürliche (vgl. ἔντεχνον καὶ ἀδίδακτον, τεχνικὸν γένος) zurückgeführt werden, wofür Neuere die Eintheilung in mechanische und geistige (kunstlose, freie) oder in inductive und intuitive, äußere oder innere Wahrsagerei oder Mantik setzen. Zu der äußern Wahrsagerei wird die Zeichendeuterei im weitern Sinne gerechnet: die Vogel- und Eingeweideschau, die Wahrsagerei aus den atmosphärischen Erscheinungen, die Cleromantik, die Deutung der Prodigien u. s. w.; zu der innern Wahrsagerei die Traumdeutung, Necromantik und das heidnische Prophetenthum (Tiresias, Kalchas, Sibyllen, weise Frauen bei den Germanen). In Betreff letzterer Arten der Wahrsagerei sei auf d. Artt. Todtenbeschwörung, Traumdeuterei und Verzückung verwiesen. Hier soll nur von der künstlichen oder äußern Wahrsagerei die Rede sein. Diese hat einen allgemeinen Charakter und kann sich deßhalb allen Formen des Götzendienstes und Aberglaubens anpassen, dem Fetischismus als Zufallsdeutung, dem Opferdienst als Eingeweideschau, dem Baum- und Thiercultus als Weissagung aus der Bewegung des Laubes und der Thiere, dem Gestirndienst als Astrologie, Fulguralmantie u. s. w.

2. Erklärung. Eine natürliche Erklärung der Wahrsagerei (bei den Chinesen besonders als Geomantie, Fengschui) soll schon im chinesischen Buche Yking, das wegen seines mantischen Inhalts vom allgemeinen Bücherbrand verschont worden ist, versucht worden sein. Plutarch (De oraculis) hat eine solche vom philosophischen (stoischen) Standpunkte aus zu geben gesucht. Dieselbe hat einerseits die Person des Wahrsagers, andererseits den Charakter der zu deutenden Zeichen zu berücksichtigen. Der Wahrsager muß mit besonderen natürlichen Anlagen und Kenntnissen ausgerüstet sein. Weil aber diese zum Zwecke der Wahrsagerei in der Regel nicht ausreichen, so werden übernatürliche, dämonische Kräfte zu Hilfe genommen; dem Wahrsager wird eine höhere Macht über die Natur beigelegt, wodurch die Wahrsagerei mit der Zauberei (s. d. Art.) in Zusammenhang gebracht wird. Die natürliche Anlage für das Mystische, Occulte, wie eine solche bei den Medien des Spiritismus in Anspruch genommen wird, muß häufig noch durch künstliche Mittel der Ascese gesteigert werden, so daß der Wahrsager in einen ekstatischen Zustand nach der Analogie der Hypnotischen und Somnambulen versetzt wird. Dieß geschieht namentlich bei den Fetischpriestern, Medicinmännern, Schamanen der Naturvölker. Die natürlichen Kenntnisse sind bei denselben gering; sie bestehen in dem Erlernen der traditionellen Kunstgriffe ihrer Standesgenossen. Anders verhält es sich bei den Culturvölkern, die in einem besondern Priesterthum zugleich ein Collegium von Wahrsagern hatten. Bei diesen bildete sich durch Sammlung der Erfahrungen und systematische Ordnung eine regelrechte Kunst der Wahrsagerei aus, an welche der Einzelne gebunden war. Am leichtesten läßt sich dieß an dem Hauptzweige der Wahrsagerei, der Astrologie der Chaldäer, zeigen. Denn diese hängt nicht nur eng mit der Astronomie zusammen, sondern wurde früher selbst dem Namen nach mit derselben identificirt. Vom naturalistisch-pantheistischen Standpunkt aus konnten die Chaldäer schließen, daß alle Ereignisse in der Natur dem gemeinsamen ewigen Gesetze der Natur unterworfen seien, welches aus der Bewegung der Gestirne zu erkennen ist. Demgemäß mußte ihnen die Constellation der Gestirne bei wichtigen Ereignissen, wie bei der Geburt, der Unternehmung des Krieges u. s. w., von großem Einflusse erscheinen. Indem man nun aus dem Leben und der Geschichte Erfahrungen über die Aufeinanderfolge beider sammelte und nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung die zeitliche Abfolge ursächlich erklärte, erhielt man einen, freilich immer noch unsichern Maßstab, um die Zukunft zu erforschen, und indem man damit den Glauben an die Himmelskörper als göttliche Wesen verband, konnte man zugleich die Wahrsagerei auf göttliche Wirkungen zurückführen. Aus den Keilinschriften erfährt man, daß Sargon I., der nach der frühern Annahme (Lenormant) im 20., nach der jetzigen im 38. Jahrhundert v. Chr. lebte, zwei große Abhandlungen über die Astrologie und Divination compilirt habe, von denen die eine die Divination aus den Erscheinungen am Himmel, die andere die Divination aus den Erscheinungen auf der Erde umfaßte. Ein Theil davon ist übersetzt und veröffentlicht worden. Darnach kann man sagen, daß die ältere Mantik eine Art instinctiver Meteorologie in Verbindung mit Astrologie war. Aehnliche Betrachtungen lassen sich über die anderen Arten der Wahrsagerei anstellen. Auch Pflanzen und Thiere stehen mehr oder weniger unter dem Einflusse der Himmelskörper und der Atmosphäre. Wie man in der Gestalt der Wolken, im Blitz und Donner, im Regen und Wind eine Offenbarung der Gesetze des Weltalls oder des Weltgeistes sehen wollte, so konnte man auch im Rauschen des Laubes der Bäume eine solche erkennen. „Wahrsagende" Bäume sind bei den Semiten und Griechen nicht selten, die heiligen Bäume reichen bis in das Paradies zurück. Nicht weniger galten die Vögel als weissagende Thiere. Bei ihnen und anderen Thieren (Schlangen) kam noch das weitere Moment hinzu, daß sie für die Vorgänge in der Natur gewisse Vorahnungen zu haben scheinen. Sie legen aus natürlichem Instinct oft eine wunderbare, übermenschliche Kenntniß an den Tag, wodurch der Schein erweckt wird, daß überhaupt in ihrer Stimme und in ihren Bewegungen, ja in ihrem ganzen Organismus etwas Höheres zu verehren sei. Celsus stellte sie daher über die Menschen. Origenes verwirft dieß, läugnet aber die Vogelschau nicht durchaus, sondern hebt die Unsicherheit derselben hervor. Die Einen nehmen als

Ursache der Wahrsagekunst Dämonen oder Götter, die Anderen göttliche Seelen der Thiere an (C. Cels. 4, 88 sqq.). In der That läßt sich eine ausreichende natürliche Erklärung nicht geben. Es muß im Wahrsager oder im Zeichen etwas Uebersinnliches, Dämonisches hinzukommen. Die Dämonologie war bei den alten Culturvölkern ungemein weit verbreitet und beherrscht das Religionswesen der Naturvölker. Wie überall der Einfluß der Götter und Geister angenommen wurde, so auch in der Wahrsagekunst. Bei den Babyloniern war es der Gott Ea, welcher die Offenbarungen mittheilte, bei den Griechen Apollo. Die Seher und Wahrsager waren göttlich inspirirt. Wenn auch die Wahrsagerei später wegen ihres Mißbrauchs verdächtig wurde, so blieb doch der „Offenbarer der göttlichen Ordnungen" in hohem Ansehen. Selbst Plato bezeichnet die Mantik als Begründerin der Freundschaft zwischen Gott und den Menschen. Nach griechischer Auffassung sendet Zeus Zeichen und verleiht Apollo den Geist der Weissagung. Auch chthonische Götter üben mantische Wirkungen aus. Mit dem Staatscultus waren mantische Einrichtungen zur Deutung der Zeichen verbunden (s. d. Art. Orakel). Die Römer hatten drei Collegien: augures, XV viri Sacris faciundis, haruspices. Wie bei allen Völkern wollte man für die größeren staatlichen Unternehmungen Zeichen, um den Willen der Götter zu erkennen. Erhielt man keine geeigneten, so suchte man sie künstlich herbeizuführen. Darum waren die Heerführer auf ihren Feldzügen von Wahrsagern begleitet. Die Wahrsagerei hat dadurch zugleich eine sittliche Aufgabe erfüllt, indem sie den autokratischen Herrschern und dem rohen Volke, der Willkür und Gewaltthätigkeit der Mächtigen die unüberschreitbare Schranke des göttlichen Willens entgegenhielt und dem geängstigten Gemüthe den Glauben an die göttliche Vorsehung stärkte. Im Ganzen freilich hat die Wahrsagerei weit mehr geschadet als genützt. Dieß hängt damit zusammen, daß sie, vom religiösen Boden getrennt, entweder von Amts wegen oder um Lohn ausgeübt wurde. Die chaldäischen Wahrsager durchzogen das Abendland, um ihre Weisheit zu verkaufen. Es ist begreiflich, daß sie dem großen Zudrange durch alle möglichen Mittel zu Hilfe kommen wollten. Die Heiden brachten aber diesen Aberglauben auch mit in die christliche Kirche. Die Wahrsager übten lange auf die dem menschlichen Verlangen und der Neugierde nachgebenden Gläubigen einen großen Einfluß aus. Obwohl die Kirche einen fortwährenden Krieg gegen den Aberglauben führte, gelang es ihr doch nicht, dieses Unkraut ganz auszurotten.

3. Beurtheilung. Das Alte Testament ist wohl bekannt mit der bei den Völkern in hohem Ansehen stehenden Mantik (Richt. 3, 20. 4 Kön. 3, 12). Der Herr selbst wirft den Juden vor, daß sie seinen Rath nicht eingeholt haben (Is. 30, 2). Die Könige des Nordreichs hatten zum Zwecke der politischen Befragung Hofauguren (3 Kön. 22, 6). Allein das Alte Testament verwirft alle Formen der mechanischen Wahrsagerei, welche irgendwie mit dem heidnischen Aberglauben zusammenhangen (Lev. 19, 31; 20, 6. 27. Deut. 18, 11), nur die Wahrsagung durch das Loos wird beibehalten (Jos. 7, 14. Ps. 21, 19. Abd. 11. Nah. 3, 10; vgl. Matth. 27, 35. Marc. 15, 24. Luc. 23, 34. Joh. 19, 23 f.), weil diese als Entscheidung Gottes betrachtet werden konnte. Das Loos wurde bei der Vertheilung des Landes (Num. 26, 56; 33, 54. Jos. 13, 1; 14, 2. Ps. 77, 54) und der Levitenstädte (Jos. 21, 4 f. 8. 10. 1 Par. 6, 63. 65) angewandt. Der Ausdruck wurde auch von dem einem zugetheilten Loose gebraucht (Jos. 15, 1; 17, 14 ff. Richt. 1, 3) und auf die Zutheilung des Lebensschicksals und der Lebensgüter (Ps. 15, 5 f.) übertragen. Eine neue Verloosung des Landes sagt Ezechiel 45, 1; 47, 22 voraus. Am Versöhnungstage wurde der Sündenbock durch das Loos bestimmt (Lev. 16, 8 ff.). Später wurde die Aufeinanderfolge der 24 Priesterklassen im heiligen Dienste durch das Loos angeordnet (1 Par. 24, 7 ff. 31; 25, 8 ff.; vgl. Luc. 1, 9). Auch bei der Wahl des Apostels Matthias wurde noch dieses Mittel angewandt (Apg. 1, 26). Daß mit dieser Loosentscheidung ein Gottesurtheil überhaupt verbunden war, zeigen Jos. 7, 14 ff. 1 Sam. 14, 38 ff. Spr. 16, 33; 18, 18. Jon. 1, 7. Ein Analogon zur Mantik läßt sich auch in den Mitteln (Musik, Rauschen des Wassers u. s. w.) erkennen, welche die Propheten nicht selten benutzten, um den prophetischen Zustand vorzubereiten, und in der Gewohnheit, bei privaten Angelegenheiten des täglichen Lebens Bescheid zu geben und dafür einen Lohn zu nehmen (1 Sam. 9, 6 ff. 3 Kön. 14, 1 ff. 4 Kön. 8, 8 f.). Doch wiesen die edleren Propheten einen solchen Lohn zurück (4 Kön. 5, 20 ff.) und verurtheilten diesen Gelderwerb (Mich. 3, 5. 11). Daß der Prophet als Verkündiger des göttlichen Willens sein Amt nicht um Lohn ausübte, versteht sich für das Alte Testament von selbst: dieß war sein eigentlicher Beruf; und weil nur die Offenbarung Gottes anerkannt wurde, da nur Gott allein Kenntniß der verborgenen Dinge, des menschlichen Herzens, der contingenten Handlungen und der Zukunft hat, so mußte das Alte Testament alle heidnische Wahrsagerei in Gegensatz zur Prophetie stellen und als Betrug und Götzendienst verurtheilen. „Die Völker der Heiden hören auf Wahrsagerei und Zeichendeutungen ... dir aber hat es der Herr, dein Gott, nicht also beschieden ...; einen Propheten wird er dir erwecken aus deinen Brüdern" (Deut. 18, 14 f.). Daraus erklärt Origenes (C. Cels. 1, 36. 37) die Beschäftigung der Propheten mit Privatangelegenheiten. Den vielen Arten heidnischen Aberglaubens: Orakel, Vogelschau, Bauchrednerei, Eingeweideschau, Nativitätsstellerei gegenüber, welche den Israeliten verboten waren, mußte diesen, damit sie nicht zu den heidnischen Wahr-

jagern ließen und in's Heidenthum versanken, ein zuverlässiges Mittel gegeben werden, die Zukunft zu erfahren. Bei den Heiden bewirkten die Dämonen diese Dinge. Weil diese auf die wilden Thiere einen größern Einfluß ausübten, so dienten dieselben zur Beobachtung. Moses erklärt alle Thiere für unrein, welche bei den Aegyptern und den übrigen Völkern für prophetisch galten, denn der wahre Gott bediene sich weder der unvernünftigen Thiere noch der nächsten besten Menschen, wenn er zukünftige Dinge offenbaren wolle, sondern der heiligsten und reinsten Seelen, die er erleuchte und zu Propheten mache (l. c. 4, 92 sqq.). Auch Chrysostomus (In 2. ep. ad Tim. Hom. 8, 5) findet den Grund solchen Wahrsagens im Kindesalter des Volkes. — Das Alte Testament faßt die Erscheinungen der Wahrsagerei mit dem Zeitwort קסם zusammen, das mit Götzendienst verwandt ist (Num. 22, 7. Deut. 18, 10. 14. Ez. 21, 21; vgl. 13, 6. 7); קֶסֶם ist das Zugetheilte, die Schicksalsentscheidung (Spr. 16, 10), welche im Loostopfe liegt (Ez. 21, 22) oder aus dem Zeichen erkannt und mit den Geistern erforscht wird (1 Sam. 28, 8. Zach. 10, 2). Werden solche Wahrsager in Verbindung mit Propheten aufgezählt (Is. 3, 2. Jer. 27, 9; 29, 8. Ez. 22, 28. Mich. 3, 6. 7), so geschieht es in einem Zusammenhang, in welchem vor falschen Propheten gewarnt wird, denn auch die Propheten verurtheilen die Wahrsagerei (1 Sam. 15, 23. 4 Kön. 17, 17. Zach. 10, 2). Is. 44, 25 wird wie Deut. 18, 10 die Wahrsagerei als ein heidnischer Gebrauch verurtheilt. Lev. 19, 31 bezeichnet als die verbreitetsten Klassen von Wahrsagern den אוֹב und den יִדְּעֹנִי (vgl. d. Art. Todtenbeschwörung XI, 1828 f., und Herm. Schultz, Altteſt. Theologie, 4. Aufl., Göttingen 1889, 226 ff. 254 ff.); letzteres Wort bedeutet Weissager, Wissender (μάντις), namentlich Wahrsager durch Besessenheit; es wurde später durch Python übersetzt, das die LXX nicht haben, das aber Apg. 16, 16 sich findet. — Eine andere Gruppe von Wahrsagern wird Lev. 19, 26 mit den Worten נַחַשׁ und עוֹנֵן bezeichnet, worunter die kunstmäßige Wahrsagerei gemeint ist. Das Wort נַחַשׁ legt die Beziehung zur Schlange nahe, faßt aber jede Art von Zeichendeutung in sich (Gen. 30, 27; 44, 15. 4 Kön. 17, 17; 21, 6. 2 Par. 33, 6). Wahrscheinlich hatten die Israeliten diesen Gebrauch aus ihren Urſitzen mitgebracht, während עוֹנֵן als ausländisch bezeichnet wird (Deut. 18, 14. Richt. 9, 37), weßhalb gerade dieser Ausdruck als Bezeichnung heidnischen Aberglaubens gebraucht wird (Is. 57, 3. Jer. 27, 9. Mich. 5, 11). Die wahrscheinlichere Erklärung ist „Wahrsager aus den Wolken“ (βρεχομαντεία) oder „Wettermacher“. Als weitere heidnische Wahrsagerei wurden im Alten Testament noch verboten: die Geheimwissenschaft in Aegypten (Gen. 41, 8. 24. Ex. Kapp. 7—9), der chaldäische Sternenlauf (Deut. 4, 19; 17, 3. 4 Kön. 17, 16; 21, 3. 5. 2 Par. 33, 3. 5. Jer. 7, 18; 19, 13; 44, 17. 25), die Astrologie (Is. 47, 13. Dan. Kapp. 1—5), die Looswerfung mit Pfeilen, die Idolbefragung und Leberbeschauung (Dan. Kapp. 1—5. Ez. 21, 11. 4 Kön. 13, 14 ff.). — Im Neuen Testament ist mit dem ganzen Heidenthum auch die dämonische Wahrsagerei verurtheilt. Die Prophetie des Neuen Bundes und die übrigen Charismen können nicht als Wahrsagerei betrachtet werden; sie wurden vom heiligen Geiste zur Erbauung der Gemeinde verliehen. Der Gnosticismus und der Montanismus leiteten daraus ein neues enthusiasmisches Zeitalter ab (vgl. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß II, Würzb. 1857, 361 ff.; Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg 1899). Die Geschichte des Neuplatonismus zeigt, daß in jenen Jahrhunderten alle Schichten der Gesellschaft vom Glauben an Magie und Astrologie, an Wunder und Vorbedeutungen, an Zauberkünste und Dämonen erfüllt waren. Die Kirchenväter erklärten die heidnischen Orakel aus der Einwirkung der Dämonen und fanden im Verstummen der Wahrsagerei einen Beweis für die Macht des Christenthums (Clem. Alex. Coh. 2, wo unter anderen Arten der Wahrsagerei auch die wahrsagenden Ziegen erwähnt werden; vgl. Tert. Apol. 23). Origenes vertheidigt die christlichen Propheten gegen die Vorwürfe des Celsus (C. Cels. 7, 9; In Num. Hom. 16). Bei allen Vätern findet man Warnungen vor der heidnischen Wahrsagerei. Wie unter den heutigen Naturvölkern bei Diebstählen, Krankheiten, Todesfällen die Wahrsager zu Hilfe gezogen werden, so geschah es auch damals. Der hl. Johannes Chrysostomus eifert oft dagegen, daß man bei Diebstählen zu heidnischen Wahrsagern laufe (In 1 Ep. ad Thess. Hom. 3, 5; In 2 Ep. ad Tim. Hom. 8, 4). Wer an Christus glaube, müsse von dieser Verbindung mit betrügerischen Wahrsagern ablassen. „Wenden wir uns nicht an Wahrsager, Orakeldeuter, sondern an Gott.“ Zu 1 Kor. 12, 1 ff. bemerkt er, der Apostel habe wegen der vielen Wahrsager in Corinth die Geistesgabe der Unterscheidung zwischen Wahrsagerei und Weissagung erwähnt, um die Wirkungen des heiligen Geistes von denen der stummen Götzen, d. h. der unreinen Geister, unterscheiden zu lehren. Der hl. Augustinus verbreitet sich ausführlich über den Gegenstand (De doctr. christ. 2, 21 sqq.) und berichtet auch von Wahrsagungsverträgen, welche die Menschen in förmlicher Weise mit den Dämonen abschlossen. Derartig seien auch, nur mit dem Privileg der Windbeutelei, die Bücher der Haruspices und Auguren. Verderblich sei der Aberglaube derjenigen, welche wegen Beobachtung des Geburtstages Nativitätssteller, jetzt aber gewöhnlich Mathematiker genannt würden und sich dafür bezahlen ließen. Die Bewegung der Gestirne sei von Gott angeordnet und für alle Geburten zur selben Zeit die gleiche. Daher könnten solche

Voraussagen der genethliaci nur wie Verträge und Uebereinkommen mit Dämonen betrachtet werden. Infolge eines göttlichen Gerichtes fielen diejenigen, welche nach solchen Dingen lüstern seien, zur Strafe ihrer bösen Absichten dem Hohn und der Täuschung anheim. Es verhöhnten und täuschten die bösen Engel, denen nach der schönsten Ordnung der Dinge der unterste Theil der Welt durch das Gesetz der göttlichen Vorsehung unterworfen sei, ihre Anhänger und verstrickten sie dadurch noch mehr in den Irrthum, daß durch jene abergläubischen Arten von Weissagungen Manches richtig angegeben werde (Deut. 13, 2). Zwar habe ihm ein Arzt eine natürliche Erklärung für das Eintreffen der Voraussagen der genethliaci in einer Kraft der Natur und dem superior instinctus animae angegeben (Conf. 4, 3), aber dieser instinctus occultissimus könne nur von den bösen Geistern ausgehen (De Gen. ad lit. 2, 17), daher sollten alle Christen diese Künste, ob sie spaßhaft oder ernsthaft betrieben werden, meiden. Selbst wenn das Sortilegium mit den Blättern der heiligen Schrift angestellt werde, sei es nicht zu billigen (Ep. ad Januar. 54, 37). Im Wesentlichen folgt der hl. Thomas dem hl. Augustinus (S. th. 2, 2, q. 92. 95; Opusc. 25 De sortibus; C. Gent. 3, 104, 1; 106, 2). Bei Besprechung des Götzendienstes verurtheilt er auch die von Augustinus genannten Verträge oder die Art des Wahrsagens, quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita vel expressa (S. th. 2, 2, q. 92, a. 2), per invocationem (a. 4; q. 95, a. 4), per pactum expressum (a. 6). Dagegen erkennt er den großen Einfluß der Himmelskörper auf alles Irdische mit der ganzen Scholastik an, findet aber den Grund in der virtus coelestis, die von Gott ausgehe, und verwirft die Nativitätsstellerei. Die Himmelskörper könnten nur auf den Leib, nicht auf den Intellect und Willen einwirken, oder höchstens indirect per imaginationem et appetitum sensitivum (C. gent. 3, 84 sqq. 105 sqq.). Die Astrologie sei als divinatio contingentium et casualium per certitudinem (l. c. q. 95, a. 5) unerlaubt; ebenso die Traumdeuterei, das Augurium und Sortilegium (a. 6—8). Da, soweit nicht ursächliche Beziehungen vorhanden sind, nur Gott die Zukunft wissen könne, so sei die Divination eine Sünde und mit Hieronymus immer im bösen Sinne zu nehmen (a. 1), weil sie nur mit Hilfe der Dämonen ausgeführt werden könne (a. 2), auch wenn sie nur zur Befriedigung der Neugierde angestellt werde. Diese Beurtheilung hat bis heute in der Moraltheologie und in der Dogmatik ihre Bedeutung behalten. Die Wahrsagerei gilt als Sünde, weil der Creatur zugeschrieben wird, was nur Gott gehört, et quia in pacto implicito cum daemone nititur (Gury); doch gilt die Unwissenheit als Entschuldigungsgrund, und solche Observanzen werden erlaubt, welche natürliche Ursachen haben können, wenn man ausdrücklich gegen diabolischen Einfluß protestirt. Darnach wird die Divination im eigentlichen Sinne definirt als inquisitio occultorum ope daemonis, und zwar als expressa, wenn ausdrücklich eine Anrufung der Dämonen stattfindet, als tacita, wenn diese Anrufung nur in der Anwendung ungeeigneter Mittel besteht. Als Arten werden angeführt: a. Astrologia judiciaria, ex astris; b. Augurium, ex garritu avium; c. Auspicium, ex earum volatu; d. Haruspicium, ex visceribus animalium; e. Chiromantia, ex lineis manus; f. Geomantia, ex signis in terra; g. Omen, ex fortuito casu; h. Necromantia, ex invocatione mortui; i. Oniromantia, ex somniis; k. Sortilegium, ex sortibus; l. Oraculum, ex idolis; m. Vaticinium, ex vatibus aut chartis. Für die Gegenwart ist besonders das Kartenlegen von Bedeutung. Daß dieser Aberglaube auch in der heutigen Gesellschaft weit verbreitet ist, kann man täglich erfahren; wird doch neuestens (April 1900) von den Zeitungen berichtet, daß nach Polizeiangaben in Berlin Tausende ihren Unterhalt durch Kartenschlagen, Wahrsagen, Eideuten, Bleideuten und allerlei sonstigen Zauberschwindel verdienen, und das Publicum, welches diese „klugen" Männer und Frauen aufsuche, zähle oft zu der „feinsten" Gesellschaft. In der Regel ist hier an Schwindel und Betrug zu denken, wenn auch alte vererbte Regeln und Kunstgriffe angewandt werden, denn diese beruhen auf derselben Voraussetzung. Der astrologische Aberglaube ist oft damit verbunden, hat aber auch selbständig im Kalenderwesen und in der Deutung der Zahlen noch sein Recht behauptet, wenn auch nicht mehr, wie zur Zeit Keplers, die Wissenschaft der Astronomie bei der Astrologie in die Kost gehen muß. Manchmal werden die Mittel des Occultismus benutzt. Ob dabei dämonische Einflüsse stattfinden, ist fraglich, denn die Wissenschaft ist hierüber noch zu keinem befriedigenden Ergebniß gekommen. Doch hat die natürliche Erklärung Fortschritte gemacht. Die Erfahrungen, welche man beim Taxilschwindel gemacht hat, mahnen wenigstens zur Vorsicht. Gewiß kann eine dämonische Einwirkung nicht principiell in Abrede gestellt werden (Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik II, Freiburg 1878, 680 f.), aber doch ist das Axiom „Lieber etwas zu viel als zu wenig glauben" in diesem Gebiete bedenklich. Ein „Vertrag mit dem Teufel" kann höchstens als Eingehen auf teuflische Versuchungen verstanden werden, denn ein förmlicher Vertrag, ob schriftlich oder mündlich, schließt selbst dann die Gefahr eines Betruges nicht aus, wenn die Urkunde mit der Unterschrift versehen ist (Oswald, Angelologie, d. i. die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der katholischen Kirche, 2. Aufl., Paderborn 1889, 197 ff.; Heinrich, Dogmatische Theologie V, 2. Aufl., Mainz 1888, 819, sagt, der „Vertrag" habe keine Rechtskraft). Die Wahrsagerei wurde mit der Zauberei von der Kirche auf zahlreichen Synoden, deren

Canones zum Theil auch in das canonische Recht übergegangen sind, verboten und mit Strafen belegt. Die Synode von Ancyra (314) c. 24 bestimmt 5 Jahre Buße, die von Laodicea (343 bis 381) c. 36 sagt: Cleriker sollen keine Zauberer, Beschwörer oder Mathematiker oder Astrologen sein, noch auch sogen. Amulete fertigen; in den Canones des hl. Basilius (c. 72. 83) sind hohe Strafen angesetzt; auf dem Concil von Orleans (511) c. 30 wurden Wahrsagerei, Augurium und sortes sanctorum bei Strafe der Excommunication verboten u. s. w. Auch das Trullanum (692) c. 61 und das Lateranense (1514; Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. VIII, 610) haben sich mit der Sache beschäftigt. Sixtus IV. und V. haben sich gegen den Wahn, von Dämonen Antworten zu erhalten, gewendet. Die Synode der Maroniten (1736) P. 1, c. 1, n. 15—17 (Coll. Lac. II, 102 sq.) verurtheilte ebenfalls die Wahrsagerei. Eine Encyklica der Inquisition vom 4. August 1856 (ib. VI, 102) gestattet den Magnetismus (s. d. Art.) remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita daemonis invocatione. (Vgl. zur Literatur im Allgemeinen den Art. Traumdeuterei. Aus dem Alterthum handeln von der Wahrsagerei Cicero, De divinatione; Plutarchus, De oraculis; Porphyrius, De philosophia ex oraculis hauriendo. Eine gute Uebersicht über alle Arten der heidnischen Wahrsagerei gibt Fr. Lenormant, La divination, Paris 1875; das Einzelne ist bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg 1897, zu finden. Zur biblischen Lehre vgl. P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, Regensburg 1877; Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums II, 2. Aufl., Bielefeld 1898, Artt. Prophet und Wahrsager; Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1898. Zu der Moralfrage s. die Handbücher der Moral von Linsenmann, Lehmkuhl, Göpfert u. A.) [v. Schanz.]

Waitzen, Bisthum, s. Gran.

Wala, Abt, s. Adalhard und Wala.

Walachei, s. Rumänien.

Walafrid Strabo oder Strabus (der Schieler, wie er sich selbst nannte), aus einer bürgerlichen Familie Alamanniens ca. 808 geboren, kam frühzeitig in das Kloster Reichenau (s. d. Art.), wo er Erziehung und ersten Unterricht erhielt. Kaum 15 Jahre zählend, trat er daselbst unter Abt Hatto (806—823) in den Benedictinerorden und erhielt nun unter Leitung kenntnißreicher Männer wie Erlebald, Wettin, Tatto und Grimoald eine umfassende wissenschaftliche Ausbildung; auch mit der griechischen Sprache zeigt sich Walafrid wohl vertraut. Nach einiger Zeit sandten die Obern den begabten Mönch zu weiterer Ausbildung in das Kloster Fulda, wohl in der Absicht, daß er sich dort bei Rabanus (s. d. Art.) für die Leitung der Reichenauer Schule ausbilde. Walafrid verweilte ca. 3 Jahre in Fulda (826—829) und erwarb sich in Bälde die besondere Zuneigung und Freundschaft des hl. Raban, von dem er auch, wie er selbst sagt, genauer in die Kenntniß der Theologie eingeführt wurde. Durch Empfehlung Rabans und des Erzkaplans Hilduin kam Walafrid nun an den kaiserlichen Hof als Erzieher des jungen Prinzen Karl (geb. 823), des Sohnes Ludwigs des Frommen und der Judith. In dieser Stellung kam er mit den angesehensten und hervorragendsten Männern des Reiches in Berührung und erwarb sich in ganz besonderer Weise die Gunst und das Vertrauen des Kaisers und der Kaiserin, wie er auch seinerseits der kaiserlichen Familie in allen Wechselfällen unwandelbare Treue bewahrte. Als Karl 838 wehrhaft erklärt und zum Herrscher von Neustrien bestellt wurde, erhielt Walafrid vom Kaiser als Belohnung die Abtei Reichenau, nachdem Erlebald freiwillig die Abtswürde niedergelegt hatte. Nach dem baldigen Tode Ludwigs des Frommen stand Walafrid wie sein Lehrer Rabanus in dem unglücklichen Bruderzwist auf Seiten Lothars, als des Repräsentanten der Reichseinheit, und mußte daher, als Ludwig der Deutsche Alamannien besetzte, seine Abtei Reichenau verlassen. Er begab sich nach Speier in den Schutz des Kaisers, nach dessen Besiegung (25. Juni 841) er in große Bedrängniß kam. In Bälde gelang es jedoch seinem ehemaligen Lehrer und damaligem Erzkaplan Ludwigs, Grimoald, den vertriebenen Abt mit König Ludwig auszusöhnen, so daß Walafrid 842 wieder die Leitung des Klosters Reichenau übernehmen konnte. Aus dieser zweiten Periode seiner Abtsthätigkeit sind keine beglaubigten Nachrichten erhalten. Im Sommer 849 reiste der Abt im Auftrage seines Königs, Ludwigs des Deutschen, zu seinem ehemaligen Schüler Karl dem Kahlen, auf welcher Reise er am 18. August 849 an der Loire, kaum 40 Jahre alt, unvermuthet rasch starb. Die Leiche wurde nach Reichenau gebracht und dort beigesetzt.

Walafrid war eine poetisch veranlagte Natur und zugleich in den Wissenschaften jener Zeit wohl unterrichtet. Seine Gedichte verrathen einen edlen Geist, Feinheit der Sprache und wahrhaft ästhetisches Empfinden, das sich an hervorragenden heidnischen wie christlichen Mustern gebildet hatte. Schon mit 15 Jahren verfaßte er verschiedene Gelegenheitsgedichte, theilweise an hervorragende Persönlichkeiten; solche Gedichte wurden während seines Aufenthaltes in Fulda und am kaiserlichen Hof immer zahlreicher. Von seinen größeren Dichtungen dürfte die nach Inhalt und Umfang bedeutendste die Visio Wettini sein, eine Beschreibung des Gesichtes, das sein Lehrer Wettin einige Tage vor seinem Tode (gest. 824) über die jenseitige Welt hatte. Walafrid, der dieses Gedicht nach eigener Angabe im Alter von 18 Jahren verfaßte, begann hiermit jene Art mittelalterlicher Dichtungen, die in Dantes Divina Commedia ihren Höhepunkt erreichten. Weitere Gedichte religiösen Inhaltes sind die Vita S. Blaitmaici, eines irischen Königs-

ſohnes, aus 172, und die Vita S. Mammae, aus 733 Hexametern beſtehend. Von den Gedichten profanen Inhaltes verdienen Erwähnung das De imagine Tetrici, über das Reiterſtandbild Theodorichs des Großen, welches Karl der Große 801 von Ravenna nach Aachen ſchaffen ließ. In dieſem Gedichte ſchildert Walafrid 829 ſeine erſte Begegnung mit dem Kaiſerhof und ſpricht ſeine erſte Huldigung an denſelben aus, ſo daß es auch culturgeſchichtlichen Werth hat. Am meiſten geleſen und benutzt wurde im Mittelalter De cultura hortorum, ein beſchreibendes Lehrgedicht, worin Walafrid als Abt ſein Kloſtergärtchen und deſſen Pflege ſchildert. Im Ganzen werden 23 Pflanzen- und Blumenarten theilweiſe recht feinſinnig und poetiſch beſchrieben und in ihrer Nutzbarkeit geſchildert. Außer dieſen größeren Gedichten hat Walafrid noch eine ziemliche Anzahl kleinerer Dichtungen hinterlaſſen, die aber wohl nicht alle auf uns gekommen ſind. Die meiſten ſind in Form von Epiſteln an beſtimmte Perſonen gerichtet. Auch mehrere Hymnen verfaßte Walafrid, ſo über die Geburt Chriſti, über den hl. Januarius, die Martyrer der thebäiſchen Legion, den hl. Gallus u. A. Von den Proſawerken Walafrids iſt das wichtigſte, ja faſt einzig bedeutende der Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Laut Vorwort wurde dasſelbe auf Veranlaſſung des gelehrten Bibliothekars Reginbert ca. 841 verfaßt und gibt in gewiſſer Weiſe eine Art Entwicklungsgeſchichte des kirchlichen Cultus. Das am meiſten benutzte Werk Walafrids, das auch ſeinen Namen hauptſächlich berühmt gemacht hat, iſt ſeine Glossa ordinaria, wiewohl dieſelbe durchaus unſelbſtändig und lediglich Compilation iſt. Es iſt ein kurzer Commentar zur heiligen Schrift, aber durchweg den Commentaren Rabans entnommen, die ihrerſeits wieder reine Compilationen ſind. Das Werk bildete während des ganzen Mittelalters und bis in die neuere Zeit das beliebteſte Hilfsmittel für Erklärung der heiligen Schrift. Noch wären zu erwähnen zwei Bearbeitungen von Heiligenleben, welche Walafrid auf Anſuchen des Abtes Gozbert von St. Gallen übernahm, nämlich die Vita S. Galli und die Vita S. Othmari, die er beide in gefälligeres Latein kleidete. Bedenkt man, daß Walafrid in den beſten Mannesjahren ſtarb, ſowie daß er durch ſeine Berufsthätigkeit vielfach in Anſpruch genommen war, ſo erſcheint ſein literariſches Wirken um ſo bedeutungsvoller. Von den Ausgaben ſeiner Schriften ſind zu erwähnen: Walafridi Strabi Opera omnia etc., bei Migne, PP. lat. CXIII et CXIV; Walahfridi Strabi Carmina ed. E. Duemmler, Mon. Germ. hist. Poetae latini aevi Carolini II, Berol. 1884, 259 ad 473; Walafridi Strab. Liber de exordiis et incrementis etc. ed. A. Knöpfler, Monachii 1890; ed. V. Krause, Mon. Germ. hist. Leg. sect. II, t. II, Hannov. 1897, 473 sqq. (Vgl. J. König, Ueber Walafrid Strabo von Reichenau, im Freiburger Diöc.-Archiv III [1868], 317 ff.; Bock, Die Reiterſtatue des Oſtgoten Theodorich, in Jahrbb. des Vereins von Alterthumsfreunden V [1844] und L [1871]; Grimm, Das Reiterſtandbild des Theodorich zu Aachen, Berlin 1869; A. Ebert, Geſchichte der Literatur des Mittelalters II, Leipzig 1880, 145 ff.) [Knöpfler.]

Walaſſer, Adam, ein Volksſchriftſteller des 16. Jahrhunderts, war geboren in Ulm. Um 1551 kam er nach Dilingen. Welche Stelle er hier bekleidete, iſt nicht bekannt; ſicher iſt nur, daß er nicht dem geiſtlichen Stand angehörte. Von 1551 verblieb er faſt immer zu Dilingen; doch brachte er auch hie und da, wie in den Jahren 1573—1574, 1577—1578, einige Monate bei den befreundeten Benedictinern in Tegernſee zu. Er ſtarb 1581, nachdem er 30 Jahre lang als fleißiger Schriftſteller und frommer, überzeugungstreuer Chriſt im Dienſte der katholiſchen Kirche thätig geweſen. Seine zahlreichen Publicationen, deren Titel in dem unten angeführten Aufſatze genau mitgetheilt werden, ſind größtentheils Ueberſetzungen oder Umarbeitungen älterer Vorlagen; namentlich hat er ſich durch die Herausgabe alter Kirchenlieder und gediegener aſcetiſcher Schriften nicht geringe Verdienſte erworben. Von den verſchiedenſten Seiten wurden ihm alte Werke, handſchriftliche oder bereits gedruckte, zugeſandt, mit der Bitte, dieſelben in neuem Gewande herauszugeben. Er hat auch einige Schriften ſelbſtändig verfaßt, insbeſondere einige polemiſche Geſpräche und Reimbüchlein, wie: Des Köhlers Glaube (1558), Klagrede der frommen alten deutſchen Andacht (ohne Jahr), Von dem Antichriſt (1560), Der Deutſchen Spiegel (1563), Helm des Heils (1571) u. ſ. w. Erwähnt ſei noch ſeine „Vermahnung von dem großen gemeinen Laſter der Nachreder und Verleumder" (1570), worin er die Jeſuiten gegen verſchiedene Verleumdungen in Schutz nimmt. (Vgl. N. Paulus, A. Walaſſer, ein Schriftſteller des 16. Jahrhunderts, im Katholik 1895, II, 453—467.) [N. Paulus.]

Walburga, die hl. (auch Walburgis und Walpurgis genannt), war eines der wirkſamſten Werkzeuge bei der Chriſtianiſirung des mittlern Deutſchlands im 8. Jahrhundert. Sie ſtammte aus einem fürſtlichen Geſchlecht in England und wurde um das Jahr 710 geboren. Die Heiligkeit war ihr ſozuſagen angeſtammt; denn zu den Heiligen der Kirche gehören nach Legende und Geſchichte ihr Vater Richard, ihre Mutter Wunna, ihre Brüder Willibald und Wunibald (ſ. d. Artt.), ihr naher Verwandter Winfrid oder Bonifatius (ſ. d. Art.), ihre Baſen Lioba und Thekla (ſ. d. Artt.). Nachdem ſie die Kinderjahre im Hauſe ihrer gottſeligen Eltern verlebt hatte, ward ſie den Kloſterfrauen zu Wimburn zur weitern Erziehung anvertraut, und hier reifte bald der Entſchluß in ihr, allen Vortheilen ihres Standes zu entſagen und Gott allein anzugehören.

Als ihr Vater mit ihren beiden Brüdern nach Rom und Willibald auch in das heilige Land wallfahrtete (s. d. Art. Reisewerke X, 994), legte sie die Gelübde nach der Regel des hl. Benedict ab, die damals noch keine strenge Clausur forderte. Der Vater starb auf der Reise; Willibald wurde nach der Rückkehr aus dem heiligen Lande und nach zehnjährigem Klosterleben von Papst Gregor III., um den christlichen Glauben zu verbreiten, nach den damals noch heidnischen Theilen von Deutschland geschickt, wo der hl. Bonifatius seine unermüdliche Wirksamkeit für das Christenthum entfaltete. Zur Beförderung desselben berief letzterer angelsächsische Klosterfrauen nach Deutschland, und unter diesen erschien mit ihrer Base Lioba auch Walburga. Die beiden letzteren wurden in das vom hl. Bonifatius gegründete Kloster zu Bischofsheim geschickt, dem Lioba fortan als Äbtissin vorstand. Hier brachte Walburga in stiller Abgeschiedenheit alle die Tugenden, welche sie schon mit der Muttermilch eingesogen hatte, zur höchsten Vollkommenheit und erschwang sich zu dem innigen und vertrauten Umgang mit Jesu, durch den sie ebenso vollkommen im beschaulichen wie im thätigen Leben ward. Inzwischen war ihr Bruder Willibald von Bonifatius zum Bischof von Eichstätt consecrirt worden und berief seinen Bruder Wunibald eben dorthin, um an ihm bei der Pflege des Christenthums in seiner Diöcese eine wirksame Unterstützung zu haben. Nach der richtigen Erkenntniß, die man damals von dem Werthe der Klöster hatte, errichtete Wunibald zu Heidenheim ein Mönchskloster, dem besonders die Erziehung der deutschen Knaben anvertraut werden sollte. Um die weibliche Jugend einer ähnlichen Leitung theilhaftig zu machen, beschlossen die heiligen Brüder, an derselben Stelle auch ein Frauenkloster zu gründen, und bestellten ihre heilige Schwester zur Vorsteherin desselben. In diesem Kloster lebte nun Walburga bis zu ihrem Tode (25. Februar 779) als Äbtissin und als Lehrerin der Heiligkeit, welche sie selbst ausübte. Ihre Treue gegen Gott gewann ihr große Gnaden; schon zu ihren Lebzeiten ward sie als Wunderthäterin und besonders auch als Krankenheilerin hoch verehrt, und ihre ältesten Lebensbeschreibungen berichten von dem allgemeinen Vertrauen, das die Leidenden zu ihrem Kloster zog. Die Bewunderung des gläubigen Volkes und das Andenken an die durch sie geschehenen Krankenheilungen bewirkte, daß sie nach ihrem Tode fortwährend als Heilige bezeichnet und angerufen wurde. Schon im 9. Jahrhundert war in Augsburg ein Altar ihr zu Ehren geweiht. Eine förmliche Heiligsprechung, wie solche seit 993 üblich wurde, erfolgte indeß für Walburga erst später; vermuthlich schloß dieselbe sich an eine der Erhebungen und Uebertragungen an, welche mit ihren Reliquien vorgenommen wurden. Im J. 871 ward der heilige Leib von Bischof Otgar feierlich erhoben und nach Eichstätt in die Kirche vom heiligen Kreuz, die nunmehr nach der hl. Walburga genannt wurde, übertragen (s. d. Art. Eichstätt IV, 244); von dort aus verbreiteten sich Partikeln ihrer Reliquien durch ganz Deutschland und nach einigen angrenzenden Ländern. Ihr Vorderhaupt nebst ihrem Stabe brachte der hl. Anno (s. d. Art.) nach einem Benedictinerinnenkloster zwischen Köln und Bonn, das seitdem den Namen Walberberg erhielt; dort stehen jene Reliquien noch jetzt in hoher Verehrung. In Eichstätt verblieben außer anderen Theilen besonders die Brustgebeine der Heiligen, die unter dem Hochaltar der St. Walburgiskirche ruhen. Dieselben stehen unter der Hut der Benedictinerinnen, welche in dem angrenzenden, schon seit dem 10. Jahrhundert bestehenden St. Walburgiskloster den Unterricht der weiblichen Jugend leiten. Die Reste der Heiligen zeigen eine eigenthümliche Erscheinung, welche bereits im 9. Jahrhundert durch deren Biographen erwähnt wird und unbedenklich zu den in der Kirche fortdauernden Wundern gezählt werden kann. Aus der Steinplatte nämlich, auf der die heiligen Reliquien ruhen, träufelt fortwährend eine wasserhelle Flüssigkeit, welche in untergesetzter Silberschale aufgefangen und von den Klosterfrauen in winzige Glasfläschchen vertheilt wird. Der Volksmund nennt dieselbe, weil ihr Ursprung in den Gebeinen selbst angenommen wird, „das Oel der hl. Walburga", und rechnet dieses zu den IX, 715 erwähnten heiligen Oelen. Dasselbe wird als Heilmittel gegen innere und äußere Krankheiten angewandt und hat seine Wirksamkeit von jeher in vielen wohlbezeugten Fällen bewiesen. Die Klosterfrauen wissen von demselben mancherlei Beobachtungen zu erzählen, z. B. daß es bei einer herannahenden Epidemie reichlicher fließt, zu Zeiten aber das Erschlaffen der Klosterzucht durch Spärlichkeit des Erscheinens gestraft hat; Thatsache ist, daß es noch immer weithin begehrt und verschickt wird, und daß merkwürdige Heilungen das darauf gesetzte Vertrauen belohnen. — Die große Verehrung, welche die heilige Frau beim christlichen Volke gefunden hat, ist Ursache geworden, daß sich eine zahlreiche Literatur an ihren Namen anknüpft. Unter Hinweis auf die reichen Angaben, welche sich Potthast, Biblioth. historica II, 1630; Chevalier 2325, Suppl. 2839 finden, mögen hier nur verzeichnet sein die sechs Biographien, welche die Bollandisten AA. SS. Febr. III, 523 sqq. bringen, und von welchen der Bericht des Priesters Wolfhard von Herrieden aus dem 9. Jahrhundert auch Monum. Germ. Scriptt. XV, 535 sqq. herausgegeben ist; ferner Schauerte, Die heilige Aebtissin Waldburga, Paderborn 1892; Schlecht, Die ältesten Darstellungen der hl. Waldburga (Sammelbl. des hist. Vereins Eichstätt VII, 1892, 111 ff.). [Kaulen.]

Walch, Name mehrerer protestantischen Gelehrten im 18. Jahrhundert, unter denen zwei, Vater und Sohn, sich in der theologischen Literatur bemerklich gemacht. 1. Johann Georg Walch war 1693 zu Meiningen geboren, studirte seit 1710

zu Leipzig und hielt dort, nachdem er die Magisterwürde erlangt hatte, philosophische und theologische Vorlesungen. Im J. 1718 erhielt er einen Ruf an die Universität Jena als Lehrer der Philosophie und Alterthumswissenschaft; er wandte sich jedoch in dieser seiner neuen Stellung der Theologie zu und erlangte später (1728) eine ordentliche Lehrstelle an der theologischen Facultät daselbst. Seit 1754 vereinigte er hiermit den Charakter eines Sachsen-Weimarischen Kirchenraths. Walch starb den 13. Januar 1775. Unter seinen vielen Schriften, Dissertationen ꝛc. sind bemerkenswerth: 1. Historia ecclesiastica Novi Testamenti, variis observatt. illustrata, Jenae 1744 (bloß die 8 ersten Jahrhunderte enthaltend). 2. Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche, Jena 1730 bis 1739, 5 Theile. 3. Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche, Jena 1724—1736, 5 Theile. 4. Bibliotheca theologica selecta I—IV, Jenae 1757—1765, wozu 1770 noch in einem besondern Bande seine Bibliotheca Patristica kam. Mit einem großen Fleiße hat Walch in dieser Bibliotheca selecta ein classificirtes Verzeichniß der in allen theologischen Wissenschaften herausgegebenen Schriften (der III. Band enthält die kirchenhistorischen) zusammengestellt, oft mit Anzeige ihres Inhalts, ihres Werthes und ihrer Ausgaben. Von ihm ist auch die bekannte Ausgabe der Werke Luthers, die von 1740—1750 in 24 Bänden zu Halle erschien. (Vgl. Meusel, Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller XIV, Leipzig 1815, 360.) — Berühmter noch als Johann Georg wurde sein Sohn

2. Christian Wilhelm Franz, geboren zu Jena 1726. Er studirte an der dortigen Universität, hielt daselbst exegetische, philosophische und historische Vorlesungen, unternahm im Jahre 1747 eine gelehrte Reise durch Deutschland, Holland, Frankreich, die Schweiz und Italien und wurde 1750 als außerordentlicher Professor der Philosophie zu Jena, 1754 als ordentlicher Professor der Philosophie zu Göttingen angestellt. Später ging er hier zur theologischen Facultät über, bei welcher er 1757 als Ordinarius angestellt wurde. Im J. 1765 wurde er Director des theologischen Repetentencollegiums, 1772 Consistorialrath. In dieser Stellung blieb er bis zu seinem 1784 erfolgten Tode. Er hat sich vornehmlich mit Bearbeitung der Kirchengeschichte abgegeben. Große Belesenheit, die genaueste Benutzung des vorhandenen kirchenhistorischen Materials und mühsame Bearbeitung bis in's kleinste Detail werden an seinen Schriften gerühmt; Mangel an Uebersichtlichkeit und pragmatischer Bearbeitung, sowie Schwerfälligkeit der Darstellung werden dagegen getadelt. Seinem theologischen Standpunkte nach stand er der alten lutherisch-orthodoxen Lehre bedeutend näher als der gleichzeitige Semler (s. d. Art.) und viele andere protestantische Theologen jenes rationalistischen Zeitalters. „Die Eindrücke der frühern Jahre" — sagt die von der Göttinger theologischen Facultät seinem Andenken gewidmete Traueranzeige — „hatten bei ihm eine starke Anhänglichkeit nicht bloß an die Lehrsätze der symbolischen Bücher, sondern auch der kirchlichen Orthodoxie zurückgelassen. Fest versichert, daß dieß Gottes eigenes Wort und die reine Religion sei, erregte jede Abweichung davon in ihm Furcht vor der Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott und der Beschädigung der Welt, die er darin sah. Diese Furcht war nicht selten Schrecken, und eine Angst, die ihm die Ruhe des Tages raubte und mehrere Nächte schlaflos machte" (vgl. die Traueranzeige „Dem Andenken ihres unvergeßlichen Freundes Dr. Christ. Wilh. Fr. Walch zu Göttingen von der theologischen Facultät daselbst", Göttingen 1784, 13. 14). Wenn an einer andern Stelle dieses Necrologs (S. 8) zu seiner Charakterisirung noch beigefügt und als Erbtheil von den „intoleranten Zeiten" seiner Jugend her aufgeführt wird, es habe ihm immer mehrere schlaflose Nächte verursacht, wenn die Facultät nach Stimmenmehrheit Ehen für erlaubt erklärte, die er in Gottes Gesetz als verboten ansah, so kann dieses unsere Achtung vor dem Charakter des Mannes gewiß nicht vermindern. Von seinen vielen Schriften, Dissertationen, Programmen seien folgende erwähnt: 1. Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1756, 2. Aufl. 1758; in's Englische übersetzt, London 1759. 2. Compendium historiae ecclesiast. recentissimae (supplement. Compendii Gothani), Gothae 1757. 3. Monumenta medii aevi, ex Biblioth. regia Hannoverana, vol. I, 2 fasc.; vol. II, 2 fasc., Gotting. 1757—1764 (enthält mehrere wichtige, einige sogen. Vorläufer der Reformation betreffende Documente, z. B. Schriften von Goch und Wesel. 4. Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759. 5. Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation, Leipzig 1762—1785, 11 Theile (der 11. ist ein von Spittler herausgegebenes Fragment; das Werk reicht nur bis in's 9. Jahrhundert). 6. Kritische Nachrichten von den Quellen der Kirchenhistorie, Leipzig 1770. 7. Nachricht von dem königlichen theologischen Repetenten-Collegio zu Göttingen, Göttingen 1765. 8. Neueste Religions-Geschichte (seit 1769), Lemgo 1771 bis 1793, 9 Theile (G. J. Planck setzte dieses Werk [bis 1791] fort in 3 Theilen, ebd. 1787 bis 1793). 9. Biblioth. symbolica vetus ex monumentis V prior. saeculor. maxime selecta et observatt. histor. crit. illustrata, Lemgov. 1770; 10. Kritische Untersuchungen vom Gebrauche der heiligen Schrift unter den

alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten, Leipzig 1779. (Vgl. Heyne, Elogium Walchii, Gott. 1784; Meusel XIV, 345; Pütter, Versuch einer akademischen Gelehrtengeschichte der Universität Göttingen I, Göttingen 1765, 121 ff.; II [1788], 28 f.) [Kerker.]

Waldenser, Mitglieder einer mittelalterlichen Secte, tragen ihren Namen von ihrem Stifter Waldes, einem reichen Bürger zu Lyon, der in einigen der ältesten Berichte auch Waldus, Waldensis oder Valdensis, Valdesius und ähnlich genannt wird. Spätere Berichte (seit dem 14. Jahrhundert) geben ihm den Vornamen Petrus, wahrscheinlich infolge eines Mißverständnisses, wenn Waldes nicht etwa als Sectenhaupt diesen Namen sich beilegte. Ueber den Ursprung der Secte hat man zwei alte Berichte, die beide den Eindruck der Glaubwürdigkeit machen; sie erzählen die Bekehrung des Waldes zwar verschieden, aber in einer Weise, daß sie sich mehr ergänzen als widersprechen. Den einen verdankt man der Schrift des Dominicaners Stephan von Bourbon über die sieben Gaben des heiligen Geistes; ihr Verfasser war durch seine Thätigkeit als Prediger und Inquisitor (ungefähr seit 1235) mit der Secte in nähere Berührung gekommen (vgl. d. Art. Stephan von Bourbon). Der andere Bericht liegt in dem Chronicon anonymi canonici Laudunensis vor (abgedruckt bei Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France XIII, Paris 1786, 680 ss. und in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XXVI, 444 sqq.). Nach der erstgenannten Erzählung wünschte Waldes, als er von den Evangelien hörte, diese näher kennen zu lernen; zwei Geistliche, an die er sich zu diesem Behufe wandte, übersetzten ihm eine Anzahl biblischer Bücher und die Sentenzen der Väter in die Landessprache, und das Lesen dieser Schriften begeisterte ihn dermaßen für die evangelische Vollkommenheit, daß er sein Vermögen den Armen gab und gleich den Aposteln die Predigt zu seiner Aufgabe erwählte. Nach der Chronik von Laon wandte er sich, nachdem er durch Geldausleihen reich geworden, im J. 1173, als er eines Tages von einem fahrenden Manne die Geschichte des hl. Alexius hörte, an die Geistlichen, um sich über die Wege zu Gott belehren zu lassen. Ein Meister der Theologie hielt ihm das Wort des Herrn an den reichen Jüngling vor, und nun überließ Waldes seinen Grundbesitz sofort seiner Frau; sein übriges Vermögen verwandte er zur Entschädigung derjenigen, an denen er seinen Reichthum erworben, sowie zur Ausstattung seiner beiden kleinen Töchter, die er ohne Wissen seiner Frau dem Orden von Fontevraud übergab. Den größern Theil indeß gab er den Armen, indem er bei der bestehenden Hungersnoth von Pfingsten bis Petri Kettenfeier (27. Mai bis 1. August) an drei Tagen in der Woche alle speiste, die sich bei ihm einfanden. Am Feste Mariä Himmelfahrt theilte er mit den Worten, daß niemand zwei Herren, Gott und dem Mammon, dienen könne, Geld auf den Straßen aus und erklärte den Mitbürgern, die ihn für verrückt hielten, unter Anderem, er handle so, damit sie ihre Hoffnung auf Gott und nicht auf den Reichthum setzen lernten. Ein Freund, den er am andern Tage, von aller Habe entblößt, um Gottes willen um Brod bat, sicherte ihm dieses auf Lebenszeit zu; auf Klagen seiner Frau gebot ihm aber der Erzbischof, nur bei ihr künftig seine Speise zu nehmen. Die Berichte lassen sich, wie oben bemerkt, wohl mit einander verbinden. Nachdem Waldes durch das Lesen der heiligen Schrift zu ernsteren Gedanken gekommen war, wurde der Bruch mit der Welt durch das Hören der Geschichte des hl. Alexius und durch die Vorstellungen des Meisters der Theologie herbeigeführt. Seine Bekehrung bleibt aber nicht auf ihn beschränkt. Die Predigt, die er nun begann, bestimmte Andere, Männer und Frauen, jedoch (nach der Chronik von Laon) meist Angehörige des niedern und ungebildeten Volkes, zu dem nämlichen Verzicht und zu der nämlichen Aufgabe. Sie predigten zunächst in Lyon auf den Straßen und freien Plätzen, bald auch auf den umliegenden Dörfern in den Häusern und selbst in den Kirchen. Da es dabei nicht ohne Irrthümer und ohne Aergernisse abging, untersagte ihnen (nach Stephan von Bourbon) der Erzbischof von Lyon das Predigen. Sie erklärten jedoch, mehr als den Menschen müsse man Gott gehorchen, der den Aposteln befohlen habe, das Evangelium aller Creatur zu verkündigen. Nun ordnete der Erzbischof ihre Austreibung an, worauf sie sich nach Rom wandten. Waldes erschien mit einigen Genossen auf der Lateransynode 1179. Der Engländer Walter Map, der als Gesandter seines Königs anwesend war und darüber in der Schrift De nugis curialium (ed. Th. Wright), Lond. 1850, 64, eine Aufzeichnung hinterlassen hat, erhielt den Auftrag, Waldes' Sache zu prüfen. Die Entscheidung fiel wider Waldes aus; der Papst soll ihn zwar umarmt und sein Armutsgelübde gebilligt haben; die Predigt aber befahl er ihm so lange aufzugeben, bis er kirchlicherseits den Auftrag dazu erhalte. Waldes fügte sich der Weisung einige Zeit, doch nicht lange; denn in der Bannbulle, die Lucius III. 1184 gegen die Häretiker seiner Zeit erließ, erscheinen auch diejenigen, die lügnerischerweise den Namen Humiliaten oder Arme von Lyon sich beilegen (c. 9, X 5, 7). Der erste der beiden Namen weist auf die Anhänger hin, welche die Predigt in der Lombardei gefunden, wo sie einen Theil des Humiliatenordens (s. d. Art. Humiliaten) ergriff. Daß die Waldenser, zumal nach der Ausweisung aus Lyon, über das südliche Frankreich und bis nach Spanien sich ausdehnten, zeigt ein Edict des Königs Alfons von Aragonien vom Jahre 1192, in dem neben den anderen Häretikern die Waldenser oder Insabatati bezw. Sabatati, oder Pauperes de Lugduno, wie sie sich auch nannten, des Landes verwiesen werden (d'Ar-

gentré, Collectio judiciorum I, nova edit., Paris. 1755, 83). Ein Decret des Königs Otto IV. vom Jahre 1198, wodurch der Bischof von Turin zum Einschreiten gegen die Waldenser und andere Häretiker in seinem Sprengel ermächtigt wird, zeigt, daß die Bewegung frühzeitig auch in der dortigen Gegend sich geltend machte. Im Anfange des 13. Jahrhunderts versöhnte sich ein Theil mit der Kirche, eine Gruppe unter Durandus von Huesca oder Osca infolge einer zu Pamiers im J. 1206 abgehaltenen Disputation, eine andere unter Bernhard Primus; und indem diese die Erlaubniß erhielten, im Gehorsam gegen die Kirche ihr bisheriges Leben in den Hauptzügen fortzuführen, bildete sich eine Gesellschaft von „katholischen Armen", von der man indessen nichts Näheres mehr erfährt. Andere Waldenser beharrten ungeachtet des kirchlichen Verbotes bei ihrer Predigt, und es gelang ihnen trotz wiederholter Anfechtungen, sich zu halten, indem sie die Verbindung mit der Kirche, wenn sie diese auch bekämpften, doch so viel als möglich zu bewahren suchten. Benannt wird die Secte, wie aus den angeführten Stellen erhellt, gewöhnlich nach dem Stifter oder nach ihrem Armutsgelübde und dem Ausgang aus Lyon. Dieses letztere Moment gab auch zu der Bezeichnung Leonistae Anlaß. Der Name Sabatati oder Insabatati, der gleichfalls in den ältesten Quellen vorkommt, rührt daher, daß die Waldenser in Nachahmung des apostolischen Lebens Sandalen oder oben offene hölzerne Schuhe (sabatum, franz. sabot) trugen; sie befestigten dieselben in besonderer Weise am Fuße und brachten über den Riemen eine eigenthümliche Schnalle nach Art eines Schildes an. — Da die Waldenser als ihre Aufgabe die apostolische Predigt bezeichneten, zogen sie allenthalben, zwei und zwei, umher, um zur Buße aufzufordern, und indem sie zugleich das apostolische Leben in Armut sich erwählten und keiner andern Arbeit als jenem Berufe sich meinten widmen zu dürfen, waren sie für ihren Unterhalt angewiesen auf die Gaben der Weltleute, welche als „Freunde" auf ihre Bestrebungen eingingen. Wie zur Armut, so verpflichteten sie sich zur Keuschheit, da nur Ehelosigkeit zum apostolischen Wanderberufe paßte, und wenn Verheiratete sich ihnen anschließen wollten, war ihnen die Lösung ihrer Ehe auch ohne etwaige Zustimmung des andern Theiles gestattet. Als drittes Gelübde erscheint der Gehorsam gegen die Oberen. Schlossen sich die Waldenser in dieser Beziehung mehr oder weniger an kirchliche Einrichtungen und Uebungen an, so verwarfen sie andererseits allmälig die Lehre vom Fegfeuer und damit die Fürbitten für die Verstorbenen, den Ablaß, das Schwören bezw. die Eidesleistung, jede Art von Blutvergießen und damit den Kriegsdienst und die Todesstrafe. Die drei Gelübde galten aber denjenigen, die den Stand der Vollkommenheit und den apostolischen Beruf erwählten, den Vollkommenen (perfecti), wie sie deßwegen genannt wurden. Die weiteren Anhänger der Secte lebten in der Ehe, besaßen Eigenthum und widmeten sich der Arbeit oder dem Erwerb. Sie blieben auch in Verbindung mit der katholischen Kirche und empfingen in ihr die Sacramente; nur legten sie die Beichte wo möglich einem Waldenser Geistlichen ab. K. Müller (Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfange des 14. Jahrhunderts, Gotha 1886, 11 ff.) rechnet daher die letzteren nicht zu der Secte, sondern erklärt sie für Mitglieder der katholischen Kirche, wogegen W. Preger (Ueber das Verhältniß der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrhunderts, in den Abhandlungen der historischen Classe der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften XVIII, 1 [1887], 55 ff.; Ueber die Verfassung der französischen Waldesier in der ältern Zeit, ebd. XIX, 3 [1891], 688 ff.) auch sie der Secte zuweist. Das Urtheil über dieselben kann sich allerdings verschieden gestalten, und dieß um so mehr, als der Grad der Zugehörigkeit zu dem einen oder andern Theil vielfach ein verschiedener gewesen sein wird. Sofern sie aber mit ihrer Gesinnung und ihrem Herzen mehr auf der Seite der Waldenser standen, während die Fortdauer ihrer Verbindung mit der katholischen Kirche nur auf dem Zwange der äußeren Verhältnisse beruhte, sind sie der Secte zuzurechnen, und die Quellen erwähnen sie auch wiederholt als zu ihr gehörig. In den ältesten Berichten erscheinen freilich nur die Vollkommenen oder die Prediger als die eigentlichen oder alleinigen Mitglieder der Gesellschaft. Bei der Stellung, die sie in derselben einnahmen, dürfte aber der Punkt nicht besonders zu betonen und zu folgern sein, daß sie wenigstens in der ersten Zeit, wenn auch schon nicht mehr im weitern Verlauf des 13. Jahrhunderts, wie H. Haupt (Neue Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Waldenserthums, in der Histor. Zeitschrift LXI [1889], 44 f.) geneigt ist anzunehmen, wirklich die Secte allein bildeten oder allein als Secte galten. Die Vollkommenen waren ihrerseits in drei Stufen getheilt, die den kirchlichen Ordines des Episcopats, Presbyterats und Diaconats entsprechen. Der Bischof (major oder majoralis genannt) predigte und verwaltete die Sacramente der Buße, Eucharistie und Weihe; er konnte von allen Sünden lossprechen und die entsprechenden Strafen auch ganz oder theilweise erlassen. Die Hauptaufgabe der Presbyter war Predigen und Beichthören; ihre Absolutionsgewalt war aber beschränkt und der Erlaß von Strafen ihnen untersagt. Der Diacon (junior oder minor genannt) hatte im Allgemeinen den oberen Stufen zu dienen und durch Einsammeln der Almosen namentlich für ihren Unterhalt zu sorgen. Die Wahl des Bischofs fand in einer Versammlung der Presbyter und der Diaconen unter Leitung eines andern Bischofs oder, wenn ein solcher nicht vorhanden war, des ältesten Presbyters statt. Die

Ordination vollzog sich durch eine mit einem Vaterunser begleitete Handauflegung zum Empfang des heiligen Geistes. Sie wurde beim Bischof zuerst durch den Weihenden und hernach durch alle Brüder, Presbyter und Diaconen, vorgenommen. Bei der Weihe des Presbyters wurde die zweite Handauflegung nur von den Presbytern vollzogen; bei der Weihe eines Diacons scheint sie ganz unterblieben zu sein. Die Weihe kam dem Bischofe zu; wenn aber bei der Bischofsweihe ein Bischof nicht da war, wurde sie durch einen Presbyter vorgenommen. Nach den Berichten wurde in der Regel auch der Bischof durch einen Bischof geweiht; es muß deren also mehrere, wenigstens zwei gegeben haben, während auf der andern Seite die Würde als eine einheitliche und zugleich lebenslängliche sich darstellt. Der Widerspruch läßt sich wohl durch die Annahme lösen, daß der Bischof bisweilen vor seinem Tode zurücktrat, so daß er die Weihe des Nachfolgers besorgen konnte, oder daß ihm noch zu seinen Lebzeiten ein Gehilfe und etwaiger Stellvertreter gegeben wurde, der dann bei seinem Tode ganz in sein Amt einrückte (dieser Fall wird in der Confessio Raymundi de Costa diaconi Valdensis in den Inquisitionsacten von Carcassonne [Döllinger, Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters II, München 1890, 108] erzählt). Unter den Befugnissen und Aufgaben des Bischofs erscheint auch die Verwaltung der Eucharistie. Die Feier derselben wurde einmal im Jahre, am Gründonnerstag, vorgenommen, indem nach vorausgegangener Fußwaschung ungesäuertes Brod und ein Kelch mit Wein gesegnet und genossen wurde. Bei ihrer Aufgabe als Wanderprediger hatten die Vollkommenen im Anfang keine festen Wohnungen. Diese Ordnung ließ sich aber nicht lange vollständig behaupten. Man hört bald von Hospizen, in denen vier bis sechs Waldenser, Männer und Frauen, unter Leitung eines Majors oder Rectors zusammenwohnten. Das Haupt der Secte war der Bischof oder Majoralis. Die höchste Gewalt der Gesellschaft ruhte in dem Generalcapitel, das jährlich einmal, unter Umständen auch zweimal zusammentrat, und zu dem namentlich die Vorsteher der Hospize, aber auch andere ältere Mitglieder aus der Klasse der Vollkommenen berufen wurden, während die jüngeren Mitglieder, die Frauen und die „Freunde" nicht zugelassen waren. Auf den Versammlungen wurde Rechenschaft über Empfang und Verwendung der Gaben abgelegt, man traf die erforderlichen Anordnungen zur Leitung der Gesellschaft, wählte die Presbyter und bestimmte die Visitatoren, die, je zwei, im kommenden Jahre bestimmte Bezirke zu besuchen hatten. Die Secte erfuhr wiederholt Anfechtungen, fand aber auf der andern Seite auch immer wieder einigen Schutz. Das Edict Ludwigs XI. von Frankreich vom 18. Mai 1478 untersagte allen Inquisitoren, Richtern und Beamten, die Bewohner der Thäler Loyse, Fraissinières, Argentière und anderer Thäler des Dauphiné ferner unter dem Vorwande der Häresie zu beunruhigen, da sich dieselben als gute Christen und Katholiken bekännten.

Wie das Urtheil des Papstes Lucius III. vom Jahre 1184 zeigt, erstreckte sich die Predigt der Waldenser schon in den ersten Jahren mit Erfolg nach der Lombardei, und dem Ursprung entsprechend stand die dortige Gruppe der Gesellschaft im Anfang in Uebereinstimmung mit der französischen und unter Leitung des Waldes. Bald aber strebte sie nach einer größern Selbständigkeit, beanspruchte selbständige Ernennung und Weihe von lebenslänglichen Vorstehern und unterhielt wie der Orden der Humiliaten Arbeitergenossenschaften. Diese Bestrebungen stießen bei Waldes auf entschiedenen Widerstand, und der Gegensatz führte zum Bruch: die Lombarden lösten sich von der Stammgenossenschaft ab und bildeten eine eigene Gesellschaft. Die Trennung veranlaßte oder beförderte die Ausbildung von weiteren Sondereigenthümlichkeiten. Die Lombarden erklärten insbesondere die Wirkung der Sacramente als abhängig von der Würdigkeit der Spender, und da sie den katholischen Geistlichen als Dienern einer in ihren Augen befleckten und verderbten Kirche die Würdigkeit absprachen, richteten sie eine eigene Abendmahlsfeier ein. Als Waldes starb (nach diesen Vorgängen zu schließen um 1217, während andererseits bereits Alanus von Lille um 1200 mit den Worten: haeresiarcha vocabatur Waldus, ihn als todt voraussetzt), suchten sie unter möglichster Wahrung ihrer Eigenthümlichkeiten mit der Stammgenossenschaft wieder in Gemeinschaft zu treten. Es kam zunächst zu schriftlichen Auseinandersetzungen, und die Verhandlungen nahmen einen günstigen Verlauf. Auf einem Convente zu Bergamo im J. 1218 sollte die Union abgeschlossen werden, aber nun traten neue Differenzen hervor, und die Trennung blieb bestehen. Man erfährt von diesen Vorgängen durch ein Sendschreiben der Lombarden, das einige Zeit nach dem Convente von Bergamo verfaßt und durch W. Preger (Beiträge zur Geschichte der Waldesier, in den Abhandlungen der historischen Classe der königl. bayrischen Akademie der Wissenschaften XIII, 1 [1875], 177 ff.) veröffentlicht, von Döllinger (a. a. O. II, 42 ff.) von Neuem edirt wurde. Die Secte geht demgemäß von der frühesten Zeit an in zwei Zweige auseinander, die Stammgenossenschaft oder die französischen Armen und die lombardischen Armen, und während der französische Zweig fortan im Allgemeinen auf seine Heimat und die nähere Umgebung sich beschränkte, drang die Predigt von dem lombardischen Zweig aus in weitere Kreise. Das erwähnte Sendschreiben ist an die Brüder und Schwestern, Freunde und Freundinnen jenseits der Alpen gerichtet. Die Handschriften bezeichnen als die Adressaten die Armen von Lyon in Alamannien, und ohne Zweifel hat man sie im südlichen Deutschland zu suchen. Nach einer von Preger (a. a. O.

241 f.) veröffentlichten Aufzeichnung aus der Mitte des 13. Jahrhunderts hatten die Waldenser damals in 42 Orten der Diöcese Passau Anhänger. Von dem Süden Deutschlands aus drang die Bewegung nach dem Norden bis an die Grenzen des Reiches und darüber hinaus. Waldenser werden erwähnt in Polen, Galizien, Ungarn und Siebenbürgen. Noch mehr ist von dem Zweig eine Ausdehnung seiner Thätigkeit in Italien zu erwarten, und in der That erfährt man von Waldensern in Calabrien und Apulien. Ebenso ist die Gruppe, die in den Thälern von Piemont zu Tage tritt, Allem nach eine Pflanzung des lombardischen, nicht des französischen Zweiges. Nach Apulien kam im Laufe des 13. oder 14. Jahrhunderts sogar die Centralleitung der italienischen Waldenser; sie wurde aber in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wieder etwas nordwärts verlegt, zuerst nach Aquila in den Abruzzen und dann in das Gebiet von Spoleto und Camerino, wo um das Jahr 1490 der magnus magister oder oberste Bischof der italienischen Waldenser seinen Sitz hatte. Der Zweig nahm zur Kirche eine schroffere Stellung ein als die französischen Armen. Der Papst galt ihm als Haupt aller Irrthümer. Die hierarchischen Namen und Vorrechte, die ökonomische Ausstattung der Kirche mit Regalien, Pfründen, Zehnten u. dgl., die kirchliche Straf- und Gerichtsgewalt, überhaupt die kirchliche Ordnung, die nicht in der Lehre Christi und der Apostel nachzuweisen sei, wurde verworfen; demnach fielen die Feste und die Fasten, die Einrichtung des Gottesdienstes, die Weihen und Segnungen, Processionen und Wallfahrten, die Verehrung der seligsten Jungfrau und der übrigen Heiligen und die Erflehung ihrer Fürbitte. Zu der Gesinnung, die sich darin kundgibt, stimmt die Ablehnung der Sacramentverwaltung von Seiten der Kirche. Indessen ging der Zweig in dieser Beziehung wenigstens auf die Dauer nicht so weit, als man erwarten könnte. Schon das erwähnte Sendschreiben der Lombarden enthält neben dem Grundsatze, daß die Sacramente nur im Gnadenstande gültig gespendet werden, die Anschauung, daß es gleichwohl möglich sei, die Communion bei einem Unwürdigen, bezw. dem katholischen Geistlichen zu empfangen, da der würdige Empfänger in diesem Fall die Gnade durch den Herrn selbst erhalte, der nach der Schrift das Verlangen der Gläubigen erfülle; von dieser Möglichkeit wurde ein reichlicher und mit der Zeit immer häufigerer Gebrauch gemacht. Nur die Beichte wurde auch später wo möglich nur vor den Meistern abgelegt, die deßwegen nicht selten confessores, bihter (= Beichtherren) hießen. Die Erscheinung wird ebensowohl durch die Gegner als die Waldenser selbst in einem Briefwechsel vom Jahre 1368 (Müller 118) bezeugt. Das Verhalten wurde durch die Verfolgungen veranlaßt und sollte ihnen vorbeugen und vor ihnen schützen. Doch führte es, wie nahe lag, nicht ganz zum Ziele, und es sind Nachrichten über wiederholte Prozesse und Verfolgungen vorhanden. Das Einschreiten war nicht ohne Folge; seit dem Ende des 14. Jahrhunderts erscheint die Secte in Deutschland im Rückgang begriffen. Preger läßt sie (in der angeführten Abhandlung über das Verhältniß der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrhunderts) in Böhmen in die Taboriten übergehen, indem er diese für eine Fortsetzung der böhmischen Waldenser mit einer durch die Zeitverhältnisse bedingten Umwandlung erklärt; die Auffassung wird aber der Bedeutung nicht ganz gerecht, welche die Lehrsätze Wiclifs (s. d. Art.) für die hussitische Bewegung haben. Immerhin jedoch zeigen sich die Taboriten in verschiedenen Punkten von den Waldensern beeinflußt, und jedenfalls verschmolz die Secte in Böhmen im 15. Jahrhundert vielfach mit den neuen religiösen Parteien des Landes. Gegen die Waldenser in den Thälern von Piemont erhoben sich im 15. Jahrhundert wiederholte Verfolgungen, und dieß um so leichter, weil es damals bei ihnen zur Bildung von eigenen Gemeinden und damit zur völligen Trennung von der Kirche kam. Sie fanden aber auch stets wieder einigen Schutz bei den Herzogen von Savoyen, und so erhielten sie sich nicht bloß, sondern Piemont wurde später sogar die Hauptheimat der Secte.

Eine neue Epoche begann für die Waldensersecte im 16. Jahrhundert, indem sie von der großen religiösen Bewegung der Zeit ergriffen und angezogen wurde. Um sich zu unterrichten, schickten die Waldenser der Provence und des Dauphiné im J. 1530 zwei aus ihrer Mitte, G. Morel aus Fraissinières und P. Masson aus Burgund, ab. Dieselben begaben sich nach Neuenburg, Murten und Bern und verhandelten weiter mit Oecolampadius und Butzer. Masson wurde auf der Rückreise zu Dijon gefangen genommen und hingerichtet. Morel kam in die Heimat zurück, und auf seinen Bericht hin wurde beschlossen, daß am 12. September 1532 in dem Flecken Chanforans im Thale von Angrogne eine Berathung mit den schweizerischen Reformirten stattfinde, auf der alle romanischen Waldenser durch ihre Geistlichen vertreten sein sollten. Die Versammlung dauerte sechs Tage, und die Waldenser nahmen im Wesentlichen die reformirte Lehre an. Die Wendung erfolgte jedoch nicht ohne Widerspruch. Einige Geistliche der Waldenser oder der Barben, wie sie hier auch heißen, fanden in den neuen Anordnungen eine Mißachtung der älteren Häupter der Gesellschaft und fürchteten, daß das offenere Auftreten auch Anlaß zu Verfolgungen bieten könnte, und zwei suchten Hilfe bei den Böhmischen Brüdern. Die Entwicklung wurde aber dadurch nicht aufgehalten. Eine neue Synode im Thale von St. Martin bestätigte am 15. August 1533 die Beschlüsse von Angrogne. Die ausgesprochene Befürchtung war nicht unbegründet. Der Uebertritt zum Protestantismus und das offene Bekenntniß desselben führte in der Provence bald zu einer heftigen Verfolgung, in der die dortigen

Gemeinden um 1545 untergingen. Im Dauphiné begann die Verfolgung im J. 1560, vielleicht deßwegen so spät, weil erst damals der protestantische Glaube kundgegeben wurde, und sie war von keiner größern Bedeutung, da die Wendung, welche kurz darauf die religiöse Frage mit dem Tode des Königs Franz II. (1560) in Frankreich nahm, ihr wieder ein Ende machte. Den Waldensern in Piemont kam im Anfang zu statten, daß die von ihnen bewohnten Thäler seit 1536 unter Frankreich standen und politische Rücksichten zur Schonung riethen. Als die Thäler im J. 1559 wieder an den Herzog von Savoyen kamen, wurde zwar auch hier Gewalt angewendet; die Waldenser begegneten ihren Gegnern aber mit einer Stärke, daß ihnen im Frieden von Cavour 1561 innerhalb bestimmter Grenzen freie Religionsübung gewährt wurde. Bei den damals herrschenden Grundsätzen erneuerten sich die Bedrängnisse von Zeit zu Zeit wieder; besonders stark wurden sie in den Jahren 1655 und 1686. Da bei diesen Verfolgungen der Befehl lautete, entweder die Landesreligion anzunehmen oder binnen drei Tagen das Herzogthum zu verlassen, zogen gegen 2000 Waldenser in den Kanton Bern und fanden im J. 1699 Aufnahme im Herzogthum Würtemberg, wo die französischen Namen der Ansiedlungen noch heute an die Einwanderung erinnern, wenn auch den Gemeinden im J. 1823 der fernere Gebrauch der französischen Sprache verboten wurde und im J. 1824 ihre Einverleibung in die lutherische Landeskirche folgte. Trotz der Verfolgungen erhielt sich die Secte indessen auch in Piemont fort, und das Jahr 1848 brachte ihr volle Freiheit der Bewegung, so daß sie fortan nicht bloß in den abgelegenen Alpenthälern ihre Religion ungehindert üben, sondern ihre Thätigkeit auch auf die übrigen Theile des Königreiches Sardinien und bei der Begründung des Königreiches Italien auf die ganze Halbinsel ausdehnen konnte.

Der Ursprung der Waldensersecte liegt völlig klar. Das Gewicht indessen, das auf die Armut gelegt wurde, gab bei dem mittelalterlichen Glauben an die Sylvesterlegende frühzeitig zu der Ansicht Anlaß, daß die Secte bis an den Anfang des 4. Jahrhunderts zurückreiche. In den Regulae sectae Waldensium (s. Zeitschrift für histor. Theol. XXII [1852], 234 ff.), die dem 14. Jahrhundert angehören, jedenfalls nicht jünger sind, stellt sich die Sage folgendermaßen dar. Nachdem die Kirche ungefähr 300 Jahre in Armut und Demuth gelebt habe, wurde der Papst Sylvester durch Constantin, den er vom Aussatz geheilt und getauft, zu Macht und Reichthum erhoben und mit der kaiserlichen Krone geschmückt; von dieser Zeit an stieg der Häresiarch (Papst) zu Ehren und Würden empor und die Uebel vervielfachten sich auf der Erde. Indessen irrte nicht die ganze Kirche, sondern nur ein Theil, wenn auch der größere, von der Wahrheit ab; ein Genosse Sylvesters hielt den Weg der Armut fest, und mit ihm blieb ein Theil der Christen bei der Wahrheit; 800 Jahre nach Constantin betrat Petrus, der von einer gewissen Gegend Waldis genannt wurde, den Weg der Armut wieder und fand, obwohl er durch die römische Kirche aus der Synagoge ausgestoßen wurde, viele Schüler; ungefähr 200 Jahre wirkte Gott durch sie Wunderbares, zuletzt aber erhob sich gegen sie eine noch andauernde Verfolgung. Die Schriften, in denen uns die Sage in dieser entwickelten Gestalt entgegentritt, gehören dem lombardischen Zweige der Secte an. Der Kern oder die Grundlage derselben findet sich aber frühzeitig auch bei den französischen Armen, da sie, wie schon Rainer Sacchoni (s. d. Art.) meldet (d'Argentré I, 56), übereinstimmend mit den Lombarden dem Papst Sylvester die Heiligkeit absprachen und ihn für ein Werkzeug des Teufels und Verderber der Kirche erklärten, und es ist wahrscheinlich, daß ihnen auch die weitere Ausführung nicht fremd war. Jedenfalls eigneten die französischen Waldenser in der Neuzeit die Legende sich vollständig an. Einige derselben führten den Ursprung der Secte geradezu bis in die apostolische Zeit zurück, indem sie annahmen, ihre Gemeinden in den Alpenthälern seien durch den Apostel Paulus gegründet worden, als er auf der Reise nach Spanien in die Gegend gekommen sei; Andere gingen dagegen nur auf Claudius von Turin, Berengar von Tours oder andere Männer des Mittelalters, jedenfalls aber über die Zeit des Waldes zurück, so daß dieser nur als Erneuerer, nicht als Begründer ihrer Gesellschaft erscheint. Der Name Waldenser wurde dementsprechend jetzt statt von Waldes von den Alpenthälern (vallis, romanisch val), der Hauptheimat der Secte, abgeleitet. Zugleich behauptete man weiterhin, die Waldenser hätten bereits im Mittelalter den Glauben bekannt, den sie thatsächlich erst von den Reformirten des 16. Jahrhunderts annahmen, und um der Legende Nachdruck zu geben, wurden waldensische Schriftstücke mit protestantischen Lehrsätzen interpolirt und mit alten Daten (bis auf das Jahr 1100 zurück) versehen. Die einschlägigen Hauptschriften sind die Histoire des Vaudois von Perrin (Genf 1619) und die Histoire générale des églises évangéliques des vallées de Piémont ou Vaudoises von Leger (Leyden 1669). Der Erfolg blieb nicht aus. Die falsche Legende ging als sichere historische Wahrheit in die gesammte protestantische Literatur über und behauptete sich in ihr im Allgemeinen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (so bei Ch. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter II, Stuttgart 1847). Die entgegenstehenden Zeugnisse der katholischen Berichterstatter des Mittelalters wurden einfach als unzuverlässig und unglaubwürdig abgewiesen. Bei der einseitig confessionellen Behandlung der Frage blieben auch die gegründeten Bemerkungen, die schon Bossuet in der Histoire des variations des églises protestantes (1688) über das angebliche Alter

einiger Schriften der Waldenser und die ihnen beigefügten Zahlen machte, ohne Wirkung. Erst im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts trat eine Wendung ein. Während katholischerseits Charvaz (Recherches historiques sur l'origine des Vaudois, Paris 1836) den Ursprung der Secte wieder feststellte, begann um dieselbe Zeit die Kritik in England das hohe Alter der Waldenser-Literatur in Zweifel zu ziehen. Eingehendere und umfassendere Untersuchungen wurden dann in Deutschland angestellt; A. W. Dieckhoff (Die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851) und J. J. Herzog (Die romanischen Waldenser, ihre Reformation im 16. Jahrhundert und die Rückwirkung derselben, Halle 1853) haben das Verdienst, der Fabel unter den Protestanten den Boden entzogen zu haben. Für die Aufhellung der ältern Geschichte der Secte hat K. Müller in der bereits erwähnten Schrift (Separatabdruck aus den Theol. Studien und Kritiken 1886/87) Hervorragendes geleistet. Eine genügende Gesammtdarstellung steht immer noch aus. Indem bezüglich der neuesten Specialuntersuchungen auf die einschlägigen Berichte in der Zeitschrift für Kirchengeschichte und im Theologischen Jahresbericht verwiesen wird, sind der schon angeführten Literatur noch folgende Schriften beizufügen: Gilles, Histoire ecclésiastique des églises vaudoises de l'an 1160 au 1643, Genève 1648 (neue Ausgabe Pignerol 1881); Melia, The Origin, Persecutions and Doctrines of the Waldenses, London 1870; Tocco, L'eresia nel medio evo, Firenze 1884; Montet, Hist. littéraire des Vaudois du Piémont, Paris 1885; Comba, Histoire des Vaudois d'Italie depuis leurs origines jusqu'à nos jours. Première partie: Avant la Réforme, Paris 1887; Il medesimo, Storia dei Valdesi, Firenze 1893; Goll, Die Waldenser im Mittelalter und ihre Literatur, Bericht über neuere Schriften und Publicationen, in den Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung IX [1888], 326 ff.; Jostes, Die „Waldenserbibeln" und Meister Joh. Rellach, im Hist. Jahrbuch 1894, 771 ff. (vgl. ebd. 1897, 145); Huck, Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser, Freiburg 1897. [v. Funk.]

Waldensis, s. Netter, Thomas.

Waldhausen, Konrad von, s. Konrad von Waldhausen.

Walenburch, Adrian und Peter von, hießen zwei aus Rotterdam stammende Brüder, nacheinander Weihbischöfe von Köln, hervorragende Theologen und gemeinsame Verfasser zahlreicher, vortrefflicher Controversschriften. Der ältere, Adrian von Walenburch, konnte im holländischen Missionsgebiete nicht geweiht werden, ging deßhalb nach Köln und erhielt auf Verwendung des apostolischen Nuntius Fabius Chigi, des nachmaligen Papstes Alexander VII., ein Beneficium. Als Licentiat beider Rechte erhielt er 1647 das durch den Tod des Freiherrn Arnold von Landsberg erledigte Priestercanonicat an der Kölner Domkirche, und nach dem Tode des Weihbischofs Stravius weihte ihn der Kölner Erzbischof und Kurfürst Maximilian Heinrich von Bayern in der Minoritenkirche zu Bonn am 30. November 1661 zum Titularbischofe von Adrianopel und Weihbischofe von Köln. Auf der Kölner Diöcesansynode vom Jahre 1662, an welcher er hervorragenden Antheil nahm, wurde er zum Synodalexaminator, Synodalrichter und Commissar des Priesterseminars erwählt. Im selben Jahre noch bereiste er den westfälischen Theil der Erzdiöcese behufs Spendung der heiligen Firmung und vollzog in den folgenden Jahren bis 1666 eine Reihe von Pontificalhandlungen in der Kölner Erzdiöcese. Durch Urkunde vom 2. September 1663 errichtete er zu Köln eine Studienstiftung für Verwandte oder in deren Ermangelung für einen katholischen Jüngling aus Rotterdam, der sich dem geistlichen Stande zu widmen gedenke. Nachdem er 4 Jahre hindurch gekränkelt hatte, wollte er zur Herstellung seiner Gesundheit das Bad Schwalbach aufsuchen, starb aber auf der Reise zu Mainz bei seinem Bruder, dem dortigen Weihbischofe Peter von Walenburch, am 14. September 1669 im 61. Jahre seines Alters und wurde in der Peterskirche daselbst begraben.

Peter von Walenburch war seinem Bruder Adrian, als dieser sich nach Köln begab, dorthin gefolgt und verweilte mit ihm längere Zeit (bis 1646) am Hofe der Herzoge von Pfalz-Neuburg in Düsseldorf, wo beide manche Protestanten der katholischen Kirche wieder gewannen. Im J. 1656 wurde Peter von Walenburch Auditor des apostolischen Nuntius Sanfelice zu Köln und kam dann nach Mainz, wo er Decan bei St. Peter, Canonicus bei St. Victor und im J. 1658 unter dem Erzbischof und Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn Weihbischof von Mainz wurde. Am Mainzer Hofe war er vermöge seiner gründlichen theologischen Gelehrsamkeit die Hauptstütze des berühmten Leibniz, der vom Kurfürsten zur Förderung seiner auf die Herbeiführung der Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche gerichteten Bestrebungen dorthin berufen worden war und einen ausgedehnten Briefwechsel mit den bedeutendsten beiderseitigen Gelehrten unterhielt. Bossuet schrieb bei dieser Gelegenheit seine Exposition de la doctrine catholique (1668). Der Briefwechsel selbst erschien unter dem Titel: De la tolérance des religions. Lettres de M. de Leibniz et réponses de M. Pélisson, Paris 1692. Durch Vermittlung des Fürstbischofs von Straßburg, Franz Egon von Fürstenberg, wurde Peter von Walenburch nach dem Tode seines Bruders Adrian dessen Nachfolger als Weihbischof von Köln und Priestercanonicus des Kölner Domcapitels. Seine Stellen zu Mainz legte er nieder und begann sofort die Pontificalhandlungen, weihte am 26. Juli 1670 die Klosterkirche in der

Antonsgasse zu Köln zu Ehren der hll. Anna und Elisabeth, am 6. August 1670 die Rochuskapelle vor den Thoren Düsseldorfs, am 25. August 1670 die Jesuitenkirche in Münstereifel, benedicirte am 21. November 1674 den Deutzer Abt Andreas Steyaert und am 2. Adventssonntage 1674 den Abt Johann Schlotan von St. Martin zu Köln. Als letzte Pontificalhandlung nahm er die Ertheilung einer Tonsur am 8. December 1675 vor. Er starb am 21. December 1675 im 65. Lebensjahre zu Köln, wo er in der jetzt nicht mehr bestehenden Kirche des heiligen Evangelisten Johannes in curia vor dem Altare des hl. Philippus Neri beigesetzt wurde.

Hervorragend ist das bischöfliche Brüderpaar vorzugsweise durch seine fruchtbare und erfolgreiche literarische Thätigkeit. Mit allen irgendwie namhaften Gegnern des katholischen Glaubens ihrer Zeit traten sie in literarische Fehde. Die Schärfe ihrer Feder erfuhren unter Anderem Coccejus in Leyden, Hund in Kleve, Crocius in Hessen, Scheibler in Dortmund, Hülshoven in Essen, Danhawer in Straßburg, Hülsemann in Leipzig, Drelincourt in Charenton. Manche von diesen streckten offen die Waffen vor dem überlegenen Brüderpaar. Aufgewachsen unter Protestanten, waren sie vertraut mit deren irrigen Anschauungen und gewohnt an ihre Kampfesweise. Ohne sich in belanglose Einzelheiten der Schriftauslegung zu verlieren, hielten sie die Hauptstreitpunkte fest im Auge, gingen dem Irrthum an die Wurzel und bekämpften den Gegner mit seinen eigenen Waffen, indem sie ihn aus der heiligen Schrift selbst des Irrthums überführten. Die Beweisführung ist klar und gründlich, die Sprache ruhig und maßvoll. Ab injuriis abstinemus, war ihr ausgesprochener Grundsatz. Der Rücktritt des Landgrafen Ernst von Hessen und seiner Gemahlin Eleonora Maria von Solms zur katholischen Kirche, welcher am Dreikönigsfeste 1652 im Kölner Dom erfolgte, ist hauptsächlich den Brüdern von Walenburch zuzuschreiben. Auch der zur katholischen Kirche zurückgekehrte brandenburgische Consistorialrath und Propst zu St. Peter an der Spree, Andreas Fromm, hat mit ihnen und dem Pfarrer Arnold Meshov zu Köln sich dieserhalb unterredet. Johannes Fabricius, der am 10. Juli 1670 Peter von Walenburch zu Köln besuchte und sich mit ihm eingehend über religiöse Fragen unterhielt, lobt seine ruhige und leidenschaftslose Sprache (Hist. bibl. Fabric. II, 127 sqq.). — Die beiden von Walenburch ließen ihre Schriften unter gemeinsamem Namen drucken. Die Abfassung ist jedoch hauptsächlich dem jüngern, Peter, zuzuschreiben, der von sich sagt, daß Gott ihm zwar einen schwächlichen Körper, aber einen arbeitsfreudigen Geist gegeben und einen Kopf, der vom Studium kaum jemals müde werde; die Drucklegung der Schriften hingegen wurde vorzugsweise von dem ältern, Adrian, besorgt. Die Gesammtausgabe ihrer Schriften in zwei mächtigen Folianten besorgten sie selbst. Der erste Band führt den Titel: Tractatus generales de controversiis fidei per Adrianum et Petrum de Walenburch. Coloniae Agrippinae 1669, und enthält folgende 10 Schriften: 1. Examen principiorum fidei (1647, 1667; gewidmet Papst Alexander VII.). 2. Methodus Augustiniana defendendi et probandi fidem catholicam ex solo verbo Dei (1645, 1647, 1660; auf Geheiß des Nuntius Chigi geschrieben). 3. De articulis fidei necessariis (1659, 1666). 4. De instrumentis probandae fidei sive discussio bibliorum vulgarium (1666). 5. De perpetua probatione fidei per testes (1652, 1665). 6. De testimoniis seu traditionibus non scriptis. 7. De praescriptionibus catholicis (1666). 8. De missione (seu vocatione) protestantium (1656, 1665; gewidmet dem Herzog Anton Ulrich von Braunschweig). 9. De unitate Ecclesiae et schismate protestantium (1642, erweitert 1656; gewidmet dem Landgrafen Ernst von Hessen). 10. Legatio Regis Psittacorum ... ad Cromwellium. — Der zweite Band, welcher nach Adrians Tode erschien, führt den Titel: Tractatus speciales etc. accesserunt diversi tractatus antehac nunquam impressi, partim novi, partim latius deducti. Tom. II. Coloniae Agrippinae 1671. Er enthält folgende 17 Schriften: 1. Compendium controversiarum particularium (1659). 2. De descensu Christi ad inferos (1643, 1647). 3. De ecclesia. 4. De sanctis. 5. De purgatorio. 6. De SS. Eucharistia. 7. De justificatione. 8. De meritis. 9. De censura doctrinae fidei contra Joannem Crocium (auf Veranlassung des Landgrafen Ernst von Hessen geschrieben). 10. Réfutation des dialogues de Drelincourt, ministre de Charenton (zuerst gedruckt Paris 1657). 11. Den eenvoodigen Catholyck (niederdeutsch zuerst 1665, deutsch 1647 und 1653). 12. Schip-Reys van den geloovigen Thomas tot de Eenigheydt van de ware Kerke Jesu Christi. 13. De homine naturali (während der Krankheit verfaßt). 14. De homine spirituali (geschrieben zur Vorbereitung auf die Bischofsweihe). 15. De martyribus Japoniae. 16. De singularitate clericorum. 17. Regula fidei catholicae (libellus Francisci Veronii [s. d. Art.]). (Vgl. Protocolla Suffraganeatus, Archiv des erzbischöfl. Generalvicariats zu Köln; Jos. Hartzheim, Bibliotheca Coloniensis, Colon. 1747, 8—9. 285 ad 286; Binterim, Suffraganei Colonienses, Mogunt. 1843, 83; von Mering, Die hohen Würdenträger der Erzdiöcese Köln, Köln 1846, 82—85; Hurter, Nomenclator literarius II, 2. ed., Oeniponte 1893, 78—81; K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur IV, Schaffhausen 1865, 586 f.; Räß, Die Convertiten VII, 397 [vgl. VI, 471].)

[Arnold Steffens.]

Wallfahren nennt man das Besuchen entfernter heiliger Orte zum Zwecke des Gebetes und der Andacht. Der Mensch fühlt ein natürliches Verlangen in sich, diejenigen Orte zu sehen, welche wegen der daselbst geschehenen Vorgänge mit seinem zeitlichen oder ewigen Wohle in inniger Beziehung stehen. Wenn er solche Orte in der Ferne aufsucht und an denselben verweilt, so werden in ihm durch die Macht der sinnlichen Anschauung die betreffenden Erinnerungen zu der höchsten Lebhaftigkeit gesteigert; es werden die Gefühle der Dankbarkeit für Wohlthaten und der Bewunderung hoher Tugenden, überhaupt die Gesinnungen und Empfindungen, welche jenen Vorgängen entsprechen, mächtig geweckt. Daher finden sich auch in der Geschichte aller Religionen Pilgerfahrten zu heiligen Orten, bei heidnischen Völkern, bei den Juden und Mohammedanern, in der christlichen Kirche seit der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel. Erscheint auch das Pilgern unter den Heiden mit falschen Ansichten von dem Wesen und Wirken der Gottheit verbunden, und waren bei Juden und Mohammedanern wegen nationaler Zwecke bestimmte Orte ausschließlich als das Ziel solcher Wallfahrten bezeichnet und eben wegen religiös-nationaler Zwecke auch zur Pflicht gemacht, so kann dieses nicht hindern, in der Allgemeinheit des Wallfahrens bei allen Völkern und in allen Religionen eine Hindeutung darauf zu finden, daß der tiefere Grund des Wallfahrens in einem allen Völkern Gemeinsamen, d. i. in der Natur des menschlichen Herzens gesucht werden müsse. Das Wallfahren in der christlichen Kirche verhält sich aber zu dem Wallfahren bei Heiden, Juden und Mohammedanern, wie sich die christliche Offenbarungslehre über die Verehrung Gottes selbst zu der Ansicht der Heiden, der Lehre der Juden und den Einfällen der Mohammedaner über dieselbe verhält. Die christliche Offenbarung hat das ausgeschieden, womit Vielgötterei und Naturanbetung den allgemeinen Glauben aller Völker von dem Dasein eines höchsten Wesens und dessen Verehrung verfälscht hatten; sie hat abgeworfen, was die providentielle Führung des jüdischen Volkes für eine bestimmte Zeit Nationaleigenthümliches und Beschränkendes derselben beigegeben hatte; hat das Falsche, das Temporäre und das Nationale ausgeschieden und abgestreift und so die Verehrung Gottes rein in der Wahrheit für alle Zeiten und Nationen hingestellt. Nicht anders ist es mit dem Wallfahren in der christlichen Kirche, weil dasselbe ja eine Art der Gottesverehrung, Ausdruck derselben ist. Das Irrthümliche, welches heidnische Denkweise ihm beigegeben, das Nationale, Beschränkende, welches ihm im Judenthum eigen gewesen, das hat die christliche Kirche ausgeschieden; das Wahre, welches ihm zu Grunde gelegen, das hat sie beibehalten und in seiner Reinheit hingestellt. Die christliche Kirche weiß und lehrt, daß Gott ein Geist und überall gegenwärtig und uns gleich nahe ist, und daß wir also auch ihn überall finden, zu ihm beten und von ihm erhört werden können. Aber sie weiß auch wohl, daß der Mensch kein purer Geist, und daß er als Geist- und Naturwesen, auch auf höchster Stufe geistiger Bildung, abhängig bleibt von den Einwirkungen und Einflüssen der ganzen Sinnenwelt, und daß daher, wenn auch Gott dem Menschen überall gleich nahe ist, es dennoch Orte geben kann, wo der Mensch Gott näher tritt, zwar nicht körperlich und räumlich, aber geistig, indem nämlich der Geist des Menschen, in seiner Abhängigkeit von den Einwirkungen der Sinnenwelt, an einem Orte mehr als an einem andern in eine erhöhte religiöse Stimmung versetzt wird, vermittels deren er betend, dankend, bittend, büßend und Vorsätze fassend in eine ungewöhnlich innige und fruchtreiche Vereinigung mit Gott treten kann. Ein Beispiel davon, daß dieses allgemein menschliche Bedürfniß dem göttlichen Willen entspricht, findet sich schon aus der Patriarchenzeit in der Genesis (25, 22) aufgezeichnet. Als Rebecca sich in banger Mutterangst befand, perrexit, ut consuleret Dominum (וַתֵּלֶךְ לִדְרֹשׁ אֶת־יְהוָה). Obgleich wir in der heiligen Schrift nichts Näheres über dieses Einholen einer göttlichen Offenbarung erfahren, so können wir doch kaum anders sagen, als daß Rebecca zu dem Ende eine Wallfahrt gemacht hat. Dasselbe läßt sich auch von dem Gebrauche sagen, der nach 1 Sam. 9, 9 später im israelitischen Volke bestand. Ja den oben angegebenen Zweck verfolgt auch die Ex. 23, 17. Deut. 16, 16 gegebene Vorschrift, daß alle israelitischen Männer dreimal im Jahre erst bei der Stiftshütte, später im Tempel zu erscheinen hätten. Welches Bedürfniß damit getroffen war, zeigt sich darin, daß bald auch Frauen und Kinder sich anschlossen (1 Sam. 1, 3 ff.). Diese Vorschrift ward später nach äußerer Nothwendigkeit abgeändert, aber nicht aufgehoben; in nacherilischer Zeit rief sie die in den sog. Stufenpsalmen genannten מַעֲלוֹת hervor (vgl. Ps. 121), und noch zur Zeit Jesu war diese Uebung in voller Kraft (Luc. 2, 41). Die ältesten Wallfahrten in der christlichen Kirche sind die zu den heiligen Orten in Palästina, die vereinzelt bereits im 2. Jahrhundert vorkamen, die aber sehr häufig wurden, seit Constantin der Große den Christen Religionsfreiheit gegeben und gemeinschaftlich mit seiner Mutter, der hl. Helena, das heilige Grab des Erlösers, die Geburtsstätte zu Bethlehem und andere heilige Orte mit Kirchen und Bethäusern hatte ausschmücken lassen. Der hl. Hieronymus bezeugt (Ep. 46 [al. 17 vel 44]), daß eine lange Reihe gelehrter und heiliger Männer seit der Himmelfahrt des Herrn der Andacht wegen zu den heiligen Orten in Palästina gewallfahrt seien, um Christum an den Orten anzubeten, wo zuerst das Evangelium vom Kreuze herab erglänzt sei; Theodoret erzählt in Lebensbeschreibungen heiliger Männer, daß sie zu den heiligen Orten gepilgert, nicht als sei Gott im Raume beschlossen oder nur an besonderen

Orten gegenwärtig, „sondern weil die, welche mit heißer Liebe erfüllt sind, nicht allein nach denen verlangen, welche sie lieben, sondern sich auch sehnen an denjenigen Orten, wo dieselben gewandelt sind und verkehrt haben". Diese Pilgerfahrten nach dem heiligen Lande wurden immer häufiger, je weiter das Christenthum ausgebreitet wurde; denn zugleich mit dem Evangelium ging in die Herzen der Menschen und Völker das Verlangen und die Sehnsucht nach den Orten über, an denen der menschgewordene Sohn Gottes gewandelt, lehrend, Wunder wirkend, leidend und sterbend die Erlösung des Menschengeschlechtes vollbracht hatte (vgl. auch d. Art. Reisewerke). Eine Folge dieses so allgemeinen Wallfahrens der Christen nach dem heiligen Lande war es, daß, nachdem Palästina im 7. Jahrhunderte durch die Araber erobert und den Christen entrissen worden war, Karl der Große durch einen Vertrag mit Harun al Raschid den christlichen Pilgern Schutz und Sicherheit vermittelte, und daß dann durch Gründung eines lateinischen Klosters zu Jerusalem für die geistigen und leiblichen Bedürfnisse derselben Vorsorge getroffen wurde. Dieser in dem kindlich religiösen Mittelalter immer mächtiger werdende Drang der christlichen Völker nach dem heiligen Lande, die schmachvolle Sklaverei der dortigen Christen unter dem grausamen Fanatismus der Saracenen und der empörende Anblick von der Entweihung der heiligen Orte durch dieselben regte zu Ende des 11. Jahrhunderts das ganze christliche Abendland auf, so daß seine Völker sich mit einer in der ganzen Weltgeschichte nie gesehenen Begeisterung erhoben, um in bewaffneten Pilgerzügen die christlichen Brüder zu befreien, die heiligen Orte von dem Frevel zu reinigen, die Ungläubigen aus dem Heiligthum zu vertreiben und für alle Christen Freiheit und Sicherheit zu erkämpfen, damit sie das Opfer der Liebe und des Dankes aus überströmendem Herzen an den Stätten darbringen könnten, an welchen der Erlöser sich das ganze Menschengeschlecht zu ewiger Liebe und zu unabläßigem Danke verpflichtet hat (s. d. Art. Kreuzzüge). — Wie die Ehrfurcht gegen das heilige Land überhaupt und die wunderbaren Offenbarungen Gottes, deren Schauplatz dasselbe gewesen, dann aber besonders der lebendige Glaube an den Erlöser, die Liebe und Dankbarkeit gegen ihn, die Beweggründe hergegeben haben zu den Wallfahrten in das heilige Land, so führte die große Verehrung gegen die auserwählten Werkzeuge, in denen sich die Gnade Gottes mächtig erwiesen hatte, die Gläubigen zu den Gräbern und Reliquien der Heiligen, der Apostel, der Martyrer und Bekenner. Daher sind auch die Wallfahrten zu den Grabkirchen und Reliquien der Heiligen in der christlichen Kirche so alt als die Verehrung der Heiligen selbst und der Glaube an die Gemeinschaft der Heiligen, wovon sie ein natürlicher Ausdruck sind. Ausdrückliche Zeugnisse von solchen Wallfahrten begegnen uns schon zu Ende des 3. Jahrhunderts; zahlreich werden dieselben im 4. und noch häufiger in den folgenden Jahrhunderten. An Alter und Berühmtheit steht hier obenan die Wallfahrt zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus zu Rom, indem hier der Glanz der alten Weltbeherrscherin, der Primat des Apostels Petrus und die Größe des hl. Paulus und endlich die Stellung, welche Rom in dem äußern Organismus der Kirche nach göttlicher Fügung einnahm, zusammentrafen, um Christen aus dem ganzen römischen Reiche und später aus der ganzen Christenheit anzuziehen. Rom bildete daher auch hierin den religiösen Mittelpunkt der ganzen Christenheit, trug das Gepräge der Universalität; daneben hatten die einzelnen Reiche und Provinzen noch ihre besonderen heiligen Orte, zu denen Wallfahrten gemacht wurden. So war es zu Seleucia das Grab der hl. Thekla (s. d. Art.), „der ersten Martyrin"; in Afrika die Gebeine des hl. Stephanus zu Hippo; in Cappadocien die 40 Martyrer, gefeiert von Basilius dem Großen; in Campanien das Grab des hl. Felix zu Nola (s. d. Art.); in Gallien das Grab des hl. Martin zu Tours (s. d. Art.). In Ländern, wo später erst das Christenthum gegründet worden, waren es häufig die Gräber und Kirchen von Glaubensboten, wie das des hl. Adalbert (s. d. Art.) zu Gnesen, wohin Kaiser Otto III. pilgerte, das des hl. Willibrord zu Echternach (s. d. Artt.); oder es war das Grab eines Bischofs, der sich überhaupt große Verdienste um ein Land, ein Reich erworben hatte, wie das des Thomas Becket (s. d. Art.) zu Canterbury in England, welcher der Kirche dieses Reiches die Freiheit mit seinem Leben erkauft hatte. Solchen Wallfahrten zu den Gräbern der Martyrer spenden die Kirchenväter an unzähligen Stellen Lob, wenn sie hervorheben, daß die Orte, wo jene ihr Leben für Christum hingeopfert hätten und wo jetzt ihre Gebeine aufbewahrt würden, besonders geeignet seien, Andacht zu wecken, zur Liebe Gottes und zur Nachahmung der Martyrer anzuspornen. Dieß thue die lebendige Erinnerung, in welcher diese Orte nach psychologischen Gesetzen die Worte und Thaten der Martyrer den Gläubigen vorführten. Was ferner noch die Wallfahrten zu den Reliquien der Martyrer begünstigte und steigerte, das waren die Wunder, welche nach dem Zeugnisse der Kirchenväter an den Gräbern derselben häufig geschahen. Solche Wunder bezeugt der hl. Paulinus von Nola in seinen Hymnen auf den hl. Felix; der hl. Hieronymus beruft sich auf Wunder in den Basiliken der Martyrer (Advers. Vigil. n. 10); der hl. Ambrosius war Zeuge bei der Heilung eines Blinden durch die Reliquien der hll. Gervasius und Protasius (Ep. 22); der hl. Hilarius (Contra Constant. n. 8), der hl. Chrysostomus (De S. Babyla), der hl. Gregor von Nazianz (Orat. 4) und der hl. Augustin (De civ. Dei 22, 8) geben ähnliche Zeugnisse. Diese Wunder waren augenscheinliche Bezeugungen des göttlichen Wohl-

gefallens an dem Wandel der Heiligen, an der Verehrung, welche die Gläubigen denselben und ihren Reliquien erwiesen; sie waren eine Verherrlichung der Heiligen und munterten zu deren Nachahmung, Verehrung und Anrufung auf; darum waren sie auch mittelbar eine Gutheißung des Vertrauens der Gläubigen zu ihnen wie der Wallfahrten zu ihren Gräbern. Unter den Heiligen aber ragt durch Auserwählung und Würde über alle die seligste Jungfrau als Königin hervor, und wie ihre Verehrung überhaupt ausgezeichnet ist in der Kirche, so auch sind am häufigsten und allgemeinsten die Wallfahrten zu Marienkirchen, zu Marienbildern in denselben, wo unzählige Gläubige wunderbare Erhörung ihres Gebetes gefunden haben (s. d. Art. Marienwallfahrtsorte). Fast jedes Land, jede Provinz hat einen oder den andern solchen Gnadenort, wo unläugbare Wunder auf die Fürbitte der Mutter der Barmherzigkeit geschehen sind, und wohin Gläubige aus allen Ständen seit Jahrhunderten wallfahren.

Es mag sein, daß hier und dort bei Wallfahrten Uebelstände und Mißbräuche vorgekommen sind und noch vorkommen; das kann aber unmöglich berechtigen, ein geringschätziges Urtheil über das Wallfahren auszusprechen oder diese Art der Gottesverehrung abschaffen zu wollen. Denn was in der Welt ist nicht schon mißbraucht worden? Es muß auch hier die Regel gelten: Maneat usus, tollatur abusus. Gegner des Wallfahrens fanden sich allerdings auf Seiten der Häretiker zu verschiedenen Zeiten; solche waren die Eunomianer, Vigilantius, Claudius von Turin; später die Petrobrusianer, Katharer und Waldenser, die Wiclifiten, Hussiten, Lutheraner, Calvinisten, endlich Rationalisten und Indifferentisten zu allen Zeiten. Da nämlich das Wallfahren aus der Verehrung der seligsten Jungfrau und der Heiligen hervorgeht; da dasselbe ein über den engen Gesichtskreis der Pfarrgemeinde erhöhter und gesteigerter lebendiger Ausdruck der Gemeinschaft der Heiligen ist; da es ferner, weil alle der seligsten Jungfrau und den Heiligen erwiesene Ehre Gott dem Herrn selbst gilt, ein verstärkter Ausdruck und ein in der Wirksamkeit gesteigertes Mittel der öffentlichen Gottesverehrung überhaupt ist; endlich weil es, als mit Mühe, Anstrengung, Aufopferung materieller Güter und leiblicher Kräfte verbunden, aus religiöser Absicht unternommen, nach kirchlicher Ansicht ein gutes Werk bildet und als verdienstlich angesehen wird: so mußten alle Häretiker, welche die Verehrung der Heiligen verwarfen oder, in falschem Spiritualismus befangen, Gegner der gemeinschaftlichen, öffentlichen, an bestimmte Orte gebundenen Gottesverehrung waren, oder endlich die guten Werke läugneten, consequent auch das Wallfahren tadeln und verwerfen. Dagegen finden wir im Verlaufe der ganzen Kirchengeschichte, daß die frömmsten, gelehrtesten und heiligsten Männer das Wallfahren als eine sehr nützliche Form der Gottesverehrung, des Heiligencults und der Bußübung angepriesen und vertheidigt, und daß viele derselben Wallfahrten an heilige Orte gemacht haben; wir finden, daß die Kirche auf Synoden wohl Mißbräuche dabei gerügt, den Gebrauch selbst aber als ein frommes Werk in Schutz genommen, daß sie Wallfahrten als Bußwerke auferlegt und mit solchen Ablässe verbunden hat. Aegidius Charlier (s. d. Art.) hat auf der Synode zu Basel das Wallfahren gegen die Hussiten im Namen der Synode in Schutz genommen, indem er nachwies, daß die Gläubigen aus acht Ursachen Wallfahrten machten: um Nachahmung der Heiligen zu wecken, um die Andacht zu erhöhen, um der Verdienste der Heiligen theilhaft und durch ihre Fürbitte unterstützt zu werden, um des Gebetes zu Gott länger eingedenk zu sein, um die Heiligen für ihre Kämpfe zu ehren, um in Gegenwart der Heiligen und vor der ganzen Kirche desto heller in christlichem Glaubensbekenntnisse zu erglänzen, endlich um der Kirche zu gehorchen, wenn sie zur Bußübung eine Wallfahrt auferlegt habe. Faßt man aber das ganze Verhalten der Kirche gegen das Wallfahren zu allen Zeiten kurz zusammen, so ist es dieses: Die Kirche erlaubt und billigt das Wallfahren, erklärt es für nützlich, schätzt und hält es aufrecht gegen seine Gegner, belohnt dasselbe, legt es als Buß- und Genugthuungswerk auf, sucht Mißbräuche, abergläubische Ansichten davon fern zu halten und gibt Anleitung zu rechtem Wallfahren. (Vgl. J. Marx, Das Wallfahren in der katholischen Kirche, historisch-kritisch dargestellt, Trier 1842.) [Marx.]

Walsingham, Francis, Staatssecretär unter Königin Elisabeth, wurde 1536 zu Scadbury bei Chislehurst, Grafschaft Kent, als jüngster Sohn des William Walsingham geboren. Nach Vollendung seiner Studien im King's College zu Cambridge nahm er wegen seiner Hinneigung zum Protestantismus unter Königin Maria (1553 bis 1558) Aufenthalt auf dem Festlande, wo er sich ausgedehnte Kenntnisse in fremden Sprachen erwarb. Nach der Thronbesteigung Elisabeths am 19. November 1558 kehrte er nach England heim, wurde infolge seiner Sprachkenntnisse in den Dienst des allmächtigen Ministers William Cecil, Lord Burghley (Dict. of Nat. Biogr. IX, Lond. 1887, 406) aufgenommen und ward sofort in das Unterhaus gewählt. Aufsehen erregte sein Brief an Cecil 1568, in welchem er als Ankläger der Königin Maria Stuart von Schottland wegen angeblicher Betheiligung an der Ermordung ihres Gemahls Darnley auftrat. Zur Erlangung größerer Duldung für die französischen Hugenotten ging Walsingham 1570 nach Paris und erhielt dort den Posten eines Gesandten am französischen Hofe, den er bis zum 23. Mai 1573 bekleidete. Infolge des wankelmüthigen Charakters der Königin Elisabeth blieben ihm diplomatische Erfolge hier ebenso versagt wie bei seiner Sendung nach den Niederlanden im Juni 1578 und nach

Paris 1581. Doch gelang es ihm an letzterer Stelle, den Ausbruch eines Krieges zwischen Frankreich und England zu verhindern. Seine letzte diplomatische Verwendung aus Anlaß einer Gesandtschaft an Jacob VI. von Schottland, welche die Entlassung des Grafen Arran erreichen sollte, schlug ebenfalls fehl. Wie Cecil gehörte auch Walsingham zu den entschiedensten und thätigsten Feinden der englischen Katholiken, die er in der Heimat wie auf dem Festlande mit einem Netz von Spionen umgab. Der florentinische Kaufmann Ridolfi, welcher der Theilnahme an einer Verschwörung gegen das Leben Elisabeths angeklagt war, wurde 1569 in Walsinghams Wohnung internirt (Dict. of Nat. Biogr. XLVIII, Lond. 1896, 291; Dublin Review LXXVI, Lond. 1875, 130). Insbesondere begünstigte Walsingham das Eindringen von Verräthern in die seit 1570 zur Erhaltung eines Nachwuchses für die katholischen Geistlichen auf dem Festlande errichteten Seminare, wobei ihm der abgefallene Priester Gilbert Gifford hilfreiche Hand leistete (Bellesheim, Cardinal Allen 118. 195). Wie ein rother Faden zieht sich durch sein Leben eine heftige Feindschaft gegen Maria Stuart; die 1874 veröffentlichte Briefsammlung des Sir Amias Poulet, des Aufsehers der schottischen Königin, hat erwiesen, daß Walsingham die zur Befreiung der letztern durch Babington angezettelte Verschwörung dazu mißbrauchte, Maria Stuart in ein Complot gegen das Leben der Königin Elisabeth zu verwickeln, und daß er diesen Zweck dadurch erreicht hat, daß er durch Gifford die Briefe der Königin an Babington fälschen ließ (Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland II, 176 ff.; Dublin Review LXXV, Lond. 1874, 336). Der Abend seines Lebens wurde verdüstert durch die Bürgschaft, welche er für seinen Freund Philipp Sidney übernommen hatte; dieselbe beraubte ihn fast aller Mittel, ohne daß Elisabeth, unter der Herrschaft ihres bekannten Geizes stehend, ihm auch nur die geringste Unterstützung dargeboten hätte. Walsingham gehörte zur Partei der Puritaner, die bei Elisabeth ebenso verhaßt waren wie die Katholiken, und deren Lage zu verbessern auch Walsingham ungeachtet seines großen Einflusses nicht gelungen ist. Er starb unbeachtet 1590. (Vgl. Encyclopaedia Britannica XXIV, Edinb. 1888, 338 f.; Letter-Books of Sir Amias Poulet, edit. by John Morris, Lond. 1874; Dict. of Nat. Biogr. LIX, Lond. 1899, 231 f.; A. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen und die engl. Seminare auf dem Festlande, Mainz 1885.) [A. Bellesheim.]

Walsingham, Thomas, Benedictiner und Geschichtschreiber in der Abtei St. Alban bei London, ist wegen Spärlichkeit der ihn betreffenden Nachrichten nur wenig bekannt geworden. Ueber seinen Lebensgang weiß man nur, daß er bis 1394 Cantor et scriptorarius dieser Abtei war und daß deren domus scriptoriae ihm ihre Entstehung oder ihren Neubau verdankt (Gasquet [s. u.] 46). Bis 1400 leitete er die Klosterfiliale Wymundham (Gasquet, Engl. Monast. II, 436) und kehrte dann in sein Kloster zurück. Wichtig für englische Kirchengeschichte, insbesondere für die Entstehung und Ausbreitung der wiclifschen Irrlehre ist seine Historia anglicana vol. I, 1272 ad 1381; vol. II, 1381—1422; ed. H. Th. Riley, Rolls Series, Lond. 1863. Dazu kommen die Gesta abbatum monast. S. Albani a Matth. Paris., Th. Walsingham et auctore quod. anonymo conscripta, ed. Riley, Lond. 1867, 2 voll. Ob das Ypodigma Neustriae (ed. Riley, Lond. 1876), welches den Namen Walsinghams trägt, wirklich von ihm herrührt, ist zweifelhaft. (Vgl. die Einleitungen Riley's zu den Ausgaben der Werke Walsinghams, sowie F. A. Gasquet, The old Engl. Bible and other Essays, London 1897; A. Potthast, Bibl. hist. medii aevi II, 2. Aufl., Berlin 1896, 1105; Dict. of Nat. Biogr. LIX, London 1899, 242 f.) [A. Bellesheim.]

Walter von Mortagne (de Mauritania) gehört zu den Männern, welche in den Anfängen der Scholastik (s. d. Art. X, 1884) sich gegen die übertriebene Anwendung der Dialektik und Speculation auf die Glaubensgeheimnisse aussprachen. Seinen Beinamen trägt Walter von seinem Geburtsorte Mortagne in Flandern. Seit 1136 war er Lehrer der Rhetorik, dann der Philosophie zu Paris, wo Johannes von Salisbury (s. d. Art.) zu seinen Schülern zählte. Später ging er zur Theologie über, die er ebenfalls zu Paris und vielleicht auch zu Laon docirte. Hier wurde er dann Canonicus, später Decan an der Cathedrale und im Jahre 1155 Bischof; als solcher starb er 1174. Von den Schriften Walters sind nur sechs Tractate in Briefform erhalten, von denen fünf bei Achery, Spicileg. III, nova ed., Paris. 1723, 520 sqq. und bei Du Boulay, Hist. univ. Paris. II, Paris. 1665, 629 sqq., der sechste in Mathouds Ausgabe der Werke des Robert Pulleyn (s. d. Art.; abgedruckt bei Migne, PP. lat. CLXXXVI, 1052 sqq.) und bei Du Boulay II, 64 (beidemal mit dem Verfassernamen Wilhelm statt Walter) zu finden sind. Eine Analyse der Briefe gibt Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XIV, 2e éd. 660 s. Am öftesten erwähnt wird der fünfte, an Abälard (s. d. Art.) gerichtete, dem Walter seine dialektische Behandlung des Trinitätsgeheimnisses vorrückt. Im Ganzen ist Walter von Mortagne bei seiner Polemik in den Briefen gemäßigt und leidenschaftslos und unterscheidet sich dadurch vortheilhaft von Walter von St. Victor (s. d. Art.), mit welchem er auffallenderweise öfter (auch von Neander) verwechselt worden ist. [Schrödl.]

Walter von St. Victor, Prior des Klosters St. Victor (s. d. Art.), verfaßte um 1180 eine Schrift gegen Abälard, Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und dessen Schüler Petrus

von Poitiers (s. d. Artt.), welche er die vier Labyrinthe Frankreichs und neue Ketzer nennt. Eine Analyse dieses Werkes, welches nicht gedruckt ist, gibt Planck in den „Studien und Kritiken" 1844, 823 ff.; Bruchstücke hatte schon Buläus in der Hist. Univers. Paris. veröffentlicht, woraus Migne sie PP. lat. CXCIX, 1127 sqq. abdruckte. Walter schreibt aus Eifer für den Glauben. Seine Gegner sind ihm Sophisten, welche offenbare und in den Kirchenversammlungen schon verurtheilte Irrlehren wieder vorlegen. Doch will er nur auf ihre Irrthümer über die heiligste Dreifaltigkeit und die Menschwerdung eingehen. Unter dem Titel Haeresis legt er, meist mit kurzen Worten, eine Lehre aus ihnen vor und führt dann Väterstellen gegen dieselbe in's Feld unter dem Titel Catholica (doctrina). Seinen Gefühlen läßt er dabei freien Lauf, indem er mit seinen Gegnern schonungslos in's Gericht geht. Ihre Lehre erklärt er für Irrthümer, längst verdammte Hirngespinste, ihre Beweise sind nichts werth, kommen eigentlich nicht von den Philosophen, sondern vom Teufel, der durch den Mund der Ketzer redet. Er vergleicht sie mit Scorpionen und Schlangen, ihr Vorgehen mit dem der Manichäer, ja er verflucht sie ganz feierlich. Ein Greuel ist Walter eigentlich die Anwendung der Dialektik auf die Glaubenssätze, und hier liegt der Kern der ganzen Schrift. Die Dialektik, welche nicht die materielle Wahrheit der Sätze vermitteln, sondern nur über die Verbindung derselben richten kann, soll dem Gebiete des Glaubens fern bleiben. Walter wünscht dieser Teufelskunst, wie er sie nennt, und denen, die sich derselben bedienen, alles Verderben. Die weitere Entwicklung der Scholastik vermochte er freilich nicht aufzuhalten, und sein Ton und seine Art, den Gegner zu behandeln, besonders einen Mann wie den Lombarden, verdient nur Tadel. [Jos. Hövelmann S. J.]

Walter (Walther) von der Vogelweide, der unbestrittene Meister unter den altdeutschen Minnesingern und Spruchdichtern, theilt mit den übrigen Poeten des deutschen Mittelalters die Eigenthümlichkeit, daß genauere Nachrichten über Lebenszeit, Heimat, Stand und Einfluß auf das öffentliche Leben nur den eigenen Werken des Sängers selbst mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit entnommen werden können. Hiernach läßt sich die Zeit Walters mit einiger Uebereinstimmung der Meinungen annähernd durch die Jahre 1170 und 1228 begrenzen, während die Heimat des Dichterfürsten so ziemlich allen süddeutschen Stämmen zugedacht worden ist; im Ganzen gilt seine Herkunft aus einem der heutigen österreichischen Länder als unzweifelhaft. Auch über seinen Stand gehen die Ansichten aus einander, da die ehrende Bezeichnung „Herr" nicht mit voller Sicherheit den Mann ritterlicher Abkunft kund macht. Im Uebrigen geben die Gedichte Walters manche Anhaltspunkte, das vielbewegte Leben des wanderluftigen Sängers genauer zu zeichnen. Am gesangreichen Hofe des Babenbergers Friedrich I. (1195—1198) zu Wien empfing er unter Anleitung Reinmars des Alten seine erste Ausbildung im Minnesang. Dann beginnt die stürmische Zeit rastlosen Wanderns zu den verschiedensten Fürstenhöfen (u. a. Thüringen und Meißen) im eifrigen Dienste dreier Kaiser (Philipps von Schwaben, Otto's IV. und Friedrichs II.), bis er endlich, von seinem letzten kaiserlichen Herrn belehnt, ein sicheres Heim erhielt. Der rasche Wechsel seiner Neigung zwischen Welfen und Staufern darf dem Dichter nicht vorgerückt werden: Walter kannte keine persönlichen Rücksichten, ihm lag nur das Wohl und Wehe des Reiches am Herzen. Ob er mit Friedrich den Kreuzzug von 1228 selbst mitgemacht und die heiligen Stätten geschaut hat, bleibt vorläufig eine Streitfrage; das verhängnißvolle Jahr 1228 aber wird er schwerlich lange überlebt haben, wie aus seinem Verstummen zu schließen ist. Einer volksthümlichen Ueberlieferung zufolge liegt der Dichter in Würzburg begraben. — Walters Dichtung bewegt sich in den Gattungen des Liedes und der Spruchpoesie; in beiden erscheint sichtbar und hörbar der Gelegenheitsdichter in des Wortes classischer Bedeutung, in beiden spiegelt sich das ganze Zeitalter des 12. und 13. Jahrhunderts in seinen gesellschaftlichen und literarischen Zuständen, in beiden überrascht die lebensfrischeste Darstellung alter vollendeter Kunst, von beiden wird eine außerordentliche Wirkung berichtet. Sonach kann die Poesie Walters nur aus dem Mittelalter selbst verstanden werden; insbesondere sind seine Sprüche wider Rom in dieser Auffassung keiner Mißdeutung fähig. Es muß wohl in jenen Jahrzehnten kaum als Sünde betrachtet worden sein, „den weltlichen, auf das Regiment der Staaten bezüglichen Maßregeln des Papstes zu widerstehen". Die geschichtlichen Verhältnisse der alten Kämpfe zwischen Kaiser und Papst sind mit den heutigen Auffassungen der beiden Mächte nicht vergleichbar, und daher kann der vorgeschrittene Liberalismus sich nicht auf Walters freimüthige Sprüche berufen. Noch viel weniger darf sich die Neuerung, welche die Abgründe zwischen der alten und neuen Zeit geschaffen hat, des gefeierten Sängers als eines Vorläufers rühmen. „Kein einziges Zeugniß spricht dawider, daß Walter ein überzeugungstreuer Christ, d. h. Katholik, gewesen ist." Andererseits bekunden seine religiösen Gedichte die aufrichtigste Gläubigkeit ihres Verfassers, und die Strophen beispielsweise, die er als Wallfahrtsgesänge der Kreuzfahrer abgefaßt hat, sind aus tief gewurzelter, frommer Empfindung hervorgegangen. Wohl gehört diese ernstere, mehr dem Ewigen zugewandte Richtung in Walters Poesie den späteren Lebensjahren des Dichters an; „wir dürfen jedoch nicht glauben, daß er erst als alter Mann fromm geworden sei; aber nur natürlich ist es, daß, je ernster seine Stimmung überhaupt durch die Erfahrungen seines Lebens wurde, er desto mehr auch den reli-

giösen Gedanken sich zuwandte, unter deren Einwirkung er herangewachsen war. Was ihm in der Zeit des Scheidens mit erschütternder Gewalt vor die Seele trat, das ist nicht aus der Niedergeschlagenheit des Augenblicks entsprungen, das wurzelt tief in seinem ganzen Wesen und Empfinden. Tritt es in seiner Poesie stärker hervor, da seine Tage sich neigen, so gewährt uns das noch kein Zeugniß wider die religiöse Gesinnung des Jünglings und Mannes. Walter von der Vogelweide war ein Christ im vollen und ganzen Sinne seiner Zeit" (Schönbach [s. u.], 1. Aufl., 191). (Vgl. die Biographien Walters von L. Uhland, Stuttgart 1822, W. Wilmanns, Bonn 1882, A. E. Schönbach, 2. Aufl. Dresden 1895. Ein ausführliches Verzeichniß der wissenschaftlichen Forschung gibt übersichtlich K. Burdach in der Allgem. deutschen Biogr. XLI, 35 ff.) [N. Scheid S. J.]

Walter, Ferdinand, berühmter katholischer Rechtsgelehrter, wurde als Sohn des im Dienste des Fürsten Salm-Salm stehenden Hofkammerrathes Franz Martin Walter am 30. November 1794 zu Wetzlar geboren. Die ersten Eindrücke, welche das Kind von der Reichsstadt und dem Reichskammergericht empfing, haben dauernd auf dessen geistige Entwicklung eingewirkt. Seine weitere Ausbildung erhielt Walter von 1805 bis 1809 in Mülheim am Rhein bei seiner dorthin verzogenen Mutter, dann von 1809 bis 1812 zu Köln in einer Anstalt, welche eine Mittelstufe zwischen Lyceum und Hochschule darstellte. Hier hörte er Vorlesungen bei dem für das Mittelalter begeisterten Stiftsherrn Wallraf über Kunstgeschichte und Aesthetik, während der Geistliche Ernst Hamm ihn in die Institutionen und Pandecten einführte. Eine Unterbrechung in den Studien bewirkte die Theilnahme Walters an den Freiheitskriegen gegen Frankreich unter dem russischen Oberst Gustav von Barnekow, der ihm am 2. Juli 1814 bekundete, daß er sich im Gefechte bei Soissons durch besondere Tapferkeit ausgezeichnet und das Georgenkreuz sich errungen habe. Von 1814 bis 1817 studirte Walter in Heidelberg Kirchenrecht unter Zachariä und römisches Recht unter Thibaut. Letzterer, einer der ausgezeichnetsten damaligen Kenner der Musik, begeisterte das tief veranlagte Gemüth Walters für dieselbe und brachte ihn dadurch mit Jean Paul und Hegel in Verbindung. Als Student bildete Walter mit vielen gleich ihm hochgesinnten Jünglingen einen Kreis, in dem ernstes Streben „verbunden mit Sittenreinheit und Abneigung gegen alles Gemeine" herrschte (Aus meinem Leben 90). Von dem großen Erfolge seiner Studien zeugt die Thatsache, daß er auf Grund einer Dissertation über die Realinjurien des römischen Rechtes (omnium unquam nobis oblatarum longe doctissimam et elegantissimam [Aus meinem Leben 105]) am 22. November 1817 in Heidelberg zum Doctor beider Rechte befördert wurde, im Herbst 1817 sich hier als Privatdocent niederließ und dann am 13. Februar 1819 für canonisches und römisches Recht eine Berufung als Professor nach Bonn erhielt. Hier hat Walter über ein halbes Jahrhundert als Lehrer, Schriftsteller, Katholik und Bürger eine höchst segensreiche Thätigkeit entfaltet. Walters zahlreiche gelehrte Arbeiten im Gebiete des Rechts ragen hervor durch das ihm angeborene tiefe Verständniß für geschichtliche Gestaltungen, durch classische Schönheit der Darstellung und einen ideal-religiösen Hauch, welcher den Leser mächtig emporhebt. Eine Leistung ersten Ranges war sein Lehrbuch des Kirchenrechts (1. Aufl. Bonn 1822), in welchem er das letztere seiner bisherigen Verödung entriß, den geschichtlichen Thatsachen zu ihrem Rechte verhalf und die Bedeutung des heiligen Stuhles in den Vordergrund rückte (Hist.-pol. Blätter L [1862], 122). Kein Wunder, daß A. Reichensperger in der Zeit seiner religiösen Entfremdung 1828 sich weigerte, bei diesem „Pfaffenknecht" Kirchenrecht zu hören und ihn mit seinem Schwiegervater K. J. Windischmann als „Curiosa" behandelte (L. Pastor, Aug. Reichensperger I, Freiburg 1899, 17. 75). Walter selbst besorgte bis 1870 dreizehn Auflagen des auch in's Französische, Italienische und Spanische übertragenen Buches, von denen jede spätere bedeutende Umarbeitungen und Erweiterungen aufwies. Die vierzehnte hat sein Schüler, Domcapitular Gerlach, 1871 veranstaltet. Aus den im Anhang beigegebenen Quellen stellte Walter als selbständiges Werk zusammen Fontes juris eccl. antiqui et hodierni (Bonnae 1862). Durch Justus Möser für vaterländische Geschichte begeistert, spendete Walter eine Sammlung der alten Volksrechte und Capitularien im Corpus juris Germanici antiqui (Bonnae 1824, 3 voll.). Derselben Geistesrichtung entsprang 1852 seine Deutsche Rechtsgeschichte (2. Aufl. Bonn 1857), die auch heute noch, ungeachtet der modernen Detailforschung, eine hochachtbare, der akademischen Jugend sehr zu empfehlende Leistung darstellt. Das nämliche Urtheil gilt von seinem deutschen Privatrecht (Bonn 1855). Aus Studien, welche bis in die dreißiger Jahre hinaufreichen, entstand 1859 das Buch „Das alte Wales" (Bonn 1859), welches von diesem merkwürdigen Lande nach Geschichte, Recht und Religion ein lebensvolles Bild zeichnet (Hist.-pol. Blätter XLVI [1860], 181 ff.). Durch langjährigen Umgang (1823—1831) in Bonn mit B. G. Niebuhr für Rom und sein Recht begeistert, lieferte Walter seine treffliche Römische Rechtsgeschichte (Bonn 1836—1840, 3. Aufl. 1861), von welcher ausgewählte Theile in's Französische, die ganze 3. Auflage in's Italienische übertragen wurde. Der engern Heimat eingedenk, schrieb Walter „Das alte Erzstift und die Reichsstadt Köln" (Bonn 1866) mit einer auch heute noch mustergültigen Darstellung des Verfassungs- und Rechtslebens des alten Kurstaates, welcher, vom Sachsen-

spiegel nicht berührt, nur fränkisches Recht kannte. Den abschließenden Band zu vollenden, wurde der Verfasser durch ein Augenleiden verhindert. Schon 70jährig, aber von wunderbarer Frische des Geistes, lieferte Walter für Verwandte und Freunde die Schrift „Aus meinem Leben" (Bonn 1865), welche besonders lehrreich ist, weil er zu den vornehmsten Persönlichkeiten seiner Zeit in Kirche und Staat dauernd in engen Beziehungen gestanden. Walters bedeutendstes Werk, in welchem er die Summe seiner Erfahrungen, literarischen Erfolge und seiner einheitlich geschlossenen Weltanschauung niederlegte, war „Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart" (Bonn 1863, 2. Aufl. 1871; vgl. Katholik 1863, II, 337 ff.; Hist.-pol. Blätter LII [1863], 461). Dasselbe bringt das von der historischen Rechtsschule verkannte Naturrecht zur Geltung, beleuchtet die Staats- und Gesellschaftslehre vom katholischen Standpunkte aus und erläutert in durchsichtiger Darstellung eine Reihe von Grundsätzen, die bald darauf im Culturkampfe die Feuerprobe bestanden. Als Politiker arbeitete Walter für Thron und Altar in der preußischen Nationalversammlung 1848 und 1849 als Mitglied der ersten Kammer, wo seine treffliche Rede für die Freiheit der Kirche in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten am 4. October 1849 großes Aufsehen erregte. Den im Entwurf zu einem neuen Strafgesetzbuch den weltlichen Richtern zum Zwecke der Entlassung der katholischen Geistlichen aus ihren kirchlichen Aemtern übertragenen Befugnissen trat er in einer besondern Schrift 1848 entgegen. — Als Bürger der Stadt Bonn hat Walter sich an der Stiftung des großen St. Johannes-Hospitals wie an der Errichtung des Beethoven-Denkmals hervorragend betheiligt. Gewissenhaft in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten, hat Walter auch im öffentlichen Leben seinen Glauben hochgehalten in den Zeiten der Kämpfe um die gemischten Ehen, die Irrthümer des Hermesianismus und die Stellung des heiligen Stuhles während des vaticanischen Concils, für dessen Fortsetzung er 1871 mehrere Vorschläge durch Bischof Ketteler nach Rom gelangen ließ (O. Pfülf, Bischof von Ketteler III, Mainz 1899, 134). Voll an Tagen und Verdiensten ist Walter am 13. December 1879 zu Bonn verschieden. (Vgl. Kölnische Volkszeitung vom 14. Dec. 1879; Gerlach, Nachruf an Walter, im Katholik 1880, II, 511 ff.) [A. Bellesheim.]

Walton, Brian, s. Polyglotte X, 144.

Wandalen, s. Vandalen.

Wandelbert, Mönch in der Abtei Prüm (s. d. Art.) und besonders bekannt als Verfasser eines metrischen Martyrologiums, war 813 geboren und schon in jugendlichem Alter nach Prüm gekommen. Dort hatte er in der blühenden Klosterschule die beste Gelegenheit, seine reichen Geistesanlagen zu entwickeln und literarische Verbindungen mit anderen Klöstern anzuknüpfen; namentlich stand er zu Florus von Lyon (s. d. Art.) in freundschaftlicher Beziehung. Wandelberts anerkannte Tüchtigkeit veranlaßte den Abt Markward, ihn zum Vorsteher der Klosterschule zu machen und mit der Abfassung einer Vita des hl. Goar (s. d. Art.) zu betrauen. Er legte derselben eine ältere Lebensbeschreibung des Heiligen zu Grunde, die er stilistisch umarbeitete und durch eine Anzahl neuer Wunderberichte (Miracula) vermehrte; den Schluß bildet ein ausführlicher Bericht über die Erwerbung der Zelle des hl. Goar durch das Kloster Prüm. Das Werk ist nach Wattenbachs Urtheil nicht ohne geschichtlichen Werth. Wichtiger noch ist das metrisch bearbeitete Martyrologium, zu welchem Wandelbert ein nicht weiter bekannter Otrich angeregt hatte; dasselbe wurde 848 vollendet und Kaiser Lothar gewidmet. Nach Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 258) zeugen die künstlichen Versmaße der damit verbundenen Gedichte von Wandelberts Gelehrsamkeit, und während die Hauptmasse ihrer Natur nach fast reine Prosa ist, bieten namentlich die Beschreibungen der Monate anziehende Schilderungen ländlicher Beschäftigung in leicht fließenden Versen. Die Vita S. Goaris findet sich abgedruckt bei Mabillon, AA. SS. O. S. B. II, 281 sqq., und bei Migne, PP. lat. CXXI, 639 sqq.; die Miracula auch in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 361 sqq. Von den Ausgaben des Martyrologiums kommt jetzt nur noch die kritische in den Mon. Germ. hist. Poet. lat. aevi Carol. II, 569 sqq. in Betracht. Wandelbert, der, wie es scheint, keine höhere Weihe als die des Diaconats empfangen hat, starb um 870. (Vgl. noch Hist. litt. de la France V, 377 ss.; Neues Archiv IV [1879], 305 ff.; Ebert, Allgem. Gesch. der Literatur des Mittelalters II, Leipzig 1880, 185 ff.) [Manz.]

Wangnereck (auch Wagnereck), Heinrich, S. J., theologischer Schriftsteller, war 1595 zu München geboren. Im J. 1611 trat er in die Gesellschaft Jesu. Er wurde zunächst Gymnasialprofessor, dann lehrte er an der Dilinger Akademie die Philosophie, später die Theologie und in den letzten Jahren seines Lebens das Kirchenrecht. Er bekleidete auch längere Zeit an der Akademie die Kanzlerstelle. Als Professor der Philosophie veröffentlichte er 1628 zu Gunsten des Creatianismus eine Schrift gegen einige protestantische Gelehrte, die den Ursprung der Seele in generatianistischer Weise zu erklären suchten. Eine andere Schrift, Vindiciae Politicae adversus Pseudopoliticos, richtete er 1636 gegen Scioppius (s. d. Art.). Erwähnenswerth sind auch zwei größere Werke, die er zur Vertheidigung der Conversionsschriften von Christoph Besoldus (s. d. Art.) und Johann Kircher (s. d. Art.) herausgab. Zum Schutze eines bedrohten Frauenklosters in Lindau, wo er einige Zeit als Prediger gewirkt hatte, veröffentlichte er 1646 eine „Rettung". Großes Aufsehen erregte sein Judicium theologicum super quaestione, an pax, qualem desiderant Protestantes, sit

secundum se illicita. Diese Schrift, die Wangnereck schon um 1640 verfaßt hatte, aber erst 1646, anläßlich der Unterhandlungen, die dem Abschlusse des westfälischen Friedens vorhergingen, unter dem Pseudonym Ernestus de Eusebiis herausgab, rief eine ganze Reihe von Entgegnungen hervor, unter andern auch eine von Caramuel (s. d. Art.). Wangnereck, der sich gegen die Zugeständnisse, die man katholischerseits den Gegnern machen wollte, entschieden aussprach, vertheidigte seinen Standpunkt in einem längern Responsum theologicum, das 1648 anonym erschien. Da der Kurfürst von Bayern sich durch diese Schriften verletzt fühlte, so erhielt Wangnereck vom Ordensgeneral einen Verweis und mußte sich einer öffentlichen Buße unterziehen. Er starb in Dilingen am 11. November 1664. Erst nach seinem Tode erschien 1672 sein Commentar zu einigen Theilen des Corpus juris canonici. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 246 sqq.; de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII [1898], 979 sq.). [N. Paulus.]

Ward, William George, katholischer Philosoph und Theolog, wurde als Sohn eines Bankdirectors am 21. März 1812 in London geboren. Im Anglicanismus erzogen, erhielt er seine erste Ausbildung in der berühmten Lateinschule zu Winchester, wo er 1829 die große goldene Medaille für englische Prosa errang. Seit 1831 studirte er in Oxford, erlangte hier 1834 einen doppelten zweiten Preis in den classischen Sprachen und der Mathematik und wurde mit A. Tait, dem nachmaligen Primas von Canterbury, welcher ihm zeitlebens treue Freundschaft bewahrte, zum Fellow des Balliolcollegs berufen. Hier wirkte er als Lehrer der Mathematik und Philosophie und trat 1843 gegen die „unlogische Logik" Stuart Mills auf, welche im Gegensatze zur Scholastik lediglich der Induction und Erfahrung zur Ermittlung der Wahrheit ein Recht verstattete. Ward war der erste, welcher die Alleinherrschaft Mills bekämpfte, und erhielt vom Gegner selbst das Zeugniß, seine Kritik sei das Beste, was wider ihn geschrieben. Von tiefer Frömmigkeit und Sittenreinheit, nahm Ward regen Antheil an der tractarianischen Bewegung, in welcher sich zwei Strömungen kundgaben. Die Vertreter der ersten Richtung, unter welchen Newman, Keble und Pusey hervorragten, prüften zunächst den damaligen Zustand der Staatskirche, wandten sich dann der Urkirche zu und wollten mit den Ergebnissen ihrer Studien dem Anglicanismus neues Leben einflößen. Die Führer der zweiten Richtung, Ward, Oakeley u. A., untersuchten zunächst die Fundamente, darauf den Bau der Kirche, und gelangten dabei zu der Ueberzeugung, daß das Urchristenthum durch eine unübersteigliche Kluft vom Protestantismus geschieden sei, dagegen mit der römischen Kirche übereinstimme. Von solchen Anschauungen erfüllt, ermunterte Ward seinen Freund Newman zur Abfassung der Broschüre Nr. 90 (1841; s. d. Art. Tractarianismus XI, 1930), welche die auf einem Ausgleich zwischen dem neuen Glauben und dem Katholicismus beruhenden anglicanischen Bekenntnißschriften in katholischem Sinne deutete. Noch schärfer verfolgte diesen Gedanken Wards berühmtes Buch Ideal of a Christian Church considered in comparison with its existing practice, welches zuerst eine Flut von Streitschriften und Artikeln hervorrief und dann am 13. Februar 1845 zur Verurtheilung des Verfassers und Entlassung aus allen Aemtern an der Universität Oxford führte. Mit dem Beinamen des „idealen Ward" geschmückt, verließ er Oxford, ehelichte F. M. Wingfield, Tochter eines Präbendaten an der Domkirche in Worcester, und trat nach eifrigem Gebet am 28. August 1845 zur katholischen Kirche über, wohin ihm seine fein gebildete Gemahlin bald folgte. Fortan lebte Ward zu Old Hall in der Nähe des zur Erzdiöcese Westminster gehörenden St. Edmunds-Collegs in tiefer Zurückgezogenheit, aber jahrelang auch in bitterer Noth. Aus dieser ward er 1849 durch das Hinscheiden eines auf der Insel Wight begüterten Oheims, den er beerbte, befreit. Nachdem er sich eifrigen Studien der scholastischen und nachtridentinischen Theologie ergeben hatte, erhielt er 1851 durch Cardinal Wiseman seine Berufung zum Professor der Dogmatik im genannten Colleg, welche Stelle er ungeachtet vieler Anfeindungen aus dem Schoße der katholischen Geistlichkeit sieben Jahre rühmlich bekleidete. In die katholische Periode fällt seine eingehende Kritik der volkswirthschaftlichen Theorie Stuart Mills, sein Briefwechsel mit dem Philosophen William Hamilton, worin er eine schärfere Fassung der Gottesbeweise seitens der Katholiken forderte, ferner The Anglican Church contrasted in every Principle of its Constitution with the Church of every Age und endlich 1860 sein tiefsinniges Buch On Nature and Grace, welches ebenso seiner scholastischen Gelehrsamkeit wie seiner tiefen Frömmigkeit ein schönes Zeugniß ausstellt. Auf Veranlassung des Dompropstes Manning erwarb Ward 1863 das Eigenthum an der 1836 von Wiseman und O'Connell begründeten Dublin Review und wurde zugleich deren Herausgeber und eifriger Mitarbeiter. Den Hauptzweck derselben bildete die Vertheidigung des apostolischen Stuhles, wobei sie eintrat für die Irrthumslosigkeit seiner dogmatischen Decrete, für die Anerkennung der scholastischen Philosophie und die relative Nothwendigkeit des Kirchenstaates. Die hier einschlagenden Arbeiten Wards erschienen gesammelt als Essays on the Church's doctrinal Authority (London 1880). Die von ihm bekämpften Richtungen wurden in England durch Döllingers Schüler, unter welchen Sir John (heute Lord) Acton hervorragte, sowie durch die Zeitschriften Rambler und Home and Foreign Review vertreten. In den nachmals zu einem

Bande vereinigten Essays on devotional and scriptural Subjects (London 1879) bekämpfte er Pusey, welcher, in ungesunden Unionsideen befangen, eine Vereinigung mit dem heiligen Stuhl unter der Bedingung anstrebte, daß derselbe die formale Lehre der Kirche im Gegensatze zu der volksthümlichen Auffassung der selben scharf bestimme und gewisse Auswüchse des kirchlichen Lebens beseitige (Liddon, Life of Pusey IV, 118 ff.). Wiederholt ist Ward in scharfen Gegensatz zu Newman getreten, welcher in manchen der berührten Fragen einer freiern Auffassung huldigte. Man hat ihm vorgeworfen, daß er die Bedeutung des ordentlichen Magisteriums in der Kirche mehrfach zu stark betont habe. Wenige Jahre vor seinem Tode hat er diesen Irrthum widerrufen, aber die großen Linien seines Systems sind vom Vaticanum und der heute in der Theologie zur Herrschaft gelangten Richtung bestätigt worden. Nach 1870 trat Ward wieder in die philosophische Controverse gegen Stuart Mill, Herbert Spencer und Bain, welche in der Psychologie mehr oder weniger einem pantheistischen Determinismus huldigten. Die hierher gehörenden Aufsätze hat sein Sohn Wilfrid unter dem Titel Essays on the Philosophy of Theism gesammelt (Lond. 1884, 2 vols.). Gegen Tyndall richtete Ward die Schrift: Science, Prayer, Free Will and Miracles (2. ed., Lond. 1881). Wards seltenes gesellschaftliches Talent erwarb ihm zahlreiche Freunde und führte zu einem reichen Briefwechsel mit den geistreichsten Männern Englands, den sein Sohn Wilfrid den unten genannten Werken zu Grunde legte. Sein Familienleben war musterhaft. Drei seiner Töchter nahmen den Schleier, während seine Söhne Wilfrid und Bernard (History of St. Edmund's College) als Schriftsteller hervorragen. Ward starb in London am 6. Juli 1882. (Vgl. Wilfrid Ward, William George Ward and the Oxford Movement, Lond. 1889; The same, W. G. Ward and the Catholic Revival, Lond. 1893; The same, The Life and Times of Cardinal Wiseman, Lond. 1897, 2 vols.; Hist.-pol. Blätter XC [1882], 267 ff.; CIV [1889], 953 ff.; CXII [1893], 794 ff.; A. Bellesheim, H. E. Cardinal Manning, Mainz 1892; H. P. Liddon, Life of E. P. Pusey, 4 vols., Lond. 1893—1897; E. S. Purcell, Life of Cardinal Manning, Lond. 1895, 2 vols.; Diction. of Nat. Biogr. LIX, Lond. 1899, 344 ff.; Paul Thureau-Dangin, La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle. Prem. partie: Newman et le Mouvement d'Oxford, Paris 1899.) [A. Bellesheim.]

Ward, Maria, s. Englische Fräulein.

Warham, Wilhelm, Erzbischof von Canterbury und Lordkanzler von England, wurde 1450 zu Walsanger (Grafschaft Southampton) geboren. Auf der Lateinschule in Winchester vorbereitet, kam er in das New College zu Oxford, wo er nach Erlangung der akademischen Grade zwei Jahre Vorlesungen über Theologie hielt, sich aber zugleich dem Studium des Rechts widmete. Seit 1488 war er zu London bei dem kirchlichen Gerichtshofe Court of Arches (S. Maria de arcubus) als Sachwalter thätig. Nach Empfang der Priesterweihe erhielt Warham die Pfarrei Barley in Hertfordshire. Durch Erzbischof Morton von Canterbury wurde der talentvolle Anwalt, dem man umfassende Kenntnisse sowie Milde und Geschmeidigkeit des Charakters nachrühmte, König Heinrich VII. (1485—1509) empfohlen und in dessen Dienste aufgenommen. Als juristischer Berather begleitete Warham 1493 den Sir Henry Poynings auf einer Gesandtschaft an den Hof von Burgund. Durch den Erfolg dieser Gesandtschaft erwarb er sich die besondere Gunst des Königs, welcher ihn 1493 zum Präcentor der Diöcese Bath und 1496 zum Archidiacon von Huntingdon sowie zum Vorsteher des Reichsarchivs (Master of the Rolls) und endlich zum Bischof von London ernannte; im Consistorium vom 25. October 1501 erhielt Warham die Bestätigung Alexanders VI. (Brady, Episc. Succession [s. u.] I, 9). Schon 1503 wurde er auf den Erzstuhl von Canterbury sowie zum Lordkanzler befördert. Die Hochschule von Oxford wählte ihn 1506 zum Kanzler, welches Amt er bis zu seinem Hinscheiden 1532 bekleidete. Mit dem am 30. April 1509 erfolgten Hintritte Heinrichs VII. erreichte Warhams Laufbahn als Staatsmann praktisch ihr Ende. Auf Grund der von Julius II. am 26. December 1503 über den ersten Grad der Schwägerschaft erlassenen Dispensbulle (Ehses [s. u.] XXXIII) vollzog Warham am 8. Juni 1509 die Trauung Heinrichs VIII. mit Katharina von Aragonien, der Wittwe des am 2. April 1502 verstorbenen Prinzen Arthur von Wales, und überreichte dem König 1510 die goldene Rose. Das junge Königspaar bezeugte Warham seine Achtung, vergaß aber nicht, daß der Primas die Ehe im Interesse der antispanischen Politik Heinrichs VII. bekämpft hatte. Auch die tiefgehende Veränderung in der Politik des jungen Monarchen, welcher für England die Stellung einer Großmacht zu gewinnen suchte, mußte Warhams mehr nach innen gekehrte Richtung abstoßen. Um so eifriger widmete er sich der Erfüllung seiner kirchlichen Pflichten, insbesondere der Reform der kirchlichen Gerichtshöfe; für letztere erließ er 1508 eine Verordnung, welche den Richtern die Annahme von Geschenken untersagte, und Sachwalter zur kostenlosen Vertheidigung der Armen berief (Hefele-Hergenröther, Conciliengesch. VIII, 540). In einem Erlaß vom 1. November 1509 beklagte er die Störungen der Kirche in ihren Rechten und berief 1513 die Convocation (das geistliche Parlament), bei deren Eröffnung Warhams Freund, John Colet, Dechant von St. Paul in London, die Reformgedanken des Erzbischofs unter gleichzeitiger scharfer Betonung der Mißstände in den Kreisen der Geistlichkeit

tandgab (Diction. of Nat. Biography XI, London 1887, 321). Wegen seiner freisinnigen Schrifterklärung von der jüngern Geistlichkeit beim Bischof Fitzjames von London, einem Vertreter der scholastischen Theologie, angeschuldigt, fand Colet einen Vertheidiger an Warham. Der in Italien erwachten Begeisterung für die classischen Studien freundlich gegenüberstehend, pflog Warham mit den Vertretern derselben in England innigen Verkehr. Von mehreren Lollarden, welche der Irrthümer Wiclifs (s. d. Art.) über die Sacramente vor dem Primas 1511 angeklagt waren, leisteten einige Widerruf, während andere, die hartnäckig blieben, dem weltlichen Richter übergeben wurden, ohne indeß an Leib und Leben bestraft zu werden. Warham hat die Uebel des damaligen Kirchenwesens richtig erkannt, aber zur Beseitigung derselben fehlte dem energielosen Prälaten die erforderliche Thatkraft. Diese Aufgabe wurde auf die Schultern des Erzbischofs und Lordkanzlers Wolsey (s. d. Art.) gelegt, den Leo X. 1515 zum Cardinal und dann zum Legaten ernannte. Diese Auszeichnungen Wolsey's bedeuteten eine Zurücksetzung des Primas Warham und hätten ohne Zweifel Zerwürfnisse mit jedem andern Prälaten, dem Warhams Nachgiebigkeit gemangelt, zur Folge gehabt. Als Warham 1518 seine Suffragane zur Convocation versammelte, legte der Cardinallegat Verwahrung ein, weil dieses Vorgehen einem zwischen ihm und dem Primas getroffenen und vom König genehmigten Uebereinkommen widerspreche (Wilkins, Concil. Magn. Brit. III, 660). Warham gab nach und berief eine neue Versammlung 1519, die wegen des Ausbruchs der Schweißkrankheit ohne Erfolg blieb. Die Hochschule von Oxford benannte Wolsey 1518 mit der Verbesserung ihrer Statuten; dagegen erhob Warham als Kanzler Einsprache, zog sie aber in seiner Nachgiebigkeit bald zurück. Sonst herrschte zwischen den beiden Prälaten Einvernehmen, welches Warham, obwohl Primas und nach dem Reichsrechte höher stehend als Wolsey, bei feierlichen Gelegenheiten, wie der Ueberreichung des Cardinalhutes an Wolsey und dem Empfang des zur Erlangung von Kreuzzugsgeldern 1518 gelandeten Cardinals Campeggio (s. d. Art.; Brady [s. u.], Anglo-Roman Papers 34), durch sein bescheidenes Wesen aufrecht zu halten wußte. Schon damals der Welt überdrüssig, lebte Warham auf seinem Landgute Otford, wo er Genuß im Umgange mit bedeutenden Gelehrten fand. Hier hat Erasmus ihn dreimal besucht und von seinem Charakter und Wirken ein lebenstreues Bild gezeichnet (Gasquet [s. u.] I, 120), während Warham ihm zur Herstellung seiner allerdings sehr anfechtbaren griechischen und lateinischen Bibelausgabe (vgl. Kaulen, Einleitung I, 4. Aufl., Freiburg 1899, 151) namhafte Geldmittel zuwies. Der religiösen Neuerung gegenüber behauptete Warham die Rechte der Kirche, indem er am 8. März 1521 bei Wolsey die Unterdrückung neugläubiger Schriften in Oxford beantragte (Blunt [s. u.] I, 75). Am 12. Mai 1521 wurden unter dem Vorsitz Wolsey's, dem Warham zur Seite stand, Schriften von Luther und Karlstadt in London feierlich verbrannt (Calendar of Letters etc. [s. u.] III, 1274). Tyndale's englische Bibelübersetzung (A. Bellesheim, Cardinal Allen, Mainz 1885, 87) ließ er wegen ihrer protestantischen Richtung auf dem Festlande aufkaufen und veröffentlichte am 3. November 1526 ein Verbot des Neuen Testaments in der Volkssprache, sowie ein Verzeichniß verbotener Bücher (Hefele-Hergenröther IX, 578). Die englische Bibel bildete damals eine Waffe in der Hand der Feinde der Kirche. Wünschte der Monarch nach Eröffnung seines Eheprozesses die Geistlichkeit zu bedrohen, so stellte er eine Uebersetzung der Bibel in Aussicht; wollte er ihre Gunst gewinnen, so unterdrückte er verbotene Bücher. So geschah es, daß die Convocation unter Warham auf Drängen der Regierung ein Verzeichniß von Irrthümern und verbotenen Büchern durch den Primas am 25. Mai 1530 dem König überreichen ließ, der es sofort durch Proclamation in London veröffentlichte. Die 1529 im November eröffnete und 1531 fortgesetzte Convocation erließ unter Warham für Bischöfe, Pfarrer und Ordensleute treffliche Anleitungen, die aber durch die schismatischen Bestrebungen des Königs todte Buchstaben blieben (Wilkins III, 717; Bridgett [s. u.], Life of Fisher 79). Im Eheprozeß des Königs hat Warham eine verhängnißvolle Rolle gespielt. Schon seit dem Auftreten der angeblich ekstatischen Elisabeth Barton (s. d. Art.), zu deren Prüfung er 1525 eine Commission von Theologen entsandt, war der Primas in königliche Ungnade gefallen, weil er die Aeußerungen der Barton über die Ehefrage dem Monarchen vorenthalten (Gasquet I, 112). Am 17. Mai 1527 nahm er mit vielen Prälaten an einer Sitzung theil, zu welcher der Legat Wolsey den König zur Verantwortung über sein 18jähriges Sündenleben in der Ehe mit seiner Gemahlin heuchlerisch vorgeladen. Infolge andauernder Kränklichkeit während der römischen Verhandlungen über des Königs Ehe in den Hintergrund getreten, erniedrigte Warham sich 1530 so tief zum Werkzeuge des Monarchen, daß er in einem Schreiben an die Hochschule von Oxford viele plausible Gründe für die Trennung desselben von seiner Gemahlin anführte und Einhelligkeit für das vom Monarchen in dieser Frage geforderte Gutachten verlangte, dann aber nach acht Tagen um beschleunigte Antwort mit dem fälschlichen Bemerken ersuchte, die Universitäten Cambridge und Paris hätten sich für die Ungültigkeit der Ehe ausgesprochen (Lyte [s. u.] 471; Pocock, Records of the Reformation I, Oxford 1870, 284). Der Königin als Rathgeber zugetheilt, lehnte Warham gemäß dem Berichte des kaiserlichen

Gesandten Chapuys, so oft die Königin ihn in's Vertrauen zog, 1531 jede Einmischung mit dem Bemerken ab: Ira principis mors est (Calendar V, 287; Bridgett 165). Um der drohenden Anklage auf Hochverrath wegen Uebertretung des Statuts Praemunire zu entgehen, bewilligte die Convocation am 11. Februar 1531 dem König auf sein Drängen den Titel „oberstes Haupt der Kirche und des englischen Clerus, soweit Christi Gesetz es gestattet". Die Bewilligung des Titels läßt sich nicht rechtfertigen, wohl aber aus der Lage der Umstände erklären, namentlich aus der zögernden Haltung Clemens' VII., welche der König für sein gutes Einvernehmen mit dem Papst der Geistlichkeit gegenüber auszubeuten verstand. In seiner letzten Krankheit hat Warham erklärt, er habe durch Verleihung des Titels eine Verletzung des päpstlichen Primats nicht beabsichtigt (Wilkins III, 746), und selbst J. A. Froude bemerkt sachgemäß, daß der Bruch mit Rom 1531 noch in weiter Ferne lag. Weit bedenklicher erscheint der am 15. Mai 1532 unter Warhams Vorsitz in der Convocation gefaßte Beschluß, nach welchem die letztere auf die Ausübung ihres Gesetzgebungsrechtes ohne königliche Genehmigung Verzicht leistete und eine Prüfung aller bestehenden Canones dem Monarchen gestattete. Nach Ausweis der geschichtlichen Thatsachen haben diese beiden Beschlüsse zur Aufrichtung der königlichen Supremacie und zur Einführung des Schismas 1535 naturgemäß geführt. Warham konnte das nicht voraussehen und hat das Schisma noch weniger gewollt; für die Beurtheilung seiner subjectiven Auffassung ist das 1894 aus dem Reichsarchiv veröffentlichte Document (Dublin Review CXIV, 1894, 390) maßgebend, in welchem er, Anfangs 1532 mit der Prämunire-Anklage bedroht, die richtigen Grundsätze über die Verfassung und die Rechte der Kirche dargelegt hat. Das Schicksal seines Amtsbruders Wolsey wurde ihm durch den Tod am 22. August 1532 erspart. In sturmbewegter Zeit an das Steuer der englischen Kirche berufen, hat Warham, der in seinem Privatleben ein Muster aller christlichen Tugenden war und arm aus der Welt schied, durch fortgesetzte Nachgiebigkeit der Kirche schwere Wunden geschlagen. (Vgl. Calendar of Letters and Papers of Henry VIII., edit. by J. S. Brewer and J. Gairdner 1509—1533, London 1862 ff., 9 vols.; W. F. Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury I, New Series, London 1868; W. Maziere Brady, The episcopal Succession in England, Scotland and Ireland 1400—1873, Rome 1876, 3 vols.; The same, Anglo-Roman Papers, London 1890; J. H. Blunt, The Reformation of the Church of England, London 1885, 2 vols.; H. C. Maxwell Lyte, A History of the University of Oxford from the earliest Times to the Year 1530, London 1886; F. A. Gasquet, Henry VIII. and the English Monasteries, 1. ed., London 1889, 2 vols.; T. E. Bridgett, Life of Blessed John Fisher, 2. ed., London 1890; St. Ehses, Römische Documente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England 1527—1534, Paderb. 1893; Luke Rivington, Rome and England, or Ecclesiastical Continuity, London 1896.) [A. Bellesheim.]

Warnefried, s. Paulus Diaconus n. 1.

Warnung, s. Mahnung.

Warschau, Metropole in Russisch-Polen, mit den Suffraganbisthümern Kielce, Lublin-Podlachien, Płozk, Sandomir, Seyna oder Augustow, Wladislaw-Kalisch (oder Cujavia). In der am linken Weichselufer gelegenen Hauptstadt des gleichnamigen russischen Gouvernements, Warschau (Varsavia), ehedem Hauptstadt der Republik Polen, sowie später des Herzogthums Warschau (1807—1815) und zuletzt des russischen Königreichs Polen, wurde erst vor hundert Jahren ein Bischofssitz gegründet. Bis zu Ende des 18. Jahrhunderts war die Stadt nur Sitz eines Archidiaconats vom Bisthum Posen (s. d. Art.). Infolge der Theilung Polens wurde dieses an Preußen gefallene Archidiaconat von Posen getrennt und auf Antrag des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. durch Bulle vom 16. October 1798 zu einem Bisthum erhoben (Bullar. Rom. Contin. VI, 3, Prati 1849, 3089 sqq.). Erster Bischof wurde Joseph Miaskowski (1798 bis 1805), dem Ignaz Raczynski S. J. (1806 bis 1818) folgte. In der Verfassung, welche der russische Kaiser Alexander I. dem durch den Wiener Congreß unter seine Oberhoheit gestellten restituirten Königreich Polen am 27. November 1815 gab, wurde die katholische Religion des besondern Schutzes der Regierung versichert. Nach gegenseitig gepflogenen Unterhandlungen erhob nun Pius VII., nachdem der alte hierarchische Verband der polnischen Kirche vollständig gelöst war, durch die Bulle Militantis ecclesiae regiminis vom 12. März 1817 die bischöfliche Kirche von Warschau zur Metropole und unterstellte derselben durch die Circumscriptionsbulle Ex imposita Nobis vom 30. Juli 1818 sieben Suffraganbisthümer. Die Bulle unterdrückte die 1799 errichtete Diöcese Wigry und verlegte das Capitel in die Stadt Seyna, deren Bischof den Titel Ep. Augustoviensis et Seynensis erhielt. Ebenso wurde der 1805 errichtete Bischofssitz in Kielce durch dieselbe Bulle nach Sandomir transferirt, wo eine Collegiatkirche in eine Cathedrale umgewandelt wurde. Endlich wurde eine neue Dioecesis Podlachiensis in der Stadt Janow gegründet, wo gleichfalls eine Collegiatkirche zur Cathedrale erhoben wurde. Die Bisthümer Krakau (s. d. Art.), Wladislaw (poln. Włocławek), Płozk und Lublin (letzteres 1805 errichtet) blieben bestehen und wurden nur ihren bisherigen Metropolen Gnesen bezw. Lemberg entzogen; später ward jedoch Krakau exemt, 1866 die Verwaltung der Diöcese Podlachien dem Bischof von Lublin übertragen und 1882 das Bisthum Kielce wieder-

hergestellt. Die Bulle von 1818 verordnete weiter die Aufhebung der bisherigen Capitel und die neue Constituirung derselben in der Weise, daß das Metropolitan- wie die Cathedralcapitel je 12 Canonicate und Präbenden haben sollten, darunter je 4 Dignitäten und 2 Präbenden eines Theologus und eines Pönitentiarius; überdieß sollten bei jedem Capitel 6 Vicare angestellt werden. Der am 2. October 1818 präconisirte erste Erzbischof Franz Skarbek Malczewski, vorher Bischof von Lusavia, erhielt den Titel Primas Poloniae und für seine Person die Auszeichnung der Cardinalskleidung ohne den Hut. Als Einkommen wurden ihm 80 000 polnische Gulden (8000 Scudi, Kammerzahl 800 flor. aur.) angewiesen. Ihm folgte 17. December 1819 Stephan Hotowczyz, dann Adalbert Skarzewski (1824—1827) und Johann Paul Woronicz (1828—1829), worauf der Erzstuhl bis 1836 erledigt blieb. Damals schon trat nämlich die Absicht der Regierung, die katholische Kirche in Polen nicht bloß zu unterdrücken, sondern ganz auszurotten, ziemlich deutlich an den Tag. Als der am 21. November 1836 ernannte Stanislaus Koromanski schon am 21. Februar 1838 starb, trat abermals eine Sedisvacanz bis 1856 ein, während welcher Thomas Chmielecowski, Titular-Erzbischof von Gratianopolis, das Erzbisthum administrirte. Der Geist der Unduldsamkeit gegen die katholische Kirche, der immer stärker und gewaltthätiger hervortrat, trug die Schuld an der langen Verwaisung des Erzstuhls. Endlich konnte 1856 Anton Fialcowski denselben besteigen, starb aber schon 5. November 1861. Den nun vom Capitel gewählten Vicar Anton Bialobrezeski ernannte die Regierung nicht an, befahl eine zweite Wahl, kerkerte den Capitelsvicar ein, gestattete auch dem Capitel nicht, sich an den Papst zu wenden, ließ die Kirchen durch Soldaten entweihen und häufte sonst Gewaltthätigkeiten auf Gewaltthätigkeiten. Ueber diese Bedrückungen der katholischen Kirche, des katholischen Clerus und Volkes entstand eine große Aufregung unter den Polen, so daß es die Regierung an der Zeit fand, in Rom günstigere Gesinnungen zu äußern. Der Kaiser wünschte nun die Besetzung des Warschauer Stuhles durch die Person des würdigen Sigismund Felix Felinski, den der Papst auch am 6. Januar 1862 präconisirte und ausführlich über die Angelegenheiten seines Sprengels belehrte. Allein die unterdessen vom polnischen Revolutionscommissar in Paris geschürte Erhebung konnte die Lage nur verschlimmern. Es folgten unter dem bekannten Gouverneur Muraview empörende Gewaltthaten, die auch unter seinen Nachfolgern fortdauerten. Erzbischof Felinski wurde nach Jaroslaw deportirt (Juli 1863) und Allen der Verkehr mit ihm verboten. Statt des Erzbischofs betraute die Regierung den Weihbischof Rzewuski mit der Verwaltung der Erzdiöcese. Auch dieser wurde October 1865 aus Warschau verbannt und ebenso seine beiden Nachfolger Domanolski und Szczygielski; überhaupt ward das dortige Capitel auf jede Art bedrängt. Es folgten abermals Gewaltthätigkeiten auf Gewaltthätigkeiten und dann wieder Verhandlungen mit Rom. Diese führten endlich im December 1882 zur Amnestirung der polnischen Bischöfe und zur Wiedereinsetzung des Erzbischofs Felinski in Warschau; letzterer wurde aber schon 15. März 1883 zum Titularerzbischof von Tarsus ernannt, als welcher er 17. September 1895 starb. Ihm folgte 1883 der gegenwärtige Erzbischof Vincenz Theophil Popiel, vorher Bischof von Wladislaw, unter dem aber die Bedrückungen der polnischen Kirche ihr Ende noch nicht erreicht haben. Das Erzbisthum zählt 1 100 000 Katholiken, von diesen 235 000 allein in der Stadt Warschau; sie sind in 282 Pfarreien mit 330 Kirchen eingetheilt; neben 410 Weltpriestern gab es im J. 1888 auch 73 Ordensgeistliche. (Vgl. Moroni, Dizion. LIV, 43 sgg. und LXXXVIII, 142 sgg.; P. Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrhundert III, Innsbruck 1856, 531 ff. und dessen Ser. Epp. 360; O. Werner, Orbis terr. cath., Friburg. 1890, 115 sq.) [Neher.]

Wartenberg, Franz Wilhelm, Graf von, Bischof von Osnabrück, stammte aus dem Hause Wittelsbach, war aber auch durch seine Großmutter dem Hause Oesterreich nahe verwandt. Sein Vater, Herzog Ferdinand von Bayern, zeichnete sich als Soldat unter Anderem in den durch die Apostasie des Truchseß Gebhard von Waldburg, Erzbischofs von Köln, hervorgerufenen Kölner Wirren aus, entsagte aber bald dem Kriegshandwerk, angeekelt durch die damit verknüpften Roheiten und Unmenschlichkeiten, und heiratete die ebenso anmuthige wie fromme und sittsame Maria von Pettenbeck, Tochter des Landrichters Georg von Pettenbeck. Die aus dieser ungleichen Ehe hervorgehenden Kinder hatten dem vor der Ehe abgeschlossenen Vertrage gemäß nicht das Recht, den Herzogstitel zu führen; der ihnen zugebilligte Adelstitel wurde aber später in den Grafentitel umgewandelt. Von Schloß und Gut Wartenberg, welches Ferdinand von seinem Bruder, dem Herzog Wilhelm V., als Hochzeitsgeschenk empfing, erhielten dessen Söhne den Titel „Grafen von Wartenberg". Franz Wilhelm, der älteste Sohn Ferdinands, ward geboren am 1. März 1593. Im zehnten Lebensjahre begann er seine Studien auf der berühmten Gelehrtenschule in Ingolstadt; von 1608 an setzte er dieselben im bayrischen Collegium in Rom fort und vollendete sie im J. 1614 mit so gutem Erfolge, daß ihm bald wichtigere und schwierigere Aemter anvertraut wurden. Schon im J. 1621 übergab ihm Kurfürst Ferdinand von Köln an Stelle des ausscheidenden Eitel Friedrich von Zollern, welcher zum Cardinal und später zum Bischof von Osnabrück erhoben wurde, die oberste Leitung seiner Regierung und die Präsidentschaft seines Rathes. In dieser Stellung

begleitete Franz Wilhelm 1622 seinen Kurfürsten auf den Kurfürstencongreß nach Regensburg. Als dann im J. 1625 der ebengenannte Cardinal Eitel Friedrich nach kurzer Regierung als Bischof von Osnabrück verstorben war, wurde am 26. October Franz Wilhelm auf den bischöflichen Stuhl von Osnabrück erhoben und diese Wahl am 25. April 1626 von Papst Urban VIII. bestätigt. Es war eine traurige Zeit, in welcher er die Verwaltung des Hochstiftes antrat. Der 30jährige Krieg zerfleischte damals Deutschland. Das Stift Osnabrück, durch die Bischöfe Franz von Waldeck und Philipp Sigismund dem Protestantismus in die Arme geführt, litt stark unter den Greueln dieses schrecklichen Krieges. Die kurze Regierung des tüchtigen, entschiedenen, treu kirchlichen Bischofs Eitel Friedrich von Zollern war nicht im Stande gewesen, die Folgen zu beseitigen, welche das Zusammenwirken des der Neuerung ergebenen Stadtmagistrats mit den unkirchlichen Bischöfen und vielen gleichgesinnten Geistlichen gehabt hatte. So war dem neuen Bischofe eine sehr schwierige Aufgabe gestellt, zu welcher er seine volle Kraft, sein unerschütterliches Gottvertrauen und den ganzen Reichthum seiner Liebe zur Kirche einzusetzen hatte. Dazu traten noch Umstände, welche die Lage besonders schwierig machten. Die Könige von Dänemark und Schweden sahen in der Zerrissenheit Deutschlands eine günstige Gelegenheit, ihr Gebiet mit deutschem Land an den Küsten der Nord- und Ostsee zu erweitern. Zuerst führte König Christian IV. von Dänemark seine Armee nach Norddeutschland unter dem Vorwande, die protestantischen Fürsten unterstützen zu wollen, und benutzte den dadurch gewonnenen Einfluß dazu, seinen Sohn Friedrich auf norddeutsche Bischofssitze zu bringen. Derselbe war bereits Coadjutor des Erzbischofs von Bremen, und gleichfalls waren die Verhandlungen um die Coadjutorie in Osnabrück eingeleitet, als Philipp Sigismund 1623 starb. Durch die Wahl Eitel Friedrichs und nach dessen frühem Tode des Grafen Franz Wilhelm von Wartenberg wurden die Pläne des Dänenkönigs auf Osnabrück zwar vereitelt; nun aber wollte dieser mit Gewalt durchsetzen, was er durch List und Bestechung nicht hatte erreichen können. Er ließ im Anfange des Jahres 1626 seine Truppen gegen Osnabrück vorrücken. Es kostete viel Mühe und große Opfer, die durch diesen Einfall bewirkten Wirren und Hindernisse zu beseitigen. So kam es, daß Franz Wilhelm erst am 12. März 1628 von seinem Bisthum Osnabrück feierlich Besitz ergreifen konnte. Nachdem er den bischöflichen Eid, jedoch unter Vorbehalt der Bestätigung des Papstes und des Kaisers, geleistet und von den Ständen den vorgeschriebenen Eid und die Huldigung entgegengenommen hatte, ging er alsbald daran, seine Aufgabe als Fürst und Bischof mit Eifer und Entschiedenheit durchzuführen, ohne auf die mächtigen, der Kirche feindlichen Parteien Rücksicht zu nehmen. Er wollte sich nur von Gewissen und Pflicht leiten lassen. Selbstredend ging er dabei von katholischen Grundsätzen aus und suchte die Interessen der katholischen Kirche zu fördern, jedoch so, daß er allen seinen Unterthanen ohne Unterschied des Standes, der Religion und der Partei gerecht zu werden und das Wohl jedes Einzelnen nach bestem Wissen und Vermögen zu fördern suchte. Billigen Vorstellungen gab er überall Gehör, Ueberschreitungen aber trat er mit ganzer Entschiedenheit entgegen. Wie in vielen Städten hatte sich auch in Osnabrück der Magistrat der religiösen Neuerung angeschlossen, lutherische Prediger berufen und ihnen, geschützt und ermuthigt von gleichgesinnten Bischöfen, in zwei Hauptkirchen, St. Marien und St. Katharinen, den Gottesdienst übergeben. Franz Wilhelm gab die Kirchen den Katholiken wieder zurück und übergab deren Verwaltung zwei eifrigen, tüchtigen Priestern trotz heftigen Widerstandes von Seiten des Stadtraths. Um den Clerus geistig zu erneuern, hielt er regelmäßig Synoden ab, überzeugte sich durch häufige Visitationen von dem Zustande der Gemeinden und ihren Bedürfnissen, gründete Anstalten zur Heranbildung eines tüchtigen, unterrichteten und gut gesinnten Clerus, stiftete das Seminarium Carolinum mit einem Studienconvict für Geistliche und Laien aus dem Adel, erweiterte unter Zustimmung des Papstes und des Kaisers das Gymnasium Carolinum, eine Stiftung Karls des Großen, zu einer Academia Carolina, welche bezüglich der Theologie und Philosophie mit den juribus et facultatibus academicis ausgestattet wurde, und übergab die Leitung dieser Anstalten den Vätern der Gesellschaft Jesu. Ebenso wandte er seine ganze Aufmerksamkeit der Volksschule zu und sorgte für Ausbildung tüchtiger und frommer Lehrer und für Ausarbeitung guter Lehrbücher; er ließ sich auch den äußern Cult zur ganz besondern Sorge gereichen, indem er den großen Einfluß berücksichtigte, welchen derselbe auf das Gemüth übt. Als der protestantisch gesinnte Stadtrath fortfuhr, gegen den Bischof zu conspiriren, und als sogar verlautete, daß er insgeheim zu Gunsten des dänischen Prinzen Friedrich thätig sei, zog Franz Wilhelm liguistische Truppen in die Stadt und legte im Süden derselben die Citadelle Petersburg mit Schanzen und Bastionen an. Außerdem ging er darauf aus, den Einfluß des Magistrats dadurch zu brechen, daß er bei der im Anfange des neuen Jahres vorzunehmenden Neuwahl des Stadtraths die Mehrheit der Stimmen auf Katholiken lenkte und aus diesen die zwei Bürgermeister wählen ließ. Letztere Maßregel insbesondere trug viel dazu bei, Ruhe, Ordnung und Sicherheit wieder zurückzuführen und mancherlei Mißbräuche, die sich in das Justizwesen, die Polizei und die Verwaltung eingeschlichen hatten, zu beseitigen. So konnte der Bischof vertrauensvoll in die Zukunft schauen, um so mehr, als auch die äußeren

Verhältnisse sich günstig gestalteten. Nachdem König Christian von Dänemark bei Lutter am Barenberge am 21. August 1626 durch Tilly gänzlich auf's Haupt geschlagen und andere Hauptgegner des Kaisers, wie der Graf von Mansfeld und Herzog Johann Ernst von Sachsen-Weimar, vom Kriegsschauplatze verschwunden waren, durfte der Friede als gesichert angesehen werden. Doch sollte es anders kommen.

Das von Kaiser Ferdinand II. unter dem 6. März 1629 erlassene sogen. Restitutionsedict, wodurch die zahlreichen Beschwerden wegen ungerechter Einziehung geistlicher Güter auf Grundlage des Passauer Vertrags ihre Erledigung finden sollten, erweckte dem Kaiser zahlreiche neue Feinde, und viele durch das Edict schwer betroffene mächtige Herren schlugen sich nunmehr auf die Seite der Feinde des Kaisers. Eben brach jetzt der Schwedenkönig Gustav Adolf, von Frankreich, Deutschlands Erbfeind, gerufen, mit einem Heere von 15 000 Mann von Norden her in Deutschland ein, um sein Reich mit deutschem Lande zu vergrößern. Alle Gegner des Kaisers in Deutschland, insbesondere auch die durch das Restitutionsedict betroffenen Herren, schlossen sich dem Schweden an; Frankreich und England, deren Interessen der Krieg förderte, ermuthigten ihn. So nahm der Krieg von Neuem raschen Fortgang. Zum kaiserlichen Commissar für Ausführung des Edicts in ganz Niedersachsen und der ebenen Elbgegend wurde Bischof Franz Wilhelm ernannt. In diesem Amte fand er die günstigste Gelegenheit, seinen Eifer, seine Umsicht und seine Sachkenntniß zu beweisen, da in dem Kreise eine große Menge bedeutender Stifte, Klöster, Kirchen und Kapellen zu restituiren war. Seine Thätigkeit fand in allen kirchlichen Kreisen volle Anerkennung. Dieß bewies seine Wahl zum Propst des angesehenen Collegiatstiftes in Bonn, womit das Archidiaconat und eine ausgedehnte Jurisdiction verbunden waren; ferner seine Wahl zum Bischof von Minden, wo durch eine schlechte Verwaltung und infolge der Kriegsgreuel die katholische Kirche fast zu Grunde gerichtet war. Der Papst nahm, freilich unter Widerspruch, ex jure devoluto das Ernennungsrecht in Anspruch, und seine Wahl fiel auf Franz Wilhelm. Ganz ähnlich gestalteten sich die Verhältnisse im Bisthum Verden (s. d. Art.). Der Bischof Philipp Sigismund, welcher der neuen Lehre zustimmte, hatte die Verwaltung des Bisthums Verden niedergelegt. Der nach ihm folgende dänische Prinz Friedrich wurde durch den Lübecker Frieden infolge des Restitutionsedicts genöthigt, dem Bisthume zu entsagen, der darnach vom Capitel gewählte Graf Berthold von Königseck konnte aber weder des Papstes noch des Kaisers Bestätigung erlangen; es wurde vielmehr Franz Wilhelm auch zum Bischof von Verden durch Papst Urban VIII. infolge besonderer Empfehlung des Kaisers ernannt. In allen diesen Stellungen, welche durch die besonderen Verhältnisse sehr große Schwierigkeiten boten und mit mancherlei Arbeiten, Sorgen und Kämpfen verbunden waren, bewährte der Bischof seine ausgezeichneten Eigenschaften in glänzendster Weise. Man war berechtigt, daran die Hoffnung auf den besten Erfolg zu knüpfen. Leider wurde dieselbe durch den Wiederausbruch des Krieges und den unglücklichen Gang, welchen nunmehr die Kriegsereignisse nahmen, gänzlich zerstört. Es gelang ihm, durch persönliche Verhandlungen in Hildesheim, wohin ihn ein Auftrag des Kölner Kurfürsten beordert hatte, die gestörte Ordnung so ziemlich wieder herzustellen und die Wahl eines Coadjutors in der Person des Herzogs Maximilian Heinrich durchzusetzen; Verden und Minden gingen inzwischen für die katholische Sache verloren. Die am 28. Juni 1633 bei Hessisch-Oldendorf geschlagene mörderische Schlacht, welche zu Gunsten des Feindes unter dem Herzog Georg von Lüneburg ausfiel, entschied auch über das Schicksal Osnabrücks und seines Fürsten und zwang Franz Wilhelm, in's Exil zu wandern. Die Stadt mußte zuvörderst eine Kriegscontribution von 60 000 Speciesthalern zahlen, und sodann wurde das Fürstenthum dem Grafen Gustav Gustavson von Wasaburg, einem natürlichen Sohne Gustav Adolfs, als freies Eigenthum übergeben. Bis zum westfälischen Frieden verblieb dieser traurige Zustand; Franz Wilhelm mußte sein Stift den Händen fremder Eroberer überantwortet sehen und selbst fern bleiben. Doch auch getrennt von seinen Ländern versäumte er keine Gelegenheit, für deren Interessen und das Heil der ihm anvertrauten Seelen zu wirken. Vor Allem benutzte er seine unfreiwillige Muße, die heiligen Weihen zu nehmen, um wirklicher Bischof im Geiste der Kirche und christlicher Institution zu werden. Als er aber die Subdiaconats- und Diaconatsweihe empfangen hatte, nahmen die Ereignisse auf dem Kriegsschauplatze ihn so sehr in Anspruch, daß er die Fortsetzung auf günstigere Zeiten verschieben mußte. Zuvörderst visitirte er im Auftrage des Kurfürsten das stark verweltlichte Stift Berchtesgaden; sodann begleitete er den Kurfürsten im J. 1636 auf den Reichstag zu Regensburg, wo des Kaisers Sohn Ferdinand zum römischen König gewählt wurde. Hier war es auch, wo er die heilige Priester- und am 8. December die heilige Bischofsweihe empfing; später (am 9. März 1641) trat er von dort aus eine Reise nach Rom ad limina Apostolorum an. Nach Regensburg zurückgekehrt, wurde er vom Bischofe Albert in Uebereinstimmung mit dem Capitel zum Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge erwählt. Inzwischen hatten wohl Besprechungen über den von den Völkern heiß ersehnten Frieden stattgefunden; aber auch während der Verhandlungen wurde der scheußliche Krieg von Deutschlands Feinden mit gleicher Erbitterung fortgeführt. An den Friedensverhandlungen, welche in den Con-

großstädten Osnabrück und Münster geführt wurden, nahm Franz Wilhelm den lebhaftesten Antheil, indem er für sich und in fremdem Auftrage allein 17 Stimmen in seiner Person vereinigte. Bei den Verhandlungen bewies er die aufrichtigste Liebe zum Vaterlande und zur Kirche, Eifer, Einsicht, Kenntnisse und große Gewandtheit; indeß kämpfte er vergebens gegen die unheilvolle, ungerechte Säcularisation. Ihm gingen alle seine Stifte bis auf Osnabrück vollständig verloren, und selbst bei diesem rettete er nur den lebenslänglichen Besitz, indem nach ihm Alternation des katholischen Besitzes mit dem protestantischen Braunschweig eintreten sollte. Der Artikel XIII, § 1—8 des westfälischen Friedensinstrumentes, welcher über das Fürstenthum Osnabrück bestimmte, lautete sehr ungünstig; doch ist wenigstens das erreicht worden, daß die katholische Kirche im Fürstenthum nicht vollständig unterdrückt wurde. Was die Säcularisation im westfälischen Frieden 1648 mit Erfolg begonnen hatte, ist 1802 im Luneviller Frieden vollendet worden.

Franz Wilhelm hatte zwar die Bisthümer Minden, Verden und das Erzstift Bremen, worüber er durch päpstliche Bulle vom 11. Mai 1645 zum apostolischen Vicar mit ausgedehnten Vollmachten gesetzt war, verloren, doch verblieb ihm die geistliche Jurisdiction, welche durch den Frieden ihm nicht entzogen war, und er übte dieselbe mit ungeschwächtem Eifer aus, wenngleich die Verhältnisse ihm nur eine höchst beschränkte Einwirkung gestatteten. Osnabrück sollte nach den Friedensbedingungen für seine Lebenszeit wieder in seinen vollen Besitz gelangen. Aber auch hier kostete es lange Verhandlungen und schwere Opfer, das Stift von den Schweden, welche dasselbe noch besetzt hielten, zu säubern. Dem entkräfteten Stifte gelang es nur mit äußerster Anstrengung, für den Grafen von Wasaburg die zu zahlenden 80 000 Thaler und außerdem zu der an Schweden und Hessen zu zahlenden Kriegsentschädigung den auf Osnabrück fallenden Antheil aufzubringen. Nachdem das Stift endlich von den Schweden frei war, blieben noch manche andere Verhältnisse zu ordnen; dahin gehörte unter Anderem eine Festsetzung darüber, welche Kirchen fortan den Katholiken verbleiben, welche den Protestanten gehören sollten. Die Frage wurde nach dem sog. Vollmar'schen Durchschlag durch die capitulatio perpetua entschieden. In der Frage betreffs des von den Protestanten erstrebten evangelischen Consistoriums gab der Bischof unter der ausdrücklichen Bedingung eines vorbehaltenen Aequivalents nach. Dem Verlangen des Bischofs auf Wiedererrichtung der während seines Exils zerstörten Academia Carolina sowie der gleichfalls zerstörten Citadelle Petersburg widersetzten sich die Braunschweiger; dagegen wurde die Frage über Theilung des Kirchenvermögens durch eine hierfür besonders gewählte Commission befriedigend gelöst. Jetzt standen der Rückkehr Franz Wilhelms Hindernisse nicht mehr im Wege. Nachdem er nach dem Tode des Bischofs Albert von Regensburg am 9. April 1650 von diesem Bisthum Besitz ergriffen hatte, hielt er am 18. December desselben Jahres seinen feierlichen Einzug in Osnabrück. In einem damals erlassenen Decrete versprach er aus eigenem Antriebe, die „Privilegien, Rechte und Gerechtigkeiten" der Stadt und des Stiftes zu achten und die Bestimmungen des Friedens sowohl wie der immerwährenden Capitulation aufrecht zu erhalten; sodann aber ging er vor Allem entschieden an's Werk, wieder aufzubauen, was durch den schrecklichen Krieg zerstört war, und Alles in die Bahn der Ordnung zurückzuleiten. Zuerst wandte er seine Aufmerksamkeit der Erneuerung des Clerus durch häufige Synoden und Kirchenvisitationen zu. Dann suchte er die Schulen zu heben, indem er einen tüchtigen Lehrerstand ausbildete. Auch den gelehrten Schulen widmete er seine Sorge. An das Gymnasium Carolinum berief er Jesuiten als Lehrer. Sehr bedauerte er es, daß der Wiederherstellung seiner Academia Carolina hartnäckiger Widerstand entgegengesetzt wurde, obschon er sie als das vorbehaltene Aequivalent in Anspruch nahm. Großen Eifer entwickelte Franz Wilhelm für die Gotteshäuser, den Gottesdienst, Paramente, heilige Gefäße, kurz alles, was zur Förderung der Ehre Gottes äußerlich dient. Zu dem Zwecke ließ er auch eine Reihe von Schriften anfertigen, deren Bedeutung daraus am richtigsten zu erkennen ist, daß dieselben zum Theil noch jetzt, nach Jahrhunderten, in der Diöcese im Gebrauche sind. Wie der Bischof in solcher Weise bestrebt war, die kirchlichen Verhältnisse seiner Diöcesen in eine bestimmte Ordnung zurückzuleiten und so die Schäden der religiösen Spaltung möglichst zu heilen, so war er nicht weniger bemüht, als Landesfürst die unseligen Folgen des Krieges durch weise Anordnungen allmälig zu beseitigen, indem er neue Erwerbsquellen eröffnete, der Gesetzlosigkeit Schranken setzte, Recht und Gerechtigkeit förderte. Sehr zu beklagen ist es, daß seine Thätigkeit nicht von allen Seiten richtig anerkannt und unterstützt wurde. In solchen Bestrebungen brachte Franz Wilhelm seine letzten Lebensjahre bald in Osnabrück bald in Regensburg zu. Im J. 1659, als er sich eben in Regensburg aufhielt, um infolge eines Rufes des Kaisers an dem Reichstage daselbst theilzunehmen, überraschte ihn hier die Nachricht, daß Papst Alexander VII., welcher als Fabius Chigi päpstlicher Gesandter bei den Verhandlungen des westfälischen Friedens gewesen war und als solcher die beste Gelegenheit gehabt hatte, den Eifer, die Verdienste und die geistige Bedeutung Franz Wilhelms kennen zu lernen, ihn zum Cardinalpriester der heiligen römischen Kirche ernannt habe. Dieser Auszeichnung sollte er indeß sich nicht lange erfreuen. Schon am 1. December 1661 starb er nach nur kurzer, schmerzhafter Krankheit

im 69. Jahre seines der Ehre Gottes und dem Heile der Seelen gewidmeten Lebens. Wenn noch in manchen Theilen des ehemaligen Fürstenthums Osnabrück die katholische Kirche erhalten geblieben ist, so ist das wesentlich dem Wirken Franz Wilhelms zuzuschreiben. [H. Meurer.]

Washington, Universität, s. Nordamerika IX, 481 f.

Wasser, s. Weihwasser.

Wasserprobe, s. Gottesurtheile V, 920.

Wazo, Bischof von Lüttich (1042 bis 1048), einer von den wenigen felsenfesten Männern des 11. Jahrhunderts, welche gleichsam als Vorläufer Gregors VII. gelten können, trat auf Veranlassung des Bischofs Notker (s. d. Art. n. 4) in die Klosterschule zu Lobbes (s. d. Art.) ein und machte dort unter Heriger (s. d. Art.) solche Fortschritte, daß ihm bald die Leitung der Lütticher Domschule anvertraut werden konnte. Bischof Balderic beförderte ihn zum Decan der Domkirche. Allein ein Zerwürfniß mit dem Propste Johannes, einem hochfahrenden, allgemein gefürchteten Manne, dem Wazo seine Ungerechtigkeit schonungslos vorhielt, machte ihm den Aufenthalt in Lüttich unleidlich. Gute Freunde verschafften ihm 1030 die Hofkaplanstelle bei Konrad II. Dort erwarb er sich die Achtung des Kaisers während kaum neunmonatlicher Amtsführung in dem Maße, daß man ihn als Candidaten für den 1031 erledigten Mainzer Erzstuhl nannte. Unterdessen war in Lüttich Propst Johannes gestorben, und als auch dessen Nachfolger bald mit Tod abging, mußte Wazo, wenngleich ungern, die Propstei übernehmen. Die Lütticher Bischofswürde lehnte er einmal in geschickter Weise ab; als aber Bischof Ruhard 1042 starb, wurde er einstimmig gewählt. Wieder sträubte er sich, hauptsächlich aus dem Grunde, weil seine Wahl dem neuen Könige Heinrich III. nicht angenehm sein könne. Es fehlte beim Könige nicht an solchen, welche die Wahl zu vernichten riethen, da sie ohne vorherige Anfrage beim Fürsten stattgefunden habe, allein Erzbischof Hermann von Köln und Bischof Bruno von Würzburg traten für Wazo ein. Diesen konnte aber schließlich nur die eine Rücksicht, daß sonst ein unerfahrener, vielleicht unwürdiger Mann den Bischofssitz erlangen würde, zur Annahme bewegen. Auch als Bischof wandte Wazo seine besondere Fürsorge den Schulen zu. Von der Strenge gegen sich selber ließ er kein Haar breit nach. Eine hölzerne Bank, mit einem Schafspelz bedeckt, war sein Ruhebett, Haferbrod und Bohnen seine Nahrung, der klare Quell sein Trank, der Bußgürtel umfing seinen Leib. In den sechs Hungerjahren seines Pontificates vertheilte er nicht nur mit reichlichen Händen von dem Seinigen, sondern wußte auch durch Anlegung von Vorrathskammern das Uebel nach Kräften zu lindern. Von Alter und Krankheit gebeugt, starb der Bischof am 8. Juli 1048, tief betrauert von allen Gutgesinnten. Eine kurze Grabschrift bezeichnet trefflich den Werth des ausgezeichneten Mannes: Ante ruet mundus, quam surget Wazo secundus. — Wazo's Pontificat fällt in die Zeit, wo die gnostischen Häresien, nachdem sie im Oriente und in Thracien lange fortgewuchert, nun auch auf abendländischem Boden, in Frankreich und in Belgien auflebten und den Episcopat beschäftigten. Der Bischof von Chalons fragte ihn brieflich um seinen Rath und um seine Ansicht, insbesondere ob man das weltliche Schwert gegen die Häretiker in Anwendung bringen solle, um dem Umsichgreifen der ansteckenden Irrlehre vorzubeugen. Wazo empfiehlt einzig das Mittel der Belehrung, weist auf das Beispiel des Saulus hin, aus dem ein Paulus geworden, verlangt, man solle dem Urtheile Gottes nicht vorgreifen, und gibt zu beherzigen, daß das weltliche Schwert dem Bischofe nicht vermöge seiner Weihe eigne, denn diese befähige ihn viel mehr zum Lebendigmachen als zum Tödten. Uebrigens solle man die Hartnäckigen aus der Kirchengemeinschaft ausstoßen und sie als solche zur allgemeinen Kenntniß bringen. Gegen Heinrich III. mußte der Bischof sich mehrfach mißbilligend äußern, nicht aus Abneigung gegen die Person des Kaisers, sondern weil er in dessen Handlungsweise mit Recht Gefahr für die Unabhängigkeit der Kirche erblickte. So konnten das Verfahren Heinrichs III. in Rom und die Synode von Sutri (s. d. Art.) seinen Beifall nicht finden. Im Uebrigen stand er überall da, wo sein Gewissen es zuließ, in unerschütterlicher Treue zum Kaiser, so namentlich 1046, als während Heinrichs Abwesenheit in Italien der französische König einen Angriff auf Deutschland plante. Von Wazo's literarischen Leistungen sind nur einige Fragmente aus Briefen bei seinem Biographen Anselm erhalten. Das Werk des letztern, eine Fortsetzung von Herigers Gesta episc. Leod., findet sich in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 210 sqq. (Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 143 ff.; Historisches Jahrbuch 1898, 276.) [Floß.]

Weber, Beda, ein bekannter Seelsorger, Schulmann, Dichter, Geschichtschreiber und kirchenpolitischer Schriftsteller, wurde am 26. October 1798 als Sohn einfacher Landleute zu Lienz im Pusterthale geboren. Er besuchte die Knabenhauptschule der Franciscaner in seiner Heimat und erlernte darnach das Schuhmacherhandwerk. Als er bereits Gesell geworden war, begann er zu Bozen die Gymnasialstudien, absolvirte sie innerhalb vier Jahre und faßte den Entschluß, in den Kapuzinerorden einzutreten. Da er aber schwächlich und brustleidend war, konnte er sein Vorhaben nicht ausführen; er begab sich daher nach Innsbruck und studirte daselbst zwei Jahre hindurch Philosophie, sowie classische und neuere Philologie. Dann trat er als Novize in die Benedictinerabtei Marienberg im Vintschgau ein und bekam den Klosternamen Beda statt seines Taufnamens Johannes. Am 21. October 1821

legte er die Ordensgelübde ab und kehrte wiederum nach Innsbruck zurück, um Theologie zu studiren. In den Fächern der Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik herrschten an der damals von josephinischem Geiste erfüllten Hochschule theils rationalistische, theils protestantische Anschauungen so stark vor, daß gerade die besten der Theologie-Studirenden sich eher abgestoßen als angezogen fühlten und sich mit größerem Eifer der classischen Literatur zuwendeten (s. d. Art. Innsbruck). Im Studienjahre 1822/23 wurde die theologische Facultät zu Innsbruck aufgelöst und eine der theologischen Studienanstalten Tirols in das Brixener Priesterseminar zurückverlegt, dessen Regens der von Weber hochverehrte, seeleneifrige geistliche Rath Michael Feichter war. Das letzte Jahr seiner theologischen Studien absolvirte Weber an der theologischen Lehranstalt des fürstbischöflichen Seminars zu Trient. Nach seiner Priesterweihe im Spätjahr 1824 war Weber 13 Monate in der Seelsorge thätig und siedelte im J. 1826 an das 1723 von den Benedictinern gegründete Gymnasium nach Meran über. Dort wirkte er 22 Jahre lang meist als Lehrer der classischen Sprachen. Wegen des damaligen Priestermangels in Tirol versah er oft zur Aushilfe auf dem Lande den sonntäglichen Gottesdienst, in manchen Jahren hielt er 30—40 Predigten; 1839—1841 übte er in der großen Pfarrei St. Martin im Thal Passeier die Seelsorge aus. In Meran pflegte er eine edle Freundschaft mit dem ihm geistesverwandten J. A. Möhler (s. d. Art.). Häufig machte er Reisen in Oesterreich, besuchte oftmals zu Fuß Italien und weilte 1829 längere Zeit in Rom. Im J. 1848 wurde er von dem Wahlbezirke Meran als Vertreter in die deutsche Nationalversammlung entsandt. Im Frankfurter Parlamente huldigte er monarchisch-conservativen Grundsätzen und schloß sich der sogen. katholischen Partei an, deren Führer General v. Radowitz war. Rasch gewann er bei seinen Parteigenossen wie bei der Bevölkerung der freien Reichsstadt Ansehen, und die damals 12 000 Katholiken zählende Gemeinde wählte ihn zum Stadtpfarrer, als welcher er zugleich Domcapitular des Bisthums Limburg war. Er wurde von seinen Ordensoberen ermächtigt, das Amt anzunehmen, und war in Frankfurt und den Nachbarorten als Seelsorger und Prediger rastlos thätig. Durch seine segensvolle Wirksamkeit und die durch ihn 1852 zum ersten Male in Deutschland eingeführte Jesuitenmission der PP. Roh, Haßlacher und Pottgeißer wurden das katholische Bewußtsein und das religiöse Leben in Frankfurt nachhaltig gefördert und manches wohlthätige Institut in's Leben gerufen. Auch durch die begonnene Wiederherstellung des Frankfurter Domes hat sich Weber ein bleibendes Verdienst erworben. Am 26. Februar 1858 hielt er seine letzte Predigt, am 28. starb er plötzlich am Herzschlage, doch auf den Tod wohl vorbereitet.

Die schriftstellerische Thätigkeit Webers gliedert sich nach verschiedenen Richtungen. Seinen Eifer in der Ausübung des geistlichen Berufes bezeugt die schöne und werthvolle Uebersetzung der „Sechs Bücher vom Priesterthum" des hl. Johannes Chrysostomus. Einem größern Publikum ward er bekannt durch seine „Lieder aus Tirol". Sie athmen eine zart empfindende, hier und da sentimentale Naturfreude und eine edle Liebe zum deutschen Volke und sind in blühender, schwungvoller Sprache gedichtet. Der Grundklang dieser Lyrik, die ihre Vorbilder vielfach in Novalis und Brentano hat, ist die etwas mystische Sehnsucht nach Erlösung aus den irdischen Banden und die Hoffnung auf den ewigen Geisterfrühling. Doch findet die Fülle der Gedanken, die Glut der Gefühle und der Reichthum an Bildern nicht immer — dessen war sich der Dichter auch bewußt — einen ganz klaren und ebenmäßigen Ausdruck. Mit feinem Sinne lauschte er auch den Stimmen und Weisen des Volkes im Liede und theilte in seinem Buche über das Thal Passeier einige Volksdichtungen mit. — Ein großer Theil der historischen Studien Webers war der Erforschung und Darstellung des religiösen, politischen, culturellen und socialen Lebens in Tirol gewidmet. Seine zahlreichen, mit großer Sorgfalt abgefaßten und in meisterhafter Sprache geschriebenen Werke über Tirol und seine Bewohner haben wesentlich dazu beigetragen, daß dieses Land in weiteren Kreisen bekannt, daß viele Reisende zum Besuche desselben angeregt, und daß ferner die Beschäftigung mit den Schicksalen, den Sitten und der Sprache Tirols von den Söhnen dieses Landes selbst reger gepflegt und gefördert wurde. Webers „Handbücher" sind noch jetzt eine Hauptquelle sämmtlicher Schriften über Tirol. In seinen geschichtlichen Werken stützte er sich auch auf eine sorgsame Urkundenforschung und befliß sich der größtmöglichen Objectivität; allein bei der Schwungkraft seiner Phantasie und bei seiner universellen Empfänglichkeit hat er gewisse Uebertreibungen nicht vermieden und dieserhalb von Seiten der Gegner eine scharfe Kritik erfahren. Seine geschichtlichen Arbeiten über Tirol im Zeitalter der Glaubensspaltung schildern vorzugsweise das von Italien her sich ausbreitende religiöse Leben und das Erstarken des katholischen Geistes, das in der innigen Gottesliebe heiliger Seelen seine lebenspendende Nahrung fand und sich von diesen auf alle Stände des Volkes bis hinauf zur habsburgischen Kaiserfamilie ausbreitete. — Zu den Hauptwerken Webers verdienen zunächst gerechnet zu werden die „Charakterbilder", eine Sammlung von Aufsätzen, die zum Theil schon in Zeitschriften erschienen waren. Sie enthalten einige Biographien (Regens Feichter, Möhler, J. F. H. Schlosser), die sich durch feine Beobachtung und eine seltene stilistische Anmuth auszeichnen. Die politischen und literarischen Aufsätze verrathen einen solchen Scharfblick und eine solche Schnellkraft des Geistes, daß man Jos. v. Görres

für ihren Verfasser hielt. Die Beize von Webers sarcastischer Schreibart tritt nirgends wirksamer hervor als in den Charakterbildern, besonders in den „Umrissen aus der Paulskirche". Zweifelsohne sind Janssen und Hettinger durch dieses originelle Werk zu ähnlichen Publicationen angeregt worden, was den Werth des Vorbildes noch besonders erkennen läßt. Noch bedeutsamer als die Charakterbilder sind die „Cartons aus dem deutschen Kirchenleben", die letzte große Arbeit Webers, die Frucht fünfjähriger Arbeit, deren Erscheinen er aber nicht mehr erlebte. Die „Cartons" sind ein Werk von bleibendem Werthe, in welchem der Verfasser nicht allein die Geschichte verflossener Jahrhunderte, sondern auch das flutende Leben der Zeitgeschichte mit geistesüberlegener Sicherheit und Kraft, mit tiefem Gefühle für Wahrheit und unbefangene Kritik geschildert hat. Sämmtliche Aufsätze sind gegen die zerstörenden Tendenzen der Zeit gerichtet, welche die Lehre von der göttlichen Offenbarung des Christenthums zerwaschen und eine neuheidnische Weltauffassung und Gesellschaftsbildung als „Religion der Zukunft" begründen wollen. Auch im novellistischen Gewande einiger „Cartons" ist ein tiefer religiöser Ernst verborgen, der überhaupt den Kern sämmtlicher, nach Inhalt und Ton oft sehr verschiedenen Bücher des geistvollen Mannes bildet.

Seine Schriften sind folgende: Johannes Chrysostomus. Sechs Bücher vom Priesterthume. Aus dem Griechischen, Innsbruck 1833; Das Land Tirol. Mit einem Anhange: Vorarlberg. Ein Handbuch für Reisende, ebd. 1837—1838, 3 Bde.; Innsbruck. Histor.-topogr.-statist. Gemälde dieser Stadt, nebst Ausflügen in die nahen Umgebungen, ebd. 1838; Denkbuch der Erbhuldigung in Tirol, ebd. 1838; Tirol und die Reformation. In historischen Bildern und Fragmenten, ebd. 1841; Handbuch für Reisende in Tirol. Nach dem größern Werke „Das Land Tirol", ebd. 1842; Dasselbe, von F. M. de Ring in's Französische übersetzt, ebd. 1844; Lieder aus Tirol, Stuttgart 1842; Meran und seine Umgebungen, oder Das Burggrafenamt von Tirol, Innsbruck 1845; Blüten heiliger Liebe und Andacht. Gesammelt für die Kenner und Liebhaber des innern Lebens. Aus den Schriften der Giovanna Maria vom Kreuze, Innsbruck 1845; Giovanna Maria dalla Croce und ihre Zeit. Ein Lebensgemälde aus dem 17. Jahrhundert, Regensburg 1846, 3. Aufl. 1877; Die Gedichte Oswalds von Wolkenstein. Mit Einleitung, Wortbuch und Varianten, Innsbruck 1847; Die Stadt Bozen und ihre Umgebungen, Bozen 1849; Oswald von Wolkenstein und Friedrich mit der leeren Tasche. In 11 Büchern, Innsbruck 1850; Predigten an's Tiroler Volk, Frankfurt a. M. 1851; Das Thal Passeier und seine Bewohner. Mit besonderer Rücksicht auf Andreas Hofer und das Jahr 1809, Innsbruck 1852; Andreas Hofer u. d. J. 1809 (Separatabdruck der 2. Abtheilung des vorher genannten Werkes); Charakterbilder, Frankfurt a. M. 1853; Cartons aus dem deutschen Kirchenleben, Mainz 1858; Zur Reformationsgeschichte der freien Reichsstadt Frankfurt a. M. Aus dem literarischen Nachlasse herausgegeben und ergänzt durch J. Diefenbach, Frankfurt a. M. 1895. Viele Aufsätze Webers brachten die „Katholischen Blätter aus Tirol", die „Hist.-pol. Blätter" und das „Frankfurter katholische Kirchenblatt" von 1853 u. 1854. [K. Hoeber.]

Weber, Heinrich, verdienter Kirchen- und Localhistoriker der Neuzeit, war am 21. Juni 1834 zu Euerdorf an der fränkischen Saale (Diöcese Würzburg) geboren, besuchte die Lateinschule in Würzburg, dann das Gymnasium in Bamberg als Zögling des freiherrlich von Aufseß'schen Studienseminars, hörte am königl. Lyceum in Bamberg Philosophie, hierauf Theologie an der Universität Würzburg. Am 9. August 1857 von Bischof Dr. Georg Anton von Stahl in Würzburg, dem Taufpathen eines jüngern Bruders, zum Priester geweiht, wirkte er als Kaplan in Sulzbach am Main, Sonderhofen und Schweinfurt, wurde 1865 zum Lehrer der Religion und Geschichte am königl. Gymnasium zu Würzburg und am 7. August 1871 zum Professor der Geschichte am königl. Lyceum in Bamberg ernannt. Letztere Stelle bekleidete er über 26 Jahre, bis zu seinem am 18. Januar 1898 zu Bamberg erfolgten Tode. Weber oblag seinen Berufspflichten mit Gewissenhaftigkeit und Eifer und erfreute sich bei Collegen und Schülern, sowie allen, die ihn kennen lernten, auch Nichtkatholiken, hoher Achtung und Beliebtheit; tiefe Frömmigkeit, treue Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl, wahre Aufrichtigkeit und Gefälligkeit gegen jedermann zeichneten den musterhaften Priester aus. Neben seinen Berufsgeschäften widmete er sich einer überaus fruchtbaren schriftstellerischen Thätigkeit, versah 25 Jahre das Amt eines Beichtvaters bei den Niederbronner Schwestern für ambulante Krankenpflege in Bamberg, förderte auf alle Weise, namentlich durch Abhaltung von Vorträgen, das katholische Vereinswesen, unterstützte freigebig die Armen und Bedrängten und bestimmte seinen Nachlaß zu frommen Zwecken, vorzüglich für den Bonifatiusverein und die Diaspora der Erzdiöcese Bamberg. Von seinen literarischen Arbeiten können hier nur die hauptsächlichsten verzeichnet werden. Sein Hauptwerk bildet die „Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg von 1007 bis 1803", in den „Berichten über Bestand und Wirken des historischen Vereins zu Bamberg" 1880—1882; ebd. erschien 1894 und 1895 eine umfassende Arbeit über „Das Bisthum und Erzbisthum Bamberg, seine Eintheilung in alter und neuer Zeit und seine Patronatsverhältnisse". Ferner verfaßte Weber eine „Geschichte des Christenlehrunterrichts und der Katechismen im Bisthum Bamberg", Bamberg 1883, und veröffentlichte weiter Bam-

berger Beichtbücher aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, Kempten 1884; Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg, Köln (2. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1893), sowie die Biographien: P. Marquard von Rotenhan S. J., Regensburg 1885; Johann Gottfried von Aschhausen, Fürstbischof zu Bamberg und Würzburg (1617—1622), Würzburg 1889. Eine 1886 in Kempten erschienene Schrift hat die Entstehung und Verbreitung der Verehrung der heiligen vierzehn Nothhelfer zum Gegenstande. Von den von Weber verfaßten Programmen des königl. Lyceums zu Bamberg behandelt dasjenige von 1872 die sogen. Gebetbücher des hl. Heinrich und der hl. Kunigundis, das von 1891 den Namen „Bamberg". Andere historische Arbeiten veröffentlichte Weber in den Frankfurter „Zeitgemäßen Broschüren" 1887, 1891 und 1892, im Sulzbacher „Kalender für katholische Christen" 1894 bis 1899, im Bamberger „Stadt- und Landkalender" u. s. w. Weber war auch ein eifriger Mitarbeiter der katholischen Presse. Die „Historisch-politischen Blätter" sowie andere katholische Zeitschriften brachten verschiedene Artikel aus Webers Feder; eine nachgelassene Arbeit über die Privilegien des alten Bisthums Bamberg wurde im „Historischen Jahrbuch" XX (1899), 326 ff. 617 ff. veröffentlicht. Für die 2. Auflage des Kirchenlexikons bearbeitete Weber an fünfzig, zum Theil sehr umfassende Artikel. (Vgl. Kalender für katholische Christen auf das Jahr 1899, Sulzbach, 126 ff., wo sich auch eine ziemlich vollständige Aufzählung der Weber'schen Schriften findet.) [Heimbucher.]

Wechselpfründen (Alternativpfründen) heißen Beneficien, bei welchen im Erledigungsfalle abwechselnd das eine Mal der geistliche Obere die freie Collation, das andere Mal der Landesfürst die Nomination ausübt (vgl. auch die Artt. Collationsrecht, Menses papales, Reservatpfründen). [Eberl.]

Wege, die drei (der Reinigung, Erleuchtung, Einigung), s. Mystik VIII, 2089 ff.

Wegscheider, Julius August Ludwig, protestantischer Theologe, „der anerkannte Dogmatiker des Rationalismus", wurde 1771 zu Küblingen im Braunschweigischen geboren. Nach vollendetem Universitätsstudium bekleidete er vorübergehend mehrere Lehrerstellen, bis er sich 1805 in Göttingen habilitirte. Kurz darnach wurde er Professor der Theologie und Philosophie zu Rinteln und nach Aufhebung dieser Universität 1810 Professor der Dogmatik zu Halle, wo er zu gleicher Zeit mit seinem nahen Verwandten und Gesinnungsgenossen Wilhelm Gesenius (s. d. Art.) eintraf. Noch in demselben Jahre veröffentlichte er die Schrift „Der erste Brief des Paulus an den Timotheus, neu übersetzt und erklärt mit Beziehung auf die neuesten Untersuchungen über die Authentie desselben", Göttingen 1810, worin er den paulinischen Ursprung dieses Briefes gegen die von Schleiermacher erhobenen Bedenken mit Geschick vertheidigte. Dieser Schrift folgte sein bedeutendstes und verbreitetstes Werk Institutiones theologiae christianae dogmaticae, scholis suis scripsit addita dogmatum singulorum historia et censura, Halae 1815; 8. ed. 1844. Sogleich in der Vorrede desselben bekennt sich der Verfasser als entschiedenen Vertreter des Rationalismus (s. d. Art.), den er in klarer und unbeugsamer Consequenz, doch ohne frivole Leichtfertigkeit, ja mit einer gewissen Schonung und Rücksichtnahme auf das christlich-gläubige Gemüth durchführt; Widerspruch fand das Werk aber sowohl von der orthodoxen wie von der sog. wissenschaftlichen Theologie. Im J. 1830 veröffentlichte E. L. v. Gerlach in der „Evangelischen Kirchenzeitung" den bekannten Artikel über den „Rationalismus an der Universität Halle", worin Gesenius und Wegscheider heftig angegriffen wurden. Beide antworteten mit einer gerichtlichen Klage wegen Beleidigung; schließlich ward die Sache aber friedlich beigelegt und die drohende Amtsentlassung von Beiden abgewendet. Doch war Wegscheiders Ansehen seither im Schwinden, und die Zahl seiner Zuhörer verminderte sich von Jahr zu Jahr, bis er im Januar 1849 durch den Tod seinem Amte entzogen wurde. [Hitzfelder.]

Weib bezeichnet die eigenthümliche Seinsweise der Menschennatur, welche in Unterordnung vereint mit dem Manne bestimmt ist, das Menschengeschlecht darzustellen und zu entwickeln. In dieser Begriffsbestimmung ist sowohl der Anspruch des Weibes auf die volle und ganze Würde der menschlichen Persönlichkeit als die Ungleichheit zwischen der weiblichen und der männlichen Person, endlich auch die sociale Unterordnung des Weibes unter den Mann ausgesprochen. Die wissenschaftliche Begründung dieser Wahrheiten läßt sich stützen zunächst auf die theologisch-philosophische Betrachtung der menschlichen Natur überhaupt und der weiblichen Persönlichkeit insbesondere; dann auch auf das Zeugniß der Geschichte über die Stellung des Weibes. Da die Erkenntniß der Stellung des Weibes von der richtigen Auffassung der Menschheit überhaupt abhängt, ist hier auch auf den Artikel „Mensch" zu verweisen, zu welchem die nachfolgende Auseinandersetzung eine Ergänzung bildet.

1. Die theologisch-philosophische Grundlage für die Stellung des Weibes. Der Mensch tritt uns in der natürlichen Ordnung concret nur als männliche oder weibliche Person entgegen. In jedem Weibe hat man daher ebenso wie in jedem Manne die Menschennatur vor sich, d. i. ein geistig-leibliches Wesen, welches kraft seiner Begabung mit Vernunft und freiem Willen sich zur Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit bezw. zu einem selbständigen sittlichen Charakter entwickeln soll. Nach der richtigen Begriffsbestimmung von Natur und Person (vgl. d. Art. Christus III, 265 f.) muß man indeß die

weibliche Persönlichkeit von der männlichen unterscheiden, da es eine neutrale menschliche Persönlichkeit nicht gibt.

Der Name „Person" kommt nämlich weder der Seele noch dem Leibe allein zu; vielmehr bildet die den Leib informirende Seele nur in ihrer Verbindung mit dem Leibe den vollen Begriff der menschlichen Person. Es geht daher auch nicht an, den Unterschied zwischen Mann und Weib auf die sinnlich wahrnehmbaren Merkmale des Körpers zu beschränken. Vielmehr weist die richtige Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele darauf hin, in der verschiedenartigen körperlichen Gestaltung die Wirkung der verschiedenartig gestaltenden Seele zu sehen. Die Eine, wesentlich gleiche Menschennatur wird daher von der weiblichen Persönlichkeit auf andere Weise in Besitz genommen als von der männlichen, womit nach der Absicht des Schöpfers dem Weibe auch eine andere Bethätigung der angeborenen Kräfte und Fähigkeiten oder ein anderer Berufskreis zugewiesen ist als dem Manne. Als Erfahrungsthatsache läßt sich diese Behauptung erweisen durch die weiblichen Eigenthümlichkeiten, die von der Anatomie, Physiologie, Pathologie, Psychologie und Anthropologie unumstößlich festgestellt sind. Indem man diese von der Natur selbst herbeigeführte, durchgreifende Unterscheidung der Geschlechter in's Auge faßt, bemerkt man eine beständige Abnahme der Differenzen, je mehr man von dem körperlich-sinnlichen Gebiete zu dem übersinnlichen des Geistes fortschreitet. Die körperliche Differenz zunächst ist nicht auf das sexuelle Gebiet im strengsten Sinne beschränkt. In secundärer Weise erstreckt sich die Verschiedenheit auch auf alle, beiden Geschlechtern sonst gemeinsam zukommenden Organe derart, daß kaum ein einziges Glied oder ein Lebensvorgang davon unberührt bleibt. Hierbei ist zu beachten, daß nur solche Eigenschaften als Geschlechtscharakter von der Wissenschaft zugelassen werden, bei deren Erforschung eine Täuschung durch das Material und die Zahlen ausgeschlossen ist, und die sich durchgehends in Uebereinstimmung bei allen Völkern bezw. Rassen finden. Dazu kommt, daß diese Unterschiede angeborene, nicht anerzogene sein müssen. Constatirt sind dieselben in Bezug auf das Knochengerüst, die Muskulatur, das Nerven- und Gefäßsystem, das Blut, die Behaarung, die Stimme, die einzelnen physiologischen Functionen sowohl bei gesundem als bei krankhaftem Zustande. „Die männlichen Körperproportionen nähern sich im Allgemeinen der vollen typisch-menschlichen Körperentwicklung mehr als die weiblichen Proportionen; das Weib steht dagegen im Allgemeinen der kindlichen Körpergliederung näher, es steht in dieser Beziehung auf einem individuell weniger entwickelten, im entwicklungsgeschichtlichen Sinne niedrigern Entwicklungsstandpunkt als der Mann" (Ranke, Der Mensch II, 2. Aufl., Leipzig 1894, 89). In diesem Sinne ist durchschnittlich die Bezeichnung des weiblichen Geschlechtes als des schwächern gerechtfertigt. Das Endergebniß der fachmännischen Untersuchungen Waldeyers lautet nämlich: „Die mechanische Einrichtung des männlichen Körpers ist thatsächlich, was Kraftentwicklung und Geschwindigkeit (nicht Zierlichkeit) der Bewegung anlangt, dem weiblichen im Durchschnitt überlegen. Daran wird auch eine veränderte Erziehung des Weibes mit größerer Betonung der körperlichen Uebung nichts ändern können" (Ploß-Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde I, 6. Aufl., Leipzig 1899, 26). Der letztere Satz ist besonders wichtig, weil er einer heute nicht selten gehörten Behauptung entgegentritt. Auch über die Resultate, welche das Streben nach möglichster Verminderung der körperlichen Differenzen hervorrufen würde, ist man übrigens durch Thatsachen unterrichtet. Je roher nämlich ein Volk, desto verwischter stellen sich die geschlechtlichen Unterschiede besonders am Becken dar, infolge der den Frauen und Mädchen aufgebürdeten schweren Männerarbeit. Dieser Verkehrung zur Unweiblichkeit durch Uncultur nach der einen Seite, welche als naturwidrig erscheint, steht als Gegensatz die übertriebene Ausbildung der geschlechtlichen Unterschiede durch Uebercultur zur Ueberweiblichkeit bezw. krankhaften Schwächlichkeit gegenüber. In eingehender Weise ist dieß am weiblichen Japanertypus von Ranke (a. a. O. II, 303 f.) nachgewiesen. — Dasselbe Naturgesetz, welches die entschiedene und durchgreifende Ausbildung der sexuellen Differenz innerhalb bestimmter Grenzen fordert, macht sich zwar minder auffällig, aber deutlich genug auch auf dem seelischen Gebiete geltend. Allerdings kann die Psychologie keine einzige geistige Fähigkeit nachweisen, welche nicht beiden Geschlechtern gemeinsam eigen wäre. Im Vergleiche zu den körperlichen Differenzen, wonach der primäre Geschlechtscharakter nicht gemeinsame Organe aufweist, zeigt sich hier der oben ausgesprochene Grundsatz, wonach die Geschlechter einander desto näher kommen, je mehr sich die Vergleichungspunkte vom Sinnlichen entfernen. Gleichwohl bewegt sich das gesammte geistige Leben des Weibes durchschnittlich in anderer Richtung als das des Mannes. Theils infolge ursprünglicher Veranlagung, theils durch die physiologischen Lebensvorgänge gelangen nämlich gewisse Fähigkeiten beim Weibe im Vergleiche mit dem Manne mehr, andere weniger zur Entwicklung. So wenig das Weib nach einer andern Logik denkt wie der Mann, so wenig gibt es etwas, was ein weiblicher Verstand nicht ebenso wie ein männlicher einsehen könnte. Dagegen ist der Interessenkreis des weiblichen Denkens durchschnittlich von dem des Mannes verschieden. Zudem ist es durchweg die Art des Weibes, den Geistesblick auf die ganze concrete Erscheinung beschauend zu richten, während die Verstandesthätigkeit des Mannes mehr zur Abstraction und zur Bildung von Allgemeinbegriffen hinneigt. Lotze, der diese Unterschiede besonders eingehend behandelt, sagt geradezu: „Es ist weibliche Art, die Analyse zu hassen und das

entstandene Ganze, so wie es abgeschlossen dasteht, in seinem unmittelbaren Werthe und seiner Schönheit zu genießen und zu bewundern." Ausnahmen bestätigen hier nur die Regel. Auf sittlichem Gebiete muß man mit Clemens von Alexandrien (Paedag. 1, 4) behaupten, daß die Tugend in gleicher Weise Sache des Mannes und des Weibes ist; es gibt kein doppeltes Sittengesetz in dem Sinne, daß für den Mann etwas sittlich zulässig wäre, was dem Weibe verboten ist. Das normale Gewissen des Weibes beurtheilt Gut und Böse wesentlich ebenso wie das des Mannes. Demgemäß lassen sich auch keine sittlichen Tugenden derart als specifisch weibliche bezeichnen, daß der Mann dieselben zur Ausbildung eines vollendeten sittlichen Charakters nicht nöthig hätte. Gleichwohl waltet auch hier ein durchgreifender Unterschied ob; für bestimmte Tugenden offenbart nämlich das Weib eine größere Neigung und erwirbt sie leichter; der Mangel derselben ist daher beim Weibe auffälliger als beim Manne. So ist das Weib von Natur aus viel mehr geneigt, die strenge Ausübung der Gerechtigkeit und des Gesetzes durch Ausnahmen zu mildern, als der Mann. Die Schamhaftigkeit tritt regelmäßig beim Weibe stärker auf als beim Manne, und obwohl der Verlust derselben den Mann ebenso entehrt wie das Weib, ist in der allgemeinen Meinung die Schande des schamlosen Weibes größer als die des Mannes. In geduldiger Ertragung von Leiden erweist sich das Weib als das starke Geschlecht, wogegen im muthigen Aufsuchen von Gefahren der Mann diesen Anspruch erhebt. Die Statistik der Verbrechen eignet bestimmte gewohnheitsmäßige Laster dem Manne, andere dem Weibe zu. Aus diesen Erfahrungsthatsachen leuchtet die Absicht des Schöpfers hervor, daß auch auf dem sittlichen Gebiete die Geschlechter sich gegenseitig ergänzen sollen. Erreicht hinwieder kann diese Absicht nur werden, wenn die Differenzen naturgemäß entwickelt, also durch die Erziehung weder verwischt noch übertrieben ausgebildet werden. Zum weiblichen, nicht zum männlichen, aber auch nicht zum weibischen Charakter soll die vernünftig-sittliche Anlage des Mädchens sich entfalten. Dies ist dann der Fall, wenn die Frau, fest begründet in denjenigen Tugenden, welche infolge der eigenthümlichen Naturanlage ihre starke Seite bilden, ihre von Natur aus schwächeren Anlagen zu schützen und zu festigen sich bemüht. Denselben Weg hat seinerseits der Mann einzuschlagen. Nicht unerwähnt endlich dürfen die Differenzen auf ästhetischem Gebiete bleiben. Auch die menschliche Schönheit sieht man auf Mann und Weib verschieden vertheilt. Kommt in der wohlgestalteten Körperform des erstern mehr das Erhabene zum Ausdruck, so in der weiblichen Gestalt mehr das Anmuthige. Als absoluter Vorzug kommt die Schönheit weder dem einen noch dem andern Geschlechte zu, dem weiblichen um so weniger, als durchschnittlich die normal gebildete männliche Körpergestalt dem als Canon aufgestellten harmonischen Ebenmaße der Gliederung (Schadow, Rietschel, Carus) näher kommt als die weibliche (vgl. Ranke I, 5—17; II, 89). Wenn im Gegensatze zur Aesthetik des Alterthums, das nach Winckelmann in der berühmten Statue des vaticanischen Apollo das classische Schönheitsideal des Menschenkörpers geschaffen hat, die Neuzeit das weibliche Geschlecht als „das schöne" bezeichnet, so hat hier der von der Sinnlichkeit umnebelte Verstand der Männer sein Urtheil abgegeben. Das Richtige in dieser Beziehung liegt in den Worten Lorenz Kellners (Lose Blätter, gesammelt von Görgen, Freiburg 1895, 50): „Ich nenne das weibliche Geschlecht weder das schöne noch das schwache (nämlich im absoluten Sinne). Die eine Bezeichnung haben Sinnlichkeit und Schmeichelei zu gleichen Theilen erfunden; die andere verdankt ihre Geltung dem männlichen Uebermuthe. Das weibliche Geschlecht ist in seiner Art ebenso stark als das männliche, nämlich im Ertragen und Dulden, in der stillen Ausdauer, kurz in allem dem, was seine eigentliche Sphäre, nämlich das innere Leben, angeht."

Ehe wir die Zweckbeziehung dieser Differenzirung und die vollendete Entwicklung der weiblichen Persönlichkeit besprechen, ist ein vorläufig abschließendes Wort über das Verhältniß des Weibes zum Manne auf Grund der erwähnten Verschiedenheiten nöthig. Die weiblichen Eigenthümlichkeiten haben nämlich in verschiedener Weise eine irrthümliche Deutung erfahren. Indem man den Mann einfach als den normalen Typus der Menschennatur betrachtete, erschien das Weib an diesem Ideal gemessen als eine Verkümmerung des Mannes. Das Weib ist gleichsam ein verstümmelter Mann, sagt Aristoteles (De animal. gener. 2, 3 [ed. Berol. 737ª]) auf Grund der damaligen Naturerkenntniß. Der hl. Thomas zeigt sich (S. th. 1, q. 92, a. 1, ad 1) von diesem Worte des Stagiriten beeinflußt und gesteht ihm für das Weib als Einzelwesen eine gewisse Berechtigung des Ausdruckes Femina est mas occasionatus zu, weil er die mangelhafte aristotelische Anschauung über den Zeugungsprozeß theilte. Sofort aber berichtigt er das Anstößige dieser Anschauung mit den Worten: Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae et ideo instituendo naturam non solum marem, sed etiam feminam produxit (vgl. C. gent. 4, 88). Es ist daher ein offenbares Unrecht, wenn neuestens behauptet worden ist, nach Thomas sei „das Weib nur eine Abnormität" (Jos. Müller, Keuschheitsideen, Mainz 1897, 46). Aus den angeführten Worten ergibt sich vielmehr mit Nothwendigkeit, daß das Weib seiner Natur nach ebenso vollkommen ist als der Mann nach der seinigen, da im Weibe wie im Manne eine Idee des Schöpfers zum Aus-

braucht kommt; non est autem vitium sexus femineus, sed natura, wie schon der hl. Augustinus (De civ. Dei 22, 17) sagte. Zuzugeben ist nur, daß die Auctorität des Aristoteles den Aquinaten veranlaßt hat, einen verunglückten Ausdruck für die Vergleichung des Weibes als Einzelwesens mit dem Manne zu brauchen und sich in der Begründung hierfür den unhaltbaren Worten des Philosophen anzuschließen. Abgesehen hiervon liegt in seinen Worten nur das, was oben als Resultat der neuesten anthropologischen Forschungen angeführt wurde. Jeder andere Versuch, für die persönliche Minderwertigkeit des Weibes irgend eine beachtenswerthe katholische Auctorität zu erbringen, muß als Geschichtsfälschung bezeichnet werden. Eine solche ist in der allerletzten Zeit noch durch wissenschaftlich gebildete Männer versucht worden. „Es kann nur", heißt es bei Ploß-Bartels I, 5, „als Ausfluß einer im Zeitbewußtsein wurzelnden Neigung zu Absonderlichkeiten aufgefaßt werden, daß einst eine anonyme (von Acidalius verfaßte) Abhandlung darüber erschien: ‚daß die Weiber keine Menschen wären' (mulieres homines non esse) — eine Schrift, welche zu Verhandlungen auf dem Concile zu Macon Veranlassung gab." Die von dem schlesischen Arzte Acidalius nicht verfaßte, sondern herausgegebene Schrift erschien 1595 zu Zerbst (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes VI [1888], 397) und enthielt die auf der protestantischen Universität zu Wittenberg vertheidigten Thesen. Als Zwischenfall auf dem zweiten Concil zu Macon im J. 585 berichtet Gregor von Tours (Hist. Franc. 8, 20), daß ein Bischof (quidam) den Unwillen der Versammlung durch die Behauptung erregte: Mulierem hominem vocitari non posse. Von einer Beziehung jener Schrift zu diesem Concil kann keine Rede sein. Aus derselben irrigen Anschauung, daß der Mann und sein specieller Berufskreis das menschliche Ideal überhaupt darstelle, ist die Meinung entstanden, die weiblichen Eigenthümlichkeiten seien nicht als Naturanlage vorhanden, sondern durch vernachlässigte Erziehung entstanden. Die radicalen Emancipationsbemühungen der Gegenwart beruhen hierauf. Dem gegenüber ist festzuhalten, daß die weibliche Persönlichkeit mit ihren Verschiedenheiten vom Manne ein in sich vollendetes Ideal des Schöpfers darstellt und somit das Weib nicht nach dem Vorbilde des Mannes, sondern nach den von der Natur deutlich kundgegebenen Absichten zu beurtheilen und zu erziehen sei. Die Endabsicht des Schöpfers bei der Differenzirung der Geschlechter war nicht, dieselben einander zu entfremden, sondern sie als vollendete Persönlichkeiten miteinander zur Darstellung und Entwicklung der Menschheit zu vereinen. Je schärfer innerhalb der naturgemäßen Grenzen die Persönlichkeiten beider Geschlechter nach ihren sequellen Eigenthümlichkeiten ausgebildet sind, desto besser eignen sie sich zu der beabsichtigten Vereinigung. Demgemäß sind Mann und Weib für sich allein zwar nicht halbe Menschen, so daß sie zur Ergänzung ihrer Persönlichkeit gegenseitig einander bedürften; wohl aber stellen sie jedes für sich nur die halbe Menschheit dar, da das Menschengeschlecht nur durch Mann und Weib zusammen repräsentirt wird. Mit Beibehaltung ihrer selbständigen Persönlichkeit sollen Mann und Weib durch ein geistig-sinnliches Band zunächst zu einer höhern Einheit in der Ehe bezw. zur Familie verbunden werden. Ohne Unterordnung des einen Theils unter den andern ist aber ein solcher einheitlicher Organismus unmöglich. Unverkennbar deutlich ist nun der Mann als Träger der Auctorität und Führer der Frau gegenüber bezeichnet; der letztern aber kommt die Unterordnung zu, von welcher der hl. Thomas im Gegensatze zur subjectio servilis sagt (S. th. 1, q. 92, a. 1, ad 2): Est autem alia subjectio oeconomica vel civilis secundum quam praesidens utitur subjectis ad eorum bonum, et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum.... Et sic ex tali subjectione naturaliter femina subjecta est viro. Hier nun wird die natürliche oder philosophische Betrachtung der Stellung des Weibes von der theologischen aufgenommen. In seiner Lehre von der Ehe (vgl. d. Art.) greift nämlich Christus (Matth. 19, 3 ff. Marc. 10, 2 ff. Luc. 16, 18) auf „den Anfang" zurück, um die Einheit und Unauflöslichkeit des Ehebandes zu begründen. Das aus dem Manne gebildete und mit gleicher Gottebenbildlichkeit ausgestattete Weib (Gen. 2, 18—25) ist mit diesem zu Einem Fleische verbunden, um eine in vernünftiger Liebe wurzelnde ideale Vereinigung zweier bezw. dreier Persönlichkeiten darzustellen. Die vollkommen entwickelte weibliche Persönlichkeit erscheint in dieser Verbindung als Mutter; das Ideal des Weibes ist demnach die Darstellung der Mütterlichkeit, so wie der Mann in seiner vollkommensten Entwicklung als Träger der väterlichen Auctorität erscheint. Nur der roheste, unwissenschaftliche Materialismus, dem der Begriff der menschlichen Persönlichkeit abhanden gekommen ist, kann indeß diese Entwicklung zur Mütterlichkeit auf den physiologischen Geburtsact des Weibes beschränken. Vielmehr kann und soll dieser mütterliche Sinn als höchste Entfaltung der Weiblichkeit der Ehe, soweit dieselbe als sinnlicher Vorgang aufgefaßt wird, vorausgehen und kann ohne dieselbe bestehen. Als geistig-sinnliches Wesen hat der Mensch ja nicht bloß die Aufgabe, sein Geschlecht durch sinnliche Zeugung bezw. Geburt fortzupflanzen. Auch die höhere geistige Geburt, wie die Entwicklung des Geisteslebens durch die Erziehung genannt werden kann, liegt ihm ob. Dieselbe vollzieht sich aber ohne den mütterlichen Einfluß ebenso wenig in gedeihlicher Weise, wie das Kind das physische Leben ohne die Mutter erhalten kann. Ferner besteht dieses Bedürfniß mütterlicher Einwirkung keineswegs bloß für die Einzelfamilie. Letztere als die Keimzelle der Menschheit ist das vom Schöpfer aufgestellte Vorbild aller mensch-

lichen Gesellschaftsordnung. Die Gemeinde so wenig wie das Volk oder Staat und Kirche kann ohne die mütterliche Wirksamkeit gedeihen, die eben nur vom Weibe entwickelt werden kann. Die gegentheilige Ansicht, welche den Begriff der Mutter materialisirt, erniedrigt das Weib, indem sein persönlicher Werth nur von der körperlichen Fruchtbarkeit und der sinnlichen Vereinigung mit dem Manne abhängig gemacht wird. Dieser thatsächlich eingetretenen Erniedrigung des Weibes stellte sich die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Lehre Christi über die freiwillige religiöse Jungfräulichkeit wirksam entgegen. In der mannigfachsten Weise ist dieser Gedanke der christlichen Theologie ausgesprochen worden, dem der hl. Augustinus (De div. quaestt., 11 [Migne, PP. lat. XL, 14]) einen classischen Ausdruck verliehen hat. In Maria, die als beständige Jungfrau ihre Unabhängigkeit vom Manne betont (Luc. 1, 34) und dennoch Mutter des Wortes im Fleische wird, ist das höchste Ideal der Mütterlichkeit und der weiblichen Persönlichkeit durch das Eingreifen des Schöpfers selbst der Menschheit gegeben worden. Hiermit ist die persönliche wie die sociale Stellung des Weibes endgültig geordnet. Das letzte Ziel des Menschen, welches er durch die Erlösungsgnade in der ewigen Anschauung Gottes erreichen soll, ist hiernach dem Weibe wie dem Manne ohne jeden Unterschied gesteckt, so daß der hl. Paulus schreiben kann: Non est masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Jesu (Gal. 3, 28). Demgemäß tritt auch auf den höheren Stufen des übernatürlichen religiösen Lebens in der gesunden Mystik der sexuelle Unterschied völlig zurück. In socialer Beziehung dagegen, angefangen von der Einzelfamilie, dem Grundtypus aller menschlichen Vereinigungen, bis zu der ausgebildetsten Form der Gesellschaft in der Kirche, kommt es dem Manne von Natur aus zu, die Auctorität zu repräsentiren, während das Weib, zur Mutterwürde berufen, die Thätigkeit des Mannes helfend und ergänzend unterstützen soll. Im Besitze der ganzen und vollen Menschenwürde vertritt auch die Frau eine gewisse Auctorität; unter geordneten Verhältnissen entfaltet sie dieselbe als „Herrin des Hauses", ohne daß der Mann dadurch aufhörte, Herr im Hause zu sein. Ueber das Haus hinaus erstreckt sich gleichfalls der bereits erwähnte unentbehrliche mütterliche Einfluß auf die Bildung von Recht und Sitte; allein während der Mann unmittelbar an den Staatsgeschäften und der Gesetzgebung mitzuwirken berufen ist, kann der weibliche Einfluß darauf regelmäßig nur ein mittelbarer sein. Hiernach ist auch der Berufskreis und die Theilnahme des Weibes an der Thätigkeit des Mannes zu beurtheilen. Derselbe Apostel, der so energisch für die sexuelle bezw. persönliche Unabhängigkeit des Weibes eintritt (1 Cor. 7), verbietet dem Weibe die auctoritätsvolle Rede in der kirchlichen Versammlung und die Herrschaft über den Mann (1 Tim. 2, 11). Auf dem natürlichen Gebiete kann allerdings keine körperliche oder geistige Thätigkeit als Monopol des Mannes bezeichnet werden, falls deren Ausübung nicht auf die Entwicklung des mütterlichen Sinnes im Weibe und auf die Fähigkeit zur physiologischen Mutterschaft schädigend einwirkt. Indeß wird die Theilnahme des Weibes an der Thätigkeit des Mannes nach Zeit- und Ortsverhältnissen verschieden sein. Daher ist das Zeugniß der Geschichte als Ergänzung der theoretischen Erwägung nothwendig in Betracht zu ziehen. Ehe dasselbe jedoch im Umrisse vorgeführt wird, soll noch auf die Forschung der speculativen Theologie über die Differenzirung der Geschlechter und die Stellung des Weibes hingewiesen werden. Um nämlich den Unterschied zwischen Mann und Weib auf den letzten Grund zurückzuführen, ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Ebenbildlichkeit des dreipersönlichen Gottes im Menschen (Gen. 1, 27) nicht bloß in seiner vernünftigen Seele, sondern auch in der dreipersönlichen idealen Menschenfamilie zu suchen sei; der heilige Text sagt nämlich nicht bloß: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde", sondern setzt dazu: „Mann und Weib schuf er sie." Bereits dem hl. Augustinus war die bejahende Deutung bekannt (De trin. 12, 5); er lehnt dieselbe indeß ab, und ihm schließt sich hierin der hl. Thomas (S. th. 1, q. 93, a. 6, ad 2) an, während Johannes von Damascus (De duab. in Christo volunt. 30 [Migne, PP. gr. XCV, 168]) dafür eintritt. Auf die Unzulänglichkeit der Gründe gegen diese Deutung hat indeß richtig Scheeben (Dogmatik II, 139; vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI, 322) hingewiesen. In der That sind die Einwände des hl. Thomas zu sehr von der Meinung getragen, daß die sexuelle Differenzirung nur körperlich und demgemäß das Weib nur in adjutorium generationis unterschieden sei, während doch der Unterschied sich auf die ganze Persönlichkeit erstreckt. „Offenbar wird in der heiligen Schrift die Gottebenbildlichkeit nicht dem Leibe, aber auch nicht der Seele allein, sondern dem ganzen Menschen zugeschrieben. Das ergibt sich aus dem Texte, aber auch aus der Einheit des Menschenwesens" (Heinrich VI, 317). Hierbei ist freilich der vom hl. Thomas betonte Unterschied zwischen dem Bilde (imago) Gottes in der Seele und der Spur (vestigium) im Leibe festzuhalten. Allein die Spur der Gottähnlichkeit am Leibe führt, wie die Wirkung auf die Ursache, auf die eigenthümliche Gottebenbildlichkeit in der geschlechtlich differenzirten Persönlichkeit zurück. Consequent müßte bei der Beschränkung der Gottebenbildlichkeit auf die sexuell indifferente Seele die abenteuerliche Meinung entstehen, daß der Auferstehungsleib den geschlechtlichen Unterschied verlieren würde. In der That ist diese Ansicht ebenso aufgestellt worden wie die andere bereits von Augustinus (De civ. Dei 22, 17) bekämpfte, daß alle Auferstehenden männlichen Geschlechts

sein würden. Gerade der hl. Thomas hat diese Meinung entschieden zurückgewiesen, weil das weibliche Geschlecht an sich eben keine Unvollkommenheit sei (C. gent. 4, 88). Ebenso hat er in der menschlichen Erzeugung eine Aehnlichkeit des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn in der Trinität zugegeben. Nicht minder lassen sich gute Gründe für eine besondere Aehnlichkeitsbeziehung zwischen der Person des heiligen Geistes und der weiblichen Persönlichkeit anführen. Trotz aller Schwäche und Unvollkommenheit des Abbildes im Vergleiche zum Urbilde läßt sich daher dennoch in Wahrheit behaupten: Wie die drei göttlichen Personen in verschiedener Weise die eine göttliche Natur besitzen, so ergreift und besitzt in der ursprünglichen idealen Menschenfamilie der Vater, das Kind und die Mutter verschiedenartig die eine ganze Menschennatur.

2. Das Zeugniß der Geschichte über die Stellung des Weibes. Wie die Lehre des Christenthums die natürliche Stellung des Weibes theoretisch erhöht und zur klaren Erkenntniß gebracht hat, so offenbart sich der einzigartig wohlthuende Einfluß des Christenthums auf das Weib durch die That in der Weltgeschichte. „Dem Christenthum war es vorbehalten, den Frauen eine Stellung einzuräumen, wie sie bis dahin bei keinem andern Volke erreicht worden war" (Ploß-Bartels II, 490). Diese Worte, welche sich ein keineswegs religiös durchdrungenes Werk zu eigen gemacht hat, können für die nachfolgende Uebersicht den passenden Eintheilungsgrund abgeben. Da es nämlich über das Christenthum hinaus auch in diesem Punkte keinen principiellen Fortschritt mehr gibt, so lassen sich die rechtlichen und sittlichen Verhältnisse des Weibes völkergeschichtlich in drei Abschnitten überblicken, nämlich a. die vor und außer dem Christenthum liegenden, b. die unter der Einwirkung des Christenthums stehenden, c. die unter antichristlichen Einflüssen befindlichen. — a. Das Weib bei den vor- und außerchristlichen Völkern. Dem Grundprincipe der historischen Forschung entgegen ist die Darwin'sche Entwicklungstheorie auch auf die ursprüngliche Stellung der Geschlechter angewandt worden. Anstatt die gegebenen Thatsachen festzustellen und die ethnographischen Berichte über diesen Punkt kritisch zu prüfen, haben die Anhänger der Entwicklungstheorie von vornherein die Hypothese zum Gesetz erhoben, daß die Familie mit dem Vater an der Spitze eine späte Entwicklung aus ungeordneten Zuständen sein müsse. Darnach suchte man die Thatsachen zu deuten. Aus einem thierischen Zustande regelloser Geschlechtsgemeinschaft soll sich zunächst der Zustand des Mutterrechtes und der Weiberherrschaft ergeben haben, indem die Verwandtschaft nach der Mutter statt nach dem Vater bestimmt wurde. „Nicht die patriarchalische Familienverfassung, wie die Philologen behaupten, sondern die des Mutterrechtes ist die Familienordnung der alten Arier gewesen" (Dargun, Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben, Breslau 1883, 13; vgl. desselben „Mutterrecht und Vaterrecht", ebd. 1892, passim). Die Arbeiten von Bachofen, Engels, Lubbock, Mac Lennan, Bastian, Post, Lippert u. A., die mit subtil-phantastischen Hypothesen den Beweis für diese Meinung zu erbringen suchen, finden indeß bereits aus den Reihen der Darwinianer selbst entschiedenen Widerspruch (vgl. Devas, Das Familienleben in seiner Entwicklung von der frühesten Zeit bis auf die heutigen Tage. Uebersetzt von Baumgarten, Paderborn 1896, 105 ff.; Gutberlet, Der Mensch, Paderborn 1896, 391; Ranke II, 576). Wie „die wilden Völker" selbst, so erweisen sich vielmehr auch derartige Zustände als Entartungen. Das angebliche ursprüngliche Mutterrecht ist nur eine Anwendung der unwissenschaftlichen Tendenz auf die Frauenfrage seitens solcher Anthropologen, welche überhaupt die prähistorischen Völker zum Aufbau einer Entwicklungstheorie der Menschheit auf Grund apriorischer Voraussetzungen verwenden möchten. In ganz unwissenschaftlicher Weise, trotz aller Belesenheit, behauptet allerdings wieder Ludwig Stein (Die sociale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897, 66) im Anschluß an Morgan: „So befremdlich es klingt, so ist es doch wissenschaftlich festgestellt, daß die Urmenschen ein festes Eheverhältniß — sei es polyandrisches oder polygames — gar nicht gekannt haben, daß die Ehe vielmehr als bewußte Institution sich erst ganz allmälig herausgestaltet hat." Allein die beglaubigten Nachrichten über die Verhältnisse der vorchristlichen Culturvölker sowie die gesicherten Ergebnisse der Forschung unter den sogen. Naturvölkern bezeugen das Gegentheil. Je weiter sich die vorchristliche Cultur rückläufig verfolgen läßt, desto reiner und menschenwürdiger zeigen sich durchschnittlich die ehelichen Verhältnisse, und desto besser erscheint demgemäß die Stellung der Frau. Bei den uncivilisirten Völkern hinwieder sind hier und da die schlimmsten Entartungen erst in der neuesten Zeit infolge der Unterwerfung unter moderne Culturvölker entstanden. Nach der einen wie der andern Seite hin ist indeß die wesentliche Uebereinstimmung der Völker in diesem Punkte von den zufälligen Verschiedenheiten wohl zu unterscheiden, die in Zeit und Ort ihren Grund haben. Bei einer so knappen Uebersicht, wie sie hier gegeben wird, ist es daher nothwendig, zu bemerken, daß zur genauen Schilderung der Stellung der Frau die eingehendste Einzelforschung bei jedem Volke nothwendig ist. Um so schwerer wiegt die Uebereinstimmung aller vor- und außerchristlichen Völker in der wesentlichen Auffassung des Weibes. Dieselbe läßt sich in den beiden Sätzen ausdrücken: Bei keinem Volke ist die naturgemäße Stellung des Weibes völlig verkannt worden, so daß überall das Weib mehr oder minder in socialer Unterordnung unter den Mann erscheint; anderer-

seits ist aber auch kein Volk der persönlichen Würde des Weibes völlig gerecht geworden. Die Aegypter haben durch die den Frauen eingeräumte Stellung allen anderen vorchristlichen Völkern den Rang abgelaufen. Auch hierauf bezieht sich die Bemerkung Herodots (2, 35), daß die Aegypter Sonderlinge unter den Völkern seien. Die ältesten Urkunden bezeugen die Monogamie. Der Thron der Pharaonen ist in Ermangelung männlicher Thronerben auch der Frau zugänglich. Viel niedriger stand das Weib in Babel und Assur. Der grausam-wollüstige Charakter dieser Völker führte dazu, von jeder Frau die Prostitution als religiöse Pflicht zu fordern (Herod. 1, 199). Nicht besser war die Lage des Weibes bei den Phöniziern; die Unterordnung unter den Mann war hier in Tyrannei ausgeartet. Die reineren und strengen Sitten der Perser, der Erben der babylonisch-assyrischen Weltherrschaft, räumten dem Weibe eine würdigere Stellung ein. Die Vielweiberei fing erst bei der sittlichen Erschlaffung des Volkes in verhängnißvoller Weise zu grassiren an, wenn sie auch grundsätzlich wie bei allen orientalischen Völkern von Anfang an erlaubt war. Bei den Chinesen kommt die Unterdrückung der Frau durch den Grundsatz des Erbrechtes zum Ausdruck, daß keine Frau erbt. Die grundsätzliche Monogamie kann durch künstliche Gesetzesbestimmungen leicht in Polygamie verwandelt werden. Bei den Indern ist die Stellung der Frau mit der Kasteneintheilung seit Jahrtausenden bis heute unverändert geblieben. Außer der Ehe hat das Weib für den Indier kaum eine Bedeutung. Die noch immer nicht gänzlich ausgerottete Wittwenverbrennung ist im Bewußtsein des Volkes etwas Selbstverständliches geworden. Indeß erweist sich auch diese Herabwürdigung des Weibes als eine Entartung, von welcher die ältesten Zeugnisse des indischen Volkes nichts wissen. Ein durchgreifender Unterschied zwischen Orient und Occident ist die Neigung zur Polygamie, die den Abendländern ebenso fremd geblieben ist, wie sie bei den Morgenländern durchschnittlich heimisch war bezw. ist. Die classischen Culturvölker der Griechen und Römer haben die Polygamie auch in der Zeit der größten Entartung nicht gesetzlich anerkannt. Gerade hier ist aber die fortschreitende Entartung zu Ungunsten der Frau sehr bemerkbar. Zwischen den homerischen Griechen und der Zeit, welche uns als die classische bekannt ist, waltet ein bedeutender Unterschied ob. Auch den homerischen Griechen war es selbstverständlich, daß das Weib nur für die Ehe eine Bedeutung habe. Jedoch hatte die Jungfrau oder die Wittwe unter ihren Freiern die freie Wahl. Im Hause nahm die Frau in der vorclassischen Zeit eine geachtete Stellung ein. In der classischen Zeit war die Ausstattung der Braut mit einer möglichst bedeutenden Mitgift zu einer Hauptsache geworden, während in der homerischen Zeit umgekehrt das Brautgeld eine Hauptrolle spielte, womit der Bräutigam den Vater oder die Familie seiner Erwählten für die entstandene Lücke gleichsam entschädigen mußte. Daß dieß nicht ein eigentliches Kaufen der Braut war, hat Dewas (a. a. O. 41) besonders betont. Die geachtete Stellung der Frau im Hause findet gleichfalls in der classischen Zeit noch ihre Bezeugung durch Xenophons Oeconomicus. Allein die Leichtigkeit der Ehescheidung hatte die Frau im Vergleiche zum homerischen Zeitalter erniedrigt. Griechenland war eine Art Schule der Prostitution geworden. Das cynische Wort des Demosthenes, welches die griechische Ansicht vom Weibe darstellt (Or. in Neaeram 122), ist eine der ärgsten Schmähungen, die je über das Weib ausgestoßen worden sind. Einen ähnlichen Niedergang weist die Culturgeschichte der Römer auf, die in ihrer classischen Zeit mit der griechischen Bildung auch die sittliche Erschlaffung annahmen. Der tief gesunkene Zustand des römischen Familienlebens in der Kaiserzeit und die Alles durchdringende Sittenverderbniß ist eine der sichersten historischen Thatsachen. Das Weib stand zwar, nachdem die Ehe ihren religiösen Charakter eingebüßt hatte, an Zügellosigkeit mit den Männern mindestens auf derselben Stufe; eine politische oder sociale Gleichberechtigung aber hatte die Frau zur Zeit dieser ihrer tiefen sittlichen Erniedrigung so wenig errungen wie in dem alten sittenstrengen Rom. Die patria potestas räumte vielmehr dem Manne vor- wie nachher eine tyrannische Gewalt ein, nur daß ehedem die religiös-sittliche Heiligkeit der Ehe dem Weibe, welches vermögensrechtlich ungebührlich zurückgesetzt war, immerhin noch eine ehrenvolle Stellung gesichert hatte. Nicht unerwähnt bleiben darf das Ansehen, welches Griechen sowohl wie Römer in ihren mythologischen Ansichten dem jungfräulichen Weibe zollten. Das Parthenon in Athen und der Vestatempel in Rom sind ehrenvolle Denkmale, welche die sittliche Ueberlegenheit des Occidents über den Orient und die ideale Erhabenheit des Menschengeschlechtes überhaupt gegenüber wollüstiger Verthierung bezeugen, mag auch das griechische Volk ebenso wie das römische in der thatsächlichen Erreichung dieses Ideals weit zurückgeblieben sein. — Die Naturvölker im Einzelnen aufzuzählen, würde hier völlig zwecklos sein. Nur die Tragweite der ihnen entlehnten Zeugnisse für unsere Frage verdient Erwähnung. Ohne Geschichte im strengen Sinne, sind die uncivilisirten Völker vor ihrer Berührung mit der Civilisation und dem Christenthum auf der Stufe unmündiger Kindheit zurückgeblieben. Die unverfälschte Menschennatur kann man in keinem einzigen dieser Stämme sehen; der im Wesen des Menschen gelegene Trieb nach Ausbildung und Vervollkommnung ist bei diesen unentwickelten Völkern vielfach verkümmert. Gleichwohl ist ihre Bedeutung für die gegenwärtige Frage aus zwei Gründen groß. Erstens nämlich lassen ihre Gewohnheiten trotz aller Verkümmerung doch die Grundzüge der Natur erkennen. Sodann stimmen sie trotz des großen Gegensatzes zu den

Culturvölkern, die durch Uebercultur die Natur verdarben, mit denselben in bestimmten Punkten überein. Wo immer dieß der Fall ist, muß man gerade wegen der sonstigen Gegensätzlichkeit ein unbestreitbares Zeugniß der Menschennatur überhaupt anerkennen. Dieß ist nun auch der Fall in der Stellung der Frau. Der Hauptsache nach ist bei allen verwilderten oder noch ungebildeten Völkern die sociale Stellung der Frau dieselbe wie bei den civilisirten. Ueberall erscheint die Frau dem Manne untergeordnet; überall ist eine Arbeitstheilung zwischen den Geschlechtern, die desto mehr zu Ungunsten des Weibes zurücktritt, je tiefer die Culturstufe ist; mit wenigen Ausnahmen ist die persönliche Würde des Weibes ungerecht unterdrückt und die natürliche Auctorität des Mannes zur Tyrannei ausgeartet. (Vgl. Schweiger-Lerchenfeld, Das Frauenleben der Erde, Wien 1881; Schneider, Die Naturvölker, Paderborn 1886.)

Eine besondere Beachtung erheischt die Stellung der Frau auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung. Hierbei ist genau auseinanderzuhalten, was der Idee des mosaischen Gesetzes und was der hebräischen Volkseigenthümlichkeit entsprungen ist. Auf die Frage nach dem Rechte des Mannes, sein Weib zu entlassen, verweist Christus die Juden seiner Zeit auf die Grundlage des Gesetzes, wonach die Ehe unauflöslich sei. Auf den Einwurf aber, daß doch Moses den Scheidebrief gestattet habe, erwidert er: „Wegen der Härte eures Herzens hat Moses euch erlaubt, eure Weiber zu entlassen; von Anfang an war es nicht so" (Matth. 19, 3—9). Die persönliche Würde des Weibes hatte somit wenigstens im Gesetze einen Rückhalt, wenn auch der zur Polygamie neigende Nationalcharakter, den die Juden mit allen Orientalen theilten, dieselbe beeinträchtigte. Die Offenbarung selbst stellt somit die Praxis des mosaischen Gesetzes der Idee der Ehe und damit der idealen Stellung des Weibes entgegen. Allein auch die entschieden würdigere Auffassung des Weibes, der man im Gegensatze zum Heidenthum bei den Juden begegnet, läßt die wesentliche Unterordnung der Frau unter den Mann deutlich hervortreten. Nach der Geburt eines Mädchens galt die Mutter 14 Tage unrein und mußte außerdem noch 66 Tage „im Blute der Reinigung" sich zu Hause aufhalten; nach der Geburt eines Knaben war nur die Hälfte dieser Reinigungsfrist aufgestellt (Lev. 12, 1—5). Man mag diese Verschiedenheit wie immer deuten, sicher ist damit ein socialer Unterschied der Geschlechter bezeichnet. Auch der Hebräer sah in der Ehe den eigentlichen Lebensberuf der Frau, obwohl die alttestamentliche Geschichte die Theilnahme der Frauen an den wichtigen Ereignissen des Volkes überhaupt hervorhebt und einzelnen eine hervorragende Stellung einräumt. Nach dem Durchzuge durch das rothe Meer besangen Frauen die Rettung des Volkes (Ex. 15, 20), ebenso später die Siege des Richters Gedeon und die Sauls und Davids über die Philister (Richt. 11, 34. 1 Sam. 18, 6 ff.). Maria, die Schwester des Moses, die Richterin Debora, Judith und Esther zeigen, welche Rolle die Frau bei den Israeliten spielen konnte. In der Ehe war das Recht der Frau dem Manne gegenüber genügend durch das Gesetz gewahrt. Eine einseitige Begünstigung des Mannes gab es nicht. Er verwirkte die Todesstrafe der Steinigung durch den Ehebruch ebenso wie das Weib (Gen. 38, 24. Lev. 20, 10. Deut. 22, 22). Im Uebrigen stand die Frau auf Grund von Gen. 3, 16 dem Ehegemahl in strenger Unterordnung gegenüber, während ihre Ehrung seitens der Kinder gleich wie die des Vaters geschützt wird. In allen Hauptgeboten, welche die Kinder gegen ihre Eltern zu erfüllen haben, wird stets neben dem Vater auch die Mutter genannt; die einseitige patria potestas der Römer ist hier dem Elternrechte zu Gunsten der Frau gewichen (Ex. 21, 15. 17. Lev. 20, 9. Deut. 21, 18. Tob. 4, 3. Spr. 10, 1; 15, 20; 19, 26; 23, 22; 28, 24. Eccli. 3, 3. 5. 11. 16; 23, 18. 19). In allen einschlägigen Stellen zeigt sich die ideale Gestalt des Weibes in der Mutter vollendet; alles, was das Alte Testament in dieser Beziehung leisten konnte, ist in dem Namen Eva (Gen. 3, 20) und in dem Lobliede auf die Hausmutter (Spr. 31, 10 ff.) concentrirt. An der Hinterlassenschaft des verstorbenen Mannes hatte die Frau gesetzlich keinen Antheil, sondern war zu ihrem Unterhalte an die Söhne oder die gesetzlichen Erben unter den Verwandten gewiesen (Num. 27, 8 ff.). Die häufigen Ermahnungen zur Unterstützung der Wittwen und die Drohungen gegen die Unterdrückung derselben (z. B. Deut. 10, 18; 24, 17; 27, 19. Ez. 22, 7. Zach. 7, 10) bezeugen ebenso die Sorge des Gesetzes für die Wittwen wie die oft bedrängte Lage derselben. Auch die Magd und die Sklavin waren durch das Gesetz geschützt. Die meisten darauf bezüglichen Gesetze handeln ohne Unterschied des Geschlechtes von der dienenden Klasse überhaupt. Die Vorschrift über die Kriegsgefangenen (Deut. 21, 10—14) trägt Sorge, daß arme gefangene Mädchen nicht das Opfer der Leidenschaft des Siegers werden. (Unter eingehender Berücksichtigung des talmudischen Eherechtes ist die Stellung des hebräischen Weibes behandelt von Zschokke, Das Weib im Alten Testamente, Wien 1883 [dazu Derf., Die biblischen Frauen des Alten Testamentes, Freiburg 1882]; vgl. auch Weil, La femme juive, sa condition légale d'après la Bible et le Talmud, Paris 1874.)

Beim Mohammedanismus hat man mehr die ethnographische Grundlage als die chronologische Erscheinung desselben zu berücksichtigen. Der Prophet des Islam hat thatsächlich den ismaelitischen Geist der vergangenen Jahrhunderte in sich aufgenommen und ist im Anfange seiner Thätig-

keit als bloßer Nationalprophet nicht ein Gegner oder Rivale des Christenthums gewesen (vgl. Möhler, Gesammelte Schriften I, Regensburg 1839, 377 ff.) So betrachtet stellt Mohammed auch in seiner Anschauung über das Weib den Semiten von Natur aus ohne die Veredlung durch die Offenbarung dar. Der Koran mit seinen reichhaltigen Bestimmungen über die Frauen ist dementsprechend das Gesetzbuch, welches allein den ungebändigten Leidenschaften des semitischen Mannes schmeichelt. Die Bestimmung des Weibes besteht darnach nur darin, die Fortpflanzung des Geschlechtes und die Befriedigung männlicher Wollust zu ermöglichen. Außer der Ehe, die nach mohammedanischer Auffassung für jedes Weib eine Art Gewissenspflicht ist, hat die Frau weder Werth noch Bedeutung. Die Polygamie und die Leichtigkeit der Ehescheidung ist die Folge dieser Anschauung. Die Idee der Ehe als der innigsten sittlichen Vereinigung und geistigen Verschmelzung zu einer moralischen Person ist dem Islam fremd geblieben. Die Frau des Mohammedaners und insbesondere des Arabers ist nicht die unzertrennliche Lebens- und Leidensgefährtin des Mannes; sie pflegt von ihrem Gatten in den Ausdrücken der Furcht zu sprechen; er ist der Gebieter, der nach Willkür über ihr Schicksal entscheidet; durch das bloße vor Zeugen gesprochene Wort: „Du bist entlassen", kann er jede Ehe trennen. Um die Frau gegen solche Willkür etwas sicher zu stellen, erlangt der Mann durch die Heirat kein Recht über das Eigenthum seiner Frau. Geistige und sittliche Güter der Frau spielen aber keine Rolle. Demgemäß wird auch für die Geistesbildung des Weibes keine Sorge getragen; die Mädchenerziehung ist nur auf gewisse Aeußerlichkeiten berechnet. (Vgl. Döllinger, Muhammeds Religion nach ihrer innern Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker, München 1838; Devas a. a. O. 161 bis 181.)

b. Die Stellung des Weibes unter christlichem Einfluß. Der Eintritt des Christenthums in die Geschichte ist unauflöslich mit dem Namen einer Frau verbunden, welche durch die evangelische Urkunde selbst als die „Gebenedeite unter den Weibern" gekennzeichnet ist. In Maria, der Mutter Jesu, ist das Ideal aller Weiblichkeit, die vollkommenste Mütterlichkeit und die reinste Jungfräulichkeit wunderbar vereinigt (vgl. d. Art. Maria, die allersel. Jungfrau). Von grundlegender Bedeutung ist hierbei ihre Unterordnung in der heiligen Familie unter ihren Gemahl, obwohl sie denselben an persönlicher Würde überragte. Das ganze weibliche Leben in seinen Hauptphasen ist somit in dem Leben Mariä in idealer Wirklichkeit vorgestellt. Die Geschichte der Kirche legt für diese Centralstellung Maria's in der Entwicklung des christlichen Weibes zu allen Zeiten Zeugniß ab. Die Achtung des Weibes im Christenthum steigt und fällt nämlich mit der Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter. Im Zusammenhange damit steht, daß auch für die Kunst Maria der Höhepunkt in der Darstellung der Weiblichkeit geworden und geblieben ist. Diese außerordentliche typische Erhöhung des Weibes durch Christus in Maria entspricht der Unterdrückung der weiblichen Würde vor und außer dem Christenthum im Bereiche der gefallenen Menschennatur. Bei der Erneuerung aller Verhältnisse in Christus (Eph. 1, 10) mußte dort die wiederhergestellte Ordnung am meisten hervortreten, wo die Unordnung am größten gewesen war. Die Wiedereinsetzung des Weibes in seine verlorene Würde erfolgte nach demselben Principe, das Christus überhaupt bei seiner großen Reformation der Natur durch die Gnade walten ließ; die Natur wurde nicht gestört oder gar zerstört, sondern geheilt und verklärt. Demgemäß blieb auch in der christlichen Gesellschaft der Mann zum regelmäßigen Träger der Auctorität und Vertreter bezw. Vertheidiger des Rechtes berufen; die Vaterwürde aber, woran die Ausübung der Auctorität geknüpft ist, erhielt durch das väterliche Verhältniß eine ungeahnte Erhöhung und Verklärung, in welches „Gott und der Vater Jesu Christi" zum ganzen Menschengeschlecht getreten war (Eph. 3, 15). In der von Christus gestifteten Heilsanstalt der Kirche selbst übertrug Christus die Stellvertretung seiner Regierungs-, Lehr- und Priestergewalt nur Männern. Die sociale Stellung des Weibes blieb daher auch im Christenthum die der Unterordnung unter den Mann, wo immer die beiden Geschlechter zu gemeinschaftlicher, ergänzender Thätigkeit sich zu vereinigen genöthigt oder veranlaßt sahen. Diese Unterordnung selbst erhielt in der innigsten Lebensgemeinschaft der Ehe ihre sacramentale Heiligung und Verklärung. „Die Frauen sollen ihren Männern unterthan sein wie dem Herrn, denn der Mann ist das Haupt des Weibes, wie Christus das Haupt der Kirche. Wie aber die Kirche Christo unterworfen ist, so auch die Frauen den Männern in allen Stücken" (Eph. 5, 22 ff.). Allein dieser Pflicht der Unterthänigkeit ist der harte Beigeschmack irgend welcher tyrannischen Ueberhebung sofort durch die dem Manne eingeschärfte Pflicht genommen: „Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat . . . So sollen auch die Männer ihre Ehefrauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Gattin liebt, liebt sich selbst." Demgemäß begibt sich die Frau nicht als bloße Schülerin oder gar als Magd unter die Botmäßigkeit ihres frei gewählten Ehemannes, sondern als ausgebildete weibliche Persönlichkeit; mit entwickeltem mütterlichen Sinne steht sie als Beratherin und Helferin in innigsten Liebes- und Freundschaftsbunde neben dem Manne, der kraft der ihm von Gott verliehenen Auctorität ihr zum Haupte und Führer gegeben ist. Die katholische Moral hat denn auch auf Grund dieses Verhältnisses von Mann und Weib in der Ehe

die gegenseitigen Pflichten und Rechte näher bestimmt und insbesondere die Frau gegen Uebergriffe oder Pflichtverletzungen des Mannes geschützt. Demgemäß hat das Christenthum eine wahre Emancipation der Frau herbeigeführt, d. h. die Befreiung von ungerechter Verachtung und rechtlichen Nachtheilen, die Befreiung von der Meinung, als ob die Frauen niedrigere Geschöpfe, lasterhaft und nicht geeignet für höhere Angelegenheiten, wohl aber wunderbar gut von der Vorsehung ausgestattet seien, um die sinnliche Lust des Mannes zu befriedigen, ihm Kinder zu gebären, sie für ihn während der mühevollen Zeit der Kindheit aufzuziehen, ihn in der Krankheit zu pflegen, und daneben zum Kochen und Putzen im Ganzen genommen sehr nützliche Geschöpfe. Im rechten Sinne verstanden ist die Forderung der Emancipation schon alt, und das Christenthum hat sie überall von Anfang an zu erfüllen gesucht, wenn ihm auch die menschlichen Leidenschaften in der Erstrebung dieses Ideals immer und überall Hindernisse bereiteten (vgl. Dewas 133). Die Kirchengeschichte zeigt von Anfang des Christenthums bis zu der Encyklica Leo's XIII. Arcanum vom 10. Februar 1880 über die christliche Ehe einen unausgesetzten Kampf für die Einheit, Unauflöslichkeit und Heiligkeit des Ehebandes. Heute wie zur Zeit des Apologeten Justin (Apol. I. c. 15) verkündet die Kirche zu Gunsten des Weibes die Lehre Christi von der gleichen Moral für Mann und Weib, wonach der Mann schon dann die schwere Sünde des Ehebruches begeht, wenn er ein fremdes Weib mit wollüstiger Begierde auch nur anblickt (Matth. 5, 28). Noch tiefer einschneidend indeß für die Neugestaltung der Gesellschaft und für die persönliche Gleichstellung beider Geschlechter an sittlicher Würde ist die Lehre Christi von der Erhabenheit der frei gewählten Jungfräulichkeit gegenüber dem Ehestande, zu deren Erfassung die Berufenen beiderlei Geschlechtes ohne Unterschied eingeladen werden (Matth. 19, 12). Die Jungfrauen und Wittwen thun nach Paulus (1 Cor. 7, 25. 40) gut, wenn sie unverheiratet bleiben in der Absicht, dadurch ungetheilt Gott dienen zu können; ja sie thun besser als die, welche sich zur Ehe entschließen und durch die Rücksicht auf den Mann ihr Herz zwischen diesem und Gott theilen müssen. Man betrachtete den freiwilligen, aus religiösen Gründen gewählten jungfräulichen Stand als Ehe mit Gott. Die praktische Annahme dieser Lehre seitens einer erstaunlichen Anzahl aus den Neubekehrten (Justin. Apol. I. c. 15) gehört zu den wunderbaren Erscheinungen, welche den Eintritt des Christenthums in die Welt begleiten. In Anbetracht der menschlichen Schwachheit nöthigte die christliche Klugheit zu strengen Vorsichtsmaßregeln für die, welche diesem Stande der christlichen Enthaltsamkeit sich weihten. Bis heute sind die dießbezüglichen Mahnungen und Warnungen der christlichen Asceten oft dahin mißdeutet worden, als ob die Mahnung an die Männer bezw. Religiosen zur Vorsicht im Verkehr mit den Frauen eine Geringschätzung der letzteren enthielte. Indeß verwahrt sich schon Pseudo-Clemens gegen diese Unterstellung (Nec propterea mulierem fidelem contemnimus; absit a nobis talis cogitatio de quibuscumque sororibus nostris in Christo; Ep. II ad virg., bei Migne, PP. gr. I, 428). Das richtige Verhältniß der Jungfräulichkeit zur Ehe hat in classischer Weise der hl. Augustinus in den beiden Schriften De bono conjugali (Migne, PP. lat. XL, 373 sqq.) und De sancta virginitate (ib. XL, 397 sqq.) entwickelt. Diese christliche und katholische Lehre von der freiwilligen religiösen Jungfräulichkeit enthält einen energischen Protest gegen die Meinung, als erreiche das Weib nur in der Ehe ihren vollen Werth, und als sei die Ehelosigkeit für das Weib mit Berufsverfehlung gleichbedeutend. Von den großen Frauen und Jungfrauen des christlichen Alterthums bis zu den Frauenorden der Gegenwart liefert die Kirchengeschichte bei allen christlichen Völkern die zahlreichsten und erhabensten Belege für die sociale Bedeutung dieser Lehre überhaupt und für die Erhebung des weiblichen Geschlechtes durch dieselbe insbesondere. — Die Geistesbildung des Weibes hat mit dieser Erhebung der Frau durch das Christenthum gleichen Schritt gehalten. Maria, die Schwester des Lazarus, die als Schülerin zu den Füßen Jesu in die höchste Wissenschaft eingeführt wird, ist typisch für die Bildung des Weibes im Christenthum geworden. Von den Zeiten der Kirchenväter an hat die Kirche die geistige Bildung der Frauen stets zu fördern gesucht. Die hl. Katharina von Alexandrien (s. d. Art.) wurde in den mittelalterlichen Schulen die Patronin der Philosophie (über den Werth wissenschaftlich gebildeter Frauen vgl. Dupanloup, Femmes savantes et studieuses, 6e éd., Paris 1868). Nicht von den Freunden der Kirche, sondern von ihren Gegnern ist die unziemliche Verspottung wirklich gelehrter Frauen ausgegangen.

c. Die Stellung des Weibes unter entchristlichenden Einflüssen. Lassen sich die Grundlagen der Erhebung des Weibes durch das Christenthum in den drei Lehrpunkten nachweisen: Gleiche Moral und gleiche sittliche Verantwortlichkeit für Mann und Weib, Sacramentalität der einheitlichen, unauflöslichen Ehe, bevorzugter Stand der frei erwählten Jungfräulichkeit, so muß jede Verkümmerung eines jeden dieser drei Punkte auch eine Erniedrigung des Weibes im Gefolge haben. Zweifelsohne kommt den Angriffen auf diese Lehrpunkte auch eine antichristliche Tendenz zu. Demgemäß wurden die Versuche eines Jovinian und Vigilantius (s. d. Artt.), die Hochachtung der Jungfräulichkeit zu untergraben, von den hll. Augustinus und Hieronymus entschieden zurückgewiesen. Eine tiefer eingreifende Bedeutung kam indeß diesen

Angriffen bei der kraftvollen Entwicklung des Christenthums nicht zu. Die erste nachhaltige Einwirkung in dem bezeichneten antichristlichen Sinne hatte das Auftreten Luthers im Gefolge. Seine Lehre von der Unmöglichkeit des Cölibates und sein Kampf gegen das Gelübde der Keuschheit mußte eine Entwürdigung des Weibes herbeiführen, die nur durch die glückliche Inconsequenz des gesunden Menschenverstandes gehemmt wurde (vgl. die Widerlegung Luthers durch Johann Winzler [gest. 1554], abgedruckt im „Katholik" 1894, I, 40—57). Nicht minder schädigte den wohlthätigen Einfluß des Christenthums Luthers Läugnung der Sacramentalität der Ehe. Unerhört in der Christenheit war endlich die Gestattung der Doppelehe für Philipp von Hessen. Mit diesem einen Falle war das Princip durchbrochen, und mochte auch der christliche Sinn des deutschen Volkes keine weitergehenden Folgerungen aus dieser Verläugnung der Grundsätze des Evangeliums ziehen, so blieb dennoch die christliche Ehe angetastet. Zugleich wurde mit dieser Begünstigung männlicher Zügellosigkeit eine doppelte Moral eingeleitet. — Die widerchristliche Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts erreichte, was praktische Einwirkung auf das Leben betrifft, in den naturalistischen und deistischen Ideen J. J. Rousseau's (s. d. Art.) ihren Höhepunkt. Seine Ansichten bildeten den wesentlichen Inhalt „der Menschenrechte", welche Mary Wollstonecraft (gest. 1797) veranlaßten, in dem 1792 zu London erschienenen Buche A Vindication of the Rights of Woman (deutsche Uebersetzung von Berthold, Dresden und Leipzig 1899) für die Frau die gleiche sociale Stellung wie für den Mann zu fordern. Mary Wollstonecrafts Buch, das dem ehemaligen Bischof von Autun, Talleyrand (s. d. Art.), gewidmet ist, gilt der heutigen extremen Emancipationsbewegung in ähnlicher Weise als grundlegend, wie Stuart Mills 1869 erschienene Schrift The Subjection of Woman. Allerdings hat Wollstonecraft Rousseau's Ansichten über das Verhältniß der Geschlechter als „die Philosophie der Wollust" bezeichnet. Ueberhaupt ist diese Erhebung der Frauen seit der französischen Revolution als eine vom Selbsterhaltungstriebe dictirte Reaction gegen die Unterdrückung zu betrachten, womit die Entchristlichung der Gesellschaft die Frau bedrohte. Trotz aller unreifen, unklaren Gedanken und grundstürzenden Irrthümer finden sich daher beachtenswerthe Anschauungen darin. Allein wie Rousseau betrachtet auch Wollstonecraft den Menschen ohne jede Einwirkung des Christenthums; hat Rousseau noch die naturgemäße sociale Unterordnung des Weibes anerkannt, die er freilich zur Unterdrückung desselben mißbraucht, so sieht Wollstonecraft in der völligen socialen Gleichstellung des Weibes mit dem Manne die Rettung ihres Geschlechtes. In Frankreich selbst hatte der Marquis von Condorcet 1789 in seinem Aufsatze Sur l'admission des femmes au droit de cités diese Ansicht verfochten. In Deutschland ließ T. G. von Hippel sein Buch „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Weiber", Berlin 1792, worin die sociale Gleichberechtigung des Weibes gefordert wird, anonym erscheinen. Die genannten Bestrebungen fanden Anfangs geringe Beachtung. In der Gegenwart erfreuen sich dieselben dagegen einer desto größern Aufmerksamkeit. Das 19. Jahrhundert hat nämlich Verhältnisse geschaffen, welche die wirthschaftliche Lage und die persönliche Stellung der Frau wesentlich veränderten. Die modernen Productionsverhältnisse einerseits und der wirthschaftliche wie religiöse Liberalismus andererseits nahmen der Frau vielfach die Stützen, die sie bisher in und an der christlich geordneten Familie hatte. Die Läugnung der Sacramentalität der Ehe durch die sogen. Reformatoren hat der Civilehe den Weg bereitet. Nach einzelnen Versuchen hielt sie mit der französischen Revolution ihren siegreichen Einzug in die ehedem christlichen Staaten. In ihrem Gefolge schreitet die Ehescheidung, deren Leichtigkeit durchweg die Frau viel mehr schädigt als den Mann. Auch die vermögensrechtlichen Verhältnisse in der Ehe sind hierdurch zu Ungunsten der Frau verändert worden. In wirthschaftlicher Beziehung hat die durch den Liberalismus entfesselte Gewinnsucht des Capitalismus die sociale Frage (s. d. Art.) geschaffen. Als der schwächere Theil ist die Arbeiterin durch dieselbe noch mehr geschädigt als der männliche Proletarier. Die Erziehung des Weibes zur christlichen Mütterlichkeit ist ungeheuer erschwert worden, weil die materielle Noth nicht minder als die genußsüchtige Lebensauffassung die Eheschließung erschweren. Demgemäß ist auch ein bedeutender Procentsatz von Frauen der bürgerlichen Kreise, die vordem in der Familie ihre Versorgung fanden, auf selbständigen Broderwerb angewiesen. Diese Verhältnisse haben die Frauenfrage der Gegenwart hervorgerufen. Auf socialdemokratischer Seite sowohl wie in den bürgerlichen Kreisen suchen die Frauen eine neue Regelung der Verhältnisse herbeizuführen. Die ganz außerordentliche Verbreitung, welche das Buch des Socialistenführers Bebel „Die Frau und der Socialismus" (30 Auflagen von 1878 bis 1899) in deutschen Sprachgebieten und durch Uebersetzungen gefunden hat, zeigt die Bedeutung der Frage. Die radicale und confessionslose Richtung der bürgerlichen Frauenbewegung steht in ihrem Streben nach naturwidriger Verwischung der Geschlechtsgrenzen der Socialdemokratie gleich (vgl. die quellenmäßige Schilderung, die Devas 182—229 von der Lage der Frau in der irreligiösen französischen Bauernschaft, im nordöstlichen Amerika und in der Arbeiterschaft Englands entworfen hat). Unter diesen Umständen ist es natürlich, daß die Emancipationsbestrebungen vom Ausgange des 18. Jahrhunderts erneute Beachtung und Verbreitung finden. Ein abschließendes Urtheil über die im

Flusse befindliche Bewegung ist heute noch unmöglich. Indeß kann nicht geläugnet werden, daß die ganze Bewegung, abgesehen von ihren Uebertreibungen, den Charakter der Nothwehr trägt, da sich das Weib mehr oder minder bewußt des Schutzes beraubt sieht, den ihm eine vom Christenthum durchdrungene Gesellschaft gewährte. (Vgl. Rösler, Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung beantwortet, Wien 1893.) [Rösler C. SS. R.]

Weigel, Valentin, protestantischer Mystiker, nach welchem die Weigelianer benannt sind, wurde 1533 zu Naundorf, einem Vororte von Großenhain in der Mark Meißen, geboren. Nachdem er durch Unterstützung eines Gönners die Meißener Fürstenschule hatte besuchen können, studirte er seit 1554 zu Leipzig, wo er bis zum Magister aufstieg, und seit 1564 zu Wittenberg. Von 1567 bis zu seinem Tode im J. 1588 wirkte er als Pfarrer zu Zschopau (im sächsischen Erzgebirge) und war auch eine Reihe von Jahren Visitator in einem Theile der Ephorie Chemnitz. Ueber seine Amtsverwaltung wird nur Lobendes berichtet; in seiner Gemeinde erfreute er sich allgemeiner Achtung und Liebe. Erst nach seinem Tode zeigte sich, daß der früher nur gelegentlich einmal gegen ihn erhobene Vorwurf der Heterodoxie begründet war, ein Beweis, wie sorgfältig er seine mit den symbolischen Büchern im schneidendsten Widerspruche stehenden Ansichten den Vorgesetzten gegenüber zu verbergen gewußt hatte. Auch die Unterschrift unter die Concordienformel hatte er ohne Weiteres geleistet, und er machte sich nach seiner eigenen Erklärung „kein Gewissen mit diesem Unterschreiben", denn sein „Bekenntniß wäre keinem unter dem ganzen Haufen nütze gewesen, nur ärgerlich". Erst nach Weigels Tode erhob sich von Seiten der lutherischen Kirchenbehörden und Theologen heftiger Widerspruch, als nämlich seine Anhänger offener mit der Sprache herausrückten und später auch seinen schriftlichen Nachlaß herausgaben. Auf Weigels eigenthümliche Richtung hatte nach seinem eigenen Bekenntniß die Lectüre Taulers, der Deutschen Theologie und Eckharts großen Einfluß geübt, nicht minder Karlstadts, Münzers und Schwenkfelds Ansichten. In der Philosophie war er bei Theophrastus Paracelsus und den von diesem benutzten Neuplatonikern und Dionysius Pseudo-Areopagita in die Schule gegangen (vgl. d. betr. Artt.). — Von Weigels Schriften, die seit 1609 in Halle bezw. Newenstadt (Magdeburg?) erschienen, tragen die vorzüglichsten die Titel: Studium universale; Kurzer Weg und Weise, alle Dinge zu erkennen; γνῶθι σεαυτόν; Kirchen- oder Hauspostille; Haupttractat von der Gelassenheit; Dialogus de Christianismo; Der gildene Griff, d. i. Anleitung, alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen; Das Büchlein vom Leben Christi; Kurze Erweisung, daß kein einiger Stuhl in Europa ꝛc., darauf nicht ein Pseudoprophet, ein Pseudochrist, ein falscher Ausleger der Schrift stehe; Das Büchlein vom Gebet. Ob in denselben die reinen Anschauungen Weigels enthalten oder vielleicht auch von den Herausgebern eigenmächtige Einschiebungen oder Interpretationen vorgenommen sind, läßt sich nicht völlig ausmachen; doch nimmt man allgemein an, daß Weigels Lehren im Wesentlichen nicht davon verschieden gewesen seien, wie denn auch der Versuch Arnolds (Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie II, Frankf. a. M. 1699, 615 ff.), ihn vom Verdachte der „Ketzerei" zu reinigen, keinen Anklang gefunden hat. Auf Weigels mystisches, pantheistisch gefärbtes System, das übrigens nicht in Allem bloß Einer Deutung fähig ist, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Besonders anstößig mußten den Lutheranern jener Zeit aber die Ansichten sein, welche Weigel von dem Werthe der Sacramente und der heiligen Schrift entwickelte. Die Sacramente sind ihm trefflich hohe Geheimnisse, aber den rechtfertigenden Glauben wirkten sie nicht. Nur Unerleuchtete hielten sie für nothwendig zur Seligkeit. Ein gleich verderblicher Irrthum sei die Ueberschätzung des äußern Wortes Gottes. Auf den Universitäten werde eine falsche Theologie vorgetragen, welche sich mit biblischen Commentaren und vielen anderen Büchern beschäftige. Man werde da von Menschen gelehrt und nicht von Gott. Die Bibel sei nur für diejenigen geschrieben, welche den „Verstand" schon vorher in sich selbst hätten. Wir müßten von dem heiligen Geist, von der Salbung in uns gelehrt werden, sonst sei Alles umsonst. Wie Weigel der Taufe und dem Abendmahl die sacramentale Kraft absprach, so wollte er auch von keiner priesterlichen Absolutionsmacht oder der sogen. Schlüsselgewalt der damaligen Lutheraner etwas wissen. Er pflegte zu sagen, der äußere Mensch dürfe wohl beichten, aber der innere Mensch müsse sich hüten zu denken, er erlange die Absolution von dem Priester. — Daß ein großer Theil dieser Ansichten in entschiedenem Gegensatze zur Lehre der lutherischen Symbole stand, unterliegt keinem Zweifel, und so kann es, auch abgesehen von anderen Häresien, die dem Pfarrer von Zschopau zur Last gelegt wurden, nicht Wunder nehmen, daß bald nach der Veröffentlichung der Weigelschen Schriften die lutherischen Theologen eine eng geschlossene Phalanx gegen dessen Anhänger (Weigelianer) bildeten, die weltliche Obrigkeit zu Strafen drängten und einen kurfürstlichen Befehl zur Verbrennung der Schriften Weigels zu Chemnitz im J. 1624 erwirkten. Letztere Maßregel war aber ziemlich erfolglos, da die Schriften außerhalb des Kurfürstenthums später noch weit verbreitet wurden. (Vgl. J. O. Opel, Val. Weigel, Leipzig 1864; A. Israel, V. Weigels Leben und Schriften, Zschopau 1888; G. Müller, in der Allgem. Deutschen Biographie XLI, 472 ff. Ueber Weigels System s. beispielsweise H. Ritter, Gesch. der Philosophie X, Hamburg 1851, 77 ff.; Pertz, in Niedners Zeitschrift für hist. Theol.

XXVII [1857], 1 ff.; XXIX [1859], 49 ff.; H. Schmidt, in Herzogs Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XVI, 2. Aufl., 679 ff.) [Werner.]

Weihbischof, s. Titularbischof.

Weihecompetenz, s. Ordination IX, 1026 f.; Weihefasten, s. Fastenzeiten IV, 1272.

Weihen, die sieben heiligen, s. Ordo IX, 1031 ff.

Weihnachten, s. Kirchenjahr VII, 587 ff. (über die volksthümlichen Weihnachtsgebräuche s. d. Art. Feste IV, 1428 ff.).

Weihnachtsschwestern, s. Schulschwestern n. 23.

Weihrauch wird sowohl die duftende Räucherung (geweihter Rauch) bei dem Gottesdienste als auch der dazu dienende Stoff genannt. Der ächte Weihrauch ist das Harz der in Indien einheimischen Boswellie (Boswellia serrata und Boswellia glabra, Libanus thurifera). Sein Name לְבוֹנָה (daher λίβανος, libanum und olibanum) rührt von der klaren Färbung der an der Luft erstarrten Tropfen, die Namen θυμίαμα (von θύω, opfern, räuchern), thus und incensum von seiner Verwendung bei dem Gottesdienste her; die Räucherung selbst heißt in der liturgischen Sprache incensatio, thurificatio. Die Griechen und Römer wie die Juden in Palästina bezogen den Weihrauch aus Arabien; seine eigentliche Heimat war ihnen unbekannt. Während der edelste Weihrauch über Arabien in die Türkei gelangt, kommen weiter nach Europa hinein meist nur geringere Sorten, die wieder in eine bessere (Libanum electum) und eine geringere (Libanum commune) unterschieden, mit einheimischem Harz vermischt, wenn nicht damit ganz ersetzt werden. Für den liturgischen Gebrauch verlangt das Cerim. Episc. 1, 23, 3 reinen, wohlriechenden Weihrauch, gestattet aber auch, daß demselben anderes Räucherwerk in geringerer Quantität beigemischt werde. Zur Räucherung bei der Glockenweihe wird von dem römischen Pontificale thymiama, thus et myrrha gefordert. Im mosaischen Gottesdienste war der Weihrauch einer der vier Bestandtheile des Räucherwerkes, welches als Morgen- und Abendopfer auf dem Altare dargebracht wurde, und bildete mit Oel und Salz die Beigabe zu den Speiseopfern, wurde aber für sich allein nicht verwendet. Im heidnischen Culte der Perser, Aegypter, Griechen und Römer wurde der Weihrauch sowohl allein als auch mit anderen Stoffen vermischt als Opfergabe verbrannt. Christen, welche sich an einer solchen Räucherung betheiligt hatten, die thurificati, galten als Abtrünnige. Daß in den ersten Jahrhunderten die Christen in Afrika, wie die übrigen Völker um das Mittelmeer, im bürgerlichen Leben den Weihrauch zu Räucherungen verwendeten, bezeugt Tertullian (De coron. milit. 10). Die Frage aber, ob auch im christlichen Gottesdienste vor dem 4. Jahrhunderte die Incensation stattfand und auf apostolische Tradition zurückzuführen sei, wird kaum zu entscheiden sein, da die Gründe, welche für und gegen diese Annahme geltend gemacht werden, nicht zwingend sind. Als jedoch das Christenthum frei geworden war und die Gefahr nicht mehr obwaltete, die gottesdienstliche Räucherung im heidnischen Sinne zu deuten, mußte das Vorbild der Magier (Matth. 2, 11), deren Besuch in Bethlehem mit der Darbringung ihrer Gaben in zahlreichen Katakombenbildern den Gläubigen vor Augen stand, das Opfer des Zacharias (Luc. 1, 9) und die Darstellung des himmlischen Rauchopfers in der Apocalypse (5, 8; 8, 3) die Verwendung des Weihrauchs in der Liturgie nahe legen und empfehlen. Das älteste Zeugniß für die Incensation des Altars bietet wohl (Pseudo-) Dionysius (De hier. eccl. 3, 3, bei Migne, PP. gr. III, 428). Die Liturgien des hl. Jacobus und des hl. Marcus kennen die dreimalige Räucherung bei der Meßfeier; diese Liturgien reichen jedoch in der Form, in welcher wir sie besitzen, nicht über das 5. Jahrhundert hinauf. Der älteste römische Ordo, der dem 7. Jahrhundert angehört, schreibt bereits die Räucherung bei dem feierlichen Aufzuge des Bischofs zum Altare vor. In der römischen Kirche scheint die Incensation zum Evangelium schon frühe gebräuchlich gewesen zu sein; in Gallien war sie zum Evangelium und Offertorium im 9., in Rom zum Offertorium im 11. und vor dem Introitus im 12. Jahrhundert in Uebung. Bei Processionen mit Reliquien, bei Beerdigungen, bei der Weihe von Kirchen und Glocken ist sie schon im frühen Mittelalter bezeugt; im canonischen Officium zum Benedictus und zum Magnificat erscheint sie im 13. Jahrhundert mancherorts als altes Herkommen; zur Elevation und zur Aussetzung des hochheiligen Sacramentes ist sie seit dem 14. Jahrhundert in Uebung gekommen. Die Einlegung des Weihrauchs durch den Celebranten und dessen Incensation erscheint zuerst im sechsten römischen Ordo; zur Zeit des W. Durandus (s. d. Art.) wurden auch die Cleriker incensirt (Rat. div. off. 4, 8, 2). Die liturgische Räucherung, welche sich bis zum Ausgange des Mittelalters allmälig entwickelt hat, fand ihre feste Regelung durch die liturgischen Bücher und deren nachtridentinische Reform.

Zum Zwecke der Incensation wird der Weihrauch mit einem kleinen Löffel in ein an Kettchen schwebendes und leicht zu schwingendes Gefäß, das sogen. Rauchfaß (s. d. Art.), auf glühende Kohlen gestreut, während das segnende Kreuzzeichen darüber gemacht und bei dem Offertorium ein Gebet, sonst aber der kurze Segen: Ab illo benedicaris, in cujus honore cremaberis, gesprochen wird (soll das hochheilige Sacrament allein incensirt werden, so unterbleibt diese Segnung). Das geschlossene Rauchfaß wird sodann in einem oder mehreren einfachen oder Doppelzügen gegen die zu beräuchernde Person oder Sache, bei dem Offertorium auch über und um die Oblaten, bei

der Altarweihe über den Altar und die Consecrationskreuze geschwungen. — Die Incensation dient, wie die kirchlichen Cerimonien überhaupt, zunächst zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feier, welche dadurch gewissermaßen in eine höhere, geweihte Atmosphäre erhoben wird. Sie hat aber vorzugsweise auch eine symbolische Bedeutung. Der in der Feuersglut sich verzehrende, in duftendem Rauche aufsteigende und Wohlgeruch verbreitende Weihrauch ist nämlich, wie bei dem Gottesdienste der Völker des Alterthums, auch für die christliche Anschauung das natürliche Symbol und zugleich die Bethätigung des Gebetes, insbesondere der Anbetung Gottes, wie auch der Verehrung von Personen und Gegenständen, denen mit Beziehung auf Gott besondere Reverenz gebührt. Dieß gilt zunächst von der Incensation des hochheiligen Sacramentes, welche der Incensator stets knieend vornimmt; weiterhin von der Incensation der sogen. Reliquien Christi, des Crucifixes, des Evangeliums, des Altares, dann auch der Reliquien und Bilder von Heiligen, der zwölf Chrisamkreuze bei der Kirchweihe, endlich auch von der Incensation des Bischofs, des Celebranten, des am Gottesdienste betheiligten Clerus und Volkes. Weil diese Incensationen Ehrenerweise sind, so hat derjenige, welcher sie vornimmt, vor und nach denselben sich gegen die Person oder den Gegenstand zu verneigen, denen der honor incensi gilt. Die Incensation ist endlich auch ein Sacramentale zur Segnung und Heiligung von Personen, Sachen und Orten; als solches schließt sie sich in der Regel an die Aspersion mit Weihwasser an und wird in der Form des Kreuzes, meistens eines Gabelkreuzes (in medio, a dextris et a sinistris) vorgenommen. Bei der Altarweihe sollen die wiederholten Räucherungen in Verbindung mit der Lustration und Salbung, sowie das Verbrennen der eigens gesegneten Weihrauchkörner über den fünf Weihekreuzen das benedicere, sanctificare et consecrare der Opferstätte, welches in den Weihegebeten erfleht wird, bewirken. Weihekraft hat die Incensation über und um die Hostie und den Kelch bei dem Offertorium und die Räucherung der Glocke bei ihrer Segnung. Sie ist Lustration zur Läuterung und zur Fürbitte für die Verstorbenen, wenn sie über die Leiche, das Grab und die Tumba gemacht wird, wobei das Pater noster zu recitiren ist. In Deutschland ist ziemlich allgemein auch die Incensation der in das Grab eingesenkten Leiche, wozu ein besonderer Gebetsspruch kommt, als eigener Act dem Beerdigungsritus eingefügt. Den einzelnen Incensationen kann übrigens die Bedeutung eines Actes der Verehrung oder aber einer Segnung nicht ausschließlich beigelegt werden; beide Bedeutungen greifen meist in einander, wie beispielsweise die Incensation des Altares, der Personen im Gottesdienst als Ehrenerweis, aber auch als Sacramentale aufgefaßt werden kann.

Weihrauch wird, ohne daß er verbrannt würde, nur in zwei Fällen in der Liturgie verwendet: in die Osterkerze werden bei ihrer Weihe am Charsamstage fünf gesegnete Weihrauchkörner in Kreuzesform eingefügt, wie zur Erinnerung an die Specereien, welche dem Leibe des Herrn im Grabe beigegeben waren. Sodann werden den Reliquien, die der Bischof für die Weihe von Altären oder Altarsteinen eigens verschließt und versiegelt, drei Weihrauchkörner als Zeichen der Verehrung beigelegt. [K. Schrod.]

Weihungen, s. Sacramentalien.

Weihwasser (aqua benedicta, aqua lustralis) heißt das durch eine besondere Segnung zum Sacramentale geweihte und für die liturgischen und privaten Aspersionen bestimmte natürliche Wasser. Waschungen und Aspersionen, um Personen, Orte und Sachen für religiöse Acte geistig zu reinigen, waren im mosaischen und im heidnischen Cultus in Uebung; das Wasser galt allgemein als natürliches Symbol der äußern und innern Reinheit und als Träger einer reinigenden und sühnenden Kraft. Diese natürliche Symbolik konnte auch im Christenthum um so mehr zur Geltung kommen, als Christus an die Abwaschung in der Taufe die Entsündigung und den Eintritt in die Gotteskindschaft geknüpft hat. Zur Zeit Tertullians war es unter den Christen allgemein Sitte, vor dem Gebete die Hände zu waschen. Dazu dienten die Wassergefäße in den Katakomben und im Vorhofe der Basiliken des Alterthums. Auch mögen die Christen in den ersten Jahrhunderten das Wasser, wie alles, was sie in Gebrauch nahmen, gesegnet haben; private Segnungen von Wasser durch heilige Männer sind vom 4. Jahrhundert an häufig bezeugt. Ein Formular zur Weihe des Wassers, welches durch den Segen „zur Bewahrung der Gesundheit, zur Heilung der Kranken, zur Fernhaltung der Dämonen und alles Uebels“ wirksam werden soll, ist in den Apostolischen Constitutionen 8, 29 (Migne, PP. gr. I, 1125) aufbewahrt. Der Ordo zur Wasserweihe des römischen Missals und Rituals ist dem Sacramentarium Gregorianum (Migne, PP. lat. LXXVIII, 231) unverändert entnommen. Die Weihe wird durch einen Exorcismus, durch Beimischung exorcisirten Salzes und durch Gebet vollzogen und soll Sonntags vor der Hauptmesse durch den celebrirenden Priester, außerdem aber, so oft es nöthig ist, vorgenommen werden. Die Aspersion der Gläubigen vor der Hauptmesse durch den Celebranten gehört zur feierlichen Sonntagsliturgie (s. d. Art. Asperges me). Die in manchen Gegenden übliche Aspersion nach dem Gottesdienste beruht nicht auf einer kirchlichen Vorschrift. Das Weihwasser wird weiterhin durchweg bei allen Segnungen und zwar in der Weise angewendet, daß der Priester die Sachen und Orte, sowie in besonderen Fällen auch die Personen, welche er im Namen der Kirche segnet, nach dem Segensgebet in Kreuzesform damit besprengt, wozu er sich des

Weihwedels (Aspergills) bedient. Die Gläubigen aspergiren sich selbst und ihre Angehörigen in ihrer Behausung und bei dem Eintritt in die Kirche, indem sie die Fingerspitzen mit Weihwasser befeuchten und dann das segnende Kreuzzeichen machen.

Die Segnung des Wassers, welches bei der Glockenweihe, bei der Kirchweihe zur Lustration des Gebäudes im Aeußern, bei der Reconciliation einer Kirche und eines Kirchhofes gebraucht wird, ist von der des gewöhnlichen Weihwassers nicht verschieden. Bei der Kirchweihe wird das zur Aspersion des Altars und der Kirche im Innern dienende sogen. gregorianische Wasser eigens unter Beimischung von Salz, Asche und Wein nach dem im Pontificale enthaltenen, dem Sacramentarium Gregorianum (Migne l. c. 231) entnommenen Formulare gesegnet. Am Osterfeste werden die Gläubigen nicht mit dem gewöhnlichen Weihwasser, sondern mit dem am Charsamstage geweihten Taufwasser aspergirt. Diese außerordentlich feierliche Wasserweihe gehört den Tagen, welchen im Alterthume die feierliche Spendung der Taufe vorbehalten war, dem Charsamstage und dem Samstage vor Pfingsten, ausschließlich an; das gleichfalls im Sacramentarium Gregorianum (Migne l. c. 88 sq.) bereits enthaltene Formular ist im Missale der Liturgie des Charsamstags eingefügt (vgl. d. Art. Ostervigilien IX, 1139). Für den Fall, daß zu einer andern Zeit Taufwasser geweiht werden muß, ist im Rit. Rom. 2, 7 ein besonderer Ritus und für Missionare eine formula brevior in der Appendix zum Rituale vorgesehen. Die Weihe des Taufwassers reicht in das höchste Alterthum hinauf; der hl. Basilius (De Spir. S. 27, 66, bei Migne, PP. gr. XXXII, 187) führt sie auf apostolische Ueberlieferung zurück. Zur Zeit des hl. Cyprian war sie allgemein bekannt; der hl. Ambrosius (De myst. 14, bei Migne, PP. lat. XVI, 395) spricht davon wie von einer selbstverständlichen Sache. Ein Formular zu dessen Segnung ist in den Apostolischen Constitutionen 7, 43 (Migne, PP. gr. I, 1045) enthalten. — Eine besondere Wasser- oder Flußweihe am Feste Epiphanie (ὁ μέγας ἁγιασμὸς τοῦ ὕδατος) zur Erinnerung an die Taufe Christi ist der griechischen Kirche eigen; eine solche war auch im Abendlande in manchen Kirchen üblich; ein Weiheformular zu dieser Segnung ist neuerdings auch für den römischen Ritus approbirt worden. Particuläre Wasserweihen, die zu Ehren und unter Anrufung verschiedener Heiligen veranstaltet werden, sind einzelnen Diöcesen und Orden eigen; die Appendix zum römischen Rituale enthält 12 derartige Formulare. [K. Schrod.]

Weihwasserbecken, d. h. Gefäße, worin das Weihwasser aufbewahrt und für den Gebrauch an die Hand geboten wird, sind entweder feststehende oder tragbare Behälter. Während im Alterthume für die Aspersion der Gläubigen sich ein größerer Wasserbehälter in der Vorhalle vor der Basilika befand, sind etwa vom 9. Jahrhundert an die Weihwassergefäße im Innern der Kirche, und zwar in der Nähe der Eingänge, etwa 1 m hoch angebracht, damit die Gläubigen bei dem Betreten des Gotteshauses sich besprengen und segnen können. Bald sind es größere oder kleinere, glatt oder muschelförmig geformte Schalen von Metall, nicht porösem Stein, in ärmeren Kirchen auch von gebranntem Thon, die in die Wand eingelassen sind oder von einem säulenartigen Sockel getragen werden; meist aber, besonders in kleineren Kirchen, sind es kleinere, mit einem Henkel versehene becher- oder eimerförmige Becken von Erzguß, getriebenem Kupfer (hin und wieder auch von Silber), die an einer kurzen eisernen Tragstange schweben. Solche tragbaren Gefäße sind weiterhin für die bei verschiedenen Functionen vorzunehmenden Aspersionen erforderlich; hierzu wird ein Weihwedel (Aspergill) von Holz oder Metall gebraucht, dessen Kopf mit Borsten besetzt ist oder eine durchlöcherte Kapsel mit eingefügtem Schwamm bildet (in Deutschland wird vielerorts während der österlichen Zeit, und zwar vom Palmsonntag an, die Aspersion mit Buchsbaumzweigen vorgenommen). Für den häuslichen Gebrauch der Gläubigen dienen Weihwasserkessel, die in den mannigfachsten Formen und aus dem verschiedensten Material, vom edelsten Metalle bis zum Zinn und Thon, hergestellt sind. Becher- und urnenförmige, mit Bildwerken und Inschriften verzierte Aspersionsgefäße des christlichen Alterthums sind in Kraus' Real-Encyklopädie II, 979 ff. besprochen; über die tragbaren Weihwassergefäße der romanischen und gotischen Zeit vgl. H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters I, 5. Aufl., Leipzig 1883, 261 f. Ueber den Behälter für das Taufwasser, den sogen. Taufstein, s. d. Art. Baptisterium. [K. Schrod.]

Weingarten, berühmtes Benedictinerkloster bei Ravensburg in Oberschwaben, verdankt seine Gründung den Welfen. Graf Welf III., Herzog von Kärnthen, versetzte (nach übrigens nicht ganz zweifellosen Nachrichten [P. Fr. Stälin, Gesch. Württembergs I, Gotha 1882, 239, Anm. 2]) in Ausführung eines von seinem Vater Welf II. gefaßten Planes um 1047 die Mönche des altwelfischen Klosters Altomünster (s. d. Art. Alto) nach Altdorf bei Ravensburg und sandte dafür die Nonnen in Altdorf nach Altomünster. Nachdem das Kloster in Altdorf 1053 abgebrannt war, richtete Welf III. den Benedictinern seine auf einem Hügel ob Altdorf belegene Burg als Kloster ein und gab ihm wegen der umliegenden Rebpflanzungen den Namen „Winigartin", wenngleich es auch nebenher noch geraume Zeit hindurch unter dem Namen „Altdorf" vorkam. (Erst 1865 wurden Altdorf und Weingarten vereinigt und unter letzterem Namen zur Stadt erhoben.) Die Welfen und Hohenstaufen, ihre Dienstmannen und ungezählte andere Edelleute, zumal solche, die dort ihre Grabstätten suchten, statteten Weingarten nach und nach mit so vielen Gütern aus, daß es

zum reichsten Kloster in Oberschwaben heranwuchs, obwohl es im Laufe der Zeit von vielen schweren Unglücksfällen, Feuersbrünsten, Plünderungen, Krieg, Bedrängung durch weltliche Nachbarn heimgesucht wurde. Es erhielt durch's ganze Mittelalter viele Privilegien, Schirmbriefe und Schutzbullen von Königen, Kaisern und Päpsten; über die oft behandelten ältesten derselben sind die Acten noch nicht völlig geschlossen (vgl. Schneider, in d. Württemberg. Vierteljahrsh. f. Landesgesch. 1884, 263; 1888, 205). — Bei den ältesten Aebten Weingartens kann Mangels von Documenten die Regierungszeit nur annähernd angegeben werden; theilweise fehlerhaft sind die Angaben von Bruschius, Chronol. Monasterior. Germ., Sulzbaci 1682, 573. Erster Abt war Heinrich, der letzte Abt von Altomünster, der um 1070 starb. Der dritte, Adelhelm (ca. 1080), war vermuthlich zugleich Abt von Ottobeuren (s. d. Art.) und, wenn dieß richtig ist, nach den dortigen Chroniken auch Abt in Füssen, Neresheim und Petershausen. Unter Kuno von Waldburg (ca. 1109—1132) wurden die Gebeine des Herzogs Welf IV. von der Insel Cypern, wo sie neun Jahre gelegen, durch dessen Sohn Welf V. nach Weingarten übertragen und dort im Erbbegräbniß beigesetzt; 1124 ward das alte Kloster abgetragen und ein neues größeres durch die Munificenz Herzog Heinrichs des Schwarzen und seiner Gemahlin Wulfhildis erbaut. Nachdem unter dem elften Abt Wernher (ca. 1181 bis ca. 1188) die erste Kirchweihe durch Bischof Berchtold von Konstanz (1182) stattgefunden, erbaute sein Nachfolger, Meingosus (ca. 1188—1200), vorher Prior in Reichenbach, unter Anderem den Kirchthurm und das Refectorium. Er starb im Rufe der Heiligkeit, und an seinem Grabe geschahen wunderbare Heilungen. Berchtold (1200—1232) führte die marianischen Tagzeiten an den Samstagen ein, ließ viele kostbare Bücher schreiben und stellte die 1215 eingeäscherten Klostergebäude und die ausgebrannte Kirche wieder her, worauf letztere durch Bischof Konrad von Konstanz 1217 eingeweiht wurde. Mit dem Kloster Reichenau (s. d. Art.), das ihm zum Ersatz für die beim Brand verloren gegangenen Reliquien des hl. Martinus neue von diesem Heiligen überlassen hatte, ging er eine Confraternität ein. Unter Konrad I. von Wagenbach (1243—1265) ward Kloster und Kirche auf's Neue um 1247 durch Feuersbrunst heimgesucht und letztere im J. 1253 durch Bischof Eberhard von Konstanz zum dritten Male eingeweiht. Hermann von Bietenweiler (1266 bis 1299) erhielt von zahlreichen Bischöfen Ablaßbriefe für die Wallfahrer zum kostbaren Blute (s. u.), gründete im Flecken Altdorf 1297 ein Kloster der Franciscanerinnen dritten Ordens (die sogen. „Sammlung") und erhob gegen 1299 die Kirche in der Stadt Ravensburg, welche bisher eine Filiale von Altdorf gewesen, unter Beibehaltung seines Patronatsrechtes zur Pfarrkirche. Das Einkommen des Klosters betrug damals 200 Pfund Konstanzer Währung (Lib. decim. 1275; Freiburger Diöc.-Archiv I [1865], 132). Konrad II. von Ibach (1315—1336) baute die Marienkapelle neu und prächtig auf und verfaßte für sein Kloster einen für die Geschichte der Liturgie sehr interessanten Ordo divini officii (in der Hauptsache abgedruckt bei Hess [s. u.] 98 sqq.). Seine Regierung gestaltete sich besonders schwierig und drangsalsvoll durch die schweren Kämpfe zwischen Ludwig dem Bayern und Friedrich dem Schönen von Oesterreich. Nachdem Weingarten bis zum Jahre 1332 sich zu letzterem gehalten, trat es unter dem Drucke des kaiserlichen Landvogts in Oberschwaben, Heinrich von Werdenberg, welcher in dieser schutzlosen Zeit demselben Klostergüter vorenthielt und Drohungen ausstieß, die, wie der Papst zugab, „selbst standhafte Männer erschüttern konnten", zu Ludwig dem Bayern über. Die Absolution von dem infolge hiervon verhängten Bann und Interdict suchte Konrad 1335 für sich und sein Kloster nach, erlebte sie aber nicht mehr, da er vier Monate vor ihrem Eintreffen, am 16. März 1336, starb (seine Vita nach einer Handschrift aus der Mitte des 14. Jahrhunderts s. in Württemberg. Geschichtsquellen IV [1891], 39 ff.). Während der Regierung Ludwigs v. Haldenberg, genannt v. Ibach (1363—1393), zerstörte ein Blitzstrahl Thurm und Glocken (1375). Die Einkünfte des Klosters sammt den Pfarreien Berg, Altdorf und Ravensburg bezifferten sich damals auf 700 Mark Silbers (Lib. marcar., im Freiburger Diöc.-Archiv. V [1870], 110). Johannes I. v. Essendorf (1393 bis 1418) erhob auf Ansuchen des Grafen Albert v. Werdenberg, Herrn auf Heiligenberg, die durch denselben zu diesem Behufe reich ausgestattete Pfarrkirche von Bettenbrunn im Auftrage des Papstes Bonifaz IX. zu einem Collegiatstift mit einem Propst an der Spitze, dessen Investitur von da an ein Vorrecht der Aebte von Weingarten blieb. Im J. 1408 erlangte er von König Rupert das Marktrecht für den Flecken Altdorf, dessen Ammann nur ein Eigenmann des Klosters sein durfte, 1415 durch Kaiser Sigismund Bestätigung der damals bestrittenen Jurisdiction über alle Unterthanen, endlich 1418 die Zusicherung freier Abtswahl. Johannes II. Blarer aus Konstanz (1418—1437) entfaltete eine bedeutende Bauthätigkeit; es seien nur erwähnt die Katharinenkapelle, der Kreuzgang, die Bibliothek, das Sommer- und das Winterrefectorium. Das Mitte des 11. Jahrhunderts von Gräfin Bertha von Bregenz gestiftete und bald darauf dem Kloster Weingarten untergeordnete kleine Nonnenkloster zum hl. Pantaleon in Hofen ward 1420 wegen Unbotmäßigkeit gegen den ihm vorgesetzten Propst aufgehoben. Jodocus Bentelin aus Ravensburg (1455—1477) starb aus Schrecken und Gram über die große Feuersbrunst zu Weingarten am 15. Mai 1477 zwei Tage darauf. Kaspar Schiegg (1477—1491)

hatte bald nach seiner Erwählung sich zweier Concurrenten zu erwehren: zuerst des Cardinals Petrus, Bischofs von Thirason, welchem Papst Sixtus IV. die Abtei Weingarten als Commende übergeben hatte; dann 1482 Ludwigs von Freiberg, dem das Kloster auf der eidgenössischen Tagsatzung zu Luzern als Entschädigung für seine Ansprüche auf das Bisthum Konstanz zugewendet worden war. Mit einem Theil seiner Mönche, welche vielfach zuchtlos geworden, hatte der Abt große Anstände, die in der Hauptsache zu seinen Gunsten von Bischof Otto von Konstanz 1483 beglichen wurden. Nach Wiederaufbau der abgebrannten Theile des Klosters und der Kirche wurde letztere 1487 (zum vierten Mal) eingeweiht (Pfeiffer, in d. Württemberg. Vierteljahrsh. für Landesgesch. 1896, 422 ff.). Unter Hartmann von Burgau (1491 bis 1520) dauerten die Bedrückungen des Klosters durch Grafen Johann von Sonnenberg und dann durch den besonders feindlich gesinnten Landvogt Jacob von Landau bis zu den Jahren 1531 und 1533 fort. Gerwik Blarer aus Konstanz (1520 bis 1567) war der erste infulirte Abt von Weingarten. Seine Regierung fällt in die turbulenten Zeiten der Glaubensneuerung, des Bauern- und des schmalkaldischen Krieges. Da er ebenso energisch und geschäftsgewandt als allezeit dienstbereit war, wurde seine Thätigkeit von kirchlicher wie staatlicher Seite außerordentlich in Anspruch genommen (seine Correspondenz füllt 25 Foliobände). Bei den Protestanten war er gefürchtet und gehaßt; der ihm befreundete, gleichgesinnte und gleicheifrige Otto Cardinal Truchseß von Waldburg (s. d. Art.) nannte ihn „eine Stütze und Säule der Religion". Meistens war er in Commissionen abwesend, wohnte fast allen Reichs- und Fürstentagen an und weilte oft an den Hoflagern der Kaiser Karl V. und Ferdinand I.; daher mußte er sowohl die Sorgen für seine zwei Klöster (seit 1547 war er auch Abt in Ochsenhausen) häufig zurücktreten lassen und 1563 für beide Coadjutoren annehmen, als auch wegen der damit verknüpften großen Ausgaben, der schweren Kriegsläufe und anderer Unglücksfälle eine Anzahl Güter verkaufen. So vermochte er in seiner 47jährigen Regierungszeit nur einige abgebrannte Oeconomiegebäude und „die Curie" für die Gäste zu erbauen. Er war Erneuerer des im Bauernkriege verlassenen Nonnenklosters in Altdorf, Gründer und erster Vorstand des Collegiums der reichsunmittelbaren Klöster in Schwaben und strebte auch im Vereine mit sieben Benedictineräbten des schwäbischen Kreises die Gründung eines Seminars an, um die im Orden durch die Ungunst der Zeiten gesunkenen Studien zu heben. Unter Johannes III. Hablitzel aus Markdorf (1567—1575) litt das Kloster durch Hungersnoth und Pest, weßhalb der Abt wie sein Vorgänger zur Veräußerung von Gütern veranlaßt wurde. Er verschärfte die Klosterzucht und erbaute die Kapelle in Nessenreben (1575). Johannes Christoph Raitner aus Altdorf (1575 bis 1586) führte die neue Zeitrechnung des Papstes Gregor XIII. 1583 ein, vollendete die von seinem Vorgänger 1568 begonnene Prälatur und baute sie, als dieselbe schon 1578 sammt einer großen Anzahl von Handschriften und unersetzlichen Archivalien ein Raub der Flammen wurde, wieder auf, dankte aber wegen der Anstände mit seinen Conventualen ab und starb 1590 zu Wombrechts. Georg Wegelin aus Bregenz (1587—1627), wohl Weingartens größter Abt und dessen „zweiter Gründer" genannt, richtete bei vielen Beschäftigungen nach Außen doch besonders seine Thätigkeit nach Innen. Er brachte eine Vereinigung der schwäbischen Aebte behufs Verbesserung der alten Klöster zu Stande und machte sein Kloster zu einer von anderen Klöstern vielfach beschickten Musteranstalt, aus welcher von allen Seiten weit mehr Mönche nach auswärts verlangt wurden, als er zur Verfügung stellen konnte. Er vermehrte die Bibliothek, namentlich mit der um 5000 Gulden angekauften Handschriftensammlung von Joh. Pistorius (s. d. Art.), besorgte die Herausgabe des neuen Benedictinerbreviers (1610 ff.) und vollendete den zum Beweise für den langen Bestand der Gotik in Schwaben dienenden, 200 Jahre vorher begonnenen prachtvollen Kreuzgang (1605). Trotz Krieg und Pest erwarb er Güter, namentlich als später willkommene Zufluchtsstätten Blumenegg (1613) und das Johanniterordenshaus Feldkirch (1610), aus dem er 1617 ein Priorat machte. Sehr verdienstvoll war auch die Abfassung der „Abtsbücher" durch ihn. Nachdem er am 1. August 1627 resignirt hatte, starb er am 10. October desselben Jahres. Sein Nachfolger, Franz Dietrich von Horb (1627—1637), kam von 1629 ab in Streit mit den Jesuiten wegen der zu restituirenden Klöster in Altwürtemberg; für die Benedictiner trat neben deren Ordensgenossen Romanus Hay (aus dem Kloster Ochsenhausen) auch Kaspar Scioppius (s. d. Art.) ein, der 1631—1632 in Weingarten weilte und 1634 in dieser Sache seine Astrologia ecclesiastica herausgab. Im J. 1631 trat Weingarten der in Regensburg erfolgten Vereinigung schwäbischer, bayrischer und österreichischer Benedictiner-Congregationen und -Klöster mit der Bursfelder bei. Nachdem 1628 die Pest gewüthet, litt die Abtei von 1632—1636 durch Mord, Brand und Plünderung im Schwedenkriege. Der Convent wurde zerstreut, doch ließ Abt Dietrich in Feldkirch die Studien fortsetzen. Dominicus I. Laymann aus Liebenau (1637—1673) hatte von 1638—1649 wieder schreckliche Kriegszeiten mit Contributionen und Plünderungen durchzumachen. Er ließ sich 1645 in Ravensburg, wohin er sich geflüchtet, von Konrad von Wiederhold gefangen nehmen, um die von diesem angedrohte Verheerung von Stadt und Umgegend abzuwenden, und ward auf den Hohentwiel gebracht. Erst gegen ein Lösegeld von 8000 Gulden kam er frei. Alfons I. Stadelmayer aus Innsbruck (1673—1683), Rector der Universität Salzburg,

wohin die Benedictiner ihre Studenten schickten (Sattler, Collectaneenblätter zur Geschichte der ehemaligen Universität Salzburg, Kempten 1890, 16. 50. 74. 76. 78. 181), trat der in St. Gallen 1680 abgeschlossenen Conföderation der schweizerischen und der schwäbischen Benedictinercongregation bei. Willibald Kobolt von Tambach aus Lindau (1683—1697) baute und restaurirte in Weingarten und auswärts Vieles, verkaufte 1695 das Priorat Feldkirch und begann dafür in demselben Jahre den Bau des Priorates (jetzt königlichen Sommerschlosses) Friedrichshafen und der Kirche St. Pantaleon in Hofen. Sebastian Hyller aus Pfullendorf (1697—1730), Präses der Benedictinercongregation, Director des Aebtecollegiums des schwäbischen Kreises, erbaute die Kirchen in Thüringen (Herrschaft Blumenegg) und Krumbach und vollendete trotz der französischen Invasion die Kirche in Hofen (vgl. Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees, Heft 11 [1882], 12; Hager, Die Bauthätigkeit im Kloster Wessobrunn, im Oberbayrischen Archiv XLVIII [1893 bis 1894], 382 ff.) und das dortige Priorat, das mit 15 Mönchen aus Weingarten besetzt ward. Auch reorganisirte er die Klosterschule. Nachdem die Restauration und Erweiterung der baufällig gewordenen romanischen Klosterkirche in Weingarten sich als undurchführbar erwiesen, bildete die an ihre Stelle getretene das großartigste Bauunternehmen Hyllers. Sie wurde, wie die neuesten archivalischen Forschungen von B. Pfeiffer ergaben, nach dem Plane von Franz Beer, dem Erbauer der Weissenauer Kirche, der sich indessen schon 1716 zurückzog, unter der Leitung von Christian Thumb, dem Erbauer der Hofener Prioratskirche, und dem Weingartner Laienbruder Andr. Schrekh erbaut; von dem spätern württembergischen Baudirector Frisoni rühren die Entwürfe zu der Westfassade, den Thürmen, den Altären und die Ausgestaltung der Kuppel her. Die Kirche stellt eine Verbindung von Langhausbau mit Querschiff und Centralbau mit Tambourkuppel über der Vierung dar. (Ueber ihr Verhältniß zu der Kirche von St. Gallen und Einsiedeln, der sie zum Vorbild diente, s. Dohme, in Lützows Zeitschrift für bildende Kunst 1878, 327 ff., und Kuhn, Der jetzige Stiftsbau Maria-Einsiedeln, Einsiedeln 1883, 150.) Die Deckenbilder malte der kurbayrische Hofmaler Kosmas Damian Asam (s. Halm, Die Künstlerfamilie Asam, München 1896, 25 ff.). Die Altarblätter sind meist von dem Genuesen Giulio Benso, die Stuccaturen und die kleineren Altäre von dem der Wessobrunner Schule angehörigen Franz Schmuzer (Hager a. a. O. 423 ff.), das Chorgestühl u. s. w. von Jos. Ant. Feuchtmayer. Die berühmte, 1861 von Weigle reparirte Orgel mit 6702 Pfeifen, 76 Registern, 4 Manualen und einem Glockenspiel in Traubenform baute 1737—1750 Jos. Gabler (vgl. Dreßler, im Cäcilienkalender 1878, 51). In den Jahren 1715—1722 fertig gestellt, erhielt die prachtvolle Kirche am 10. September 1724 feierlich die in Vinea florens etc. von P. Alto Hecht (Altdorf 1725) beschriebene Weihe. Eine neue Welfengruft mit Sarkophag ließ König Georg V. in romanischem Stile nach Klenze's Plänen erbauen und 1860 einweihen. (Vgl. über die Kirche von Weingarten Keppler, in den Hist.-pol. Blättern CII [1888], 739 ff.; Derf., Württembergs kirchliche Kunstalterthümer, Rottenburg 1888, 273 ff.; Busl [s. u.] 12—38; Kunst- und Alterthumsdenkmäler Württembergs, 21. und 22. Lieferung [1897] 49 ff.; W. Kick, Barock, Rococo und Louis XVI. aus Schwaben und der Schweiz, Stuttgart 1897—1899, Lichtdruck-Foliotafeln 21—28. 81. 82. 84, und Text [von B. Pfeiffer] 4 ff.) Alfons II. Jobst aus Nürnberg (1730—1738) errichtete das prachtvolle perspectivische Chorgitter, erbaute die Vierzehn-Nothhelfer-Kapelle (1731) und die Pfarrkirche in Altdorf (1738). Placidus Renz aus Stetten am kalten Markt (1738—1745), ein sehr gelehrter und beredter Mann, war vorher Professor an der Universität Salzburg und Regens des dortigen Convicts (Rupert Mittermüller, Beiträge zu einer Geschichte der ehemaligen Benedictineruniversität, Salzburg 1889, 31 ff.; Sattler 310). Als Abt erwarb er volle Souveränität des Klosters über sein Gebiet und die Bestätigung der freien Abtswahl von Kaiser Karl VI. (1740). Er vollendete die Pfarrkirche in Altdorf, förderte den Bau der großen Orgel, vermehrte die Bibliothek, gerieth jedoch hierdurch und infolge leidenschaftlicher Betreibung der Alchemie in große Schulden. Deßhalb dankte er 1745 ab und zog sich nach Hofen zurück, wo er 1748 starb. Dominicus II. Schnitzer aus Kempten (1745—1784), fein gebildet, einfach und ökonomisch, tilgte die übernommenen Schulden. Er war Vorstand der Benedictinercongregation und Gründer der Marianischen Congregation in Weingarten. Gleich so vielen seiner Vorgänger hatte er aber schwer von den Uebergriffen der österreichischen Landvogtei zu leiden und war schließlich auch genöthigt, Schulden zu machen. Von ihm wurde das neue, noch stehende Abteigebäude begonnen. Anselm Rittler von Hof Aichach bei Berg (1784—1803) war von 1769 bis 1784 Theologieprofessor in Salzburg gewesen (Sattler 478) und pflegte auch in seinem Kloster die Wissenschaften. Den Klosterbau setzte er bis 1792 fort, ohne wegen der Drangsal im französischen Kriege den großartigen Entwurf vollenden zu können. Nachdem er 1803 die Aufhebung der Abtei hatte erleben müssen, starb er 1804. Das Gebiet des Klosters umfaßte bei der Säcularisation 6 Quadratmeilen eines nicht arrondirten, in Aemter eingetheilten Territoriums sammt den Herrschaften Blumenegg (reichsunmittelbar), Liebenau und Brochenzell und dem Priorat Hofen. Der zu niedrig gestellte Anschlag der jährlichen Erträgnisse betrug 100 000 Gulden. Die Abtei sammt allen Besitzungen wurde durch den Reichs-

deputationshauptschluß 1803 dem Fürsten Wilhelm V. von Nassau-Oranien zugewiesen und von dessen Sohn, dem nachmaligen König von Holland, in Besitz genommen; gleichzeitig legte aber Oesterreich als Besitzer der schwäbischen Landvogtei Beschlag auf alle weingartischen Güter, über die es die Landeshoheit besaß. Durch den Preßburger Frieden gelangte 1805 die Landvogtei, 1806 auch Weingarten an Würtemberg. In die stattlichen Abteigebäude kam 1825 ein Waisenhaus, welches 1868 in das ehemalige Benedictinerkloster Ochsenhausen verlegt wurde. Seitdem dient Kloster Weingarten als Kaserne für ein Infanterieregiment. Das Nonnenkloster in Altdorf war schon 1783 durch Kaiser Joseph II. aufgehoben worden.

Weingarten galt unter den elf Abteien der oberschwäbischen Benedictinercongregation von St. Joseph als die angesehenste. Unter seinen Gelehrten (s. Lindner, in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- u. Cistercienzerorden 1882 II, 127 f. 270 ff.) seien erwähnt der Historiker Prior Gerhard Heß (gest. 1802 als Statthalter von Blumenegg); der fleißige und fruchtbare, aber nicht immer genug kritische Gabriel Bucelin (gest. 1681; s. d. Art.); der Theolog Anselm Schnell (gest. 1751). Als Musiker und Componist ragt hervor der Laie Jacob Reiner, Chordirigent in Weingarten (gest. 1606), Schüler des großen Orlando di Lasso (s. d. Art. Lattre, Roland de); seine Werke wurden theilweise von Ottmar Dreßler (Liber cantionum sacrarum 5 et 6 vocum, Weingarten 1876) veröffentlicht (vgl. auch Dreßler, in Rob. Eitners Monatshefte für Musikgeschichte 1871, Nr. 7; P. Beck, in d. Württemb. Vierteljahrsh. f. Landesgeschichte 1889, 144 ff. und im Diöcesan-Archiv für Schwaben 1898, Nr. 2). — Ungemein reich und kunstgeschichtlich werthvoll war der in einzelnen Stücken bis in die frühromanische Kunstperiode hinaufreichende Kirchenschatz zu Weingarten (vgl. bei Sauter [s. u.] 39 ein Verzeichniß von 1753). Trotz vieler Kriegsgefahren und Feuersbrünste treu gehütet, oft geflüchtet, wurde er eine Beute der Säcularisation und wohl zur Hauptsache eingeschmolzen. Abgesehen von dem, was Nassau-Oranien wegnahm, war, was nur an Gold, Silber, Caseln und anderen Ornaten nach Stuttgart abgeliefert werden mußte, gering genug auf 291 052 Gulden taxirt (über einen kostbaren Missale-Einband aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts, jetzt in Wien, s. v. Sacken, Ambraser Sammlung II, Wien 1855, 197; Waagen, Kunstdenkmäler in Wien II, Wien 1867, 353). Die ungeachtet des Verlustes, namentlich beim großen Brande 1578, bedeutende, stets wieder ergänzte, durch die Bücherſammlung des Convertiten Ochsenbach vermehrte Bibliothek war reich an theilweise bis in das 9. Jahrhundert hinauf reichenden Handschriften (500) und alten Drucken; sie enthielt unter Anderem die berühmte „Weingartener Liederhandschrift“ (13. Jahrhundert), Vorgängerin des Manesse'schen Codex (herausgeg. von F. Pfeiffer in der Bibliothek des literarischen Vereins V [1843]; vgl. über deren Bilder Kuglers Museum 1834, Nr. 13, und dess. Kleine Kunstschriften, Stuttgart 1853, 76); weiter ein Bruchstück der Itala, geschrieben im 5. Jahrhundert (s. E. Ranke, Stuttgardiana versionis sacrae script. lat. antehieron. fragmenta, Vienn. 1888; vgl. auch Corssen, Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift, Berlin 1899). Die Bibliothek sammt Archiv kam 1812 nach Stuttgart und wurde größtentheils der Hofbibliothek einverleibt; etliche alte, höchst werthvolle Handschriften, so der Anonymus, gelangten durch Oranien in die Landesbibliothek Fulda; ein kostbarer Codex mit Welfenbildern aus dem Ende des 14. Jahrhunderts kam in die Bibliothek im Haag, Anderes nach Gießen.

Berühmt und viel verehrt ist die zu Weingarten befindliche Heiligblut-Reliquie (vgl. dazu d. Art. Blut, kostbares), welche einen Theil der erst zu Mantua 804 aufgefundenen, dann wegen der Einfälle der Ungarn und Normannen verborgenen und 1048 wiederentdeckten Reliquie des heiligen Blutes Jesu bildet. Dieselbe wurde damals in drei Theile getheilt; der eine blieb zu Mantua, wo er seit 1848 größtentheils verschwunden ist; der zweite kam nach Rom (St. Johann im Lateran?), der dritte an Kaiser Heinrich III., dann an den Grafen Balduin V. von Flandern bezw. dessen Tochter Juditha (zweite Gemahlin des Herzogs Welf IV.) und durch sie — nach alter Ueberlieferung im J. 1090 — nebst vielen anderen Kostbarkeiten an das Kloster Weingarten. Dort ließ sie Abt Berthold in ein goldenes, mit Edelsteinen besetztes Gefäß bringen und setzte eine Commission von alten erfahrenen Männern zur Prüfung der zahlreichen wunderbaren Krankenheilungen u. s. f. ein, die Gott durch diese Reliquie wirkte und die Weingarten zu einem immer berühmter werdenden Wallfahrtsorte machten (s. Codex D. 11, jetzt in Fulda, und ebendaselbst in der Epitome des Chronic. Hugonis die Wunder nach 1200). Auf das Jubiläum der Uebergabe der Heiligblut-Reliquie 1490 ließ Abt Kaspar im J. 1489 eine große (jetzt in der Alterthumssammlung zu Stuttgart befindliche) Tafel mit 24 Darstellungen aus der Geschichte des heiligen Blutes von einem unbekannten trefflichen Meister malen und die über 137 Centner schwere Osannaglocke von Hans Ernst in Stuttgart gießen. Das 800jährige Jubiläum der Uebergabe der heiligen Reliquie wurde 1890 vom 11.—16. Mai feierlichst begangen (s. Buß 101 ff.). Eine zur Ehre des Heiligbluts gestiftete Bruderschaft wurde von Clemens X. 1671 bestätigt und ein besonderes Officium sammt Votivmesse für die Freitage des Jahres unter gewissen rituellen Bedingungen von Innocenz XII. 1693 zugestanden. An Stelle des durch Abbildungen noch bekannten Berthold'schen Reliquiars ließ Abt Sebastian 1726 ein neues, noch kostbareres, in

löblicher Pietät dem alten romanischen genau nachgemachtes, aber mit Rococo-Ornamenten verziertes, aus massivem Gold und mit 192 Edelsteinen besetzt, fertigen und Abt Alfons II. 1736 einen neuen, muschelförmigen, geschliffenen und gebohrten Bergkrystall für die heilige Reliquie einsetzen. Das zu 70 000 Gulden geschätzte Prachtgefäß wurde eine Beute der Säcularisation, während der Krystall mit der heiligen Reliquie der Kirche belassen und in eine kupferne vergoldete Nachbildung des alten Gefäßes eingesetzt wurde. (Vgl. Busl 38 ff., wo auch die weiteren Literaturangaben und eine Abbildung sich finden.) Aus der Verehrung der Reliquie des heiligen Blutes ist auch der sogen. „Blutritt" am „Blutfreitag" (dem Freitag nach Christi Himmelfahrt) hervorgegangen, eine bis hoch in das Mittelalter hinauf reichende Oesch-(Feld-)Procession zu Pferd. Man zählte dabei im 18. Jahrhundert jedesmal 2400—5000, im J. 1753 7055 Reiter, darunter viel uniformirtes Bürgermilitär, in 28 Abtheilungen. Im J. 1812 verboten, lebte die Procession 1849 wieder auf. (Vgl. über die älteren Quellenschriften zur Geschichte Weingartens Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 335 f. 393 f. Von gedruckten Darstellungen der Geschichte Weingartens seien erwähnt G. Hess, Prodromus monum. Guelf. seu Catal. Abbatum monast. Weingart., Aug. Vind. 1781 [eine historisch-kritische Klostergeschichte bis Abt Dominicus II.]; [F. Sauter,] Das ehemalige Benedictinerkloster Weingarten, Geschichte und Denkwürdigkeiten, Ravensburg 1857; K. A. Busl, Die ehemalige Abtei Weingarten, Beschreibung der Kirche und ihrer Schätze, Geschichte der Blutreliquie, des Blutritts, der Aebte u. s. w., 2. Aufl., Ravensburg 1890. [Busl.]

Weis, Nicolaus von, Bischof von Speyer, wurde auf dem Schönhofe, Pfarrei Rimlingen, Bisthum Metz, am 8. März 1796 als Sohn eines Schäfers geboren, kam aber noch jung mit seiner verwittweten Mutter nach deren Heimat Altheim im heutigen Bisthum Speyer. Auf Anregung des Försters Foliot erhielt er mit dessen Sohne Martin (gestorben als Domdecan in Speyer) gemeinsamen Unterricht und fand dann (1811) Aufnahme in die von Liebermann (s. d. Art.) geleitete Klasse der Rhetorik am Seminar zu Mainz. Im J. 1813 kam er in das Clericalseminar. Bei der Pflege der Kranken während der nach den Schlachten von Leipzig und Hanau in Mainz wüthenden Seuche schloß er mit Andreas Räß (s. d. Art.) aus Sigolsheim im Elsaß, seinem Mitpfleger, die Freundschaft, welche auf das schriftstellerische Leben und das bischöfliche Wirken beider Männer sich ausdehnte. Von der Seuche selbst befallen, mußte Weis sich endlich nach seiner Heimat zurückziehen. Seine Wiedergenesung und der Pariser Friede gestatteten ihm jedoch im Sommer 1814 die Fortsetzung seiner Studien im Mainzer Seminar, wo er von Liebermann zugleich als Lehrer der untersten Vorbereitungsschule angestellt wurde. Dabei betrieb er seine Ausbildung im Französischen, Griechischen und Hebräischen und gewann in den dogmatischen Vorlesungen, den Predigten und geistlichen Uebungen Liebermanns die Grundlagen der Rechtgläubigkeit, Kirchlichkeit, Frömmigkeit und des Seeleneifers, wodurch er später ein so epochemachender Bischof geworden ist. Im August 1818 erwarb er das Licentiat der Theologie zusammen mit dem spätern Cardinal Johannes v. Geissel (s. d. Art.) und erhielt am 22. August die Priesterweihe. Zum Lehrer der Humaniora an der bischöflichen Schule ernannt, oblag er seiner Aufgabe mit Eifer und Strenge, wirkte aber auch zugleich im Beichtstuhle wie auf der Kanzel, veröffentlichte mit Räß Uebersetzungen aus dem Französischen und Flugschriften verschiedenen Inhaltes. Mit demselben gründete er auch die Zeitschrift „Der Katholik", deren erstes Heft im Januar 1821 erschien, nachdem Weis zwei Monate vorher Pfarrer von Dudenhofen bei Speyer geworden war. Dieses Unternehmen, das die Herausgeber mit vielen guten Katholiken befreundete, mit lauen Katholiken und Andersgläubigen aber oft heftig verfeindete, trug beiden am 5. Januar 1822 von der Universität Würzburg den Doctortitel der Theologie ein. Nach Wiederherstellung des Bisthums Speyer (s. d. Art.) wurde Weis zugleich mit Geissel (13. August 1822) in das neue Domcapitel aufgenommen. Nachdem Bischof Manl, welchem ähnlich wie dem Bischof Chandelle die schriftstellerische Thätigkeit und der Einfluß des streng kirchlichen Domcapitulars nicht gefielen, nach Eichstätt sich hatte versetzen lassen, fanden Geissel und Weis bei Bischof Richarz eine bessere Würdigung, und als dieser von König Ludwig I. nach Augsburg gezogen und an seine Stelle Geissel zum Bischofe von Speyer erhoben worden war, folgte ihm Weis 1837 in der Würde des Domdecans. Bei dem Weggange v. Geissels nach Köln ernannte dieser seinen Freund Weis zum Generalvicar und empfahl ihn schon im folgenden Jahre dem König zum Nachfolger in Speyer, als welcher Weis am 23. Mai 1842 präconisirt und am 10. Juli 1842 zu München geweiht wurde. Der neue Bischof suchte die ganze Verwaltung zu vereinfachen. Er wohnte persönlich den Sitzungen seines Ordinariates bei. Durch einen ausgedehnten Briefwechsel mit Personen jeden Ranges wußte er kirchliche Angelegenheiten in außerordentlicher Weise zu schlichten und zu fördern. Sein bischöfliches Ideal war die Verbindung der strengen Kirchlichkeit mit väterlicher Milde, wobei ihn sein Jugendfreund und Generalvicar Foliot unterstützte. Diese apostolische Auffassung seines Amtes offenbarte sich namentlich darin, daß er persönlich mit seinen Priestern und Gläubigen zu verkehren liebte. Auch zeigte sie sich in seinen zahlreichen Hirtenschreiben, seinen Privatbriefen, besonders an Geistliche, seiner Gastfreundschaft, seinen Rundreisen und den damit verbundenen Predigten, Christenlehren,

Conferenzen, und in der feierlichen Art, wie er seine Weihehandlungen vollzog. Weis brachte sofort die Herausgabe einer Diöcesanagende zum Abschluß (1843), ebenso die Einführung eines Diöcesangesangbuches (1842). Er nahm auch einen hervorragenden Antheil an den Bemühungen für Herstellung eines Katechismus, welcher von ihm 1853 vorgeschrieben wurde, worauf 1860 eine verbesserte „Biblische Geschichte" folgte und zur Belebung der frommen Diöcesanüberlieferungen ein Proprium Spirense. Eine besondere Sorgfalt wendete Bischof Nicolaus der Pflege der Frömmigkeit zu. Er wirkte darum eifrig gegen die mancherlei Störungen der Sonntagsfeier und suchte überall die Abhaltung des Gottesdienstes würdiger zu gestalten. Seine Cathedrale sollte mit dem Beispiele vorangehen. Ein Hauptmittel zu diesem Zweck sah der Bischof auch in der Kirchenmusik. Zu deren Hebung bediente er sich namentlich der Domorganisten Rottmanner, Hammer und Dr. Benz, von denen der letztere von Anfang schon als ernster Vorläufer der cäcilianischen Reform sich bethätigte. In gleicher Absicht begünstigte der Bischof die Volksandachten und Bruderschaften, z. B. die Erneuerung des zwölfstündigen Gebetes, die Verbreitung der Marienverehrung durch Rosenkranz-, sonnabendliche und Mai-Andachten; ebenso führte er die Erzbruderschaft der ewigen Anbetung zur Unterstützung armer Kirchen ein, erneuerte die Allerseelenbruderschaft, die Bruderschaft vom allerheiligsten Altarssacramente, stiftete den Aloysiusbund und den Verein der christlichen Mütter. Auch verdanken der Missions- und der Ludwig-Missionsverein, der Piusverein, der Vincentiusverein (Berufung der „Niederbronner Schwestern") und der Kindheit-Jesu-Verein dem Bischof ihre Gründung und Förderung. Besondere Aufmerksamkeit wendete er den Exercitien der Geistlichkeit und der Abhaltung von Volksmissionen zu und vergaß auch nicht, auf Einrichtung einer Seelsorge in den Gefangenenanstalten hinzuwirken.

Nachdem der Oberhirte schon als Domcapitular mit Geissel für die confessionelle Theilung des Schullehrerseminars gewirkt hatte, bot er mit dem Vorstande des 1839 eröffneten katholischen Schullehrerseminars zu Speyer, dem spätern Bischof Konrad Reither, Alles auf, daß diese Anstalt erweitert und besser eingerichtet werde. Auch benutzte er jede Gelegenheit, um für die Förderung des katholischen Volksschulwesens seine Stimme zu erheben. Die bereits unter Bischof Geissel eingeleiteten Verhandlungen über die Einführung der Armen Schulschwestern wurden nach großen Bemühungen durch Gründung der Anstalt für die „Armen Schulschwestern" bei dem Dominicanerinnenkloster in Speyer 1852 zu glücklichem Ende gebracht. Besonders erschwert wurde dem Bischof seine Sorge für die katholische Schulbildung durch die von der Umsturzbewegung des Jahres 1848 getragenen Umtriebe für sogen. „Communalschulen". Der Bischof bezeichnete offen die vom pfälzischen Landrath (9. September 1848) beschlossene Bitte um Verwandlung der Confessionsschulen in „Communalschulen" als eine „Verbannung der religiösen Erziehung aus der Schule". Der Aufstand von 1849 zeigte bald jene Bestrebungen im wahren Lichte. Als später derselbe Geist des Umsturzes in einem neuen Schulgesetze wieder auflebte, erhob sich Bischof Nicolaus an der Spitze seiner Geistlichen und Gläubigen zu einer entschiedenen Gegenbewegung und veranlaßte auch eine Rechtsverwahrung der Bischöfe (21. November 1867) gegen den vom Minister Gresser dem Landtage vorgelegten Gesetzentwurf, der schließlich an dem Widerspruche der Reichsrathskammer scheiterte. Während der Verhandlungen über Art. 17 dieses Gesetzes im Abgeordnetenhause (19. Februar 1869) erklärte Minister Gresser die Bestimmung des Landrathsabschieds vom 9. März 1818: „Der Vereinigung der Schulen ohne Unterschied der Religion steht überall kein Hinderniß entgegen, wo die verschiedenen Religionstheile selbst dazu geneigt sind", auf Veranlassung der protestantischen Abgeordneten Exter und Golsen für noch rechtsbeständig. Diese Erklärung wurde von den „Liberalen" zu einem geradezu revolutionären Sturme auf die katholischen Schulen benutzt. Die Ministerialentschließung vom 27. März 1869, welche diese Communalschulbewegung gesetzlich ordnen sollte, gab nur Gelegenheit, nun erst recht jene berüchtigten Communalschulabstimmungen aufzuführen, bei denen Schmeicheleien, Versprechungen, Drohungen, Vergewaltigungen und andere unsaubere Mittel zur Anwendung gelangten und Auftritte vorkamen, welche von dem damaligen Regierungspräsidenten der Pfalz selber als „anekelnde Vorgänge" bezeichnet wurden. Als der Bischof mit seinen Einsprachen und Verwahrungen bei dem Ministerium nichts ausrichtete, entwarf er auf dem Sterbebette noch einen Hirtenbrief gegen diese Umsturzbewegung auf dem Erziehungsgebiete, der jedoch infolge seines Todes nicht mehr veröffentlicht wurde. — Ein Gegenstand der besondern Fürsorge war für Bischof Nicolaus die Erweiterung und bessere Einrichtung seines von Bischof Geissel errichteten Knabenseminars (Convict). Nach Ueberwindung langjähriger Schwierigkeiten erreichte der Oberhirte auch die Anstellung eines Professors für katholische Religionslehre und Geschichte am Gymnasium in Speyer (1856) und übertrug die philosophischen Vorlesungen für die Theologiecandidaten zu Speyer, da die Regierung auf Anstellung eines katholischen Professors am dortigen Lyceum nicht einging, privatim dem Convictsdirector Dr. Becker (1867). Die steten Bemühungen des Bischofs für die Ausbildung der Theologen auf der Universität und im Clericalseminar gipfelten zuletzt in dem Versuche der Errichtung einer theologischen Facultät mit Verzicht auf jeden Staatsbeitrag und Vorbehalt der ausschließlich bischöf-

lichen Ernennung der Professoren. Im Laufe der Verhandlungen bot Cultusminister v. Koch die Errichtung einer theologischen Lehrsection am Lyceum zu Speyer an mit Vorschlagsrecht für den Bischof bezüglich der Professoren. Allein Bischof Nicolaus berief sich dagegen auf sein Gewissen und eröffnete auf Allerheiligen 1864 eine eigene Anstalt. Schon am 2. November begann das Einschreiten der Polizei. Der Bischof versäumte keine Vorstellungen und Bitten; allein vergebens. Am 27. November wurden die bis dahin fortgesetzten Vorlesungen wegen Androhung von Gewalt geschlossen und die Theologen unter Protest entlassen. — Als unermüdlicher Kämpfer für die kirchliche Freiheit betrieb der Bischof auch eine Aenderung der Pfarrconcursprüfung, bis am 28. September 1854 die jetzt noch gültige königl. Verordnung seine Wünsche größtentheils erfüllte. Zur steten Fortbildung der Geistlichen führte er 1846 die Pastoralconferenzen ein, welche im Frühjahre und Herbst in jedem Decanate gehalten werden sollten. Aehnlichen Zweck verfolgte die Verordnung vom 28. April 1856 über die Neuordnung der Approbationsexamina für die Seelsorgsgeistlichen. Nicht weniger als die wissenschaftliche und sittliche Hebung lag dem Bischof die materielle Aufbesserung der Geistlichen am Herzen; er machte schon 1842 auf das Mißverhältniß zwischen den katholischen und protestantischen Pfarrsassionen aufmerksam und betrieb die Aufbesserung der katholischen Pfarrer und Geistlichen überhaupt mit Erfolg. Deßgleichen erlangte er die Vermehrung der Pfründen und Seelsorgsstellen. Das führte auch zu einer Vereinbarung über das Patronatsrecht, welche zwar nicht besonders günstig ausfiel, aber doch jahrelangen Kämpfen ein Ende machte und bei Uebung des königlichen Patronates dem Gutachten des Bischofes eine nur höchst selten unterlassene Berücksichtigung verschaffte. Auch in der Verwaltung des Kirchenvermögens rang Bischof Nicolaus durch selbständiges Vorgehen und Verhandlungen der Regierung einige bessernde Zugeständnisse ab und veranlaßte dieselbe zur Gründung des Decanatsfonds aus Vermögensresten der alten Landcapitel. Nach langjähriger mühevoller Arbeit trat endlich am 1. October 1853 auch eine Emeritenanstalt mit Staatsbeiträgen in's Leben. — Gerade die Entschiedenheit, mit welcher Bischof Nicolaus für die wahre Freiheit auftrat, zog ihm den Haß der falschen Freiheitsmänner zu. Allein die Angriffe derselben entmuthigten den wahrhaft apostolischen Mann durchaus nicht, und er zeigte der kirchlichen Revolution (Deutschkatholicismus) wie dem politischen Umsturze gegenüber eine Festigkeit, welche das Land vor der ganzen „Freischaarenzeit" bewahrt hätte, wenn die Inhaber der vollziehenden Gewalt die nämliche Einsicht und Thatkraft gezeigt hätten. Kennzeichnend für den Freimuth des Bischofs Nicolaus ist sein Brief an den Erzbischof von München (8. Januar 1849), der auf Wunsch des Königs Max II. ihn über die Ernennung des Herrn v. Beisler zum Cultusminister beruhigen sollte. Schon unter dem 15. April 1848 hatte Bischof Nicolaus dem Minister, der ihn aufforderte, gegen „den Schwindel einer falschen Freiheit" „das ganze Gewicht seiner oberhirtlichen Auctorität einzusetzen", eine Belehrung darüber ertheilt, daß dieser „Schwindel" seine Erklärung in der von Seiten der Regierung geübten Unterdrückung der wahren Freiheit, besonders der Freiheit der Kirche, finde. Nach Unterdrückung des Pfälzer Aufstandes, während dessen ganzer Entwicklung der Bischof es verschmähte, gleich der Regierung die angebotene Zufluchtsstätte in der Festung Germersheim zu benutzen, obgleich er mit seinem Domcapitel von den Freischärlern sogar auf die Conscriptionsliste gesetzt war, erhielt der Oberhirte ein am 12. Februar 1850 erfolgtes Handschreiben des Königs Max II., worin die „ausgezeichnete Haltung" und die „Pflichttreue" des Clerus als „über alles Lob erhaben" bezeichnet wurde. Die Verleihung der Comturkreuze des Michaels- und des Kronordens ehrte Weis um so mehr, als derselbe der entschiedenste Vorkämpfer der wahren kirchlichen Freiheit und der eifrigste Beförderer der Würzburger Conferenz (Mai 1848) der deutschen und der Freisinger Conferenz (October 1850) der bayrischen Bischöfe war und auch an den folgenden Verhandlungen über die verschiedenen freiheitlichen Interessen der Kirche sich lebhaft betheiligte. Mit besonderer Befriedigung erfüllte es darum den Bischof, als ihm gelungen war, die Stiftung des Minoritenklosters zu Oggersheim durch König Ludwig I. zu erreichen (21. April 1844), das aus Mitteln der Geistlichen und Gläubigen eingerichtete katholische Waisenhaus in Landstuhl mit Schwestern vom „Armen Kinde Jesus" zu eröffnen (15. December 1853) und die vom Priester Joseph Nardini gegründete Genossenschaft der „Armen Franciscanerinnen" zu Pirmasens sicherzustellen (12. Januar 1864). Den glänzendsten Lichtpunkt im Wirken des Bischofs Nicolaus bildet aber die Ausmalung des Domes im Auftrage der Könige Ludwig I. und Max II. und der Neubau seiner Westseite auf Kosten derselben Fürsten sowie des Kaisers Franz Joseph von Oesterreich und des Herzogs von Nassau. Aus seiner Wirksamkeit erklärt sich das hohe Ansehen, das Bischof v. Weis bei dem päpstlichen Stuhle und im ganzen katholischen Deutschland genoß. Besonders ehrenvoll war sein Verhältniß zum königlichen Hause. König Ludwig I. begleitete seine zahlreichen vertraulichen Handschreiben an den Bischof mit den herzlichsten Schlußworten. Wie für das königliche Haus und besonders für seinen Gönner König Ludwig, so bewährte der Bischof auch seine Treue und Liebe zum heiligen Stuhle und besonders für Pius IX. Er reiste wiederholt nach Rom, that Alles, um die Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl zu steigern, und erhob laut und nachdrücklich seine Stimme für dessen verletzte Rechte. Das Vertrauen und

die Liebe der Geistlichkeit und des Volkes gegen seinen Oberhirten zeigte sich besonders glänzend bei dem 25jährigen Jubiläum seiner Bischofsweihe (10. Juli 1867). Bald darauf fing v. Weis ernstlich zu kränkeln an, hielt jedoch bis zum letzten Augenblicke die Hoffnung aufrecht, mit seinem Freunde Räß von Straßburg noch dem vaticanischen Concil beiwohnen zu können. Er starb aber am 13. December 1869. (Vgl. Franz Xaver Remling, Nicolaus v. Weis, Bischof zu Speyer, Speyer 1871, 2 Bde.) [Jos. Zimmern.]

Weishaupt, s. Illuminaten.

Weisheit als göttliche Hypostase, s. Logos VIII, 105 ff.

Weisheit als menschliche Tugend (s. d. Art.) läßt sich definiren als die Geneigtheit des Menschen, sich in seinem Erkenntnißleben Gott als die erste Ursache und den wahren Endzweck aller Dinge stets gegenwärtig zu halten und im Lichte dieser ersten Ursache und dieses letzten Zweckes Alles zu beurtheilen. Sie hat ihr Vorbild in der unendlichen Weisheit Gottes (s. d. Art. Gott V, 886), der stets nach den Regeln seiner unendlichen Erkenntniß handelt und darum seinen Zweck mit unfehlbarer Sicherheit erreicht. Weise überhaupt ist derjenige, welcher bei seinem Thun stets auf den Zweck hinblickt und hinarbeitet, daher im Lichte dieses Zweckes unabläßig alles, was dazu führen soll, richtig beurtheilt und anordnet. Zur moralischen Tugend wird die Weisheit beim Menschen dann, wenn er bei seinen Handlungen in der angegebenen Weise nicht bloß die näherliegenden irdischen Zwecke im Auge behält, sondern stets auch an sein wahres Endziel denkt und sich von dieser Erkenntniß leiten läßt. Diese Weisheit gibt sich im Hinblicke auf die Erhabenheit ihres Gegenstandes gleich als die höchste unter den intellectuellen Tugenden zu erkennen. Wo kann auch, wenn das wahre Wissen ein Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen ist, eigentlich in einem bessern Sinne von Wissen und Erkennen gesprochen werden als bei dem Erkennen der Dinge aus ihrer ersten wirkenden, vorbildlichen und Zweck-Ursache? Die Weisheit gibt ein wahrhaft einheitliches Wissen, denn sie hat ja eben Gott als den gemeinsamen Schöpfer, als das gemeinsame Vorbild und als den gemeinsamen Endzweck aller Dinge und Gottes Willen als einheitlichen Maßstab und einheitliche Richtschnur für alles, was geschehen soll, erkannt und betrachtet Alles unter diesem Gesichtspunkte. Dieß bewirkt die schönste Concentration in der Erkenntniß, und diese Concentration des Geistes macht uns in besonderer Weise gottähnlich, sofern ja Gott bei unendlicher Lebensfülle in absolutester Einfachheit sich selbst der Gegenstand des Denkens ist. Wie Einheitlichkeit hat der Mensch in der Weisheit in gewissem Sinne auch Universalität des Erkennens, sofern in der Weisheit das Eine Princip, aus welchem Alles wenigstens klar werden kann, Gott, festgehalten wird. Aber auch Tiefe der Erkenntniß liegt in der Weisheit, denn sie geht stets auf den Urgrund von Allem, auf die erste Ursache, Gott, zurück. Die Weisheit gibt weiter in eminentem Sinne ein sicheres Wissen, denn was könnte einen zuverlässigern Maßstab zur Beurtheilung aller Dinge und Geschehnisse bieten als des untrüglichen Gottes Lehren und Gebote? Sie gibt ein klares Wissen. Auf der lichten Höhe der Gottheit, zu welcher die Weisheit emporführt, empfängt der menschliche Geist einen klaren Ueberblick über die Schöpfung; vieles, was ihm sonst hinsichtlich des Werthes, der Stellung und Zweckbeziehung der Geschöpfe dunkel bleiben würde, erscheint jetzt in reichem Lichte. Endlich zeigt die Weisheit eine besondere Aehnlichkeit mit der höchsten aller Tugenden, mit der Liebe, sofern in dieser unser Wille ständig unmittelbar mit Gott geeinigt ist, in der Weisheit aber unser Intellect an Gott anknüpft. (Vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 1, a. 6 et 8; 1, 2, q. 57, a. 2. 3. 4; q. 66, a. 5; q. 68, a. 7; 2, 2, q. 9, a. 2; q. 19, a. 7; q. 23, a. 2, ad 1; q. 45, a. 1 et 2; q. 46, a. 1, ad 2; q. 47, a. 2, ad 1.) [Kirschlamp.]

Weisheit, Buch der, in der Vulgata Liber sapientiae, in der Septuaginta Σοφία Σαλομῶντος, in der Peschittho „die große Weisheit Salomons" genannt, ist eines von den sogen. deuterocanonischen Büchern des Alten Testamentes und stellt sich dar als eine dem König Salomon, dessen Persönlichkeit 9, 7 ff. sehr deutlich gezeichnet ist, in den Mund gelegte Rede an die Machthaber auf Erden (οἱ κρίνοντες τὴν γῆν 1, 1). Es ist gleichsam eine Ausführung des Wortes, welches Ps. 18, 8 steht: Testimonium Domini ... sapientiam praestans parvulis, so daß die Weisheit geradezu mit der sittlichen Vollkommenheit identificirt wird (1, 1). Salomon legt den Ursprung der Weisheit, den Weg, sie zu erlangen, und ihre beseligenden Wirkungen dar. Zuerst betont er, daß nur ein Leben nach dem Glauben die Erlangung der Weisheit möglich macht, weil diese ein Geschenk Gottes ist. Die Gottlosen verrathen ihre Thorheit schon jetzt durch ihr Leben, werden aber von derselben vollkommen erst beim Endgericht überführt werden (Kap. 1—5). Darum wiederholt der weise König eindringlich seine Mahnung an die Großen der Erde, sich um die Weisheit zu bemühen, und stellt dabei sich selbst als Beispiel auf; seine Werthschätzung der Weisheit, sein Verlangen nach derselben und sein eifriges Gebet haben ihm dieselbe verschafft, und er kann aus seiner Erfahrung von den überaus großen Segnungen sprechen, welche die Weisheit nach sich zieht. Daher empfiehlt er den Angeredeten, so wie er zu beten, und führt ihnen sein Gebet wörtlich an (6—9). Was nun über den Unterschied des Looses der Gottesfürchtigen und der Gottlosen gesagt ist, illustrirt jetzt Salomon aus der Offenbarungsgeschichte: zuerst durch Beispiele aus der Urzeit von Adam bis Joseph, dann durch den Gegensatz zwischen den Schicksalen der Israeliten und der Aegyptier zu Moses' Zeit. Dieß gibt

ihm Anlaß zu einer weiten Digression über die Thorheit und Verwerflichkeit des Götzendienstes (13—15) und führt ihn zu dem Schluß: „Herr, in allen Stücken hast du dein (nach der Weisheit trachtendes) Volk verherrlicht und geehrt und nicht verachtet, sondern bist zu jeder Zeit und an jedem Orte sein Beistand gewesen“ (19, 20). Dieser Inhalt erscheint den mannigfachen Erfahrungen und Anschauungen Salomons so entsprechend, daß der Verfasser für die betreffenden Wahrheiten wohl keinen bessern Vertreter finden zu können glaubte. Wir dürfen aber kaum annehmen, daß beim Bekanntwerden des Buches darin mehr als eine rhetorische Fiction gesehen worden ist. Erst in späterer Zeit ist über dem Inhalte der Sachverhalt der Entstehung vergessen worden, so daß einzelne Juden bis in's späte Mittelalter hinein die Schrift als eine salomonische betrachtet haben (s. Kaulen, Einl. § 327). Auch in den ersten Jahrhunderten der Kirche war die Meinung weit verbreitet, das Buch der Weisheit sei von Salomon geschrieben. So citirt der hl. Cyprian die Stellen aus diesem Buch mit der Einleitung apud Salomonem in Sapientia (Testim. 3, 53); per Salomonem Spiritus sanctus ostendit (Ad Fortun. 12); ähnlich Irenäus (Eus. H. E. 5, 26), Melito (ib. 4, 26, 14), Tertullian (De praescr. haer. 7), Hippolytus (Adv. Jud. 9, bei Migne, PP. gr. X, 793), Clemens von Alexandrien (Strom. 6, 11). Indeß ist der richtige Sachverhalt schon im Muratorischen Fragment geahnt, wenn neutestamentliche Schriften mit der Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta verglichen werden. Skeptisch zeigt sich auch Origenes in dem Ausdruck ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σολομῶντος σοφία (In Jo. t. 20, 4), obwohl er anderswo das Buch als salomonisch citirt. Mit größter Bestimmtheit sagt dagegen der hl. Hieronymus (Praef. in LL. Salom.) liber pseudepigraphus, qui Sapientia Salomonis inscribitur; ebenso der hl. Augustinus (De doctr. christ. 2, 8) Duo libri, unus qui Sapientia, et alius, qui Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur. Im christlichen Mittelalter hat die Auctorität des hl. Hieronymus meist die Ansicht der Gelehrten beherrscht, so daß nur Einzelne das Buch von Salomon herleiteten; in der jüngsten Zeit versicht noch ein einziger katholischer Erklärer, daß dieß Buch von Salomon geschrieben sei (Schmid, Das Buch der Weisheit, 2. Ausg., Wien 1865). Allein dieser Ansicht widerspricht das Buch selbst zunächst durch seinen Inhalt. Zur Zeit der Abfassung war nach 15, 14 das Volk Gottes unter fremder Gewalt, was zu Salomons Zeit nicht vorgekommen ist. Ferner kennt der Verfasser 4, 2 die griechischen Kampfspiele, die erst Jahrhunderte nach Salomon und nur in der griechischen Welt vorkamen. Endlich entspricht die Erwähnung des Hades 1, 14; 16, 13, der Prytanen 13, 2, des Lethestromes 16, 11, des Mannas als einer τροφὴ ἀμβροσία 19, 21 (al. 20), einer Zeit, in welcher griechische Bildung in der jüdischen Nation einheimisch geworden war. Noch mehr als der Inhalt widerlegt die Sprache des Buches den Gedanken an eine Abfassung durch Salomon. Unter den vorhandenen Texten läßt sich nämlich der griechische leicht als eine Quelle erkennen, aus welcher alle anderen geflossen sind. Dieser Urtext kann nur als ein Original betrachtet werden. Zu dieser Gewißheit führt zuerst die große Fülle des Ausdrucks, besonders bei der Wahl von Synonymen, dann der Reichthum an zusammengesetzten Wörtern, wie ἀδελφοκτόνος 10, 3, γηγενής 7, 1, πρωτόπλαστος 7, 1, σπλαγχνοφάγος 12, 5, ferner das Streben nach griechischem Gleichklang oder Reim, wie ἀργά — ἔργα 14, 5, τηκτόν εὔτηκτον 19, 20, ἀγαπήσατε — φρονήσατε — ζητήσατε 1, 1 — lauter Eigenthümlichkeiten, die nur bei originalem Gebrauche des Griechischen möglich sind. Wäre der in der Septuaginta stehende Text eine Uebersetzung, so könnten solche Eigenthümlichkeiten denselben nicht so allgemein beherrschen, wie es hier der Fall ist. Es ist also ein vergeblicher Versuch, Salomons Verfasserschaft aufrecht zu halten, indem man das Buch als Uebersetzung eines hebräischen Originals bezeichnet. Ein ebenso unglücklicher Ausweg ist es, dasselbe als Bearbeitung von Materialien anzusehen, welche Salomon hinterlassen habe; bis zur Abfassung des Buches ist nämlich seit Salomon eine Zeit verflossen, während welcher die Aufbewahrung solcher Materialien undenkbar ist. Dagegen lassen sich aus der Beschaffenheit des Buches auf dessen Entstehung unwiderlegliche Folgerungen ziehen. Das Griechische des Textes trägt durchaus den Charakter der hellenistischen Periode, und namentlich die vielen hebraisirenden Ausdrücke, der besonders in den beiden ersten Theilen durchgeführte Parallelismus, die Verknüpfung der Sätze mit καί und δέ statt des Periodenbaues lassen sogleich den jüdischen Schriftsteller der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte erkennen. Hier kann nun die Betrachtung des Inhaltes wieder einsetzen. Wenn in dem Buch gegenüber der ächten Weisheit die sogen. Lebensweisheit, welche sich im Genusse des Augenblicks äußert, und die Thorheit des Götzendienstes gebrandmarkt werden, so kommen wir leicht zu dem Schluß, daß es von einem Juden verfaßt ist, der das Walten der griechischen Bildung vor Augen hatte. Es muß also ein griechischer Herrscher gewesen sein, in dessen Reich er lebte; und da das Buch mit besonderer Ausführlichkeit die Schicksale und die Plagen Aegyptens in's Auge faßt, so gehen wir schwerlich irre, wenn wir den Verfasser für einen Juden halten, der unter ptolemäischer Herrschaft leben mußte. Diese war den Juden ursprünglich wohlwollend, verwandelte sich aber zu Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in einen Druck, der von denselben hart empfunden wurde. Vermuthlich ist dieß die Ursache davon, daß den Machthabern der Erde im

iebe der Geistlichkeit und des Volkes gegen
n Oberhirten zeigte sich besonders glänzend
bem 25jährigen Jubiläum seiner Bischofs-
e (10. Juli 1867). Bald darauf fing v. Weis
lich zu kränkeln an, hielt jedoch bis zum letzten
nblicke die Hoffnung aufrecht, mit seinem
nde Räß von Straßburg noch dem vaticani-
Concil beiwohnen zu können. Er starb aber
13. December 1869. (Vgl. Franz Xaver
ling, Nicolaus v. Weis, Bischof zu Speyer,
yer 1871, 2 Bde.) [Jos. Zimmern.]

Weishaupt, s. Illuminaten.

Weisheit als göttliche Hypostase, s.
os VIII, 105 ff.

Weisheit als menschliche Tugend (s. d.
.) läßt sich definiren als die Geneigtheit des Men-
n, sich in seinem Erkenntnißleben Gott als die
e Ursache und den wahren Endzweck aller Dinge
s gegenwärtig zu halten und im Lichte dieser
en Ursache und dieses letzten Zweckes Alles zu
rtheilen. Sie hat ihr Vorbild in der unend-
en Weisheit Gottes (s. d. Art. Gott V, 886),
stets nach den Regeln seiner unendlichen Er-
ntniß handelt und darum seinen Zweck mit
fehlbarer Sicherheit erreicht. Weise überhaupt
derjenige, welcher bei seinem Thun stets auf
n Zweck hinblickt und hinarbeitet, daher im
chte dieses Zweckes unablässig alles, was dazu
ören soll, richtig beurtheilt und anordnet. Zur
oralischen Tugend wird die Weisheit beim
enschen dann, wenn er bei seinen Handlungen
der angegebenen Weise nicht bloß die näher-
genden irdischen Zwecke im Auge behält, sondern
ts auch an sein wahres Endziel denkt und sich
n dieser Erkenntniß leiten läßt. Diese Weisheit
bt sich im Hinblicke auf die Erhabenheit ihres
egenstandes gleich als die höchste unter den
tellectuellen Tugenden zu erkennen. Wo kann
ch, wenn das wahre Wissen ein Erkennen der
inge aus ihren Ursachen ist, eigentlich in einer
ssern Sinne von Wissen und Erkennen gesprod
erden als bei dem Erkennen der Dinge aus
sten wirkenden, vorbildlichen und Zweck
che? Die Weisheit gibt ein wahrhaft einh
Wissen, denn sie hat ja eben Gott als den
men Schöpfer, als das gemeinsame
s den gemeinsamen Endzweck aller
ottes Willen als einheitlichen Ma
eitliche Richtschnur für alles, was
kannt und betrachtet Alles unter
unkte. Dieß bewirkt die schö
der Erkenntniß, und diese
eistes macht uns in besonder
fern ja Gott bei unendli
lutester Einfachheit sich
s Denkens ist. Wie En
der Weisheit in
rsalität des Erkenne
s Eine Princip,
r werden kann,
ch Tiefe der Er

denn sie geht stets auf den Urgru
auf die erste Ursache, Gott,
gibt weiter in eminentem Sinn
denn was könnte einen zuver
Beurtheilung aller Dinge
als des untrüglichen Gotte
Sie gibt ein klares Wissen
der Gottheit, zu welcher die
empfängt der menschliche
blick über die Schöpfung;
hinsichtlich des Werthes, der
beziehung der Geschöpfe
scheint jetzt in reichem
Weisheit eine besondere
sten aller Tugenden,
unser Wille ständig
ist, in der Weisheit
anknüpft. (Vgl.
8; 1, 2, q. 57,
a. 7; 2, 2, q.
ad 1; q. 45,
a. 2, ad 1.)

Weisheit,
sapientiae,
ros, in der
mons" gen
canonischen
stellt sich
Persönlich
in den
auf Er
gleichs
Ps. 1
pien
hen
id
si

...von anderen Auctoren. Das Werk-
...ende Ursachen, die Gnadenzeit wohl
..., Marktirch 1723, ist eine bereits
...delberg verfertigte Uebersetzung des
... von einem Jesuiten verfaßten Büch-
...us usus temporis. Von einem ano-
...nymen stammt „Die gesuchte, in der
...atholischen Kirche gefundene Wahrheit",
...g 1726. Das Büchlein „Katholisch ist
...", Straßburg 1744, war zuerst (1732)
...Jesuiten Georg Kaufmann herausgegeben
... Eine andere Schrift, Vado mori, Ar-
...1744, stammt von Anton Steinhauer, dem
...Bader (Bibliothèque, nouv. éd. par
...ervogel VII, 1540) mit Recht ein Frage-
...n beigefügt wird, da er nicht Jesuit, sondern
...ol war. Mehrere handschriftliche Werke
...lingers verwahrt das Pfarrarchiv zu Kappel-
...l. Der immer schlagfertige und in den Schrif-
...der Gegner trefflich orientirte Kämpe führte
...e sehr heftige und öfter recht grobe Sprache.
...Seine derbe Polemik war indessen nur ein Wider-
...hall der protestantischen Angriffe und nicht ohne
Verdienst und Erfolg in einer Zeit, wo manche
berufene Vertreter der katholischen Kirche in allzu
großer Friedensliebe die unerhörtesten Schmäh-
ungen und Verleumdungen schweigend hinnahmen.
Weislinger hat übrigens oft genug betont, daß er
seine „galante Redensart" in Luthers „neu evan-
gelischer Rhetorik" erlernt habe. (Vgl. J. Alzog,
Ueber J. N. Weislinger. Zur Verständigung über
seine Person und seine literarische Thätigkeit, im
Freiburger Diöc.-Archiv I [1865], 405—436;
Grandidier, Alsatia litterata, éd. par Ingold,
Colmar 1898, 570 ss.; N. Paulus, Der Po-
lemiker Weislinger, im „Straßburger Diöcesan-
blatt" 1900, 103 ff. 143 ff.) [N. Paulus.]

Weissagung heißt die Vorhersagung zukünf-
tiger Ereignisse auf Grund übernatürlicher Er-
leuchtung. Während manche zukünftige Thatsachen
aus ihren gegenwärtigen Ursachen natürlich vor-
ausbestimmt werden können, handelt es sich hier
um ein zukünftiges Geschehen, das in seinen Ur-
sachen noch gar nicht determinirt ist, wie die freien
Willenshandlungen, oder doch wegen der com-
plicirten und zeitlich entlegenen Art seiner Ver-
ursachung menschlicher Erkenntniß unzugänglich
bleibt. Zur Weissagung im weitern Sinne gehört
auch die Erkenntniß gegenwärtiger Dinge, welche
nicht durch die Sinne oder auf andere natürliche
Weise erreichbar sind, z. B. das Schauen räumlich
entlegener Thatsachen und die sogen. Kardiognosie.
Wenn bisweilen aus dem Worte „Weissagen" im
Gegensatz von „Wahrsagen" (vgl. d. Art. Wahr-
sagerei) die Forderung abgeleitet wird, daß die
Ankündigung sich inhaltlich als eine Offenbarung
göttlicher Weisheit, als sittliche oder religiöse Be-
lehrung darstelle, so ist das sachlich in etwa be-
rechtigt; aber das Wort weissagen ist keine Zu-
sammensetzung von „weise" und „sagen" (ahd.
wizzago = der Wissende), und auch der Begriff

schließt nicht gerade als Wesensmerkmal ein, daß der Gegenstand des Vorauswissens eine besondere innere Bedeutung habe. Die religiöse Bedeutung, die das Wesen der Weissagung ausmacht, liegt in der Offenbarung der göttlichen Allwissenheit, die ebensowohl in der Voraussagung scheinbar geringfügiger Einzelheiten wie in der Ankündigung wichtiger heilsgeschichtlicher Thatsachen geschehen kann. Es verhält sich hier ähnlich wie beim Wunder (s. d. Art.). Auch das ächte Wunder vollzieht sich stets nach den Gesetzen der Weisheit und Heiligkeit Gottes, es hat eine symbolische und paränetische Bedeutung; aber das Wesen des Wunders liegt doch in dem übernatürlichen Machterweise, nicht in der idealen Zweckbeziehung.

1. Die Möglichkeit der Weissagung ist begründet in der Allwissenheit Gottes, die alles Seiende, auch das Zukünftige, mit unfehlbarer Sicherheit umspannt. Die Schwierigkeit, wie mit dieser Unfehlbarkeit die Freiheit des geschöpflichen Handelns vereinbar ist, hat zwar in der Kirche zu verschiedenen Lösungsversuchen geführt, aber niemals die in der Bibel auf's Festeste begründete Ueberzeugung von der Thatsache des göttlichen Vorauswissens erschüttert. Dagegen haben heidnische Philosophen, wie Cicero und Seneca, um die Freiheit des Willens zu retten, das allumfassende göttliche Wissen und die Möglichkeit der Weissagung geläugnet. Auch die Socinianer und manche neuere protestantische Theologen schließen sich dieser negativen Stellung an. Abgesehen von dieser Schwierigkeit, erscheint der rationalistischen Theologie die Annahme einer von Gott eingegebenen Weissagung auch deßhalb unzulässig, weil sie eine magische, der Natur des menschlichen Geistes widersprechende Einflößung von Erkenntnissen voraussetze. Allein die kirchliche Anschauung, so sehr sie den übernatürlichen Charakter der prophetischen Erleuchtung betont, denkt doch nicht an eine der Natur des geistigen Lebens widersprechende Art der Mittheilung. Gott, der die Seele im tiefsten Grunde ihres Seins und Wirkens durchwaltet und bewegt, kann in innerlich lebendiger Weise ihr Erkennen zu höheren Ideen und Wahrheiten erheben (s. d. Art. Offenbarung). Wie die psychologische Möglichkeit, so ist auch die moralische Angemessenheit der Weissagung nicht zu bezweifeln. Die Sehergabe, das Schauen in die geheimnisvolle Zukunft, war für den Gesandten Gottes stets eine ausgezeichnete Legitimation, ein sicheres, ehrfurchtgebietendes Kennzeichen seiner göttlichen Sendung (Deut. 18, 14 ff. Is. 41, 22 ff. 2 Petr. 1, 20). Zudem bildete die Weissagung für die wichtigste Wahrheit der natürlichen Religion, die der Prophet immer wieder einzuschärfen hatte, für das Dasein des einen persönlichen Gottes, einen directen Beweis; sie zeigte die geistige Vollkommenheit, die Allwissenheit Gottes gegenüber den leblosen, stummen Götzen (Is. 44, 7 ff.; 46, 9 f.); sie zeigte auch, da die Voraussicht der Zukunft zugleich die Leitung und Beherrschung derselben einschloß, die Allmacht der göttlichen Vorsehung (Is. 48, 5 ff.). Ihre volle Erklärung und Rechtfertigung aber findet die Weissagung als übernatürliches Factum in der übernatürlichen Heilsordnung, in deren Verwirklichung sie eingereiht ist. Wenn Gott die Menschheit zu einem übernatürlichen Schauen seiner Herrlichkeit berufen, wenn er ihr in seinem Sohne die ewige Weisheit nahe bringen und Geheimnisse, die von Ewigkeit her verhüllt waren, entschleiern wollte, dann entsprach es ganz der Größe dieses Heilsplanes, daß schon vorher Lichtstrahlen göttlicher Erkenntniß im Dunkel aufleuchteten, die auf das kommende Licht aufmerksam machten und den herrlichen Morgen der himmlischen Erkenntniß vorbereiteten (2 Petr. 1, 19; Iren. Adv. haer. 4, 20, 8). Wie im Allgemeinen nach ihrer formalen Seite, so stehen aber auch im Einzelnen und materiell die Weissagungen des Alten und des Neuen Testaments in vollem Einklang mit der Weisheit und Heiligkeit Gottes. Von allen Prophezeiungen in der heiligen Schrift gilt das Wort des hl. Paulus, daß sie „zur Erbauung, zur Ermahnung, zur Tröstung" gereichen (1 Cor. 14, 3). Und wo der sittliche und religiöse Zweck im Einzelnen nicht so klar zu beweisen ist, da fehlt doch nicht der Zusammenhang mit dem allgemeinen Ziel und Brennpunkte der biblischen Weissagung, dem Messias und seinem Reiche. In dieser großartigen Einheit und religiösen Zweckbeziehung liegt die innere Erhabenheit der biblischen Weissagung gegenüber der heidnischen Wahrsagung. — Die apologetische Bedeutung der Weissagung ist demnach vor Allem eine doppelte. Die Weissagung beglaubigt zunächst ihren Urheber als inspirirtes Organ Gottes, und zwar schon für die Hörer und Zeitgenossen, wenn die Erfüllung sogleich eintritt, oder doch für die späteren Generationen, wenn die Erfüllung einer entferntern Zukunft angehört. Sie bildet aber auch eine einzigartige Beglaubigung für den göttlichen Gesandten oder die göttliche Heilsanstalt, deren Kommen sie vorhersagt und deren Charakterzüge sie vorzeichnet. Im Vergleiche mit dem Wunder wirkt sie der Regel nach nicht so für den Augenblick und für die unmittelbare Wahrnehmung; dafür ist aber ihre Beweiskraft sowohl räumlich als zeitlich eine ausgedehntere. Der Fortschritt der Jahrhunderte, der den Eindruck des Wunders trotz aller historischen Zuverlässigkeit der Berichte abschwächt, hat für die Weissagung nur den Erfolg, ihren übernatürlichen Ursprung und ihre fortdauernde Erfüllung in immer helleres Licht zu stellen. Die überzeugende Kraft der Weissagungen ist natürlich um so größer, je bestimmter und genauer die Vorhersagung ist. Doch kann auf der andern Seite eine gewisse Dunkelheit vor der Erfüllung sehr wohl dem Plane Gottes entsprechen, insofern dadurch dem Einwande, die Erfüllung sei absichtlich herbeigeführt worden, vorgebeugt und überhaupt der natürliche Lauf

der Ereignisse und der Einfluß der Motive gewahrt wird.

2. Die **Wirklichkeit** der Weissagung bezeugt vor Allem die Thatsache der biblischen Prophetie (s. d. Art. Prophet). Daß die Weissagungen des Alten Testaments, was ihren Hauptgegenstand, das Kommen des Messias, angeht, wirklich Vorhersagungen sind, bezeugt auch unabhängig von kritischen Nachweisen die Thatsache, daß die Juden diese Schriften als heilige verehren (codicem portat Judaeus, unde credat Christianus; S. August. Enarr. in Ps. 56, 9). Aber auch die Deutung der Aussagen auf den kommenden Erlöser ist nicht eine später untergelegte. Bei vielen Stellen ist dieselbe evident mit dem Wortlaute gegeben; manche andere hatten schon in der vorchristlichen jüdischen Exegese ein zweifellos messianisches Gepräge (s. d. Art. Messias). Aber selbst solche Angaben, deren Beziehung im Einzelnen weniger einleuchtend ist oder deren Eintreffen als Zufall gedeutet werden könnte, erhalten eine überzeugende Kraft, wenn sie als Einzelzüge in dem großen Gesammtbilde, das der Alte Bund vom Messias entwirft, betrachtet werden. Jede Prophetie ist als solche nur eine theilweise Erkenntniß (1 Cor. 13, 9); aber der Einklang so vieler über Jahrhunderte zerstreuten und scheinbar widersprechenden Weissagungen und Typen in einer historischen Person gibt ein Ganzes von überwältigender Wirkung. Wenn die moderne Kritik die meisten Anwendungen alttestamentlicher Stellen auf Christus für ein Werk dogmatischer Reflexion und künstlich-allegorischer Geschichtsauffassung erklärt, so fordere man sie auf, auch nur die Hälfte jener Weissagungen und Vorbilder auf eine andere historische Persönlichkeit umzudeuten; sie wird auch bei der kühnsten und freiesten Allegorese nicht entfernt den Eindruck einer ähnlichen Wahrscheinlichkeit erzielen. Schon Irenäus hat dieses Argument den damaligen Kritikern des Alten Testamentes entgegengehalten (Adv. haer. 4, 34, 3). Derselbe Kirchenvater weist darauf hin, daß die alttestamentliche Prophetie die bildliche Darstellungsweise liebe und aus diesem Grunde vor ihrer Erfüllung in manchen Punkten nothwendig den Eindruck des Räthselhaften und Widersprechenden mache (l. c. 2, 22, 1; 4, 26, 1). Außer dieser Anpassung an die bildliche, dem Orientalen besonders naheliegende Redeweise ist auch die Eigenthümlichkeit oft hervorgehoben worden, daß in der Vorstellung des Propheten Ereignisse, die der Idee nach zusammengehören, auch zeitlich zusammengerückt werden (die sogen. perspectivische Darstellung, wie sie in der Ankündigung göttlicher Strafen, in der Verheißung des messianischen Friedens häufig hervortritt). Man kann dabei sogar zugeben, daß der Seher die zeitliche Abgrenzung und volle Tragweite seiner Gesichte selbst nicht klar erkannte; der inspirirte Text kann darum doch diesen höhern Sinn einschließen (vgl. Kaulen, Einl. in die Hl. Schrift II, 4. Aufl., Freiburg 1899, 172). Das Neue Testament bezeugt uns, daß erst die Erfüllung der Weissagungen und Vorbilder in vielen Punkten den messianischen Sinn klarlegte, dann aber auch mit solcher Ueberzeugungskraft, daß sowohl die Apostel als die Apologeten den Beweis aus den Weissagungen für das allerstärkste Motiv des Glaubens erklärten. Dem Einwande gegenüber, die neutestamentliche Erfüllung entspreche nicht dem, was die Propheten sich gedacht hätten, entgegnet man mit Recht, es würde ein erstaunlicheres Wunder bilden, wenn der Zufall dem Leben und dem Werke Christi eine Gestalt gegeben hätte, die das Alte Testament zwar nicht im ursprünglichen, aber doch in einem höhern, weltgeschichtlichern Sinne erfüllte, als die Annahme, daß schon der Urheber des Alten Testamentes diesen Sinn im Auge hatte. Gibt man aber die Uebereinstimmung zwischen Vorhersagung und Erfüllung auch nur in den wichtigsten Punkten zu, so ist der übernatürliche Charakter derselben unabweisbar. Denn weder die heiße Sehnsucht nach dem Erlöser noch eine natürliche Ahnung oder Berechnung konnte der Messiashoffnung eine solche Sicherheit, Lebendigkeit und wachsende Deutlichkeit geben, wie sie in der Weissagung des Alten Testamentes nachzuweisen ist und im Neuen Testamente ihre Bestätigung fand. Darum räumt auch die freisinnige Geschichtsforschung ein, daß dem alttestamentlichen Prophetenthum und seiner großartigen, von einer einheitlichen Idee getragenen Wirksamkeit in keinem Volke Aehnliches an die Seite gestellt werden könne. — Außer dieser messianischen Tendenz zeigt die prophetische Literatur des Alten Testamentes aber auch in manchen näheren Verheißungen und Drohungen eine Sicherheit der Voraussicht, die unmöglich kluger und weitsichtiger Beobachtung entspringen konnte, vielmehr im Gegensatze zu allen natürlichen Indicien und im schärfsten Widerspruche zur öffentlichen Meinung rein auf das Wort des Herrn hin aufrecht erhalten wurde. Das geben gegenüber den extremen Rationalisten auch solche Exegeten zu, die nicht den vollen Inspirationsbegriff festhalten (s. gegen Kuenen, De Propheten en de Prophetie onder Israel, Leiden 1875, die Beispiele bei Fr. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten, Göttingen 1897, 7 ff.). Doch ist bei diesen Einzelprophetien die Erfüllung häufig von vornherein von einer stillschweigenden oder ausdrücklichen Bedingung abhängig gemacht. — Im Neuen Testamente lebte der Geist der Prophetie schon in den heiligen Personen, die dem Erlöser den Weg bereiteten, wieder auf, so in Maria, Zacharias, Simeon, dem Vorläufer Johannes. Die klarsten und weitestragenden Weissagungen aber hat Christus selbst ausgesprochen. Sie erstrecken sich zunächst auf sein eigenes Leben, sein Leiden und seine Auferstehung und die damit verbundenen Schicksale seiner Jünger. Diese Verkündigungen sind so scharf umrissen und so wenig von natürlicher Willkür abhängig, daß

die ungläubige Kritik keinen andern Ausweg weiß, als dieselben für spätere Zuthaten der Evangelisten, für vaticinia post eventum zu erklären (s. O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, Berlin 1887, 383. 705). Aehnliches versucht sie bezüglich derjenigen Weissagungen, welche das kommende Strafgericht über Jerusalem ankündigen (ebd. 402). Allein die synoptischen Evangelien, die sämmtlich diese Reden Jesu enthalten, sind vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Wären die Schilderungen vaticinia post eventum, so würden sie ohne Zweifel die eigenartige Verknüpfung der nächsten und fernsten Zukunft, die Verflechtung des Strafgerichts über Jerusalem in das Weltgericht vermieden haben. Nach Eusebius (H. E. 3, 5, 3) haben die Christen beim Herannahen des Krieges thatsächlich auf Grund von Weissagungen Jerusalem verlassen, während die Juden eine Zerstörung des Tempels für unmöglich hielten. Die Erfüllung der Weissagung geschah denn auch gegen menschliche Absicht, gegen das ausdrückliche Gebot des Titus, den Tempel zu schonen. — Endlich hat Christus den wunderbaren Erfolg seiner anscheinend so undankbar aufgenommenen Predigt, die weltgeschichtliche Entwicklung der Kirche, die Dauer und siegreiche Wirksamkeit des apostolischen Amtes, besonders des Primates, mit erhabener Ruhe und Sicherheit vorhergesagt. Wie sehr der Gedanke einer auf den demüthigen Kreuzesglauben gegründeten Universalkirche aller menschlichen Vorstellung und Voraussicht widersprach, zeigt noch im 2. Jahrhundert der Spott des Celsus über die thörichten Hoffnungen der Christen, die von einer Weltkirche träumten. — Auch die apostolische Zeit hatte unter dem Reichthum charismatischer Gaben als besonders geachtete die Gabe der prophetischen Inspiration (1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11). Bei diesen neutestamentlichen Propheten richtete sich die Erleuchtung allerdings mehr auf die Erfassung und wirksame Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre; doch fehlte auch nicht die wunderbare Vorhersagung der Zukunft (Apg. 11, 28; 21, 11). Im 2. Jahrhundert galt Polykarp als „prophetischer Mann" (Eus. H. E. 4, 15, 39); Cyprian spricht wiederholt von Visionen, die ihn über Aufgaben seiner Hirtenthätigkeit aufklärten und über Kommendes vergewisserten (Ep. 11, 5; 57, 5). Die montanistische Schwärmerei war zwar eine Verzerrung der ächten Prophetie, knüpfte aber an geschichtliche Thatsachen an. Justinus bezeugt (Dial. c. Tryph. n. 82) die Existenz christlicher Propheten, aber zugleich die Nothwendigkeit, wahre und falsche Prophetie zu unterscheiden. Auch in der Lebensgeschichte vieler späteren Heiligen verbindet sich mit der Wundergabe das übernatürliche Schauen verborgener und zukünftiger Dinge (vgl. Benedict. XIV. De serv. Dei beatif. 3, 47).

3. Was den nähern Charakter und Vollzug der prophetischen Erkenntniß angeht, so ist die eigentliche Weissagung zunächst als übernatürliche Erkenntniß von den verschiedenen Formen natürlicher Ahnung und künstlicher Mantik zu unterscheiden. In neuerer Zeit ist oft behauptet worden, der jüdische Prophetismus habe sich unter dem Einfluß des Jehovaglaubens und der religiösen Begeisterung aus der natürlichen Mantik, wie sie bei allen Völkern vorkommt, entwickelt. Es ist nun allerdings nicht zu läugnen, daß durch gesteigerte Sensibilität das natürliche Ahnungsvermögen der Seele eine auffallende Schärfe und Lebhaftigkeit erreichen kann, und daß gewisse Leistungen heidnischer Divination nicht nur auf den ersten Blick Staunen erregen, sondern dauernden Einfluß auf das Leben der Völker gewinnen konnten. Vor Allem waren die Griechen ein Volk, „dessen Glaube an Mantik wahrhaft unbegrenzt, und dessen Beschäftigung mit der Zukunft im Großen und Kleinen, mit den Schicksalen der Einzelnen wie der Staaten, eine tägliche und stündliche war" (Jac. Burckhardt, Griech. Culturgesch. II, Berlin und Stuttgart 1898, 309). Aber bei der wichtigsten Einrichtung dieser Art, dem Orakel (s. d. Art.), war das Hauptgebiet doch „nicht die Weissagung, sondern der Bescheid im weiteren Umfange des Wortes"; das Orakel „sagt nicht, was geschehen wird, sondern es ordnet an" (ebd. 331). Bei wirklichen Voraussagungen aber handelt es sich meist um eine „nahe Zukunft und beschränkte Causalitäten" (ebd. 327). Dazu kam die zweideutige Form, die gegen eine allzu scharfe Prüfung des Erfolges sicherstellte. Wie sehr der Inhalt der biblischen Weissagung über diese Gebilde der heidnischen Mantik, mag man sie nun als bloße Erzeugnisse menschlicher Phantasie und Berechnung oder zugleich als Werk der Dämonen betrachten, erhaben ist, leuchtet schon aus dem Gesagten ein. Fanden wir dort ein System von Weissagungen, die von grauer Vorzeit an mit fortschreitender Klarheit und doch selbständig auf ein gemeinsames Ziel, das den Höhepunkt aller Religionsgeschichte bildet, vorbereiten, so haben wir hier unzählige Einzelheiten, die als Ganzes jeder tiefern und allgemeinern Bedeutung entbehren und auch für den Augenblick meist irdischen Zwecken dienten. Der festeste Halt aber für den übernatürlichen Charakter der alttestamentlichen Weissagung ist das Selbstbewußtsein der Propheten, das uns die überwältigende Kraft und Evidenz der göttlichen Ansprache bezeugt. Dieses Zeugniß kann bei der Geistesgröße und sittlichen Strenge, die niemand jenen Männern abstreitet, nicht als Selbsttäuschung bezeichnet werden, zumal sowohl der Inhalt der Botschaft wie ihre Ausführung für ihr natürliches Empfinden die schmerzlichsten Opfer einschloß, und das Auftreten falscher Propheten sie zwang, einen angemaßten oder zweifelhaften prophetischen Beruf mit unerbittlicher Strenge zu verfolgen und zu verdammen. Man hat, um die natürliche Erklärung der Prophetie zu begründen, auf die sog. Prophetenschulen sowie auf gewisse natürliche Dispositionen der prophetischen Begeisterung (Musik u. s. w.) hingewiesen. Aber die ersteren haben

nicht den Zweck gehabt, die Gabe der Weissagung zu übertragen; sie haben nicht die besondere Berufung zum Prophetenamte, die oft in erschütternden Visionen geschah (Is. Kap. 6. Jer. Kap. 1. Ez. Kap. 1), überflüssig gemacht. Und was den zweiten Punkt betrifft, so schließt auch die supernaturalistische Auffassung der Prophetie eine gewisse Disposition für dieselbe durch natürliche Mittel der Sammlung und Begeisterung nicht aus. Die rationalistische Deutung der israelitischen Prophetie findet sich schon bei Philo (s. d. Art.), insofern dieser die Erleuchtung der Propheten nur für einen höhern Grad der allen Gerechten zukommenden Erleuchtung erklärte. Auch die clementinischen Homilien (s. d. Art. Clementinen) theilen jedem Frommen eine innere Belehrung und Vergewisserung über die Geheimnisse der Religion zu (Hom. 17, 17 sq.). Maimonides (s. d. Art.) stellt sogar die Prophetie mit der Begabung des Künstlers und Gelehrten wesentlich auf dieselbe Stufe. Der Protestantismus verwischte dadurch die Grenze zwischen der allgemeinen erleuchtenden Gnade und der besondern Inspiration, daß er jedem Gläubigen eine unmittelbare Geistesbelehrung, die von Offenbarung nicht wesentlich verschieden ist, zu Theil werden ließ, so daß der Rationalismus nur den mystischen Charakter der letztern preiszugeben brauchte, um consequent auch den übernatürlichen Verlauf der prophetischen Inspiration bestreiten zu können. Ueberhaupt treffen die übertriebene mystische und die rationalistische Richtung der religiösen Erkenntnißlehre in der Herabsetzung des Außerordentlichen und Uebernatürlichen der biblischen Prophetie zusammen. — Dieselbe Berührung der Extreme zeigt sich bei der nähern Vorstellung von der psychologischen Vermittlung der Inspiration. Sowohl Philo wie Maimonides und alle, die ihre Vorstellung von der Prophetie zu sehr den Erscheinungen der heidnischen Mantik oder krankhafter Hellseherei anpaßten, erblickten das Charakteristische des prophetischen Erkennens in der Ekstase und der sinnlich-anschaulichen Vision, unterschätzten dagegen die intellectuellen Formen der Inspiration und überhaupt die geistige Selbstthätigkeit des Propheten. Auf der andern Seite wurden auch Vertreter der supernaturalistischen Theorie durch das Streben, die Erleuchtung der Propheten über die der gewöhnlichen Menschen zu erheben, zu denselben Folgerungen verleitet. So stellen manche Aeußerungen der altchristlichen Apologeten (wenigstens dem Wortlaut nach) den prophetischen Zustand als reine Passivität dar, und in der orthodoxen Richtung der protestantischen Theologie ist diese Auffassung so traditionell geworden, daß noch in neuerer Zeit hervorragende Theologen ein wesentliches Moment der Inspiration in dem Zurücktreten des verständigen Erkennens (Hengstenberg) oder in dem Vernehmen sinnlich hörbarer Reden Gottes (F. E. König) erblicken. Nun ist allerdings die Thatsächlichkeit auffallender, sinnlich wahrnehmbarer Visionen und Auditionen sowie das Vorkommen ekstatischer Zustände bei den Propheten des Alten und des Neuen Bundes nicht zu läugnen (vgl. d. Art. Vision, und gegen den Versuch, die Visionen nur als rhetorische Einkleidungen geistiger Vorgänge hinzustellen, vgl. Borchert, Die Visionen der Propheten, in den Theol. Studien und Krit. 1895, 217 ff.). Aber dieselben sind doch verhältnißmäßig selten; sie heben auch da, wo sie die äußere Sinnesthätigkeit unterbrechen, die geistige Selbstthätigkeit nicht auf. Im Allgemeinen zeigen die Propheten sogar eine gesteigerte Energie des Denkens und des Fühlens, ein innerliches Durchleben und individuelles Gestalten der dargebotenen Gedankenwelt. Diese geistige Würde des prophetischen Erkennens haben schon die ältesten Väter in richtiger Auffassung des alttestamentlichen Sachverhaltes und im Anschluß an 1 Cor. 14, 32 (πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται) hervorgehoben. Sie fanden darin den bezeichnendsten Unterschied der göttlichen und der heidnisch-dämonischen Mantik; sie widerlegten damit die Irrlehre und Praxis der montanistischen Propheten und Prophetinnen (Eus. H. E. 5, 18 sqq.). Der hl. Augustinus erörtert eingehend das geistige Verhalten der wahren und der falschen Propheten, er vergleicht die übernatürlichen Erscheinungen mit ähnlichen natürlichen Vorgängen und faßt die Arten der biblischen Inspiration in die Formen der visio corporalis, spiritualis (= imaginaria) und intellectualis zusammen (De Gen. ad litt. l. 12). Diese Eintheilung legt auch der hl. Thomas von Aquin seinen Erörterungen über die Prophetie zu Grunde (S. th. 2, 2, q. 171—174; De verit. q. 12). Von der prophetia naturalis, die durch Einwirkung kosmischer Kräfte auf die sinnliche Einbildungskraft oder durch Einwirkung höherer Geister zu Stande kommt, unterscheidet er scharf die ächte Prophetie, die in einer übernatürlichen Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß besteht; die erstere erstreckt sich nur auf dasjenige Zukünftige, das schon in seinen natürlichen Ursachen determinirt ist, und ist auch hierbei der Täuschung unterworfen. Die übernatürliche Inspiration bedient sich bisweilen symbolischer körperlicher Vorgänge, bisweilen hörbarer Worte, bisweilen innerer Visionen; ein ächter Prophet muß aber zugleich das geistige Verständniß dieser Erscheinungen von Gott erhalten. Nicht selten vollzieht sich die ganze Erleuchtung in der Sphäre des Geistes, was die höchste Form der Prophetie ist. Wenn der hl. Thomas in Einzelheiten, z. B. in der Disposition des alttestamentlichen Materials, dem Maimonides folgt, so weicht er gerade in den wichtigsten Punkten von diesem ab und folgt dem hl. Augustinus und seinem eigenen Urtheile (vgl. Mausbach, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Maimonides in der Lehre von der Prophetie, in der Theol. Quartalschrift 1899, 553 ff.). Auf die Frage, ob der Prophet unfehlbar den göttlichen Ursprung der empfangenen Be-

lehrung erkenne, antwortet er, diese Gewißheit müsse thatsächlich den Organen der Offenbarung zukommen, da auf sie der Glaube der Hörer sich stütze. Doch gibt er im Anschlusse an Gregor den Großen zu, daß auch wirkliche Propheten über den Ursprung gewisser geheimer Einflößungen im Zweifel sein könnten; sie würden aber Derartiges nicht als Wort Gottes verkünden oder aufrechthalten (S. th. 2, 2, q. 171, a. 5). Um so mehr tritt die Nothwendigkeit einer sorgfältigen Prüfung bei den späteren Erscheinungen der Divination hervor. Auch die katholischen Theologen mahnen gegenüber manchen anscheinend wunderbaren Vorkommnissen im Leben der Heiligen zu besonnener Kritik. Eine kurze Uebersicht der wichtigsten Kriterien für die Erkenntniß ächter Weissagungen gibt Benedict XIV. (l. c. c. 47); eine reichhaltigere, mit eingehenden Citaten aus den früheren theologischen Specialwerken und interessanten Bemerkungen findet sich bei Amort, De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis, Aug. Vind. 1744. (Vgl. noch Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniß II, Würzb. 1857; Orelli, Die alttestamentl. Weissagung, Wien 1882; F. E. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T., Leipzig 1882, 2 Bde.; J. B. Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung, Mainz 1890; Schmid, Christus als Prophet, Brixen 1892; Leitner, Die prophetische Inspiration, Freiburg 1896. Weitere Literatur bietet Schanz, Apologie des Christenthums III, 2. Aufl., Freiburg 1898, 393 ff.) [Mausbach.]

Weiße Frauen, s. Magdalenerinnen.

Weissenau, Prämonstratenserkloster bei Ravensburg im würtembergischen Donaukreis (1152 Owe, 1161 Augia, von 1233 an Augia parva [von 1248 an minor], Minderau [im Gegensatz zu Mehrerau und Reichenau; s. d. Artt.], später Augia alba, candida genannt), ist eine Stiftung des reich begüterten, söhnelosen welfischen Ministerialen Gebizo von Ravensburg; sein Beiname „von Bisenberg" (Peissenberg bei Schongau) findet sich in den ältesten Urkunden nicht und ist mindestens zweifelhaft. Er schenkte 1145 dem eben aufblühenden Prämonstratenserorden (s. d. Art.) die ihm zugehörige Gegend an der Schussen, wo jetzt das Kloster steht. Abgesehen von einem kleinen Gütchen dortselbst war der Ort weiter nichts als ein sumpfiges Dickicht, welches von den aus dem Kloster Roth berufenen Mönchen, die sich vorerst dürftige Blockhäuser und eine hölzerne Kapelle bauten, erst mühselig cultivirt werden mußte. Gebizo stattete die Stiftung noch mit etlichen Höfen aus und erwirkte für sie von seinem Gebieter Heinrich dem Löwen, Herzog von Bayern und Sachsen, zu Merseburg am Pfingsttage 1152 in Gegenwart Kaiser Friedrichs I. und anderer hohen Zeugen feierliche Bestätigung. Die Hoffnung der Mönche auf weitere Schenkungen Gebizo's vereitelte dessen jäher Tod, indem er am 31. October 1153 auf dem Jahrmarkt zu Ravensburg, wo er entstandene Streitigkeiten schlichten wollte, meuchlings erstochen wurde. Seine Ruhestätte fand er, da Weissenau noch ohne Kirche und Gottesacker war, in Weingarten (s. d. Art.), wo noch 1688 sein Grabstein mit erloschener Inschrift in der Vorhalle der Kirche zu sehen gewesen sein soll (Württemberg. Vierteljahrsh. für Landesgesch. 1888, 44). Unter dem ersten von Abt Otheno in Roth der neuen Stiftung Weissenau vorgesetzten, sehr tüchtigen Propst Hermann (1145—1175) wurde 1156 das Kloster, 1172 die Kirche fertig und von Bischof Otto von Konstanz zu Ehren Maria's und des hl. Petrus eingeweiht; schon Ende des 13. Jahrhunderts trat als weiterer Klosterpatron der hl. Paulus hinzu. In den ersten Jahren befand sich ein kleiner, im 15. Jahrhundert wieder eingegangener Nonnenconvent in Weissenau, der aber schon von Propst Hermann nach dem von dem welfischen Ministerialen Ortolf von Bisenberg geschenkten nahe gelegenen Meisenthal (jetzt dort nur noch Friedhof und Kapelle, Marienthal genannt) verlegt wurde. Unter Ulrich I. von Tanne (1183—1191) war Weissenau bereits so erstarkt, daß es 1183 das von den Freien Beringer und Konrad errichtete Kloster Schussenried (Sorethum) mit Clerikern und Laienbrüdern besetzen konnte. Gegen das Ende des 12. Jahrhunderts zählte Weissenau 24 Canoniker, 60 Brüder, Meisenthal 90 Klosterfrauen; die Einkünfte wollten nicht mehr reichen, namentlich bei letzteren. Darum schenkten unter Bestätigung aller früheren Privilegien Herzog Philipp von Schwaben und seine Gemahlin Irene 1197 dem Kloster die uralte Pfarrei St. Christina oberhalb Ravensburg, damit aus dem Ueberschusse der Pfarreinkünfte die Nonnen in Meisenthal unterstützt würden. Papst Innocenz III. (1199), Bischof Diethelm von Konstanz (1200) und Konrad (1215) — dieser mit genauer Bestimmung der Sustentation für den Pfarrvicar — bestätigten Philipps Schenkung an das Kloster, welches die zerfallene Kirche 1253 neu erbaute und im Besitze derselben bis zur Säcularisation verblieb und ebensolang auch die von St. Christina 1385 abgezweigte Pfarrei zu St. Jodoc in Ravensburg innehatte. Besagte Schenkung geschah unter dem fünften Propste, Ortolf (1191 bis 1203), welcher bereits als zweiter Propst von 1175—1180 regiert hatte. In Jahren vorgerückt und von Natur aus gutmüthig, mochte er den gehäuften Schwierigkeiten nicht länger Widerstand leisten, sondern resignirte zum zweiten Male, worauf sein Nachfolger, der überaus tüchtige Konrad von Madelberg (Adelberg; 1203—1217), ein organisatorisches Talent, in 14jähriger Regierung das gesunkene Weissenau zu einem Musterkloster machte. Wegen seiner hervorragenden Eigenschaften wurde er (1217—1220) Abt in Valsecret in der Champagne, dann (1220 bis 1232) Generalabt im Mutterkloster Prè-

montré; von dort verdrängt, starb er als Propst in Cuissy 1241 im 80. Lebensjahre. Der Güterbesitz des Klosters, welches unter Heinrich I. (1257 bis 1266) zur Abtei erhoben wurde, mehrte sich im 13. Jahrhundert. Von den Bullen der Päpste Honorius III. (1219), Gregor IX. (1228), Alexander IV. (1259) und Urban IV. (1262) sind die erste und die letzte besonders bedeutsam wegen der in langer Reihe mit Namen aufgeführten Besitzungen des Klosters. Indessen weisen die Annalen desselben überwiegend mehr unglückliche als glückliche Zeiten, viele äußere, aber auch ab und zu innere Schwierigkeiten auf. Die nach der Ermordung König Philipps (1208) eingerissene Verwirrung benutzten Viele gegen die wehrlosen Klöster. So wurde auch Weissenau von Heinrich von Bigenburg, einem Dienstmanne des verstorbenen Königs, gänzlich ausgeplündert. Unter Propst Hermann II. (1237—1257) wurden fast sämmtliche Höfe des Klosters ausgeraubt. Unter Abt Johannes II. (1308—1348) fiel Kriegsvolk von Anhängern des gebannten Königs Ludwig des Bayern, weil Weissenau im Gehorsam gegen Papst Johannes XXII. das Interdict hielt, aus Rache in's Kloster ein, plünderte es aus und zersprengte die Mönche. Um die ihm überdieß aufgelegten großen Steuern bezahlen und die drängenden Gläubiger befriedigen zu können, mußten der Abt und sein Nachfolger Burkhard Holbein von Ravensburg (1348—1359), der seine Leute wieder zu sammeln suchte, eine Reihe von Gütern veräußern. Kein Wunder, daß Angesichts so großer und häufiger Schwierigkeiten von den acht Pröpsten — der neunte war zugleich auch erster Abt — sieben und in der Folge auch mehrere Aebte nach längerer oder kürzerer Regierung auf Würde und Bürde verzichteten. Ein Lichtstrahl in diesen trüben Zeiten war für Weissenau die Uebernahme der Regierung durch Rudolf von Habsburg, dessen Gedächtniß als des „zweiten Stifters" in der Folge mit einem feierlichen Jahrtage begangen wurde. Die Schulden des ganz verarmten Klosters bezifferten sich auf 1800 Mark Silber und 67 Pfund; viele Güter waren verpfändet. Auf Bitten des tüchtigen Abtes Heinrich III. v. Ankenreute (1279—1284) tilgte Rudolf ein Guthaben der Grafen von Montfort von 400 Mark Silber, vermittelte, als genannter Abt nach seiner Resignation königlicher Hofkaplan geworden, 1286 auf dessen Anregung einen Friedensschluß mit Ulrich von Montfort, welcher Weissenau viel bedrängt hatte, und verlieh der Abtei einen Schutzbrief, welcher alle alten Rechte und Privilegien, besonders die im J. 1218 ertheilten, erneuerte. Weissenau rühmt sich auch, von Rudolf eine Reliquie vom Blute des Herrn (vgl. d. Art. Blut, kostbares) erhalten zu haben. Die Reliquie, welche bereits vor 1290 erwähnt wird (P. Fr. Stälin, Geschichte Württembergs I, 2, Gotha 1882, 777), war schon frühe in weiten Kreisen bekannt; so heißt es im Lohengrin (Bearbeitung nach 1356; Ausg. von Görres, 84): „Bi Ravensburc ein kloster lit, | Ouwe nennet man ez ... | in dem kloster noch daz bluot wird tegelichen funden, | durch eine cristalle man ez siht. | vor wem ez sich birget, diu warheit vergiht, | daz der mit tode im jare wirt überwunden." Das jetzige Reliquiar stammt aus dem Jahre 1709. Aehnlich wie Weingarten hatte auch Weissenau bis zum Jahre 1783 einen „Blutritt". Das zweite, gleichfalls noch vorhandene „Heilthumb" von Weissenau bildet der Leib des 303 unter Diocletian gemarterten hl. Saturnin. Die Uebertragung (am 24. August 1665) wurde durch eine feierliche Octav begangen und mit ihr eine Versammlung sämmtlicher schwäbischen Aebte des Ordens verbunden; das Centenarium der Translation 1765 wurde durch eine überaus prächtige Procession gefeiert. Bauern- und Schwedenkrieg brachten wieder viel Unheil über Weissenau; doch schenkte ihm die göttliche Vorsehung für diese schlimmen Zeiten ausgezeichnete Aebte. Kurz vor dem Bauernkriege hatte Jacob I. Murer aus Konstanz (1523—1533) die Regierung übernommen. Vergebens versprach er den aufständischen Bauern, er wolle ihnen alles zugestehen, was nur immer recht und möglich sei; dieselben sagten sowohl dem Landvogt als dem Abt den Gehorsam auf, besetzten das Kloster, trieben Abt und Convent in die Stadt Ravensburg, wohin ersterer schon vorher die wichtigsten Papiere und den Kirchenschatz geflüchtet hatte und als Bürger Schutz fand; schon Abt Werner hatte 1382 das Bürgerrecht erworben, und Abt Johannes V. Geßler dort 1488 ein Haus erbaut. Im Kloster brachte nun der von den Aufständischen zum „Abt" erwählte Bauer Uli (Wetzel) Alles darunter und darüber. Abt Murer verhielt sich passiv, ja schrieb dem Uli, er solle seine Untergebenen (auch vier Pfarrvicare aus der Umgegend waren im Kloster freiwillig geblieben) gut behandeln. So ward, wenn auch viel verdorben und verschleppt wurde, wenigstens das Klostergebäude erhalten, während anderwärts Klöster zerstört oder niedergebrannt wurden. (Vgl. den eigenhändigen Bericht Murers, abgedr. bei Baumann, Quellen zur Gesch. des Bauernkriegs, in d. Biblioth. des liter. Vereins CXXIX [1876], 495 ff.; Eben, Gesch. von Ravensburg Heft 4, Ravensburg 1830, 247.) Nachdem die Aebte Leonhard Sautter aus Brochenzell (1577—1582), Matthias Insenbach aus Ravensburg (1582—1595), Christian Hablitzel aus Ravensburg (1595—1599), welchem Papst Clemens VIII. Inful, Stab und Ring verlieh (während Johannes III. Fuchs [1423—1470] solche von dem Concil von Basel ihm angetragene Auszeichnung abgelehnt hatte), und Jacob III. Mayer aus Hof bei Ebersberg (1599—1616) durch Hebung der Klosterzucht vorgearbeitet hatten, war der in Rom gebildete und zum Doctor theologiae promovirte ausgezeichnete Abt Johannes Christoph Härtlin aus Altshausen (1616—1654) im Stande, sein Kloster in den Drangsalen des

Schwedenkriegs in voller Ordnung zu erhalten, ja im monastischen Leben vorwärts zu bringen; in seinen äußeren Verhältnissen erlitt dasselbe allerdings durch Steuern, Contributionen, Pest (1636), Einquartierungen (1646 lagen 11 Monate 32 Regimenter in der Gegend) und siebenmalige Plünderung schwere Einbuße. Vor dieser Heimsuchung war es dem thatkräftigen und kunstsinnigen Prälaten gelungen, 1623 den Thurm der Kirche um drei Stockwerke auf 140 Fuß zu erhöhen, seit 1628 den Chor neu aufzubauen, seit 1631 den noch stehenden Hochaltar (sammt Altarblatt von Christ. Steinmüller) in Angriff zu nehmen und 1635 das prächtige Chorgestühl fertigen zu lassen. Härtlins umfangreicher Tractat De consuetudinibus mon. Augiae minoris ist leider verschollen. — Zu Anfang des 18. Jahrhunderts waren das Schiff der Kirche und das Kloster so zerfallen, daß Abt Leopold Mauch (1704—1722) urgente extrema necessitate Hand an einen Neubau legen mußte. Er erlebte jedoch die Vollendung des Gotteshauses nicht mehr. Durch einen Schlaganfall gelähmt, legte er Januar 1722 das Amt des Abtes von Weissenau und Generalvicars für Schwaben, Elsaß und Graubünden nieder und zog sich nach St. Christina zurück, wo er schon am 7. März starb. Unter Michael III. Helmling aus Ravensburg (1722—1724) war die Kirche so weit vollendet, daß sie am 23. April 1724 sammt drei Altären eingeweiht werden konnte. Der von Abt Leopold 1708 begonnene Klosterbau wurde von seinen Nachfolgern, namentlich Anton I. Unold aus Wolfegg (1724—1765), weitergeführt. Dieser tüchtige Prälat baute u. a. auch die Kirchen in Gornhofen (eingeweiht 1744), Thaldorf (1746), Oberzell (eingeweiht 1754), ließ in der Klosterkirche zwei Altäre und die Kanzel errichten, sowie von Peter Ernst in Lindau 1753 vier Glocken gießen, worunter die 103½ Centner schwere Dreifaltigkeitsglocke, und die von Hauntinger (Süddeutsche Klöster vor 100 Jahren, herausgeg. von Meier, Köln 1889, 109) beschriebenen französischen Gärten auf dem Rahlen anlegen. Auf Anton I. folgten noch vier Aebte, deren letzter, Bonaventura Brem aus Kaufbeuren (1794—1803, gest. 1818), nach seiner Grabschrift annis 14 deflevit extinctam sponsam et secum tumulo intulit. Während seines Bestandes hatte Kloster Weissenau 8 Pröpste und 41 (darunter 14 infulirte) Aebte gezählt. Seine Besitzungen bestanden 1690 und wohl auch noch zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in 198 Gütern an 137 meist in Oberschwaben gelegenen Orten. Alle standen unter der hohen, die meisten auch unter der niedern Gerichtsbarkeit sammt Besteuerungsrecht der österreichischen Landvogtei, von welcher Weissenau durch das ganze Mittelalter noch mehr bedrückt wurde als Weingarten. Zum Reichscontingent stellte es 15 Mann. Im J. 1802 wurde das reine Erträgniß aus allen Besitzungen auf 30000 Gulden berechnet. Innerhalb derselben besetzte der Abt mit Canonikern aus seinem Kloster noch bis in die letzte Zeit zehn Pfarreien. Durch die Reichsdeputationshauptschlüsse von 1802 und 1803 wurden die Abtei und das Tochterkloster Schussenried dem Grafen von Sternberg-Manderscheid als Entschädigung überlassen, und nachdem Graf Franz von Sternberg 1834 ohne männliche Erben gestorben war, im Jahre darauf um eine Million Gulden von der Krone Würtemberg, welche schon seit 1806 die Landeshoheit darüber besessen hatte, angekauft. Im J. 1839 wurde das Klostergebäude an Private zur Einrichtung einer Appretur- und Bleichanstalt verkauft, 1851 um 168554 Gulden vom Staate erworben, endlich 1888 bis 1892 mit großen Kosten zu einer Pfleganstalt für 500 Irre eingerichtet, wie letzteres zu gleichem Zwecke schon 1872 mit Schussenried geschehen war. (Vgl. über die älteren Quellenschriften zur Gesch. Weissenau's Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 394. Eine Klosterchronik unter dem Titel Libri Praelatorum in 6 Bänden [der III. Bd. fehlt], ursprünglich angelegt von Jacob Murer, befindet sich ungedruckt im Staatsarchiv zu Stuttgart. Von gedruckten Darstellungen aus der Geschichte des Klosters seien erwähnt: Ambros. John [Prior], Hist. imper. Canoniae Minoraugiensis [bis 1763], Const. 1763; K. A. Busl, Zur Gesch. des Prämonstratenserklosters und der Kirche Weissenau, im Rottenb. Pastoralbl. 1883, Beil. 111. 114, und im Diöc.-Archiv von Schwaben 1884, 5 ff. [auch separat Ravensburg 1883]; v. Vanotti, im Freib. Diöc.-Archiv XVIII [1886], 247 ff.; Rief, Gesch. der kgl. Domäne Marzell und des Klosters Weissenau, in Schrift. d. Ver. f. Gesch. d. Bodensees XXIV [1895], 65 ff. [wesentlich Auszüge aus den Libri Prael. und von Archivrath Dr. v. Alberti bearbeitete Regesten über Orte des Klostergebiets]. Ueber die Kirchen- und Klosterbauten vgl. auch Keppler, in d. Hist.-pol. Blättern CII [1888], 658 ff.; Derf., Württembergs kirchl. Kunstalterthümer, Rottenburg 1888, 275 f.; Busl, Neues zur Baugeschichte von Weissenau, im Archiv f. christl. Kunst XII [1894], 32 ff.; Hager, Die Bauthätigkeit im Kloster Wessobrunn, im Oberbayrischen Archiv XLVIII [1893—1894], 418 ff. [Separatabdruck, München 1894, 224 ff.]; Pfeiffer, in Kunst- und Alterthums-Denkmäler Württembergs 1897, 21. u. 22. Lief., 36. 48 ff.; Kick, Barock, Rokoko und Louis XVI. aus Schwaben und der Schweiz, Tafel 18—20. 80 und Text [von Pfeiffer] 4; Detzel, im Archiv f. christl. Kunst 1899, 1 ff. 32 [Chorgestühl].) [Busl.]

Weißer Sonntag, s. Oesterliche Zeit IX. 726 und Ostern, ebd. 1131 f.

Weitenauer, Ignatius v., S. J., gelehrter Exeget, wurde zu Ingolstadt am 1. November 1709 aus einer vom Kurfürsten Max Joseph geadelten Familie geboren. Seinen ersten wissen-

schaftlichen Unterricht erhielt er im Jesuitencolleg seiner Vaterstadt. Im Alter von 15 Jahren trat er in das Noviciat der Gesellschaft Jesu. Seine Docenten-Laufbahn begann er als Professor der Poesie und Rhetorik. Als solcher war er elf Jahre in verschiedenen Collegien, namentlich zu Eichstätt, thätig. Schriftstellerisch trat er in dieser Zeit nur gelegentlich mit kleineren Arbeiten hervor; so veröffentlichte er 1745 zur Eichstätter Millenariumsfeier die Festschrift „Eychstattischer Baumgarten" und das Festspiel „Das glorreiche Eychstatt", 1747 zur Vermählung des Kurfürsten von Bayern das aus dem Lateinischen des P. Neumayer in's Deutsche übersetzte Singspiel „Tobias und Sara" und 1749 zur Secundiz des Bischofs Antonius II. das Drama „Simon Justus". Im J. 1753 erhielt Weitenauer seine Berufung als Professor der Philosophie und der orientalischen Sprachen nach Innsbruck. Er wirkte daselbst 20 Jahre bis zur Aufhebung der Gesellschaft und entfaltete in dieser Zeit eine rastlose literarische Thätigkeit, bei der er sich als Gelehrten von hervorragendem Wissen, zumal als tüchtigen Orientalisten und Exegeten bewies. Seine Hauptwerke sind ein Commentar der heiligen Schrift in 7 Bänden (Biblia sacra utriusque Testamenti e linguis primaevis ad mentem Vulgatae sensu literali per metaphrasin et commentarios dilucide explicata, Aug. Vindel. et Friburgi Brisgov. 1773), von denen übrigens die Mehrzahl schon früher einzeln erschienen war, und das mehrfach aufgelegte Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatae vocabula et phrases, quaecumque propter linguae hebraicae graecaeque peregrinitatem injicere moram legenti possunt (ib. 1758 et 1780; andere Ausgaben Venet. 1760, Avenione 1835, Paris. 1857 et 1863, August. Taurin. 1866). Dazu kommen außer kleineren Schriften (z. B. „Zweifel von der deutschen Sprache") und einer Sammlung von Gedichten neuerer deutschen Dichter für den Schulgebrauch das Hierolexicon linguarum orientalium, hebraicae, chaldaicae et syriacae sammt dem Trifolium hebraicum, chaldaicum, syriacum, einer hebräischen, chaldäischen und syrischen Grammatik (Aug. Vindel. et Friburgi Brisg. 1759); der Modus addiscendi inter brevissimum tempus linguas gallicam, italicam, hispanicam, graecam, hebraicam et chaldaicam (Francof. ad Moen. 1756), der auch mit dem Hexaglotton alterum docens linguas anglicam, germanicam, belgicam, latinam, lusitanicam et syriacam als Hexaglotton geminum (Aug. Vindel. et Friburgi Brisg. 1762, 1772, 1776) zusammen erschien. Diese Werke waren vornehmlich als Hilfsmittel der Exegese beabsichtigt. Für die Praxis schrieb er die Subsidia eloquentiae sacrae, in quibus silvulae concionum pro annis VIII, ars conceptuum, DCC exempla figurarum, apparatus historiarum pro catechesi, bibliotheca concionatoris aliaque plura exhibentur, in 19 Bänden (ib. 1764—1769). Weitenauer war es auch, der die Decas decima der Historia provinciae Germaniae superioris, welche P. Krogh angefangen und P. Kolb nach dessen Tode bis cap. 59 fortgesetzt hatte, vollendete und 1754 herausgab. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu entriß ihn 1773 der Lehrthätigkeit, nicht aber der Schriftstellerei. Eine Einladung des Abtes des Cistercienserklosters von Salmansweiler (Salem bei Konstanz) führte ihn dorthin, wo er dann seine letzten zehn Lebensjahre in unermüdlichen literarischen Arbeiten zubrachte. Aus dieser Zeit stammen außer einigen kleineren Schriften der Apparatus catecheticus, eine Sammlung von 1500 Beispielen (August. Vindel. et Friburgi Brisg. 1775), die Auxilia sacri tribunalis (ib. 1775 und Bruxellis 1859), eine deutsche, mit Anmerkungen ausgestattete Uebersetzung des Neuen Testamentes in 2 Bänden (Augsburg 1777 und 1778) und zuletzt die ganze „Biblia Sacra oder die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, verdeutscht und mit Anmerkungen versehen", in 12 Bänden (Augsburg 1779 bis 1781). Weitenauers emsigem Schaffen setzte am 4. Februar 1783 sein Tod ein Ende. (Vgl. de Backer, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, nouv. éd. par Sommervogel VIII, 1051 ss.). [Jos. Braun S. J.]

Welfen und Ghibellinen heißen zwei politische Parteien des Mittelalters, von denen die erstere als päpstliche und die letztere als kaiserliche galt. Ursprünglich waren die einen die Anhänger des Hauses Welf, die anderen die Parteigänger der Hohenstaufen. Warum letztere „Ghibellinen" genannt wurden, ist nicht ganz sicher auszumachen. Der Name kam erst im 13. Jahrhundert in Italien, angeblich zuerst 1215 zu Florenz, auf. Nach der fast allgemeinen Annahme wäre „Ghibellinen" nichts Anderes als das italienisirte Wort „Waiblinger". Letzteres soll die Bezeichnung für die deutschen Könige aus dem Stamme der salischen Franken gewesen sein, als deren Nachkommen sich die Hohenstaufen infolge Erbschaft des Hofgutes Waiblingen (im Remsthal bei Stuttgart) betrachtet hätten; in der Schlacht bei Weinsberg (s. u.) soll zuerst der Ruf „Hie Welf, hie Waibling" ertönt sein. Nach anderer Meinung erkläre sich „Ghibellinen" aus der arabischen Uebersetzung des Wortes „Hohenstaufen".

Als Grafen treten die Welfen, ursprünglich in Oberschwaben und den angrenzenden Theilen von Bayern begütert, schon im Anfange des 9. Jahrhunderts zu Altdorf (unweit Ravensburg) auf (vgl. Havemann, Gesch. der Lande Braunschweig und Lüneburg I, Göttingen 1853, 131 ff.). Die Gemahlin Ludwigs des Frommen, Judith, war eine Tochter des Welf zu Altdorf, des Gründers von Reichenau. Ein Sohn Heinrichs mit dem goldenen Pfluge (Wagen) war der hl. Konrad,

Bischof von Konstanz (s. d. Art.). Welf II. trat zuerst in königliche Dienste als Herzog von Kärnthen (1047). Mit Welf III. erlosch das Geschlecht im Mannesstamme 1055; der Sohn seiner Schwester Kunigunde und des Markgrafen Azzo von Este wurde als Welf IV. der Begründer des neuen welfischen Geschlechtes, welches das ältere nicht nur an Umfang des Besitzes, sondern auch an Kühnheit und Energie überragte. Durch die Verbindung Kunigunde's mit Azzo erfolgte nämlich die Vereinigung der schwäbischen Welfen mit dem markgräflichen Hause im mittlern Italien, wodurch beim Tode Azzo's (1097) Welf IV. einen bedeutenden Zuwachs an Gütern und Macht erhielt (Havemann I, 138). Im J. 1070 gewann Welf IV. das Herzogthum Bayern. Welf V. vermählte sich 1089 mit Mathilde von Tuscien (s. d. Art.), wodurch neue Güter den Welfen zufielen. Als Welf V. kinderlos starb (1120), wurde sein Bruder Heinrich der Schwarze das Haupt des Welfenhauses. Von seinen vier Söhnen widmeten sich zwei (Abt Adalbero von Corvey und der Mönch Konrad) dem geistlichen Stande; sein Sohn Heinrich der Stolze erhielt Bayern und die sächsischen Güter, die sein Vater erworben hatte, Welf VI. aber die italienischen und schwäbischen Besitzungen zum Erbtheile. Heinrich der Stolze vermählte sich mit Gertrud, der einzigen Tochter König Lothars, der ihm sterbend (1137) das Herzogthum Sachsen übertrug, so daß Welf VI. der mächtigste Fürst in deutschen Landen war. Hiermit war aber auch einer der Gründe gegeben zu den langjährigen Kämpfen zwischen den beiden mächtigsten Fürstenhäusern Deutschlands, den Welfen und den Hohenstaufen.

Die Hohenstaufen erscheinen in der Geschichte etwas später als die Welfen. Friedrich von Büren (Beuern), welcher gleichzeitig mit Welf IV. lebte, war ihr Stammvater. Sein Sohn Friedrich, vermählt mit Agnes, der Tochter Kaiser Heinrichs IV., erhielt im J. 1079, nachdem Rudolf von Schwaben zum Gegenkönig gewählt war, das Herzogthum Schwaben; seine Söhne Konrad und Friedrich erhielten nach dem kinderlosen Abscheiden Heinrichs V. das ganze fränkische Erbe und die Insignien des Reiches. Nach König Lothar bestieg 1138 der erste Hohenstaufe als Konrad III. den deutschen Thron. Hierin lag der zweite Grund zur Feindschaft zwischen Welfen und Staufen. Denn Lothars Schwiegersohn, der oben erwähnte Heinrich der Stolze, hatte sich als Erbe des Reiches betrachtet, wurde aber nicht zum Könige gewählt, weil er zu mächtig erschien und sich durch seinen Hochmuth verhaßt gemacht hatte. Die welfischen Fürsten hatten übrigens schon früher vielfach eine oppositionelle Stellung gegen den König eingenommen. Welf II. war der eifrigste Helfer des Herzogs Ernst von Schwaben bei seiner Erhebung gegen Konrad II. (Havemann I, 133); er verlor zur Strafe hierfür (1027) die Grafschaft Bozen und mußte selbst auf einige Zeit Deutschland verlassen. Unter Heinrich IV. gehörte Welf IV. zu den Gegnern des Kaisers; seine Heirat mit der Tochter des Bayernherzogs Otto von Nordheim zog ihn noch mehr auf die Gegenseite. Klugheitsrücksichten veranlaßten ihn dennoch, mit Otto und seiner Partei zu brechen, zum Kaiser überzugehen und aus dessen Hand das Herzogthum Bayern anzunehmen (1070). Als aber Gregor VII. im J. 1076 den Bann über Heinrich IV. sprach, und als damit der heftigste Streit zwischen Papst und Kaiser ausbrach, stellte Welf IV. sich mit aller Entschiedenheit wieder auf die päpstliche Seite und war, wenngleich er die Rolle eines Gegenkönigs nicht annahm, eines der bedeutendsten Häupter der antikaiserlichen Partei. Er gab seine Stimme für Rudolf von Schwaben ab und wurde mit diesem ein Gegner Friedrichs von Staufen, welcher das Herzogthum Schwaben erhielt. Im J. 1093 proclamirten die päpstlich gesinnten Fürsten zu Ulm gegen Friedrich den Zähringer Berthold II., einen Bruder des Bischofs Gebhard von Konstanz, als Herzog von Schwaben. Im folgenden Jahre war Welf IV. mit Herzog Berthold auf der von Bischof Gebhard in der Charwoche gefeierten Synode, wo die Reformdecrete Gregors VII. angenommen wurden (Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 211). Welf IV. fühlte sich auch durch irdische Rücksichten an den apostolischen Stuhl gekettet: seine italienischen Güter waren theilweise Lehen desselben. Um diese zu bewahren, schwur er zu Como dem Papste Gregor VII. den Eid der Treue. Dieser wußte die Bedeutung des Welfen wohl zu würdigen, da er an den Abt von Hirschau 1081 schrieb, er wünsche Welf IV. immer auf Seite der kirchlichen Sache zu sehen. Nachdem jedoch die Ehe zwischen Welf V. und Mathilde von Tuscien schon 1095 wieder getrennt war, wurde Welf V. der treueste Anhänger des Kaisers. Sein Vater, welcher wegen seiner Stellung zu Gregor sein Herzogthum Bayern 1086 verloren hatte, wandte sich ebenfalls wieder Heinrich IV. zu und erhielt 1096 sein Herzogthum zurück. Als Grund dieser Gesinnungsänderung bezeichnet Hefele (V, 213) Eigennutz. Als Papst Urban II. den Kreuzzug predigen ließ, schloß sich auch der alte Welf an; sein Tod erfolgte 1102 bei Paphos auf Cypern. Heinrich der Stolze erhob sich bald gegen König Konrad III., verlor noch 1138 seine beiden Herzogthümer und verfiel der Reichsacht. Mitten in den Kämpfen starb er am 20. October 1139 zu Quedlinburg im Alter von 37 Jahren, nicht ohne Verdacht der Vergiftung. Selbst bei seinen Feinden hatte die Ehrenhaftigkeit seines Charakters Achtung erzwungen (Havemann I, 149). Da sein Sohn Heinrich der Löwe erst 10 Jahre alt war, so ward seines Vaters Bruder, Welf VI., Haupt der Welfenfamilie, ein Mann, der an Thatkraft und Geist dem staufischen Könige Konrad weit überlegen war. Er setzte den Kampf gegen den König und dessen Halbbruder, den Markgrafen

Leopold von Oesterreich, welchem das Herzogthum Bayern verliehen war, fort, verband sich mit Ungarn und dem Könige Roger von Sicilien, verlor aber das berühmte Treffen bei Weinsberg (1140). Infolge davon kam es zum Friedensschlusse, in welchem Heinrich dem Löwen Sachsen zuerkannt, Bayern aber abgesprochen wurde; letzteres erhielt nach dem kinderlosen Tode Leopolds dessen Bruder, der Markgraf Heinrich II. Jasomirgott. Konrad III. und Welf VI. schlossen sich beide dem zweiten Kreuzzuge (s. d. Art. Kreuzzüge VII, 1152 ff.) an; aber der Funke der Feindschaft glühte in Welfs Herzen fort; 1148 eilte er dem Könige in die Heimat voraus, von Roger mit neuen Geldmitteln unterstützt. Nach des Königs Rückkehr entbrannte 1149 der Kampf mit größerer Heftigkeit. Die Sache stand für den König nicht gut; da entschied 1150 der bedeutende Sieg, welchen Heinrich, Konrads Sohn, bei Flochberg zwischen Nördlingen und Bopfingen unvermuthet errang, zu seinen Gunsten, und Welf mußte sich endgültig zum Frieden entschließen (Havemann I, 163). Wibald (s. d. Art.), Konrads vertrauter Rathgeber, rieth, den Sieg zu benutzen und Welf durch einen erneuten, kraftvollen Kriegszug vollständig zu erdrücken, drang jedoch, da auch Friedrich von Schwaben für Welf sich in's Mittel legte, nicht durch (vgl. Janssen, Wibald von Stablo, Münster 1854, 136 ff.). Heinrich der Löwe hielt trotz dieses Friedensschlusses den Zeitpunkt für geeignet, seine Ansprüche auf Bayern energisch durchzukämpfen. Als er in Bayern erschien, warf sich der König mit seinen Vasallen auf ihn, so daß er die Eroberung Bayerns aufgeben und sich auf seine Vertheidigung beschränken mußte. Der Markgraf Albrecht von Brandenburg suchte die Gelegenheit zu benutzen, seine Ansprüche auf Sachsen zu erneuern, fiel in das Herzogthum ein und ersuchte den König um Hilfe; letzterer willfahrte der Bitte und brach nach Goslar auf, um die festen Schlösser Heinrichs möglichst schnell in seine Hand zu bekommen; Heinrich aber war verkleidet aus Bayern heimgekehrt und erschien zur Ueberraschung Aller kurz vor dem Weihnachtsfeste in Braunschweig. Dieß bewog Konrad, den Angriff auf Braunschweig aufzugeben und sich schnell nach Süddeutschland zurückzuziehen; am 15. Februar 1152 ereilte ihn zu Bamberg der Tod (Havemann I, 164). Konrads Stellung zum Papste war durch Wibalds Vermittlung im Allgemeinen eine gute; nach der Rückkehr vom Kreuzzuge zeigte er indeß gegen den apostolischen Stuhl nicht mehr das frühere offene Benehmen. Die treuesten und tüchtigsten geistlichen Fürsten, wie Anselm von Havelberg (s. d. Art.), wurden nur mehr mit Kälte empfangen; gegen den Papst fielen bereits verletzende Worte. Aus Rom kamen häufig Schreiben an den König, er möge kommen, die weltliche Macht des Papstes und der Geistlichkeit brechen und das alte Imperatorenthum wiederherstellen (Janssen 149). Eugen III. war sehr besorgt und wandte sich an Wibald, dessen Bemühungen es zu danken ist, daß Konrad keinen offenen Bruch zwischen Kirche und Reich herbeiführte (Janssen 151). Nach Konrads Tode wählten die deutschen Fürsten seinen Neffen, Herzog Friedrich von Schwaben (als König Friedrich I.; s. d. Art.), um einerseits ein mächtiges Staatsoberhaupt zu haben, welches das verlorene Ansehen des deutschen Reiches wiederherstellen könne, und um andererseits die beiden Parteien im Reiche, Welfen und Staufen, zu versöhnen, da er durch seine Abstammung als Staufe von väterlicher und als Welfe von mütterlicher Seite beiden Parteien angehörte. Wirklich schien er auch mit den Welfen eine Versöhnung herbeizuführen; er gab 1154 Heinrich dem Löwen Bayern zurück und belehnte 1158 Welf VI. mit den Mathildischen Gütern in Italien. Friedrich I. (Barbarossa) stand, wenn man sein Krönungsschreiben an den Papst gewissermaßen als sein Regierungsprogramm ansieht, Anfangs durchaus auf dem Standpunkte der religiös-christlichen Anschauung jener Zeit von den zwei Gewalten, der geistlichen und der königlichen. So lange Wibald, den Friedrich ebenfalls als vertrauten Rath und Leiter wählte, lebte, wurde jeder ernste Conflict mit dem Papste vermieden; dann aber brach der Kampf zwischen Kaiserthum und Kirche aus. Die Welfen trennten sich jetzt wieder von den Staufen, und je mehr Friedrich Barbarossa mit seinen kirchenfeindlichen Plänen hervortrat, um so entschiedener stellte sich Welf VI. auf Seite der Kirche, schloß sich schon 1160 Alexander III. innig an und leistete demselben wesentliche Dienste. Im J. 1167 begab er sich in das heilige Land, um von dem gewaltsamen Verfahren Friedrichs gegen Alexander III. nicht Zeuge sein zu müssen. Im Gegensatze zu seinem Sohne Welf VII., welcher sich für den Kaiser gewinnen ließ, blieb Welf VI. treuer Anhänger des Papstes und entschiedener Gegner Friedrichs. Seine letzten Lebensjahre verlebte er in Memmingen, wo er am 15. December 1191 starb (Havemann I, 213 u. 255), nachdem ihm sein einziger Sohn Welf VII. schon am 12. September 1167 im Tode vorangegangen war. Heinrich der Löwe hielt es Anfangs mit Barbarossa, wiewohl niemals herzliche Freundschaft sie verband. Als er sich weigerte, dem alten Welf seine Erbgüter abzukaufen, da er als nächster Verwandter sie doch erben mußte, kaufte Friedrich dieselben (vgl. indeß Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit V, Leipzig 1888, 781 f. 904); hierdurch trat zwischen beiden eine Entfremdung ein, welche, durch verschiedene Umstände und Vorkommnisse genährt, zum offenen Bruche führte, so daß der Welfe seiner Herzogthümer 1180 beraubt wurde und in die Verbannung nach England gehen mußte. Damit endete vorläufig der Kampf zwischen Staufen und Welfen in der vollständigen Niederlage und Vertreibung der letzteren aus dem deutschen Reiche. Barbarossa's Sohn Heinrich VI. vereitelte den

letzten Versuch Heinrichs des Löwen, seine frühere Macht wiederherzustellen, gewährte ihm aber glimpfliche Friedensbedingungen, da er nach Italien ziehen und deßhalb in Deutschland Ruhe haben mußte. Die Heirat Heinrichs, des ältesten Sohnes des Löwen, mit Agnes, der Tochter des Pfalzgrafen Konrad am Rhein, eines Bruders Barbarossa's, führte eine völlige Aussöhnung herbei. Heinrich der Löwe starb am 6. August 1195 zu Braunschweig, zwei Jahre später folgte ihm Heinrich VI. im Tode nach. Die folgenden Jahre sahen den Kampf zwischen den Hohenstaufen und dem Hause Welf von Neuem entbrennen infolge der zwiespältigen Königswahl. Ohne Rücksicht auf die bereits früher geschehene Wahl von Heinrichs VI. Sohn Friedrich wählte 1198 die staufische Partei Heinrichs jüngsten Bruder, Philipp von Schwaben, die welfische Otto, den zweiten Sohn des Löwen. Ueber den weitern Verlauf und den Ausgang des so entstandenen Bürgerkrieges s. d. Art. Otto IV. Nachdem Kaiser Otto sich dem Papste entfremdet hatte, neigte sich dieser den Hohenstaufen zu und veranlaßte die deutschen Fürsten, die frühere Wahl Friedrichs (II.) wieder geltend zu machen. Der durch den Papst auf den deutschen Thron gekommene Staufe trat aber nach Innocenz' III. Tode (1216) in ein meist feindseliges Verhältniß zum römischen Stuhle; über den Verlauf dieser Kämpfe s. d. Art. Friedrich II. In diesen Streitigkeiten verschmähte der Welfenherzog Otto das Kind, der Sohn Wilhelms, des jüngsten Sohnes Heinrichs des Löwen, es, auf die Versuche einzugehen, die ihn als Haupt der kaiserfeindlichen Partei aufstellen wollten. Auf einem Reichstage zu Mainz (1235) schloß er Frieden mit dem Kaiser und erhielt als erbliches Herzogthum seine sächsischen Erblande. Er nannte sich von nun an Herzog von Braunschweig (Havemann I, 374 ff.). So war der Streit zwischen den Fürstengeschlechtern der Hohenstaufen und der Welfen endgültig beigelegt. Das tragische Ende des letzten Hohenstaufen, Konradins, der am 29. October 1268 auf dem Markte zu Neapel enthauptet wurde, ist bekannt.

In den Kämpfen zwischen den Päpsten und den Kaisern waren in Italien die Namen Welfen und Ghibellinen zuletzt die stehende Bezeichnung geworden für die päpstliche und die kaiserliche Partei; dabei hatten die Welfen zugleich das Bestreben bekundet, Italien möglichst unabhängig vom Kaiser zu machen. Die Namen erhielten sich auch nach dem Untergange der Hohenstaufen und nachdem das Haus Welf aus den Parteistreitigkeiten in Italien vollständig ausgeschieden war. Florenz, Lucca und vor Allem Genua waren die Hauptsitze der „Guelfen". Die Kämpfe dauerten fort (vgl. d. Art. Italien VI, 1075), und sehr oft, wie theilweise schon früher, deckten jetzt die Parteinamen Guelfen und Ghibellinen demokratische bezw. aristokratische Bestrebungen oder Machtgelüste ehrgeiziger Führer. Vergebens suchte König Heinrich VII., als er 1310, von den Ghibellinen gerufen, über die Alpen nach Italien kam, Frieden unter den Parteien herzustellen. Nachdem er am 6. Januar 1311 in Mailand die eiserne Krone empfangen und einen Statthalter in der Lombardei bestellt hatte, erregte Wido de la Torre, Herrscher von Mailand, einen Guelfenaufstand, der sich in der Lombardei immer weiter verbreitete und nur theilweise mit Gewalt unterdrückt werden konnte. Nun wurden strenge Maßregeln gegen die Guelfen ergriffen, und der Haß der Italiener gegen die Deutschen ward damit gesteigert. Hier und da gelang wohl ein Ausgleich unter den Parteien, eine wirkliche Versöhnung zwischen Guelfen und Kaiser kam aber trotz der angestrengtesten Bemühungen des Papstes Clemens V. nicht zu Stande. Besonders widerspenstig zeigte sich Florenz als Haupt der ganzen Guelfenliga. König Robert von Neapel, welcher vom Papste zum Statthalter der Romagna ernannt war, unterstützte heimlich die rebellischen Guelfenstädte selbst durch Truppen, während er officiell mit König Heinrich VII. verhandelte. Roberts Bruder, Graf Johann, trat 1312 offen hervor, unterstützte zu Rom die guelfischen Orsini kräftig gegen die Colonna und erklärte den deutschen Gesandten rundweg, daß er laut Befehl seines Bruders den Einzug Heinrichs und seine Krönung in Rom zu verhindern gewillt sei. Als Heinrich am 7. Mai 1312 trotzdem in Rom eintraf, befand sich ein beträchtlicher Theil, namentlich die Gegend von St. Peter, im Besitze der Orsini und des Grafen Johann, weßhalb die Krönungsfeier im Lateran vorgenommen werden mußte. Papst Clemens V. gebot beiden Parteien Ruhe. Heinrich, welcher sich nicht für verpflichtet fühlte, dem Papste hierin zu gehorchen, erklärte, aus Liebe zu demselben ein Jahr lang Waffenstillstand mit König Robert halten zu wollen. Sofort führte er sein Heer nach Florenz, das er im Sturme nehmen wollte. Dieß mißlang und ebenso der Versuch einer friedlichen Unterhandlung mit der rebellischen Stadt, welche als Haupt der Guelfenliga von allen Seiten Zuzug erhalten hatte. Auch König Robert von Neapel war in immer engere Beziehungen zu dem Guelfenbund getreten und hatte damit dessen Widerstand gegen den Kaiser gekräftigt. An weiteren kriegerischen Unternehmungen desselben gegen die Guelfen, Neapel und Sicilien hinderte den Kaiser sein unerwarteter Tod am 24. August 1813 (Hefele VI, 554 ff.). — Im J. 1334 verbot Benedict XII. bei Strafe des Bannes die Anwendung der Parteinamen Guelfen und Ghibellinen; nach und nach verschwanden dieselben im Laufe des 14. Jahrhunderts, wenngleich das Parteiwesen in Italien blieb. Bezeichnend ist, daß um diese Zeit der berühmte Jurist Bartolus von Sassoferrato (gest. 1357) einen Tractat De Gelphis et Gebellinis (gedruckt in Bartoli Consilia, quaestiones et tractatus, Venet. 1495) schrieb, worin er den Ursprung der Parteinamen

unterſuchte; er leitete dieſelben von dem Streite zwiſchen Friedrich II. und dem päpſtlichen Stuhle her. — Im Allgemeinen gaben auch die Ghibellinen in geiſtlichen Dingen die Suprematie des Papſtes zu; in weltlichen beanſpruchten ſie dieſelbe für den Kaiſer, dem der Papſt als Landesfürſt ebenfalls unterworfen ſei. Die Guelfen dagegen ſahen auch die höchſte politiſche Auctorität im Papſte, der ſie unmittelbar über den Kaiſer, mittelbar über das chriſtliche Volk ausübe. Von den deutſchen Rechtsbüchern nähert ſich der Schwabenſpiegel (vollendet um 1275) der welfiſchen Auffaſſung, während der Sachſenſpiegel (entſtanden zwiſchen 1215 und 1235) ſich mehr von ihr entfernt. Als Symbol hatten die Ghibellinen eine weiße Roſe oder eine rothe Lilie, die Guelfen einen Adler, welcher einen blauen, ſtatt der Krone mit der Lilie geſchmückten Drachen mit ſeinen Klauen zerreißt. — In den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts tauchte in Italien einer der alten Parteinamen in dem „Neoguelfismus" (den Neuwelfen) wieder auf. So wurde nämlich von den Vertretern des revolutionären italieniſchen Unitarismus die katholiſch-föderaliſtiſche Partei bezeichnet, deren Programm dahin lautete: unter den Auſpicien des Papſtthums ſolle ein Bund der italieniſchen Staaten gegründet werden; jedoch ſei der „fremdwüchſige Ghibellinismus" (Oeſterreichs Herrſchaft in Oberitalien) zu beſeitigen. Hauptvertreter dieſer Idee waren Gioberti (in ſeiner beſſern Periode), Ceſare Balbo, Rosmini-Serbati, Ventura, zeitweilig auch Gino Capponi. Das Programm dieſer Partei erwies ſich den realen Verhältniſſen gegenüber als unausführbar. (Vgl. Muratori, De origine et progressu in Italia Gibellinae et Guelphae factionum, in den Antiquitat. Ital. IV, Mediolan. 1741, 606 sqq.; Wachsmuth, Geſch. der polit. Parteiungen II, Braunſchweig 1854, 180 ff.; H. Brandes, Artt. Gibellinen und Guelfen, in Erſch und Grubers Allg. Encyklopädie, 1. Section, 66. Thl., Leipzig 1857, 401 ff.; 96. Theil, ebd. 1877, 156 ff.) [Grube.]

Welt, ein ſpecifiſch germaniſches Wort (mhd. welt, werlt, werelt; ahd. weralt = Zeitalter, saeculum; nbl. wereld; angelſ. werold, worold; engl. world; vielleicht Nachbildung des chriſtlich-lateiniſchen saeculum = Welt für das lateiniſche saeculum = Zeitalter nach altnord. old, angelſ. yld), bezeichnet den Inbegriff der geſchaffenen, endlichen Weſen, der außergöttlichen Dinge. 1. Die Alten hatten für das, was wir „Welt" nennen, keinen gemeinſamen Namen, ſondern faßten die einzelnen Gruppen nach der äußern Erſcheinung zum Collectivbegriff des Ganzen, des Univerſums zuſammen (τὰ πάντα; Jer. 10, 16. Joh. 1, 3. Röm. 11, 36; vgl. Job 28, 24. 2 Mach. 7, 23; 8, 18; 13, 14). Weil die Schöpfung des Alls durch den allmächtigen Gott die unterſcheidende Lehre der Offenbarung iſt, ſo wurde das Univerſum auch einfach Schöpfung (κτίσις, creatura, creatio; Marc. 13, 19) genannt. Als die Hauptbeſtandtheile zählt die heilige Schrift auf: Himmel und Erde (Gen. 1, 1; 2, 1. Pſ. 113, 15. Matth. 5, 18; 24, 35. Marc. 13, 31. Luc. 12, 56; 16, 17 ff.), Himmel, Erde und Meer (Pſ. 68, 35; 88, 12; 145, 6. Apg. 4, 24; 14, 14), mit allem, was in ihnen iſt, in ihnen lebt, das Sichtbare und das Unſichtbare (Col. 1, 16), Himmel und Erde und all ihr Heer (Gen. 2, 1. Pſ. 102, 20 ff.). Bei den Griechen findet ſich dieſe urſprüngliche Anſchauungsweiſe von der Welt als Zuſammenfaſſung von Himmel, Erde und Meer gleichfalls (Odyſſ. 1, 52—54. Ilias 15, 189—193). Ariſtoteles nennt (De mundo 1) die Welt das Syſtem von Himmel und Erde. Da Zeit und Raum die weſentlichen Eigenſchaften der in die Sinne fallenden Schöpfung ſind, ſo wurde die Welt nach ihrer Dauerhaftigkeit auch „das Dauernde" (Pſ. 17, 14; 49, 2 [hebr.]) genannt und von der Gründung der Welt an gerechnet (Matth. 13, 35; 24, 21; 25, 34. Luc. 11, 50. Hebr. 4, 3; 9, 26. Offb. 13, 8; 17, 8). Was vor ihr liegt, gehört in das Reich der Ewigkeit (Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20; vgl. Plato, Euthyd. 296: πρὶν οὐρανὸν καὶ γῆν γενέσθαι). Die Bezeichnung עוֹלָם findet ſich im Alten Teſtamente nicht (auch nicht Eccl. 3, 11), wurde aber im ſpätern Judenthum allgemein üblich (vgl. Weish. 13, 9; 14, 6; 18, 4. Hebr. 1, 2; 11, 3. 1 Tim. 1, 17). Man unterſchied mit Rückſicht auf die Ankunft des Meſſias eine gegenwärtige und eine zukünftige Welt (הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא, ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν ὁ μέλλων oder ὁ ἐρχόμενος; Matth. 12, 32. Marc. 10, 30. Luc. 18, 30. Eph. 1, 21; 2, 7). Die neue Welt ließ man entweder mit Beginn der meſſianiſchen Zeit oder erſt nach Ablauf derſelben anbrechen (vgl. den Art. Meſſias VIII, 1389; Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti II, 2. Aufl., Leipzig 1886, 458 ff.); für die Chriſten beginnt ſie mit der Paruſie des Herrn und mit dem Weltgericht. Die gegenwärtige, meſſianiſche Weltperiode iſt die letzte, die Fülle der Zeit iſt gekommen (1 Cor. 10, 11. Gal. 4, 4. Eph. 1, 10. 1 Petr. 1, 20. 1 Joh. 2, 18). Darnach geht die Unterſcheidung zwiſchen dieſer und der kommenden Welt in die Unterſcheidung zwiſchen der dieſſeitigen und jenſeitigen Welt, dem Dieſſeits und Jenſeits über. Deßhalb werden die Söhne und Liebhaber dieſer Welt getadelt (Röm. 12, 2. Eph. 2, 2), weil ſie ſich von den Sorgen um die irdiſche Welt einnehmen laſſen (Matth. 13, 22. Marc. 4, 19. Gal. 1, 4. 1 Tim. 6, 17. Tit. 2, 12). Zwar ſind die Kinder dieſer Welt klüger als die Kinder des Lichtes (Luc. 16, 8), „eine Idee, welche die ganze Bibel beherrſcht" (Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la bible et les traditions des peuples orientaux I, Paris 1880, 191); aber ſie ſollen ſich nicht auf ihre Güter verlaſſen (1 Tim. 6, 17), denn die-

ſelben ſind trügeriſch, und die Weisheit dieſer Welt iſt falſch, ſtolz, dem Ewigen zuwider (1 Cor. 2, 6), zum Streite geneigt (1 Cor. 1, 20), weil der Herrſcher dieſer Welt Gedanken und Handlungen der Menſchen leitet (1 Cor. 2, 6. 2 Cor. 4, 4). Dieſe Macht iſt ihm jedoch bloß bis zur Wiederkunft Chriſti gegeben, mit welcher die Vollendung der Welt (συντέλεια [τοῦ] αἰῶνος; Matth. 13, 39 f. 49; 24, 3; 28, 20; τῶν αἰώνων; Hebr. 9, 26) ſtattfinden wird. Die letzten Zeiten der Welt (τὰ τέλη τῶν αἰώνων; 1 Cor. 10, 11) hat der Herr in ſeiner eschatologiſchen Rede geſchildert. Der Geiſt Gottes gibt einen Vorgeſchmack von dem dann beginnenden Zeitalter (Luc. 20, 35. Hebr. 6, 5). Der Charakter dieſer Welt wird auch für die Bezeichnung der Welt, welche von ihrer einheitlichen Zuſammenſetzung gewonnen iſt, beibehalten (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου; Eph. 2, 2). Κόσμος wird bei den Griechen ſeit Homer für die ſchöne Anordnung, Dispoſition, dann für Schmuck und endlich, ſeit Pythagoras, für die Welt (universitas rerum) gebraucht (Plin. H. N. 2, 3: Quem κόσμον Graeci nomine ornamenti appellarunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum. Plut. De plac. phil. 2, 886: quo sensu nomine primus Pythagoras usus esse dicitur. Diog. Laert. 8, 48: sed ex aliorum relationibus ita dixit coelum. Hilar. De trin. 1, 7: Pulchrum itaque coelum, aether, terra, maria et universitas omnis, quae ex ornatu suo, ut etiam Graecis placet, digne κόσμος, i. e. mundus nuncupari videtur). Die LXX gebrauchen κόσμος zur Bezeichnung des Sternenheeres als Schmuckes des Himmels (Gen. 2, 1. Deut. 4, 19; 17, 3; vgl. Spr. 20, 29) und für Kleiderſchmuck (Eccli. 6, 31; 21, 24. 2 Mach. 2, 2); für „Welt" kommt das Wort im Alten Teſtamente vor, z. B. Weish. 1, 14; 5, 21; 7, 17 (σύστασις κόσμου καὶ ἐνέργεια στοιχείων als Gegenſtand der γνῶσις τῶν ὄντων). 2 Mach. 7, 9. 23; 8, 18. Als Schöpfer des κόσμος wird Gott genannt (Weish. 11, 18. 2 Mach. 7, 23). Im Neuen Teſtamente iſt das Wort gewöhnlich und wird gebraucht für die Welt (Röm. 4, 13. 1 Cor. 3, 22; 8, 4. Phil. 2, 15), welche mit allem, was ſie enthält, von Gott geſchaffen iſt (Apg. 17, 24) und den Anfang der Zeit beſtimmt (Matth. 24, 21. Röm. 1, 20); häufiger für die Erde, wie es nach dem Zeitalter der Ptolemäer üblich wurde (Matth. 26, 13. Marc. 16, 15. Joh. 11, 9. Röm. 1, 8. 1 Tim. 6, 7. 2 Petr. 3, 6); endlich für die Bewohner der Erde (Matth. 13, 38; 18, 7. Marc. 14, 9. Joh. 1, 10. 29; 3, 16 f. u. a. Röm. 3, 6. 19. 1 Cor. 1, 27 u. a. 2 Cor. 5, 19. Jac. 2, 5. 1 Joh. 2, 2). Die Menſchheit repräſentirt die Welt, in welche der einzelne Menſch mit der Geburt eintritt (Joh. 9, 39; 16, 21), in die das Licht des Logos (Joh. 1, 9; 3, 19 f.), der Meſſias (Joh. 6, 14; 9, 39; 11, 27; 16, 28; 18, 37. 1 Tim. 1, 15. Hebr. 10, 5), die falſchen Propheten (2 Joh. 7), Sünde und Uebel (Röm. 5, 12; vgl. Weish. 2, 24; 14, 14) kommen. Weil den Menſchen der Geiſt dieſer Welt anhaftet, iſt dem Gläubigen der Verkehr mit ihnen ſchwierig (1 Cor. 5, 10), ohne daß ſie ſich ganz aus der Welt entfernen können. Daher bezeichnet das Wort beſonders die heidniſche Geſellſchaft (Röm. 11, 12. 15), das große Publikum (Joh. 7, 4; 12, 19; 14, 19. 22; 18, 20), das gemeine, gottfeindliche Volk (Joh. 7, 7; 14, 27 u. a. 1 Cor. 1, 21; 6, 2; 11, 32. 2 Cor. 7, 10. Jac. 1, 27. 1 Petr. 5, 9. 2 Petr. 1, 4; 2, 20. 1 Joh. 3, 1. 13; 4, 5), welches von dieſer Welt iſt, nicht aus Gott geboren und nicht vom Himmel gekommen (Joh. 8, 23; 15, 19; 17, 14. 16. 1 Joh. 4, 5). So ſtehen ſich dieſe und jene Welt, dieſes und jenes Reich gegenüber (Joh. 12, 31. 47; 14, 17 ff.; 15, 18 ff.; 17, 9 ff. 1 Cor. 1, 20 ff.; 2, 12; 3, 19. Gal. 4, 3; 6, 14. 1 Joh. 2, 15 f.; 3, 13 f.; 5, 4). Das Reich Chriſti iſt nicht von dieſer Welt (Joh. 18, 36), deßhalb werden die Jünger Jeſu von der Welt gehaßt und verfolgt wie der Meiſter; aber der Paraklet wird die Welt ihres Unrechts überführen (Joh. 16, 18 ff.). Der Herrſcher dieſer Welt iſt der Teufel (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. 1 Joh. 4, 4), der von Chriſtus gerichtet iſt (Joh. 12, 31), aber als Geiſt der Welt (1 Cor. 2, 12), als Weisheit der Welt (1 Cor. 1, 20; 3, 19), als Feind Chriſti und der Gläubigen bis an's Ende der Welt wirkt (1 Petr. 5, 8 ff.). Endlich werden auch die irdiſchen Güter ſo genannt, weil ſie von der Welt kommen und von Gott abführen (Matth. 16, 26. Marc. 8, 36. Luc. 9, 25. 1 Cor. 7, 31 ff. Gal. 6, 14. Jac. 4, 4. 1 Joh. 2, 16; 3, 17); auch wird das Wort auf Abstracta übertragen (Jac. 3, 6. Vgl. Spr. 17, 6 LXX). Die Welt iſt alſo der Inbegriff aller geſchaffenen Weſen, der ſichtbaren und unſichtbaren, der materiellen und geiſtigen.

2. Von den geſchaffenen Weſen ſind die Engel und die Menſchen (μικρόκοσμος) in eigenen Artikeln behandelt, ebenſo ſind die allgemeinen Fragen über die verſchiedenen Weltanſchauungen in den Artt. Schöpfung, Idealismus, Materialismus, Pantheismus, Spiritualismus, Theismus beſprochen. Daher erübrigt hier nur eine zuſammenfaſſende Darſtellung des Univerſums, eine Welterklärung, welche den Urſprung, die Erhaltung, den Zweck und die Vollendung der Welt zu berückſichtigen hat. Die Kirchenlehre hierüber iſt nach dem vierten Lateranenſe (1215) vom Vaticanum (Sess. III, c. 1) dahin zuſammengefaßt worden, daß solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam

videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.

a. Die Frage nach dem Urſprung der Welt bildet die Grundfrage jeder Religion und Philoſophie. Letzterer war es aber nicht möglich, bis zum letzten Grunde der Welt vorzudringen, weil ſie durch das alte Axiom ex nihilo nihil fit in dem Banne des ewigen Wechſels der ſichtbaren Welt gefeſſelt war. Die alten Religionen haben dieſen Bann durchbrochen, indem ſie ſich weniger von Verſtandesgründen als von Willens- und Gefühlsacten leiten ließen. Den vollen Schöpfungsbegriff erreichten ſie aber trotzdem nicht. Das Hervorgehen der Welt (des Welt-Eies), nicht das Geſchaffenwerden derſelben iſt die Grundidee der heidniſchen Kosmogonien und Theogonien. Damit iſt auch das Verhältniß Gottes zur Welt beſtimmt. Gott geht in die Welt ein, und die Welt participirt an Gott, iſt ein Theil oder eine Entwicklung des göttlichen Weſens. Deßhalb ſind das Ewige und das Zeitliche, das Unendliche und das Endliche, das Freie, das Nothwendige und das Zufällige nicht ſtreng von einander geſchieden. Es bleibt zuletzt nur eine unendliche Entwicklung oder ein ewiger Kreislauf, welcher unter dem Geſetze der Nothwendigkeit, des Schickſals, des Fatums ſteht. Götter und Menſchen ſind demſelben in gleicher Weiſe unterworfen. — Die moderne Naturwiſſenſchaft hat, wenn auch aus anderen Gründen, dieſe alte Weltanſchauung erneuert, indem ſie einerſeits die ganze Welt aus ewigen und nothwendigen Geſetzen und Kräften zu erklären ſucht, andererſeits einen ewigen Kreislauf oder eine endloſe Entwicklung annimmt. Die nach Galilei, Kepler, Newton benannten Geſetze und das Geſetz der Erhaltung von Stoff und Kraft, mittels deren man alle Erſcheinungen der Natur auf die zu Grunde liegende Kraft der Bewegung zurückführt, ſollen die Mittel bieten, um das ganze Univerſum zu erklären. Insbeſondere hat die Kant-Laplaceſche Theorie den Verſuch gemacht, die Entſtehung des Sonnenſyſtems und der Sternſyſteme überhaupt mechaniſch zu erklären. Die organiſche Welt ſoll entweder der allgemein belebten Materie (Hylozoismus [ſ. d. Art.]) entſtammen oder von fernen Himmelskörpern, die ihre eigenen Bewohner haben (vgl. Pohle, Die Sternenwelten und ihre Bewohner, 2. Aufl., Köln 1899), herabgekommen oder aus unorganiſchem Stoffe entſtanden ſein. Es iſt aber nicht nur nicht gelungen, damit eine allen Anforderungen genügende Erklärung der Entſtehung und Entwicklung der Welt zu geben, ſondern der Verſuch ſcheiterte, wie alle ähnlichen des Alterthums (Atomismus) und der neuern Zeit, an der Unmöglichkeit, das Daſein von Kraft und Stoff, den Beſtand der endlichen, veränderlichen Dinge, Leben und Bewußtſein, Freiheit und Zweckbeziehung genetiſch zu deuten. Für dieſe Probleme kennt die Naturwiſſenſchaft, wenn ſie aufrichtig ſein will, nur die Löſung: ignoramus et ignorabimus (Dubois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens, Leipzig 1872). Die Materie und Kraft, der Urſprung der Bewegung, die Entſtehung des Lebens, die zweckmäßige Einrichtung der Natur, die Entſtehung der einfachſten Sinnesempfindung, das vernünftige Denken, die Willensfreiheit bilden Welträthſel, welche jeder natürlichen Erklärung ſpotten (Dubois-Reymond, Die ſieben Welträthſel, Berlin 1880; vgl. dazu Peſch, Die großen Welträthſel, 2. Aufl., Freib. 1892, 2 Bde.). Selbſt diejenigen, welche dem ignoramus ein „wir wiſſen und werden wiſſen“ entgegenſtellen (Häckel, Die Welträthſel. Gemeinverſtändliche Studien über moniſtiſche Philoſophie, Bonn 1899), ſehen ſich zu dem Geſtändniſſe gezwungen, daß die klaffenden Lücken durch Naturphiloſophie und Glauben ausgefüllt werden müſſen. So wenig als dieſe empiriſtiſche Welterklärung, welche die Welt nur nach Analogie der umgebenden phyſiſch-körperlichen Natur auffaßt und den Geiſt entweder als Product des Stoffes betrachtet oder doch in ſeinem Weſen oder Wirken durch die Eigenthümlichkeit des Sinnlich-Stofflichen beſchränkt ſein läßt, eine befriedigende Antwort geben kann, ebenſo wenig vermag dieß die idealiſtiſche Weltanſchauung, welche den Geiſt oder die Idee als ein der Welt vorausgehendes Princip anſieht. Denn iſt die Welt eine dem Geiſt immanente bleibende Setzung auf Grund des aus Nothwendigkeit ſeines Weſens entſpringenden Vorſtellens oder Denkens oder Wollens, und die Entwicklung der Welt entweder eine Entäußerung oder Selbſtentfaltung des unendlichen Geiſtes, ſo läßt ſich die Wirklichkeit der Dinge nicht darthun. Wie für den Senſualismus (ſ. d. Art.) der Geiſt in und neben der Welt etwas Unerklärliches iſt, ſo für den Idealismus (ſ. d. Art.) die Welt in und neben dem Weſen des Geiſtes. Die „Welträthſel“ werden allerdings umgangen, wenn man die Frageſtellung für falſch erklärt, Materie, Kraft u. ſ. w. als bloße Begriffe darſtellt, das Bewußtſein u. ſ. w. als einfache „Thatſache“ hinnimmt; aber gewonnen iſt damit nichts. Daher bleibt für die Welterklärung nur die Lehre der Offenbarung von der Schöpfung übrig. Dieſe wird ebenſo dem Weſen des Geiſtes als den Kräften und Geſetzen der endlichen Natur gerecht, indem ſie einerſeits den Urſprung alles creatürlichen Seins im freien göttlichen Schöpferwillen erkennt, andererſeits den ſecundären Urſachen und dem freien Willen der vernünftigen Geſchöpfe neben der allgemeinen Abhängigkeit von Gott eine relative Selbſtändigkeit zugeſteht. Gott geht nicht in die Welt ein, iſt ihr aber doch immanent; die Welt iſt zeitlich und endlich, aber der Ausdruck ewiger, göttlicher Ideen, ein Werk der göttlichen

Weisheit. Dadurch wird auch die Ausbildung und Entwicklung der Welt begreiflich, denn jede Entwicklung muß einen wirksamen Anfangsgrund und ein bestimmtes Ziel haben. Beides ist nur bei der Schöpfung der Welt durch einen allmächtigen, zwecksetzenden, vernünftigen Geist begreiflich.

b. Die Erhaltung der Welt kann in doppelter Weise verstanden werden, insofern die Welt der Inbegriff der geschaffenen Dinge ist, und insofern eine fortwährende Veränderung und Entwicklung in ihr stattfindet. In ersterer Hinsicht erscheint Erhaltung der Welt als eine fortgesetzte Schöpfung, weil sie durch dieselbe Kraft erhalten wird, durch welche sie geschaffen wurde (continuatio creationis); in der andern Beziehung zeigt sie sich als einen Organismus fortwährend wirksamer Kräfte. Die Alten gingen von den Begriffen Sein oder Werden aus und verbanden mit der Idee von dem beharrlichen Stoff die Vorstellung eines ewigen Wechsels. Entweder wurde die Ewigkeit der Materie neben den ewigen Ideen (Plato) für die Weltbildung vorausgesetzt oder die Ewigkeit dieser Welt (Aristoteles) oder der ewige Wechsel der Welten im Kreislauf (Stoiker) angenommen, soweit nicht der atomistische Materialismus die ganze Welt zum Spielball der mechanischen Atome (Demokrit, Epikur) machte. Insbesondere hat der Glanz der Himmelskörper und die absolute Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegungen zu der göttlichen Verehrung derselben geführt, aber auch die Naturphilosophen zu der Meinung veranlaßt, daß die Himmelskörper von einer höhern, ewigen, unveränderlichen Substanz seien und auf die sublunarischen Dinge einen bedeutenden Einfluß ausüben. Diese aristotelische Lehre von der Incorruptibilität des Himmels und von den bewegenden Geistern hat noch lange in der christlichen Philosophie nachgewirkt. Sie hängt zusammen mit dem Weltsystem des Augenscheines, welchem die ganze alte Welt mit wenigen Ausnahmen zugethan war, und welches durch Ptolemäus seinen wissenschaftlichen Ausdruck erhalten hat. Darnach war die Erde der Mittelpunkt des Sonnensystems, der Welt. Von Copernicus (s. d. Art.) wurde die geocentrische in die heliocentrische Weltanschauung übergeführt. Die Erde umkreist als ein kleiner Planet die Sonne, und das Sonnensystem bildet einen kleinen Theil des ganzen, vom Gravitationsgesetz beherrschten Sternenhimmels. Diese Theorie gestaltete zugleich die ganze philosophische und religiöse Weltanschauung um, weil nun das Oben und Unten, der Himmel und die Hölle örtlich anders bestimmt und nach höheren Gesichtspunkten, welche dem geistigen Wesen Gottes und der Beschaffenheit der reinen Geister und vernünftigen Seelen besser entsprechen, erklärt werden mußten. War dadurch der Gegensatz von Himmel und Erde beseitigt, so hat es die mechanische Wärmetheorie und die Spectralanalyse noch unternommen, die Einheit der Naturkräfte und die Uebereinstimmung der Elemente im Universum nachzuweisen. Dieser Einheit entspricht die Beharrlichkeit, welche auf dem doppelten Gesetze von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft oder der Energie beruht. Dasselbe setzt voraus, daß weder neue Stoffe noch neue Kräfte erzeugt werden, sondern daß alle Veränderungen und Entwicklungen die Producte und Umwandlungen der vorhandenen Elemente und Kräfte sind. Dieß läßt sich auch vom Standpunkte der Schöpfung aus erklären, wenn man annimmt, der Schöpfer habe von Anfang an die Welt so eingerichtet, daß sie für ihre natürlichen Zwecke sich selbst genügt. Eine solche Annahme entspricht auch der Weisheit Gottes, welche in einem derartigen Werke besser zum Ausdruck kommt als in einem mangelhaften, welches stets der Nachhilfe und des Eingreifens des Schöpfers bedarf. Etwas anders stellt sich die Sache aber vom speculativen theologischen Standpunkte aus. Hiernach ist nicht nur für den Anfang eine schöpferische Kraft und eine erste Ursache nothwendig, sondern dieselbe muß auch zur Erhaltung der Dinge und Kräfte fortwirken. Ohne die erhaltende Kraft Gottes würde das Geschaffene wieder in das Nichts zurücksinken. Die Scholastiker haben nach dem allgemeinen Grundsatze, daß das Vollkommene dem Unvollkommenen, das Active dem Passiven vorangeht, die Ueberführung von der Potenz zum Acte durch das Eingreifen (applicatio) einer höhern Macht erklärt. Diese hebt aber die secundären Ursachen nicht auf, sondern wirkt dem Charakter derselben entsprechend naturnothwendig in den vernunftlosen, frei in den freien Wesen. Das Zusammenwirken der ersten und der zweiten Ursache, der sogen. concursus Dei (s. d. Art.) physicus, naturalis et immediatus, wird von den Thomisten als praevius, von den Molinisten als simultaneus erklärt, d. h. der natürlichen Kraft vorangehend, sie in Thätigkeit setzend oder gleichzeitig mit ihr mitwirkend (vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V, 2. Aufl., Mainz 1888, 296 ff.; VIII [1897], 415 ff.). Dazu kommt, daß nach thomistischer Auffassung bei dem concursus praevius von Gott in der zweiten Ursache etwas hervorgebracht wird, von welchem als dem Princip oder Mitprincip die Thätigkeit hervorgeht, weßhalb die Gegner diesen concursus einen mediatus nennen. Der römische Katechismus stellt (1, 2, 21) die Lehre von der Erhaltung der Welt mit den Worten dar: Nec vero ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus, perfecto absolutoque opere ea, quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita ejus virtute constare potuisse. Nam quemadmodum omnia ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est, ita etiam, nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum recideret (Sap. 11, 26).

c. Ueber die in der Welt waltende göttliche Vorsehung s. d. Art. Daß in der Welt ein Zweck und Zweckmäßigkeit herrschen, kann nicht bestritten werden und wird nur von denjenigen bezweifelt, welche, wie Demokrit und Epikur, Alles aus der zufälligen Bewegung der Atome ableiten wollen, oder, wie manche Darwinisten, den Zufall der äußeren Verhältnisse zum Erklärungsgrunde der Veränderlichkeit und Entwicklung in der organischen Welt machen wollen. Allein auch diese müssen die thatsächliche Zweckmäßigkeit anerkennen und vermögen für diese aus den äußeren Ursachen, welche selbst wieder erklärt sein wollen, keinen hinreichenden Grund anzugeben. Wenn nicht ein zwecksetzender Schöpfer angenommen wird, so läßt sich die Einheit in der Vielheit, die Harmonie in der Mannigfaltigkeit der Weltdinge nicht erklären. Die Welt ist nur als Verwirklichung ewiger Ideen begreiflich. Weil aber diese Verwirklichung durch den freien Willen Gottes vollzogen worden ist, so ist die zweckmäßige Welt verschieden von Gott, endlich und unvollkommen, so daß sie weder mit dem Optimismus als die beste, noch mit dem Pessimismus als die schlechteste Welt betrachtet werden kann (vgl. den Art. Optimismus und Schanz, Apologie des Christenthums I, 2. Aufl., Freiburg 1895, 338 ff. 484 ff.). Da vor der Schöpfung außer Gott nichts ist und alles geschöpfliche Sein nur in Gott den Grund seines Seins hat, so kann der Endzweck der Welt nur in Gott gesucht werden. Gott hat Alles um seiner selbst willen geschaffen (Spr. 16, 4). Er hat das, was sich nach seinem Namen nennt, zu seiner Ehre geschaffen (Is. 43, 7. Eccli. 17, 8). Wenn man zwischen dem finis operis und dem finis operantis unterscheidet, unter jenem dasjenige versteht, worauf eine Thätigkeit ihrer Natur nach sich bezieht, unter diesem dasjenige, was sich das thätige Subject bei seiner Thätigkeit voraussetzt, so ist der finis operis die Verherrlichung Gottes, der finis operantis die Güte Gottes. Das Vaticanum gibt in der oben citirten Stelle den finis operantis an: ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur (cf. Cat. rom. 1, 2, 15: Neque ulla alia fuit causa, quae illum ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur), und ib. can. 5 den finis operis: Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. Freilich fallen in Gott beide Zwecke zusammen; Gott hat Alles aus Güte und für seine Güte geschaffen; Gott theilt sich selbst mit und findet sich geoffenbart in seinen eigenen Gaben. Als secundärer Zweck der Welt wird der Mensch bezeichnet, auf den das Hexaemeron hinzielt, der mit seiner Vernunft die Offenbarung der göttlichen Weisheit in der Natur erkennen kann und zur Vereinigung mit dem Schöpfer bestimmt ist (vgl. den Art. Schöpfung X, 1862 f.). Damit ist dem Menschen auch seine Stellung zu der Welt gegeben. Er ist ein Wanderer auf Erden, dessen Heimat in der jenseitigen Welt gelegen ist. Diese Welt und ihre Güter soll er nur insoweit gebrauchen, als es zur Erreichung des ewigen Zieles nothwendig ist; denn was nutzt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet? (Matth. 16, 26.) Mit dem Ende des Menschengeschlechtes tritt auch das Ende der Welt ein (1 Cor. 15, 24). Die Natur mit ihren Elementen wird zwar fortbestehen, aber in veränderter Form. Himmel und Erde werden vergehen (Matth. 5, 18; 24, 35. Hebr. 1, 11. 12. 1 Petr. 4, 7. 1 Joh. 2, 17), die Sonne wird verfinstert werden, der Mond keinen Schein mehr geben, die Sterne werden vom Himmel fallen und die Heere des Himmels erschüttert werden (Matth. 24, 29), aber es ist nur die Form, die Gestalt dieser Erde, welche vorübergeht (1 Cor. 7, 31. Röm. 8, 19 ff.); die Himmel werden im Feuer vergehen und die Elemente im Brande schmelzen (2 Petr. 3, 5 ff. 10. 12), aber Gott wird einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen (Is. 65, 17; 66, 22. 2 Petr. 3, 13. Offb. 21, 1 ff.); der Heiland spricht von einer Wiederherstellung (Matth. 19, 28), Petrus von einer Apokatastasis (Apg. 3, 21). Ebenso werden die Leiber der Auferstandenen verklärt, umgewandelt werden (1 Cor. 15, 42 ff.). Im negativen Theile berührt sich diese Lehre mit der stoischen Lehre von einem allgemeinen Weltbrand, der iranischen von einer endlichen Vernichtung alles Gottfeindlichen und der modernen Hypothese von der Entropie des Weltalls, wonach in sehr langer Zeit der ganze Kräftevorrath in gleichmäßige Wärme umgewandelt und Bewegung und Leben aufgehoben wird; aber sie unterscheidet sich durch die positive Angabe, daß nicht nur die Guten für immer von den Bösen geschieden, sondern auch verklärt und beseligt und mit ihnen durch einen Läuterungs- und Verklärungsproceß der neue Himmel und die neue Erde hergestellt werden. So hat die Synode von Constantinopel 543 (c. 10. 11) gegen die Origenisten die Sätze verworfen, daß das Wesen der Körper vernichtet werde und das einstige Gericht die gänzliche Vernichtung der Körper zur Folge haben und das am Ende Bleibende das stofflose Wesen, der reine Geist allein sein werde. In Betreff der Auferstehungsleiber zeigt dieß auch der von Johannes XXII. im J. 1329 verworfene Satz des Meisters Eckhart (s. d. Art.). Die Weltverklärung ist aber die nothwendige Consequenz der Verklärung der Leiber, denn der Mikrokosmus ist mit dem Makrokosmus verbunden. Die chiliastischen Ansichten haben wie die jüdischen Hoffnungen vom himmlischen Jerusalem u. s. w. die eschatologischen Weissagungen zu wörtlich und sinnlich aufgefaßt. Ist die Welt überhaupt ein Mysterium des Glaubens, so gilt dieß besonders von ihrem Ende und ihrer Vollendung. Es ist schwierig, ohne sinnliche Bilder eine Darstellung dieses Zustandes zu geben. (Vgl. Bautz, Weltgericht und

Weltende, Mainz 1886; Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, Freiburg 1890; Derſ., Geſchichte der chriſtlichen Eschatologie innerhalb der vornicäniſchen Zeit, ebd. 1896; Oswald, Eschatologie, das iſt die letzten Dinge dargeſtellt nach der Lehre der katholiſchen Kirche, 5. Aufl., Paderborn 1893.) [v. Schanz.]

Welte, Benedict, verdienter katholiſcher Exeget und Mitherausgeber des „Kirchenlexikons", wurde am 25. November 1805 zu Ratzenried im würtembergiſchen Allgäu geboren. Seine Studien machte er zu Tübingen und Bonn, wobei er ſich vorzugsweiſe der altteſtamentlichen Exegeſe und den orientaliſchen Sprachen zuwandte. Im J. 1832 löſte er die von der katholiſch-theologiſchen Facultät zu Tübingen geſtellte Preisaufgabe („Ueber den Zuſammenhang zwiſchen den Lehren und dem disciplinaren Leben der Kirche"), im folgenden Jahre empfing er in Rottenburg die Prieſterweihe und war dann in der Seelſorge thätig, zunächſt als Vicar an der zweiten Stadtpfarrkirche St. Moritz in Rottenburg, ſpäter in dem nicht weit davon entlegenen Hemmendorf. Im September 1835 wurde er Repetent am Tübinger theologiſchen Convict (Wilhelmsſtift) und noch als ſolcher ſchon im folgenden Jahre (1836) beim frühen Tode des Profeſſors Herbſt (ſ. d. Art.) mit Abhaltung der altteſtamentlichen Vorleſungen betraut. Nachdem er 1837 Hilfslehrer der katholiſch-theologiſchen Facultät, 1838 außerordentlicher Profeſſor in derſelben geworden war, erhielt er am 4. November 1840 die ordentliche Profeſſur der altteſtamentlichen Exegeſe. Seitdem entfaltete Welte faſt zwei Jahrzehnte hindurch eine ſehr umfaſſende literariſche Thätigkeit. Die ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit war überhaupt mehr als der mündliche Vortrag ſein eigentlicher Lebensberuf; für denſelben war er durch ſeine ausgebreitete Gelehrſamkeit auf dem Gebiete der orientaliſchen Sprachen, durch die Gründlichkeit ſeiner Forſchungsweiſe, durch die Klarheit ſeines Stiles und durch die ihm eigene Gewandtheit in der ſchriftlichen Darſtellung beſonders ausgerüſtet. Im J. 1840 veröffentlichte er (zu Karlsruhe und Freiburg) ſeine wiſſenſchaftliche Erſtlingsſchrift, den erſten Theil einer „Hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Teſtaments". Profeſſor Herbſt hatte eine Reihe von Jahren hindurch an einem Handbuch der altteſtamentlichen Einleitung gearbeitet. Nach ſeinem Tode war Welte erſucht worden, das hinterlaſſene Manuſcript zum Druck vorzubereiten — eine Aufgabe, die für ihn nicht geringe ſachliche und perſönliche Schwierigkeiten mit ſich brachte. Zunächſt war das Manuſcript Herbſts vielfach nur ein Entwurf, den der Herausgeber erſt zu bearbeiten hatte; ſodann aber verfolgte Welte in der altteſtamentlichen Forſchung eine Methode, welche von der ſeines Lehrers Herbſt weſentlich abwich. Dieſer hatte die bibliſche Einleitung als geſchichtliche Disciplin behandelt und die hiſtoriſche Methode auf ſie angewandt. Welte dagegen faßte ſie als einen Theil der Apologetik auf und betrachtete daher als ſeine erſte Aufgabe die Vertheidigung der kirchlichen Tradition. Der Widerſtreit dieſer beiderſeitigen Auffaſſungen mußte ſich vor Allem bei denjenigen Büchern geltend machen, welche der Literarkritik Spielraum boten. Welte ſuchte nun der ſchwierigen Situation, die ihm bei ſeinem überaus friedfertigen, aller Polemik abholden Weſen doppelt peinlich ſein mußte, dadurch gerecht zu werden, daß er den verewigten Auctor regelmäßig vollſtändig zu Worte kommen ließ und ſogar etwaige Lücken des ihm vorliegenden Manuſcripts aus dem Sinne der Herbſt'ſchen Argumentation ergänzte, dann aber ſofort ſeine eigenen, durch veränderten Druck kenntlich gemachten Gegenargumente folgen ließ. Die ſo hergeſtellte Herbſt-Welte'ſche Einleitung war eine bedeutende Leiſtung, welche in der theologiſchen Literatur ihrer Zeit und einer weit hinausgehenden Periode eine Lücke ausfüllte. Die beiden erſten Abtheilungen des zweiten Theiles erſchienen 1842. Außerdem hatte Welte 1841 das Univerſitätsprogramm (die Ueberſetzung der armeniſchen Biographie des hl. Mesrop von Koriun) bearbeitet und im nämlichen Jahre die Schrift „Nachmoſaiſches im Pentateuch" veröffentlicht, worin er ſich gegen die Anſicht wendet, daß im Pentateuch Nachmoſaiſches enthalten ſei. Die Unterſuchung iſt übrigens nicht zu Ende geführt; das Schlußwort ſtellt eine Fortſetzung in Ausſicht, die aber nicht mehr erſchien. Im Jahre 1844 folgte als Ergänzung der Herbſt'ſchen Einleitung und als dritte Abtheilung des zweiten Theiles derſelben die „Specielle Einleitung in die deuterocanoniſchen Bücher des Alten Teſtaments". Dieſer Band iſt ausſchließlich von Welte bearbeitet; Herbſt hatte für die Einleitung in die deuterocanoniſchen Bücher keinerlei Vorarbeiten hinterlaſſen. Nun wandte ſich Welte's literariſche Thätigkeit der Exegeſe im engern Sinne zu; er veröffentlichte (Freiburg 1849) eine Erklärung des Buches Job. Ein bleibendes Verdienſt dieſes Commentars, der auch 50 Jahre nach ſeinem Erſcheinen noch keineswegs veraltet iſt, liegt in der gründlichen philologiſchen Erklärung des Textes. Wahrhaft ſchön und geſchmackvoll iſt die rhythmiſche Ueberſetzung, die eben damit ein glänzendes Zeugniß von Welte's feinem Sprachgefühl ablegt. Inzwiſchen, noch vor der Vollendung des Jobcommentars, hatte der unermüdliche Gelehrte ein anderes, unvergleichlich größeres Werk in Angriff genommen, ſein eigentliches Lebenswerk. Auf die Aufforderung des Buchhändlers Benjamin Herder zu Freiburg begann er 1846, gemeinſam mit dem Orientaliſten Wetzer (ſ. d. Art.) in Freiburg, die Herausgabe einer „Encyklopädie der katholiſchen Theologie und ihrer Hilfswiſſenſchaften". Das Freiburger Kirchenlexikon, zu deſſen thätigſten Mitarbeitern auch bei den einzelnen Artikeln Welte ſelber zählte, war 1856 vollendet. Daneben war Welte ſeit 1836

ein fleißiger Mitarbeiter der Tübinger „Theologischen Quartalschrift“, für die er bis 1856 durchschnittlich fast jedes Jahr eine größere Abhandlung fertigte, meist aus dem Gebiete der biblischen Exegese, zu einem guten Theile aber auch aus dem der armenischen Patristik. Für die armenische Sprache und ihre Literatur scheint er überhaupt eine besondere Vorliebe gehabt zu haben. Nach der Vollendung des Kirchenlexikons schloß Welte auch mit seinem Gelehrtenberufe ab, um in die kirchliche Verwaltung einzutreten. Am 22. Mai 1857 übernahm er ein Canonicat am Dome zu Rottenburg, und die bis dahin so ungewöhnlich fruchtbare literarische Productivität des überaus fleißigen Mannes war von diesem Termine an wie erstorben; nur 1862 erschien noch sein letzter Artikel (Ueber die Apologie des Melito von Sardes) in der „Theologischen Quartalschrift“. Die Ursache dieses plötzlichen Abbruches seiner schriftstellerischen Thätigkeit lag einerseits in den Arbeiten des neuen Amtes, andererseits aber und hauptsächlich in körperlichen Krankheiten. Ein unheilbares Augenleiden schwächte Welte's Sehkraft mehr und mehr und machte ihm schließlich alles wissenschaftliche Arbeiten zur Unmöglichkeit. Diese erzwungene Unthätigkeit sollte noch die Quelle eines tiefergehenden Leidens werden: mit dem äußern Augenlichte schwand allmälig auch die Frische seiner Geisteskräfte, vor Allem des Gedächtnisses. Doch schritt die Trübung dieses einst so reichen Geistes nicht in dem Grade voran, daß das sympathische Bild des ehrwürdigen Mannes, den seine Freunde und Bekannten auch in seinen besten Jahren nur als eine kindlich harmlose, still in sich gekehrte fromme Seele gekannt hatten, wesentlich gestört worden wäre. Am 27. Mai 1885 ward im Tode dem nahezu Achtzigjährigen das innere Geistesauge wieder geöffnet. [Vetter.]

Weltheiland, Orden vom, s. Birgittenorden.

Weltseele, s. Hylozoismus.

Wendelin (auch Wendalin [Offic. propr. Trevir.], Wandalin und Wyndilin genannt), der hl., Bekenner, bietet dem Hagiologen nicht wenig Schwierigkeiten, da zeitgenössische sowie überhaupt sichere geschichtliche Nachrichten über ihn fehlen, und die Legende in seinem Leben eine große Rolle spielt. Trotzdem braucht man nicht mit neueren Geschichtsforschern die Existenz des Heiligen zu bezweifeln. Die ältesten Darstellungen seines Lebens, zwei in lateinischer und zwei in deutscher Sprache, stammen aus den Jahren 1417—1514 (vgl. AA. SS. Boll. Oct. IX, 342 sqq.). Nach diesen war der hl. Wendelin von schottischer (oder richtiger iro-schottischer) Abkunft und dürfte um 554 geboren sein. Die Legende macht ihn wie so manchen andern iro-schottischen Heiligen zu einem Königssohne. Dem Beispiele Vieler folgend, habe Wendelin als Pilger seine Heimat verlassen, sei nach Rom gewandert und habe dann im Westricht, etwa 12 Stunden von Trier entfernt, ein Einsiedlerleben begonnen. Nach einiger Zeit sei er als Hirte in den Dienst eines reichen Gutsherrn getreten, bis dieser, durch verschiedene Wunder veranlaßt, ihn in seine Einöde zurückkehren ließ. Die Einsiedler von Tholey erwählten gegen Ende des 6. Jahrhunderts den hl. Wendelin zu ihrem Obern; bald darauf entstand aus dieser Einsiedlergenossenschaft die Benedictinerabtei Tholey (vgl. d. Art. Trier und Marx, Geschichte des Erzstiftes Trier II, 1, Trier 1860, 423 ff.). Der hl. Severin, Bischof von Trier, soll nach den jüngeren Legenden Wendelin um 597 zum Abte geweiht haben (auch Mabillon, Annal. O. S. B. I, Lutet.-Paris. 1703, 322, nennt ihn Abt). Als Todesjahr des Heiligen wird wohl 617 die zuverlässigste Angabe sein. Die Leiche wurde in seiner Clause beigesetzt und darüber eine Kapelle erbaut. Der hl. Wendelin erwies sich als mächtigen Helfer gegen die Pest und, wie spätere Legenden wollen, auch bei Viehseuchen. Infolge der vielen Wunder an seinem Grabe entstand bald eine rege Wallfahrt dahin, und im Laufe der Zeit bildete sich das Städtchen St. Wendel (Calmet, Hist. eccles. et civile de Lorraine I, Nancy 1728, 204). Als 1320 nach Anrufung des Heiligen die Pest fast plötzlich aufhörte, begann Balduin, Kurfürst von Trier, den Bau der jetzigen Kirche, bei deren Weihe zu Pfingsten 1360 die Reliquien dahin übertragen wurden. Zum Andenken daran fand alljährlich bis zur Zerstörung des Klosters eine Procession statt, und zahlreiche Wallfahrer besuchten von Pfingsten bis October die heiligen Ueberreste. Im J. 1506 wurden die Gebeine in einen neuen steinernen Sarkophag geschlossen, der seitdem öfters, so in den Jahren 1520, 1739, 1762 und zuletzt 1896, geöffnet wurde. Die große Verehrung des Heiligen dauert bis zur Stunde fort und ist besonders in Deutschland und Oesterreich sehr lebendig; 1304 entstand auch eine St. Wendelins-Bruderschaft. Das Fest des Heiligen wird in den einzelnen Kalendarien und älteren Martyrologien an verschiedenen Tagen angegeben. Das Martyrologium Romanum hat den hl. Wendelin nicht. In der Diöcese Trier wird sein Fest am 22. October begangen. Der Heilige ist Patron der Landleute und Hirten. Die christliche Kunst stellt ihn dar als bärtigen Hirten in einer Wildniß sitzend, zu seinen Füßen Krone und Schild, zur Seite Kuhheerden, bewacht durch einen Hund, oder mit dem Mönchskleide und einem alterthümlich geformten Hirtenstabe, oder als Jüngling mit Schäferstab und Tasche und einer Krone zu seinen Füßen. Eine Reihe von Darstellungen aus seiner Legende malte Führich. (Vgl. Tanner, Bibl. Brit.-Hib., Londini 1748, 75 sqq.; Stramberg, Rheinischer Antiquarius II, 2, Coblenz 1851, 481 ff.; Bettingen, Gesch. d. Stadt u. d. Amtes St. Wendel, St. Wendel 1865; Mohr, Die Heiligen der Diöcese Trier, Trier 1892; B. Lesker, St. Wendelinus, Donauwörth

1898 [das beste deutsche Büchlein über den hl. Wendelin].) [L. Helmling O. S. B.]

Wenden, s. Slaven.

Wenzel (Wenceslaus), der hl., Herzog in Böhmen (s. Böhmen II, 961—963). Als Ergänzung ist hier nachzutragen, daß die zahlreichen St. Wenzels-Legenden vollständig herausgegeben wurden von Emler in den Fontes rerum bohemicarum I, Prag 1873, 125 ff. Eine scharfe, in manchen Punkten wohl zu weit gehende Kritik übt an denselben J. Lippert, Socialgeschichte Böhmens in vorhussitischer Zeit, Prag 1896 und 1898, 2 Bde. Daß viele einzelne Angaben der theilweise spät entstandenen Legenden, insbesondere über Bořivoj, Ludmilla und Drahomira, geschichtlich nicht haltbar sind, haben schon der Piarist Dobner (Einführung des Christenthums in Böhmen, in den „Abhandlungen der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften", 1786) und Dobrowsky (Kritische Versuche, die ältere böhmische Geschichte von späteren Erdichtungen zu reinigen, ebd. 1803, 1807 und 1819) erkannt und nachgewiesen. Wenn übrigens Wenzel der Heilige nicht so sehr wegen seines vielleicht etwas ungestümen Eifers für die Einbürgerung des Christenthums im Innern Böhmens, als vielmehr wegen seines damit im Zusammenhange stehenden Anschlusses an das Deutsche Reich als Opfer einer mehr nationalen Gegenerhebung fallen mußte, so kann sein Verdienst und seine Ehre als Heiliger dadurch keineswegs geschmälert erscheinen Eine durch umfassende Verwerthung der Literatur ausgezeichnete Darstellung der Geschichte Böhmens gibt neuestens Adolf Bachmann in der „Geschichte der europäischen Staaten" von Heeren, Uckert ꝛc., 59. Lief., 2. Abth., Gotha 1899 (I. Band bis 1400); auf dieses Werk muß, da die unvollendet gebliebene Geschichte Böhmens des slavischen Protestanten Palacky parteiisch und längst überholt ist, der deutsche Leser für künftighin verwiesen werden. [Lukisch.]

Werden, ehemalige Benedictinerabtei, lag an einem Platze, der in fränkischer Zeit zum Ruhrgau gehörte und den äußersten Punkt des ripuarischen Frankenlandes bildete (die alte Sprachgrenze des fränkischen und sächsischen Dialekts ist noch jetzt zu verfolgen). Ausschlaggebend für die Wahl dieses Ortes zur Gründung eines Klosters durch den hl. Ludger (s. d. Art.) war die Erwägung, daß er hier für seine Thätigkeit im Sachsenlande eine feste und sichere Grundlage gewann. Am 18. Januar 799 schenkte ihm Ludwin, nachdem schon 2 Landschenkungen in Heisingen und Fischlaken im J. 796 vorhergegangen waren, von seinem Erbgute Werethinum „den Theil, der zwischen 2 Bächen liegt, die auf dem Berge entspringen und sich in die Ruhr ergießen" (also ein „Werth", wovon wohl der Name Werden stammt). Dort erbaute Ludger ein Kloster und eine kleinere Kirche, die im J. 804 vollendet und von ihm selbst eingeweiht wurde. Früher als templum S. Ludgeri bezeichnet, nach ihrer durch Abt Johannes V. (1517—1540) vorgenommenen Erneuerung auch Neukirche, Johanneskirche, Stephanskirche benannt, hat dieselbe bis 1760 bestanden; beim Neubau der Abtei kam sie zum Abbruch. Während aus dem Kloster die 1000jährige reichsunmittelbare und exemte Benedictinerabtei sich entwickelte, bildete dieses Gotteshaus den Ausgangspunkt des kirchlichen Lebens, das sich im Ruhrgau rasch entfaltete und zu dem Bau zahlreicher Kirchen und Kapellen führte. Dem hl. Ludgerus, der als Bischof von Münster am 26. März 809 in Billerbeck starb, und dessen Gebeine an dem von ihm selbst bestimmten Orte, östlich von der noch im Bau begriffenen größern Klosterkirche in Werden, beigesetzt wurden, folgten in der Leitung des Klosters, das als Familienstiftung angesehen wurde, fünf geistliche Anverwandte, Ludgeriden genannt, nämlich sein Bruder Hildigrim I., Chorbischof von Chalons und Bischof von Halberstadt (gest. am 19. Juni 827); sein Neffe Gerfrid, Bischof von Münster (gest. am 12. September 839); sein Neffe Thiatgrim, Bischof von Halberstadt (gest. am 8. Februar 840); sein Neffe Altfrid, Bischof von Münster, der auch der Biograph des Heiligen wurde (gest. am 22. April 849), und endlich sein Neffe Hildegrim II., Bischof von Halberstadt (gest. am 21. December 886). Alle wurden ihrem Wunsche gemäß an der Seite ihres Verwandten in der Krypta der Werdener Kirche beigesetzt. Während der die Grabkammern des hl. Ludger enthaltende Westtheil der den ringförmigen Typus zeigenden Krypta im Wesentlichen noch in der ursprünglichen Anlage aus der Karolingerzeit vorhanden ist, stammt der Ostttheil mit den Gräbern der Ludgeriden seinem Hauptbestand nach aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts; es ist eine dreischiffige gewölbte Halle, die in ihrer Einzelbehandlung noch in innigem Zusammenhange mit der ottonischen Kunst steht. Auf Hildigrim I., Ludgers ersten Nachfolger, geht die Gründung des Klosters Helmstädt zurück, welches von einem Propste verwaltet wurde und bis zur Säcularisation (1803) mit der Abtei Werden vereinigt blieb. Unter Hildigrim II. wurde die von Ludger begonnene, in der Form einer dreischiffigen, querschifflosen Basilika gestaltete, dem Salvator gewidmete Klosterkirche im J. 875 durch den Erzbischof Willibert von Köln eingeweiht, zugleich zur Pfarrkirche bestimmt und hierbei der zugehörige Pfarr- und Zehntbezirk genau umschrieben. Werden ist somit eine der ältesten Pfarreien, deren Circumscription sich nachweisen läßt; die damals festgesetzten Pfarrgrenzen sind, abgesehen von den Bezirken, die in der Reformation zum Protestantismus übergingen, bis zur Säcularisation geblieben. In rascher Aufeinanderfolge wurden im 10. und im Anfange des 11. Jahrhunderts eine Reihe weiterer Kirchen gebaut, so für den Pfarrgottesdienst anschließend an die Klosterkirche die Peterskirche, geweiht vom Erzbischof Wigfrid im J. 943 (dieselbe steht in

den Hauptpartien noch jetzt); südlich von Werden die Clemenskirche, geweiht vom Erzbischof Bruno im J. 957, abgebrochen im J. 1815; im nördlichen Theil der Pfarre die Luciuskirche, die sog. Neukirche, vom Erzbischof Anno 1053 eingeweiht, die zu einem Wohnhause umgebaut wurde, aber noch so weit erhalten geblieben ist, daß ihre Wiederherstellung zu erwarten steht; und endlich die Nicolaikapelle auf dem Markte zu Werden, eingeweiht vom Kölner Erzbischof Hermann II. im J. 1047. Die Abteikirche selbst wurde nach einem Brande in der Zeit von 1256—1275 durch einen Neubau ersetzt, der, in den edelsten Formen des spätromanischen Stiles errichtet, kunstgeschichtlich deßhalb besonders bedeutsam ist, weil er zeigt, wie lange an der romanischen Bauweise noch festgehalten worden ist. Außerhalb Werden entstand die Marcuskapelle in Bredenei, geweiht im J. 1034, und die Idakapelle in Velbert, deren Bestehen ebenfalls im 11. Jahrhundert nachweisbar ist. Hierzu kamen im 12. Jahrhundert die Kirche zum hl. Petrus mit der Hospitalkapelle zum hl. Sebastianus in Kettwig, im 13. Jahrhundert die Kapelle zum hl. Hubertus in Heiligenhaus, im 14. Jahrhundert die Kapelle zum hl. Aegidius in der Kluse und die Kapelle zur hl. Maria Magdalena in der Baldeney, im 15. Jahrhundert die St. Georgskapelle zu Heisingen, eine Kapelle zu Hetterscheid und die St. Antoniuskapelle zu Oest, und endlich unmittelbar vor der Säcularisation die Kapelle zu Dilldorf. Der Abt war der pastor primarius der ganzen Pfarre, die in ihrem Umfange über das Stiftsgebiet hinausging und eine Reihe von Gemeinden aus dem angrenzenden Herzogthum Berg und die zur Herrschaft Broich gehörige Gemeinde Haarzopf umfaßte. Zur Ausübung der Seelsorge ernannte er zwei Pfarrer, den einen für die Clemenskirche, den andern für die Luciuskirche, die zeitweilig Weltgeistliche waren, von 1551 ab aber nur aus den Conventualen des Klosters genommen wurden. Im J. 1551 hatte nämlich der Kölner Erzbischof Adolf III. die Incorporation der beiden Pfarreien mit der Abtei pleno jure ausgesprochen; es blieb jedoch das Pfarrdotalgut vom Abteivermögen getrennt. Zur Klosterkirche, welche stetig die Hauptpfarrkirche geblieben ist, gehörten acht Vicarien oder Altäre. Außer dem Collationsrecht über die Werdener Kirchen besaß der Abt dasselbe auch über zahlreiche Pfarreien und Beneficien in den Grafschaften Mörs, Tecklenburg und Flandern, im Herzogthum Geldern, im Bisthum Münster und in Sachsen. Wie die Abtei Werden auf Grund päpstlichen Privilegs (Bullen der Päpste Lucius III., Clemens IV., Gregor X., Martin IV., Innocenz VI.) die Exemtion von der bischöflichen Gewalt, allerdings nicht ohne zeitweisen Widerspruch der Erzbischöfe von Köln, für sich in Anspruch nahm, so betrachtete sie sich auch als reichsunmittelbar, was jedoch von Seiten der Vogtei nicht immer anerkannt wurde. Daß schon Karl der Große dem Kloster Königsschutz und Immunität verliehen habe, ist nicht anzunehmen; denn abgesehen davon, daß die betreffende Urkunde jetzt allgemein als gefälscht angesehen wird, wäre die Verleihung eines solchen Privilegs an eine Familienstiftung, was die Abtei zur Zeit der Ludgeriden noch war, zum Mindesten ungewöhnlich. Erst der letzte der Luhgeriden, Hildegrim II., der das Kloster den Mönchen als Eigenthum überwies, bat für dasselbe um königlichen Schutz. Durch Urkunde vom 22. Mai 877 gewährte König Ludwig III. den Werdener Mönchen nicht bloß seinen Schutz und die Immunität vom gewöhnlichen Richter, sondern er verlieh ihnen auch das Recht der Abtswahl und der Wahl des Vogtes durch den Abt. Die folgenden Könige und Kaiser bestätigten und erweiterten diese Privilegien durch Verleihung von Zollfreiheit für alle Märkte am Rhein, des Markt- und Münzrechtes, der freien Schiffahrt auf der Ruhr u. s. w. Als reichsunmittelbarer Fürst nahm der Abt am Reichstage theil, wo er den Vorsitz auf der rheinischen Prälatenbank führte; er hatte auch Reichshilfe zu stellen, zeitweise einen Mann zu Pferd und drei zu Fuß, so daß man scherzend bemerkte, das Contingent von Werden, Essen u. s. w. fahre mit dem Postwagen zur Reichsarmee. Von ältester Zeit an waren Abt und Conventualen des Werdener Klosters zumeist fürstliche und hochadelige Personen. Als indeß die Adelsgeschlechter anfingen, die Abtei als eine Versorgungsanstalt ihrer nachgeborenen Söhne zu betrachten und auszunutzen, mußte der klösterliche Geist immer mehr schwinden. Das zügellose Weltleben erreichte den Höhepunkt unter Abt Konrad von Gleichen (1454—1474), der Laie und verheiratet war. Der Convent war bis auf drei Insassen zusammengeschmolzen, die schließlich so weit gingen, das Klostervermögen unter sich zu theilen. Indeß beauftragten Papst und Kaiser, denen vom Kölner Erzbischof über den drohenden Untergang der Abtei Werden berichtet worden war, den Abt Adam von Eschweiler, den zeitigen Präsidenten der Bursfelder Union (s. d. Art. Bursfelde), mit der Reformation des Klosters. Dieser griff mit starker Hand ein und bewirkte im J. 1477 die Aufnahme der Abtei in die Bursfelder Union und damit einen neuen Aufschwung derselben. Durch den Besitz fast aller im Stiftsgebiete gelegenen Höfe und vieler Güter außerhalb desselben war die Abtei Werden eine der reichsten und begütertsten am Rhein, und es stand ihre Lehnkammer an Zahl der Lehen und Vasallen der von Bonn und Münster gleich. Der Herzog von Braunschweig mußte sich von dem Abte in Werden mit der Stadt Helmstädt belehnen lassen; auch der König von Preußen wurde als Graf von der Mark von der Abtei belehnt. Die Grafen von der Mark besaßen nämlich, mit Ausnahme der Zeit, wo die Grafen von Berg, unter ihnen der Mörder des hl. Engelbert (s. d. Art.), dieses Recht usurpirten, die Vogtei über Werden,

und von ihnen ging dieselbe auf den Herzog von Cleve-Berg und endlich auf Kurbrandenburg über. Zwischen der Abtei und der preußischen Regierung entstanden die heftigsten Streitigkeiten über die Landeshoheit und Gerichtsbarkeit in Werden, wobei wiederholt die Entscheidung des Reichshofrathes in Wien angerufen werden mußte und schließlich Vergleiche abgeschlossen wurden. — Die Abtei ließ sich besonders die Sorge für den Unterricht der Jugend angelegen sein. Außer der lateinischen Schule, deren Stiftung dem hl. Ludgerus selbst zugeschrieben wird, und die in ihrer Einrichtung als schola interior die Ausbildung der angehenden Mönche, als schola exterior die der jungen Adeligen und Bürgerssöhne bezweckte, besaß sie mehrere sog. deutsche Schulen. Eine solche ist in der Stadt Werden im Anfange des 16. Jahrhunderts urkundlich nachweisbar; in den folgenden Jahrhunderten kamen dazu fünf Landschulen. Im Werdener Kloster herrschte zeitweise auch ein reges wissenschaftliches Leben. Es bestand dort seit Alters eine weithin berühmte Schreibschule, die sich mit der Anfertigung von öffentlichen und privaten Urkunden sowie mit Abschreiben werthvoller Bücher befaßte. In der königl. Bibliothek zu Berlin, der Landesbibliothek zu Düsseldorf und in ausländischen Bibliotheken werden viele solcher Werke aufbewahrt. In der Werdener Klosterbibliothek ruhte bis zum 30jährigen Kriege der Codex argenteus mit Ulfila's (s. d. Art.) Bibelübersetzung; hier wird auch der Verfasser des Heliand (s. d. Art.) gesucht, hier lebten Altfrid und Uffing, die Biographen Ludgers, Cincinnius, Gregor und Adolf Overhamm, hervorragende Geschichtschreiber.

Die Reformation fand im Stifte Werden erst nach 1583 Eingang, wenn auch schon vorher einzelne Geistliche durch auffällige Predigten, Austheilung der Communion unter beiden Gestalten u. dgl. in den Verdacht des Protestantismus gerathen waren. Durch den Hilfsprediger Franz Homberg wurde in der Stadt eine lutherische Gemeinde gebildet, während die Außenbezirke Velbert und Heiligenhaus ebenfalls noch vor Ausgang des 16. Jahrhunderts und Kettwig im Anfange des 17. Jahrhunderts dem Protestantismus sich zuwandten. In dem zu Luneville zwischen Napoleon und Friedrich Wilhelm III. am 24. Mai 1802 geschlossenen Separatvertrage wurde das Stift Werden der Krone Preußen zugesprochen. Am 6. Juni 1802 ließ der preußische König das Besitzergreifungspatent in Werden verkünden, und am 3. August desselben Jahres rückten zwei Grenadiercompagnien daselbst ein, welche alle öffentlichen Kassen und Archive versiegelten. Durch den Regensburger Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 wurde die Säcularisation gutgeheißen und das Stift Werden, welches ungefähr 1 Quadratmeile umfaßte und nach der von Caspari 1802 dem Reichstage übergebenen Denkschrift 125 000 Gulden, nach Anderen mehr als 900 000 Mark jährlich einbrachte, dem Königreich Preußen einverleibt. Gemäß § 50 des Reichsrecesses erhielten die Conventualen bestimmte Pensionen, der Abt eine jährliche Rente von 5000 Gulden für Werden und 1000 Gulden für Helmstädt, jeder Conventuale eine solche von 600 Gulden. Es wurde ihnen auch freie Wohnung in den Abteigebäuden gewährt bis zum Jahre 1811, wo das von Napoleon eingesetzte großherzoglich bergische Gouvernement, das in den Jahren 1806—1813 in Werden regierte, die Abtei in eine Strafanstalt umwandelte. Die vorläufige Regelung der kirchlichen Verhältnisse nahm nach der Säcularisation die preußische Regierung in die Hand. An Stelle der beiden Pfarrer setzte sie durch königliches Patent vom 18. Juni 1803 einen pastor primarius und vier Kapläne ein; von letzteren sollten zwei die Seelsorge in den Außenbezirken Kettwig und Heisingen wahrnehmen. Als Dotation wies das königliche Patent der Pfarrstelle die Einkünfte der Luciuspfarre und den beiden Werdener Kaplaneistellen die der Clemenspfarre zu. Auf Grund des Gesetzes vom 27. April 1875 von der Regierung mit der Sperre belegt, wurden die Pfarrdotalgüter durch Urtheil des Reichsgerichts vom 25. März 1880 endgültig als Eigenthum der katholischen Kirchengemeinde anerkannt. Da letztere den Fiscus als Rechtsnachfolger der Abtei überhaupt für verpflichtet hielt, alle Bedürfnisse für das Kirchen-, Pfarr- und Schulwesen zu bestreiten, so beschritt sie, nachdem alle Vorstellungen in dieser Richtung erfolglos geblieben, im J. 1838 den Rechtsweg. Bezüglich der Unterhaltungspflicht der Werdener Schulen erstritt die Gemeinde zwei obsiegende Urtheile, nämlich am 19. Juni 1840 bei dem Oberlandesgerichte zu Hamm und am 27. Juli 1841 bei dem Oberlandesgerichte zu Münster. Es wurde für recht erkannt, „daß der Fiscus schuldig sei, für die Elementar- und lateinische Schule zu Werden die nothwendigen Schulgebäude zu beschaffen, die Reparaturen der letzteren und die sonstigen Schulbedürfnisse zu bestreiten". Ebenso erlangte die Gemeinde in dem Erkenntnisse des Oberlandesgerichts vom 20. December 1848 die Verurtheilung des Fiscus zur Bestreitung der Bau- und Unterhaltungskosten der Kirche, Pfarr-, Kaplanei- und Küstergebäude. Dagegen wurden weitere Prozesse verloren, so der um Auslieferung der Memorienstiftungen und Erweiterung der lateinischen Schule zu einem Progymnasium bezw. Gymnasium. (Vgl. Ludwig Meyer, Werden und Helmstädt, ehemalige Kaiserlehen und unmittelbar exempte Abteien, Düsseldorf 1836; Schunken, Geschichte der Reichsabtei Werden, Neuß 1865; Beiträge zur Geschichte des Stiftes Werden, herausgegeben vom Werdener historischen Verein, Heft 1—8, Düsseldorf und Werden 1891—1898; Jacobs, Geschichte der Pfarreien im Gebiete des ehemaligen Stiftes Werden, Düsseldorf 1893 und 1894, 2 Theile; Derf., Werdener Annalen, Düsseldorf 1896;

W. Effmann, Die Karolingisch-Ottonischen Bauten zu Werden, Straßburg 1899.) [P. Jacobs.]

Werke, gute, sind solche Handlungen des Menschen, welche materiell und formell mit dem Sittengesetze und in letzter Linie mit dem höchsten Gute, mit Gott selbst, übereinstimmen. Die materielle Uebereinstimmung der Werke mit Gottes Gesetz bezw. mit Gott selbst ist dann vorhanden, wenn ihr Inhalt Gottes Gesetz entspricht; die formelle, wenn sie gerade deßwegen frei gewollt werden, weil ihr Inhalt und ihr Vollzug Gottes Willen entsprechend ist. — Man unterscheidet die guten Werke zunächst in natürlich gute und übernatürlich gute. Die ersteren entspringen den natürlichen sittlichen Kräften des Menschen, ohne daß sie der göttlichen Gnade zu ihrer Verursachung bedürfen. Sie geben höchstens nur Anspruch auf zeitlichen Lohn und haben für die übernatürliche Gnadenordnung keine andere Bedeutung, als daß sie Hindernisse, welche dieser entgegenstehen, entfernen und insofern eine negative Vorbereitung zu dieser geben. Daß solche Werke dem Menschen auch im gefallenen Zustande (in statu naturae lapsae) möglich sind, ist Lehre der Kirche gegenüber den Reformatoren, Bajus u. A. (s. Prop. Baji damn. n. 37; vgl. auch n. 34). Uebernatürlich gut sind die Werke, wenn sie in der übernatürlichen Gnade Gottes ihr vornehmliches Princip haben, durch ein übernatürliches, vom Glauben eingegebenes Motiv getragen und dadurch auf den übernatürlichen höchsten Endzweck hingerichtet sind. Hierher gehören die den eingegossenen Tugenden entsprechenden guten Werke, z. B. die Acte gläubigen Gottvertrauens. Unter ihnen sind die einen übernatürlich der Substanz nach, wie die Acte der drei göttlichen Tugenden, welche als solche niemals ohne den Beistand der Gnade vollzogen werden können; andere übernatürlich bloß dem Modus nach, nämlich diejenigen, welche an sich der natürlichen Ordnung angehören, aber durch eine übernatürlich gute Meinung geheiligt werden. — Unter einem besondern Gesichtspunkte betrachtet erscheinen die übernatürlich guten Werke als verdienstlich für den Himmel (opera meritoria). Die dogmatische Lehre hierüber läßt sich in folgende Hauptsätze zusammenfassen (vgl. d. Art. Verdienst). Object des menschlichen Verdienstes in dem genannten Sinne ist nur ein Dreifaches: die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, die himmlische Seligkeit und die Erhöhung derselben (vgl. Trid. Sess. VI, can. 32). Von Seiten Gottes ist dazu das Versprechen eines solchen Lohnes und die übernatürliche wirkliche (actuale) Gnade nöthig. Daß Gott thatsächlich das genannte Versprechen gegeben, folgt aus der heiligen Schrift (s. Matth. 5, 12; 25, 34 ff.; vgl. auch 1 Cor. 3, 8. Phil. 3, 14. Col. 3, 24. 2 Tim. 4, 8; speciell von der Vermehrung der heiligmachenden Gnade handeln Röm. 6, 18. 19. 2 Cor. 9, 10. 11. Eph. 4, 15). Von Seiten des Menschen ist zu dem Verdienste in dem genannten Sinne nöthig, daß er im Prüfungszustande (in statu viatoris) und im Stande der heiligmachenden Gnade sich befinde. Sehr schön sagt das Concil von Trient (Sess. VI, cap. 16): Cum ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent: nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur. Es werden ja erst durch die heiligmachende Gnade und den andern zugleich mit ihr verliehenen Seelenschmuck unsere guten Werke in ein innerlich entsprechendes Verhältniß zu dem himmlischen Lohne gesetzt. — Endlich ist von Seiten des Werkes nöthig, daß es nicht nur ein übernatürlich sittlich gutes ist, sondern auch — wenigstens fordert dieses eine wohlbegründete theologische Ansicht — irgendwie von dem Motive der Charitas virtuell getragen werde (vgl. d. Art. Liebe VII, 1992 f. und Tugend XII, 138). Falsch ist die Annahme, daß nur die bloß gerathenen guten Werke für den Himmel verdienstlich seien. Diese Meinung widerspricht der heiligen Schrift, welche vielen gebotenen Handlungen himmlischen Lohn verheißt, so dem geduldigen Ertragen von Verfolgungen (Matth. 5, 11. 12), der Feindesliebe (Luc. 6, 35), dem Ausharren im Glauben (2 Tim. 4, 7. 8), ja schlechthin der Befolgung der Gebote (Matth. 19, 17; vgl. auch den letzten Theil der oben angeführten Stelle aus dem Tridentinum). Ein Gebot mindert den Charakter der Verdienstlichkeit nicht, sondern mehrt ihn ceteris paribus, indem durch das Gebot das Verdienst des Gehorsams hinzukommt. — Von besonderer Bedeutung sind noch die Begriffe opera viva, opera mortua, opera mortificata und opera rediviva. Opera viva heißen die im Stande der heiligmachenden Gnade verrichteten, für den Himmel verdienstlichen guten Werke; opera mortua sind die im Stande der Ungnade verrichteten guten Werke; opera mortificata nennt man die im Stande der heiligmachenden Gnade verrichteten, aber durch eine nachfolgende Todsünde ihrer Wirkung für den Himmel beraubten guten Werke. Letztere leben nun — im Gegensatze zu den opera mortua, welche stets todt bleiben — wieder auf, bezw. sie erhalten wieder Wirkung für den Himmel, wenn der Mensch in den Stand der heiligmachenden Gnade zurückversetzt wird; dann heißen sie opera rediviva. (Dazu, daß die Verdienste der Gerechten durch eine nachfolgende Todsünde ertödtet werden [mortificantur], vgl. Ez. 18, 24 und die Ausführungen bei S. Thom. S. th. 3, q. 89, a. 4; über das Maß, in welchem die Werke

wieder aufleben, handelt Suarez, Opusc. de revivisc. merit. s. 2 und die Zeitschrift für kathol. Theol. 1891, 19 ff.) Wenngleich die opera mortua, wie oben bemerkt, ohne unmittelbare Wirkung für den Himmel sind und bleiben, so können sie doch manche gute Wirkungen hervorrufen; als solche zählt der hl. Bonaventura (In 4 Sent. dist. 15, p. 1, art. unic., q. 6) auf: zeitlichen Segen (temporalium multiplicatio), Minderung der zeitlichen Strafe (temporalis poenae diminutio), Erwirkung von Gnade (gratiae impetratio; s. hier bezüglich des Einzelnen d. Art. Verdienst XII, 692), Gewöhnung an ein gutes Leben (bonae vitae assuefactio), Widerstand gegen die Sünde (peccati resistentia), eine erträglichere ewige Strafe (tolerabilior poena aeterna). Verschieden von dem verdienstlichen Werke in dem oben dargelegten Sinne ist das satisfactorische Werk, welches der göttlichen Gerechtigkeit zur Sühne für die Sünde und zur Abwendung der verwirkten Strafe dienen soll und daher gewöhnlich gegen das Begehren oder Wünschen der Seele gerichtet ist oder in etwas Lästigem und Drückendem besteht. Die satisfactorische Kraft des betreffenden guten Werkes wird nun zwar nicht vollständig aufgehoben, aber doch vermindert, wenn dasselbe im Stande der Ungnade verrichtet wird.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, wie unberechtigt der Vorwurf der Protestanten ist, daß die katholische Kirche rein äußerlichen Werken ohne gute Gesinnung Heilswirkung zuerkenne. Die katholische Lehre faßt vielmehr die guten Werke als Handlungen, welche entweder ausschließlich innerlich oder auch zugleich äußerlich sind und in beiden Fällen von guter Intention durchtränkt sind und, falls sie positiven Werth für die übernatürliche Ordnung haben sollen, auch ein übernatürliches Element in sich tragen müssen. Hinsichtlich der Frage, ob denn die äußere Ausführung bei dem guten Werke die Güte der Handlung erhöhe, muß man mit dem hl. Thomas antworten: wenn der innere Willensentschluß bloß infolge äußerer Umstände nicht zur Ausführung gekommen ist, so wird die sittliche Güte der Handlung dadurch nicht wesentlich vermindert; wohl aber wird die sittliche Güte der Handlung durch die äußere Handlung leicht in accidenteller Weise erhöht, insofern mit der äußern Ausführung gewöhnlich eine Neubelebung und Stärkung des guten Willensentschlusses und eine Befestigung im Guten sowie das gute Beispiel für Andere verbunden sind. Aber eben nur insofern trägt die äußere Handlung zur Moralität bei, als die innere Handlung beim Vollzuge der äußern sich verstärkt. (Vgl. besonders S. Thom. S. th. 1, 2, q. 20, a. 4.) [Kirschkamp.]

Werkmeister, Benedict Maria Leonhard, wegen seiner „aufklärerischen" Richtung übel berufener katholischer Theologe, war zu Füssen (Allgäu) 1745 geboren, kam 1757 in die Benedictinerabtei Neresheim und trat daselbst 1764 in den Orden ein. Nach seiner Priesterweihe (1769) wurde er Novizenmeister; er versah dieses Amt, obschon er nach eigenem Geständniß keine Befriedigung im Ordensstande fand und lieber den Novizen zum Austritt als zum Eintritt hätte rathen mögen. Er selbst wurde 1790 durch Säcularisation aus dem Orden ausgeschieden. Noch als Ordensmann war er wiederholt Lehrer der Philosophie zu Freising, kam 1784 und wieder 1795 als Hofprediger nach Stuttgart, wurde dann (1796) Pfarrer in Steinbach, katholischer geistlicher Rath in Stuttgart (1807), Mitglied der Oberstudiencommission (1816) und zuletzt Oberkirchenrath (1817). Er starb zu Stuttgart 1823. Von Werkmeisters Schriften erschien die Mehrzahl anonym, doch war seine Autorschaft allgemein bekannt. Reform der Kirche in Lehre, Verfassung und Cultus war das Thema, welches er darin unter Aufstellung freisinniger, oft geradezu ketzerischer Behauptungen erörterte. Am weitesten ging er wohl in der Schrift „Thomas Freikirch oder freimüthige Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche", Frankfurt-Leipzig (eigentlich Göttingen) 1792, worin er die Unfehlbarkeit der Kirche bestritt. Andere Werke handelten von der Einführung der Priesterehe (1803), von den Ehescheidungen, die nach protestantischer Art auch für die Katholiken als völlige Trennung des Ehebandes gelten sollten (1804) u. s. w. Von schlimmem Einfluß war auch die von ihm herausgegebene „Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken" (Ulm 1806—1815, 4 Bde.); die Titel der einzelnen (im Ganzen 44) Schriften Werkmeisters findet man bei Felder-Waitzenegger, Gelehrten- und Schriftstellerlexicon II, Landshut 1820, 500 ff. aufgeführt. Seine kirchenfeindliche Richtung zeigte sich auch darin, daß er den Abschluß eines Concordates mit dem römischen Stuhle zu verhindern suchte; der Staat solle vielmehr, schlug er 1816 in einem Schriftchen vor, einseitig ein Gesetz über die Kirchenverfassung erlassen und dieses dem Papste zur Annahme vorlegen. Die von ihm, Wessenberg (s. d. Art.) und Anderen vertretenen unkirchlichen Grundsätze sind bekanntlich erst sehr allmälig überwunden worden, auch seine Schriften haben unter dem Clerus lange verderblich gewirkt. (Vgl. noch Longner, Beiträge zur Geschichte der oberrh. Kirchenprovinz, Tübingen 1863, 291 ff.; Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, Mainz 1865, 21 ff.; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 896 sqq.) [Schrödl.]

Werner, Karl, einer der gelehrtesten katholischen Theologen im 19. Jahrhundert, war am 8. März 1821 zu Hafnerbach in Niederösterreich als Sohn eines Lehrers geboren. Nachdem er die Gymnasialstudien (damals 6 Klassen) bei den Benedictinern in Melk und den sog. philosophischen Curs (2 Jahre) an der Lehranstalt der Benedictiner in Kremsmünster vollendet hatte,

begann er 1838 die theologischen Studien an der bischöflichen Diöcesanlehranstalt in St. Pölten. Seit 1842 war er Mitglied des höhern Priesterbildungsinstitutes bei St. Augustin in Wien, wo er bis zur Erwerbung des theologischen Doctorgrades an der Wiener Universität (1845) weiterstudirte. Inzwischen (1845) zum Priester geweiht, brachte er zunächst eine kurze Zeit in der Seelsorge zu, wurde aber bereits im Frühjahre 1847 zum Professor der Moraltheologie an der bischöflichen Diöcesanlehranstalt in St. Pölten ernannt. Die Professur der Moral vertauschte er hier 1865 mit der neutestamentlichen Exegese; 1870 wurde er als Lehrer des letztern Faches an die theologische Facultät der Wiener Universität berufen und war als solcher bis 1881, als Ministerialrath und geistlicher Referent im Ministerium für Cultus und Unterricht (seit 1880) bis zu seinem Ende thätig. Der durch zahlreiche kirchliche und weltliche Ehrungen ausgezeichnete Gelehrte starb nach kurzem Leiden in Wien am 4. April 1888. — Ein durchaus edler und Allen wohlwollender Charakter, im Verkehre bescheiden, zurückhaltend und anspruchslos, doch voll reger geistiger Theilnahme für alles, was seine Zeit bewegte, lebte Werner vorzugsweise den Wissenschaften, die er in weit auseinander liegenden Gebieten beherrschte und bis an sein Ende lernend und forschend pflegte. Seine überaus zahlreichen Schriften sind in überwiegendem Maße der geschichtlichen Darstellung der theologischen und philosophischen Literatur gewidmet, die er, durch ein überaus treues Gedächtniß unterstützt, in hervorragender Weise kannte. Die hierhergehörigen Hauptwerke sind: Thomas von Aquino, Regensburg 1858 f., 3 Bde.; Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861, 2 Bde.; eine vollständige „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie", Schaffhausen 1861—1867, 5 Bde.; die im Auftrage der k. Akademie der Wissenschaften in München verfaßte „Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart", München 1866; Geschichte der Scholastik des spätern Mittelalters, Wien 1881 bis 1887, 5 Bde.; Geschichte der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Wien 1884—1886, 3 Bde. An diese reihen sich die kleineren selbständigen Schriften: Grundriß einer Geschichte der Moralphilosophie, Wien 1859; Beda der Ehrwürdige und seine Zeit, Wien 1875; Alcuin und sein Jahrhundert, Wien 1876; Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit, Wien 1878; Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher, Wien 1879; ferner zahlreiche Abhandlungen in den Sitzungsberichten und Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften in Wien über den Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, die Psychologie des Wilhelm von Auvergne sowie sein Verhältniß zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts, Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus und des Johannes Fidanza, Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert, die Philosophie Roger Bacons, den Averroismus in der christlich-peripatetischen Schule des spätern Mittelalters, die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, die Sprachlogik des Duns Scotus, die nominalisirende Psychologie der Scholastik des spätern Mittelalters, die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung, sodann mehrere Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in Italien. — An Zahl und Bedeutung geringer sind Werners Schriften auf den Gebieten der systematischen Theologie und der Philosophie. Zu jenen gehören: Das System der christlichen Ethik, Regensburg 1850—1852, 2 Bde., 2. (Titel-) Ausg. 1888, und Enchiridion theologiae moralis, Viennae 1863; zu diesen sind zu zählen: Die Grundlinien der Philosophie, Regensburg 1855; Zur Orientirung über Wesen und Aufgabe der christlichen Philosophie der Gegenwart, Schaffhausen 1867; Wesen und Begriff der Menschenseele, 3. Aufl., Schaffhausen 1867; Speculative Anthropologie, München 1870. Dazu kommen einige kleinere Abhandlungen („Begriff der Philosophie", in Zeitschr. für ges. kathol. Theologie von Scheiner, 1853; „Zur Metaphysik des Schönen", in Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wiss.). Mehr ascetischen Charakter hat die literarische Weihnachtsgabe „Die Kunde vom göttlichen Worte des Lebens", Schaffhausen 1864. — Werners eigentliche Bedeutung als Schriftsteller liegt in seinen Schriften zur Literaturgeschichte der Theologie und der Philosophie, namentlich des christlichen Mittelalters; hier hat er als einer der Bahnbrecher gewirkt zur Wiedereinführung in das Verständniß einer Zeit, die so lange mißverstanden war, wenn auch heute seine hierhergehörigen Werke zum Theil durch spätere Forschungen überholt erscheinen. Seine gründliche „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie" ist bis jetzt durch keine bessere ersetzt. Werners moraltheologische und philosophische Arbeiten, von denen sein „System der christlichen Ethik" die anderen bedeutend überragt, leiden vielfach an schwer verständlicher Darstellung; dieß mag Mitursache gewesen sein, daß man Werner besonders rücksichtlich seiner anthropologischen Schriften des Güntherianismus beschuldigen konnte, während er diesen in wesentlichen Punkten bekämpfte. (Vgl. Jos. Kopallik, Karl Werner, im Wiener Diöcesanblatt 1897, 145 ff.) [F. M. Schindler.]

Werner, Zacharias (Friedrich Ludwig), bekannt als Dichter, Convertit und Kanzelredner, wurde zu Königsberg am 18. November 1768 geboren. Zur Erklärung seines Lebens, worin ungewöhnliche religiöse Erhebung und gemeine Frivolität oft genug in widerlichem Gegensatze zu-

sammenstoßen, muß auf eine gewisse von der Mutter ererbte Anlage und auf seine Erziehung hingewiesen werden. In dem letzten Gedichte, das von ihm als „Unstäts Morgenpsalm" bekannt geworden ist, hat er sich selbst als das alte Kind, das kreuz und quer zur Liebe müsse, charakterisirt. Hiermit hat er die Eine, sein Leben beherrschende religiöse Idee bezeichnet, welche nach ihrer Klärung schließlich über seine sittlichen Verirrungen den Sieg errang. Als einziges Kind verlor Werner seinen Vater, der Professor der Rhetorik und Geschichte an der Universität zu Königsberg war, schon 1782. Die mehr schwärmerische als klare Religiosität seiner Mutter, der geistreichen Nichte des Dichters Valentin Pietsch, vermochte am wenigsten dem leidenschaftlichen Wesen des Sohnes den nothwendigen Zügel anzulegen. Als dieser 1784 die Universität seiner Vaterstadt zum Studium der Rechtswissenschaft (er hörte daneben auch die Vorlesungen des mit seinem Vater befreundeten Kant) besuchte, begannen auch seine Verirrungen, die er nach seiner Bekehrung mit dem reuevollen Worte gekennzeichnet hat, er habe das Bild der kranken Wollust keck auf der Liebe Thron gesetzt. Die deutlichen Spuren davon machen in seinen ersten, 1789 veröffentlichten Gedichten einen abstoßenden Eindruck, zumal im Vergleich mit der pathetischen Widmung. Nachdem er 1790 seine erste literarische Reise nach Sachsen gemacht hatte, gab er 1792 einem unsittlichen Verhältniß die gesetzliche Form durch seine erste Ehe, die bereits 1794 wieder aufgelöst wurde. Im J. 1793 trat er in den preußischen Staatsdienst und wurde als Secretär an der Domänenkammer in Petrikau, Plozk und Warschau angestellt. Der zweiten Eheschließung in Warschau 1799 folgte die Scheidung noch vor Jahresfrist. Gleichzeitig mit dieser sittlichen Verwahrlosung machte sich bei ihm aber, besonders in Warschau, das stark religiös gefärbte Streben geltend, als sittlicher Reformator aufzutreten. Er wurde Mitglied einer Freimaurerloge und trug als Redner seine Ansichten vor, die er als „idealisirten Katholicismus" bezeichnete. Insbesondere bestärkte ihn in dieser Richtung die Freundschaft mit dem Oberlotterieassessor Mnioch. Diese Ideen einer verschwommenen Mystik, welche sich mit schwärmerischer Begeisterung für J. J. Rousseau verbanden, machten ihn zum „Dramatiker der Romantik", indem er 1800 das erst 1803 vollendete Drama „Die Söhne des Thals" begann. Der Untergang des Templerordens, den er darin behandelt, ward für ihn Anlaß, einen auf Religion und Kunst gegründeten Bund der Geister anzustreben (vgl. Poppenberg, Zacharias Werner. Mystik und Romantik in den „Söhnen des Thals", Berlin 1893). Wie sittlich erhebend Werner übrigens damals bereits im Gegensatze zu seiner eigenen sittlichen Unbeständigkeit wirken konnte, hat später Hitzig, der sich 1800 als 19jähriger Jüngling an ihn anschloß, aus eigener Erfahrung in dem „Lebensabriß F. L. Z. Werners" (Berlin 1823) geschildert. Mit seiner dritten Frau, die er 1801 in schwärmerischer Neigung geheiratet hatte, kehrte Werner nach Königsberg zurück, um seine kranke Mutter bis zu ihrem Tode am 24. Februar 1804 zu pflegen; dieses Monatsdatum, an dem auch sein Freund Mnioch starb, hat er 1809 durch das Schicksalsdrama „Der 24. Februar" verewigt. Die mit Iffland angeknüpften Beziehungen führten ihn 1805 nach Berlin, wo er als Bühnenschriftsteller wirken zu können hoffte. Dort ließ er auch seine dritte Ehe auflösen und begann, nachdem er aus dem Staatsdienste ausgetreten war, ein wanderndes Poetenleben. In dieser Zeit entstanden die Dramen „Das Kreuz an der Ostsee" (1805), „Martin Luther oder die Weihe der Kraft" (1806), „Attila" und „Wanda, die Königin der Sarmaten" (1807). Am 1. December 1807 wurde er mit Goethe in Jena persönlich bekannt; er bewahrte für ihn bis an sein Ende hohe Begeisterung. Nach längerem Aufenthalte in Weimar, wo Goethe seine „Wanda" aufführen ließ, fesselte den Dichter auf seinen weiteren Reisen in die Schweiz am meisten die berühmte Frau v. Stasl, auf deren Rath bei einem zweiten Besuche im September 1809 sich Werner zu einer Romreise entschloß. Dieß wurde für seine religiöse und sittliche Umwandlung entscheidend. Am 19. April 1810 (nicht 1811) legte er in Rom das katholische Glaubensbekenntniß ab, und seitdem machte die frühere Unbeständigkeit in sittlicher Beziehung einem untadelhaften Lebenswandel und einem beständigen, lebhaften, zuweilen leidenschaftlichen Reueschmerze Platz (noch die Grabschrift sollte gemäß seinem Testamente durch die Worte: „Gott sei dem armen Sünder gnädig! Lucas K. 7. V. 47?! —" davon Zeugniß geben). Ebenso verwandelte sich sein phantastischer Mysticismus in das Bekenntniß der klaren und nüchternen katholischen Glaubenswahrheit, das er in der Folge sehr energisch zum Ausdruck brachte. Werner verließ Rom am 22. Juli 1813 und begab sich zu dem ihm gewogenen Fürstprimas Dalberg nach Aschaffenburg, wo er am 16. Juli 1814 zum Priester geweiht wurde (vgl. Erich Schmid, Neue Actenstücke über Zacharias Werners Priesterweihe, in Schnorrs Archiv f. Literaturgeschichte VI [1877], 233 ff.). Vorher hatte er sein Gedicht „Die Weihe der Unkraft" geschrieben; seine letzte dramatische Dichtung: „Die Mutter der Machabäer", stammt aus dem Anfange des Jahres 1816. Seit seiner Priesterweihe war Wien, wo Werner am 14. August 1814 anlangte, der Schauplatz seiner Thätigkeit, den er nur zu einem fast ein Jahr (1816 bis 1817) dauernden Aufenthalt in der Familie des Grafen Choloniewski in Kamieniec (Russisch-Polen) verließ. Während des Wiener Congresses trat er als Kanzelredner auf und blieb als solcher bis zu seinem Tode viel gesucht und bewundert; freilich drängte sich auch in seinen geistreichen und originellen Predigten zuweilen derselbe Mangel

an Tact und Geschmack hervor, der seinen Dichtungen anhaftet. In kindlicher Verehrung unterstellte er sich der weisen und kräftigen Leitung des damals in Wien wirkenden ersten deutschen Redemtoristen, des sel. Clemens Hoffbauer (s. d. Art.), den er auch dichterisch verherrlichte und neben dessen Grabe er nach seinem Wunsche die letzte irdische Ruhestätte fand (dieselbe ist neuestens durch die österreichische Leo-Gesellschaft pietätvoll vor Zerstörung geschützt worden). Die Liebe zu dem 1820 gestorbenen P. Hoffbauer bewog ihn auch, nachdem die Redemtoristen-Congregation in Wien festen Fuß gefaßt hatte, 1821 in deren Noviciat einzutreten, ohne dasselbe indeß zu vollenden. Trotz seiner Lungenkrankheit entwickelte er eine aufreibende Thätigkeit bis fast zu seinem Tode am 17. Januar 1823. Werner gab seine dramatischen Werke noch bei Lebzeiten gesammelt unter dem Titel „Theater von Zacharias Werner" in 6 Bändchen (2. Aufl. Wien 1818) heraus. Hierauf erschienen seine Werke unvollständig und mangelhaft unter dem Titel „Zacharias Werners sämmtliche Werke. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von seinen Freunden" (Jos. v. Zedlitz u. A.), Grimma 1840, 13 Bde. Dazu kamen 1841 als XIV. und XV. Bändchen eine Biographie von Chr. A. Schütz und Originalmittheilungen aus Werners Tagebüchern. Diese Schütz'sche Biographie mit ihren ungerechten Verdächtigungen und Schmähungen Werners steht in schroffem Gegensatze zu der Einleitung in die Sammlung seiner Werke im I. Bändchen, sowie zu dem obenerwähnten Lebensabriß von Hitzig, der bis heute nächst Eichendorffs classischer Skizze (Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands II, 2. Aufl., Paderborn 1861, 83—126) die beste und richtigste Charakteristik Werners enthält. Die ausführlichste und neueste Biographie, die Heinrich Düntzer unter dem Titel „Zwei Bekehrte. Zacharias Werner und Sophie v. Schardt" (Leipzig 1873) herausgab, leidet trotz des ersichtlichen Strebens, dem Dichter gerecht zu werden, an dem Uebelstande, den Eichendorff folgendermaßen kennzeichnet: „Es ist vielleicht kein Romantiker im Leben und noch im Grabe so unverständig oder boshaft verunglimpft worden, als Werner. Der Grund liegt wohl darin, daß man ihn meist einseitig bloß vom ästhetischen Standpunkte aus beurtheilt, während bei Werners Individualität seine poetische Bedeutung durchaus nur in beständiger Beziehung auf seine religiösen Intentionen gewürdigt werden kann, diese aber Vielen völlig fremd oder verhaßt sind und deßhalb leichthin als confuser Mysticismus abgefertigt werden" (a. a. O. 86). Von Werners Predigten enthält die angeführte Gesammtausgabe in Bd. XI—XIII nur eine Serie aus der Zeit von Weihnachten 1820 bis zum vierten Adventssonntag 1821; eine andere Sammlung von Gelegenheitspredigten erschien zu Wien 1836, die übrigen sind zerstreut. Zach. Werners Briefe an Iffland finden sich in „Teichmanns Liter. Nachlaß, herausgegeben von Dingelstedt", Stuttgart 1863. — Außer der angeführten Literatur bleiben für das Leben und die Charakteristik Werners noch zu erwähnen: Werners Selbstbiographie im Felder-Waitzenegger'schen Gelehrten- und Schriftstellerlexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit III, Landshut 1822, 409 ff.; Geistesfunken, aufgefangen im Umgange mit weiland F. L. Z. Werner. Herausgegeben von Isidorus Regiomontanus (Funk zu Bamberg), Würzburg 1827; Moritz Brühl, Gesch. der kathol. Literatur Deutschlands vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, 2. Ausg., Wien u. Leipzig 1861, 134 ff.; Rosenthal, Convertitenbilder I, 2. Aufl., Schaffhausen 1871, 178 ff.; Hagen, Ueber F. L. Z. Werner, in der Altpreuß. Monatsschrift XI (1874), 625 ff.; Schubart, Zach. Werner in Weimar, in Schnorrs Archiv für Literaturgesch. IV (1875), 459 ff.; J. Minor, Die Schicksalstragödie in ihren Hauptvertretern, Frankfurt a. M. 1883; Wurzbach, Biographisches Lexikon LV (1887), 72 ff. [Rösler C. SS. R.]

Wertheimer Bibel heißt nach ihrem Erscheinungsorte eine Uebersetzung des Pentateuchs, welche unter dem Titel „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil u. s. w." 1735 herauskam und damals bei den orthodoxen Protestanten große Entrüstung hervorrief. Ihr Verfasser wurde erst bekannt, als vom Reichshofrath am 15. Januar 1737 Befehl erging, die Exemplare der Uebersetzung zu confisciren und den Auctor derselben zu processiren (vgl. G. Frank, in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte XII [1891], 279 ff.). Es war der Hofmeister der jungen Grafen zu Wertheim, Joh. Lor. Schmidt, ein Schüler des Philosophen Wolff (s. d. Art.), der sich nach mathematischen und philosophischen Studien der Theologie, insbesondere dem Bibelstudium gewidmet hatte. Der gegen ihn angestrengte Inquisitionsproceß kam übrigens nicht zu einem Endurtheil; Schmidt entwich mit Vorwissen der Löwensteinischen Regierung und mit 20 Gulden Reisegeld aus der Haft, soll später in Hamburg unter anderem Namen (Schröder) allerlei Uebersetzungen (z. B. von Schriften Tindals und Spinoza's) herausgegeben haben und starb 1749 als Pagenhofmeister zu Wolfenbüttel (vgl. über ihn „Allgem. deutsche Biographie" XXXI, 739 ff.). — Nach der Vorrede, welche dem ersten Theile der Wertheimer Bibel beigegeben ist, plante der Verfasser eine Uebersetzung wenigstens des ganzen Alten Testamentes, welche im Geiste der Zeit und in passender Sprache den Schriftinhalt dem „modernen" Verständniß darbieten sollte. Diese Absicht des Auctors charakterisirt sein Werk hinreichend, und ein Blick in die Uebersetzung selbst und auf ihre Anmerkungen bestätigt, daß man es mit einem Producte der rationalistischen Richtung zu thun hat; so werden Gen. 1, 2 aus dem „Geiste Gottes über den Wassern" „heftig wehende Winde";

das Protoevangelium (Gen. 3, 15) schließt in der Uebersetzung jede Beziehung auf den Messias aus, ebenso die Verheißung an Juda (Gen. 49, 10). Die Sprache der Uebersetzung ist gegenüber anderen allerdings eine bessere und gelenkigere; sonderbar ist dagegen die Schreibweise der hebräischen Eigennamen, z. B. Adham, Chavve, Hebhel, Jisraelen (statt Israeliten). Der Text ist in der Wertheimer Bibel in Abschnitte zerlegt, die von der gewöhnlichen Kapiteleintheilung abweichen und nach der Meinung des Verfassers dem Inhalte besser angemessen sind als jene. Einer der Ersten, welche gegen die Wertheimer Bibel Lärm schlugen, war der Hallenser Professor Joachim Lange, dessen Buch „Der philosophische Religions-Spötter, in dem ersten Theile des wertheimischen Bibel-Werks verkappt u. s. w." im J. 1735 bezw. 1736 zwei starke Auflagen erlebte. Gegen die darin erhobenen Anschuldigungen antwortete Schmidt in der Schrift „Die fest gegründete Wahrheit der Vernunft und Religion u. s. w.", Wertheim 1735. Durch Besprechungen der Schriften, welche theils für, theils gegen die Wertheimer Bibel sich ereiferten, sowie durch die weiteren Erörterungen, die sich daran schlossen, kam bald eine ganze Literatur zusammen; Schmidt selbst referirte über einen Theil derselben in der „Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerks ... zum Vorschein gekommen sind", Frankfurt und Leipzig 1738 (vgl. dazu auch Sinnhold, Historie der verrufenen sog. Wertheimer Bibel, Erfurt 1739). Die ganze Sache hat heutzutage nur noch ein historisches Interesse, die Wertheimer Bibel selbst besitzt nicht einmal den Werth einer Rarität. [Welte.]

Wesel, Johann von, s. Johannes von Wesel, und dazu O. Clemen, Ueber Leben und Schriften Johanns von Wesel, in d. Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. N. F. II (1897), 143 ff.; N. Paulus, Ueber Leben und Schriften Johanns von Wesel, im „Katholik" 1898, I, 44 ff.; Ders., Johann von Wesel über Bußsacrament und Ablaß, in d. Zeitschrift für kath. Theologie XXIV (1900), 4. Heft.

Wesley, s. Methodisten.

Wessel Goesefort oder **Gansfort**, ein Theologe des ausgehenden Mittelalters, der oft den sogen. Vorreformatoren beigezählt wird (die gewöhnliche Annahme, daß er Johann hieß, findet in den Quellen keine Bestätigung; dieselbe ist wohl durch eine Verwechslung Wessels mit Johannes von Wesel [s. d. Art.] veranlaßt worden; Wessel ist als Taufname zu betrachten). Er wurde im J. 1420 zu Gröningen geboren. Frühe verwaist, ward er von einer Verwandten seiner Mutter erzogen und später auf die Schule nach Zwolle geschickt. Die Chronik der Brüder des gemeinsamen Lebens, in deren Convict er Aufnahme gefunden, lobt besonders seine Demuth und seine Frömmigkeit. Da er schon frühe durch großen Scharfsinn sich auszeichnete, wurde er bald Lector der untersten Klasse. Zur weitern Ausbildung begab er sich nach Köln, wo er im October 1449 als Wesselus Goesevoyrd de Groninghen in die Universitätsmatrikel eingetragen und nach den üblichen Studien zum Magister der freien Künste promovirt wurde. In Köln soll er auch das Griechische und Hebräische erlernt haben; jedenfalls zeigte er sich später in diesen beiden Sprachen ziemlich bewandert. Der pfälzische Kurfürst Friedrich I., der die philosophischen Studien an der Heidelberger Hochschule zu heben suchte, ließ dem bereits bekannt gewordenen Kölner Magister eine Professur anbieten. Wessel begab sich zwar nach Heidelberg, wo er am 1. Juni 1456 als Magister Coloniensis Wesselus Goszfort de Gruningen immatriculirt und am 23. Juni desselben Jahres in die Artistenfacultät aufgenommen wurde; er begann auch in der Abtheilung der Realisten als Lehrer aufzutreten; doch that er dieß nur probeweise, ohne sich durch eine feste Anstellung binden zu lassen. Nach kurzem Aufenthalt in Heidelberg begab er sich Ende 1457 oder zu Anfang des Jahres 1458 nach Paris, um dort einige berühmte Lehrer seiner Nation von der Seite der Formalisten auf die Seite der Realisten zu bringen. Er selber wurde jedoch in kurzer Zeit zunächst zum Formalismus, dann zum Nominalismus bekehrt; letzterem Systeme blieb er treu bis zu seinem Tode. Wie lange er in Paris sich aufgehalten, wie er dort lernend und lehrend sich beschäftigt hat, läßt sich nicht näher bestimmen. Im J. 1470 erscheint er in Rom; im folgenden Jahre befand er sich wieder in Paris. Ohne Zweifel hat er Frankreich 1473 verlassen, als König Ludwig XI. ein scharfes Edict gegen den Nominalismus erließ. Ueber Venedig und Basel kehrte er 1474 in die Heimat zurück. Von seinen Verehrern als lux mundi gefeiert, wurde er dagegen von Anderen wegen seines Strebens nach Singularität und seines Widerspruchsgeistes als Magister contradictionis bezeichnet. Seine letzten Lebensjahre brachte er größtentheils in einigen Klöstern zu, bei den Fraterherren in Zwolle oder bei den regulirten Chorherren auf dem nahen Agnetenberge, in der Cistercienserabtei Adwerd in Friesland oder in einem Frauenkloster zu Gröningen. In schöner Muße lebte er ganz der Wissenschaft und der Frömmigkeit. Obschon er die profane Gelehrsamkeit nicht geringschätzte und sogar in Freundeskreisen als praktischer Arzt auftrat, so beschäftigte er sich doch vornehmlich, wenn auch nur Laie, mit theologischen Fragen. Da er nicht selten in Schriften und mündlichen Unterhaltungen Ansichten verfocht, die von den allgemein angenommenen erheblich abwichen, so fehlte es ihm nicht an Widersachern. Im Frühjahr 1479, gerade zur Zeit, wo Johannes von Wesel in Mainz vor dem Inquisitionsgerichte stand, ging sogar in den Niederlanden die Rede, daß demnächst der Inquisitor auch gegen Wessel vorgehen würde; dieß blieb indessen nur ein leeres Gerede. Wessel blieb unangefochten und konnte in aller Ruhe sein

Leben zu Gröningen am 4. October 1489 beschließen. — Von Wessels Schriften wurde bei dessen Lebzeiten keine gedruckt. Die Veröffentlichung einiger Werke begann erst nach dem Ausbruche der lutherischen Wirren. Unter dem Titel Farrago rerum theologicarum erschien zunächst eine Sammlung von Auszügen und kleineren Tractaten. Die erste Ausgabe dieser Schrift erschien zu Zwolle, wahrscheinlich schon 1521; eine weitere Ausgabe, die Anfangs 1522 in Wittenberg erschien, ist wohl nur ein Nachdruck der Zwoller. Luther lernte ohne Zweifel die Schrift erst nach seiner Rückkehr von der Wartburg kennen; er schrieb dazu am 29. Juli in Wittenberg ein empfehlendes Vorwort, das der neuen Ausgabe, die im September 1522 zu Basel erschien, beigegeben wurde. Die Basler Ausgabe enthält auch einige Briefe von und an Wessel, insbesondere ein längeres Schreiben gegen den Ablaß an den Decan von Räldwick Jacob Hoeck. Diese Briefsammlung erschien bald nachher separat in Zwolle mit einer Schrift des Dominicaners Antonius de Castro, der kurz nach Wessels Tode dessen Abhandlung über den Ablaß zu widerlegen gesucht hatte. In Zwolle erschienen bald nach 1521 noch drei andere Schriften von Wessel: De Sacramento Eucharistiae et audienda missa; De oratione et modo orandi; De causis incarnationis. Eine deutsche Schrift über die Beziehungen zwischen den Obern und den Untergebenen (s. l. 1530) ist eine Uebersetzung des in der Farrago enthaltenen Tractats De dignitate et potestate ecclesiastica. Die Gesammtausgabe, die 1614 in Gröningen erschien, enthält nebst den bereits angeführten Werken eine bis dahin ungedruckte Abhandlung über das betrachtende Gebet.

Wessels Lehre ist schon oft mehr oder weniger ungenau dargestellt worden. Während Einige, wie Ullmann, behaupten, daß er in der Hauptsache mit Luther übereinstimme, sind Andere, wie Friedrich, der Ansicht, daß er im Dogma von der Lehre der katholischen Kirche nicht abgewichen sei. Die Wahrheit liegt indessen in der Mitte. Es kann nicht geläugnet werden, daß Wessel in mehreren Punkten schwer geirrt hat, und daß in seiner Theologie sogar einige häretische Momente enthalten sind. Seine dogmatischen Irrthümer sind namentlich folgende: Nicht bloß der Papst, sondern auch die allgemeinen Concilien könnten irren in Glaubenssachen; die Kirche habe nicht das Recht, Gebote zu erlassen, die unter Todsünde verpflichten; der fromme Glaube könne bewirken, daß Christus außer der Eucharistie mit Gottheit und Menschheit gegenwärtig sei; bezüglich der Früchte der heiligen Communion und des Meßopfers wird der subjectiven Thätigkeit der Gläubigen eine Bedeutung zugeschrieben, vor welcher die objective Wirksamkeit des allerheiligsten Altarssacraments allzu sehr in den Hintergrund tritt; allen Gerechten komme eine besondere Schlüsselgewalt zu; die priesterliche Absolution entbehre des richterlichen Charakters; um gültig zu absolviren, bedürfe der Beichtvater keiner besondern Jurisdiction, die Weihegewalt genüge; mit der Sünde werde stets auch die zeitliche Strafe nachgelassen, daher sei die Genugthuung als dritter Theil des Bußsacraments zu verwerfen; der Ablaß sei bloß ein Erlaß der canonischen Strafen; im Fegfeuer würden keine Strafen abgebüßt für Sünden, die schon in diesem Leben nachgelassen worden seien; es würden darin die Seelen bloß von den ihnen noch anhaftenden läßlichen Sünden und ungeordneten Neigungen gereinigt; das Gebet für die Verstorbenen könne nur den Zweck haben, den Seelen die Gnade zu erlangen, daß ihre innere Vervollkommnung rascher sich vollziehe. — Mehrere dieser Irrthümer sind später auch von Luther gelehrt worden, doch besteht zwischen Wessel und den Neuerern des 16. Jahrhunderts ein wesentlicher Unterschied. Abgesehen davon, daß Wessel niemals daran gedacht hat, von der Kirche sich loszusagen, huldigte er in vielen und wichtigen Punkten ganz anderen Anschauungen als Luther oder Zwingli. Nach ihm ist der menschliche Wille frei; nicht der Glaube allein rechtfertigt, sondern der in Liebe thätige Glaube; die Rechtfertigung ist nicht eine bloße Gerechterklärung, sondern eine innere Gerechtmachung; die nach der Rechtfertigung verrichteten guten Werke sind verdienstlich; nicht die heilige Schrift allein, sondern Schrift und Tradition bilden die Glaubensregel; der Papst ist von Gott zum Oberhaupte der Kirche gesetzt; die heiligen Sacramente wirken ex opere operato; im allerheiligsten Altarssacramente ist Jesus Christus unter den Gestalten des Brodes und Weines wahrhaft und wirklich gegenwärtig, daher ist die heilige Hostie anzubeten; nur die Priester können die heilige Eucharistie consecriren; es ist nicht nothwendig, daß man die heilige Communion unter beiden Gestalten empfange; die heilige Eucharistie ist ein Opfer; die Priester haben kraft ihrer Ordination die Vollmacht, im Bußsacramente die Sünden nachzulassen; die unvollkommene Reue (attritio) genügt mit der priesterlichen Absolution; die Beichte ist von Christus eingesetzt; es gibt ein Fegfeuer, und es ist ein heilsamer Gedanke, für die Seelen im Reinigungsorte zu beten, damit sie rascher zur Anschauung Gottes gelangen; die allerseligste Jungfrau Maria ist mit kindlicher Andacht zu verehren und anzurufen. Nach diesen Ausführungen, die in dem unten angegebenen Aufsatze des Unterzeichneten näher begründet werden, ist es wohl überflüssig, noch die Frage aufzuwerfen, ob man Wessel als „Vorreformator", als „Vorläufer Luthers" bezeichnen darf. Freilich wenn man jeden vorlutherischen Theologen, der einige unkirchliche Ansichten gelehrt hat, für einen Vorläufer der sogen. Reformation (s. d. Art.) hält, so kann man sehr wohl Wessel als einen Vorläufer des Wittenberger Neuerers erklären. Richtiger ist es jedoch, nur solche Männer als „Vorreformatoren" zu bezeichnen, die, wie Luther, in häretischem Eigensinn von der Kirche

sich abgesondert haben. Letzteres trifft bei Wessel nicht zu; vielmehr ist er, trotz seiner singulären und irrigen Ansichten, stets mit der Kirche verbunden geblieben und hat auch als katholischer Christ im Schoße der römisch-katholischen Kirche sein Leben beschlossen. (Vgl. G. Muurling, Commentatio historico-theologica de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis in praeparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali, Pars prior, Trajecti ad Rhenum 1831; C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, 2. Ausg., Gotha 1866, 235—557; J. Friedrich, Johann Wessel. Ein Bild aus der Kirchengesch. des 15. Jahrh., Regensburg 1862; Doedes, Historisch-Literarisches zur Biographie Johann Wessels, in den Theol. Studien und Kritiken XLIII, 1870, 407 ff.; H. Schmidt, in der Real-Encyklopädie für prot. Theologie und Kirche XVI, 2. Aufl., 791 ff.; O. Clemen, Hinne Rode in Wittenberg, Basel, Zürich und die frühesten Ausgaben Wessel'scher Schriften, in der Ztschr. für Kirchengeschichte VIII [1898], 346 ff. 639; N. Paulus, Ueber Wessel Gansforts Leben u. Lehre, im „Katholik" 1900, I, 1 ff.) [N. Paulus.]

Wessenberg, Ignaz Heinrich von, Generalvicar und Bisthumsverweser zu Konstanz, Hauptträger der antikirchlichen Reformbestrebungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wurde am 4. November 1774 zu Dresden als Sohn des kursächsischen Conferenzministers Johann Philipp Karl v. Wessenberg geboren. Seine frühe Jugend verlebte er auf dem väterlichen Landgute zu Feldkirch im Breisgau, wohin die Eltern sich 1776 zurückgezogen hatten. Den ersten Unterricht erhielt er mit seinen Geschwistern vom Vater und einem geistlichen Hauslehrer, wobei Heinrich gute Naturanlagen, aber — nach eigenem Geständniß — auch einen eiteln Trieb nach Auszeichnung und ungemeine Empfindlichkeit gegen Tadel an den Tag legte. In politischer Hinsicht galt Joseph II. (s. d. Art.) in der Familie als Ideal; unter Thränen theilte der Vater 1790 den Tod „des guten Kaisers" den Kindern mit. Nach zweijährigem Aufenthalte an der von Exjesuiten geleiteten Lehranstalt St. Salvator zu Augsburg zog es den jungen Wessenberg an die Kants Philosophie und der Aufklärung ergebene Hochschule zu Dilingen, wo er die philosophischen und theologischen Studien begann; denn als nachgeborener Sohn einer altadeligen Familie war er wie auch sein jüngerer Bruder Aloys für den geistlichen Stand bestimmt und soeben (1792) mit Dompräbenden an den Hochstiften zu Konstanz, Augsburg und Basel ausgestattet worden. Im J. 1794 siedelte er an die ebenfalls der Aufklärung huldigende Universität Würzburg über. Neben theologischen gab er sich hier auch juristischen Studien über deutsches Staatsrecht und bürgerlichen Prozeß hin, kam oft an den Hof und wurde vom Fürstbischof Franz Ludwig v. Erthal und dessen Nachfolger Fechenbach mit ausnehmender Freundlichkeit behandelt. Hier traf er auch zum ersten Male mit Karl Theodor v. Dalberg (s. d. Art.), Coadjutor von Mainz und Konstanz, zusammen, der ihn von da ab nicht mehr aus dem Auge verlor. Seit Sommer 1796 war Wessenberg in Wien, wo er neben seinen Studien auch praktisch als Volontär am Reichshofrath arbeitete. Bedeutende Verluste am Familienvermögen infolge der Kriege im Elsaß veranlaßten ihn aber schon Ende 1797, seinen Aufenthalt in Konstanz zu nehmen, woselbst ihm seit einiger Zeit ein Canonicat verliehen war. Kirchengeschichte und Kirchenrecht nahmen fast ausschließlich seine Zeit in Anspruch, und eine an die geistlichen Stände gerichtete Druckschrift, welche er zu Augsburg 1800 herausgab, faßte das Resultat seiner Studien in den Gedanken zusammen: Die deutsche Kirche soll unter der Oberleitung eines Primas sich von der römischen Curie möglichst unabhängig machen. Als mit dem Tode des Fürstbischofs von Konstanz, Maximilian v. Rodt (14. Januar 1800), Dalberg dessen Nachfolger wurde, bestellte er Wessenberg zu seinem Generalvicar in Konstanz, nachdem eine mehrstündige Unterredung in Augsburg die Uebereinstimmung ihrer beiderseitigen Ansichten und Pläne dargethan. Eine diplomatische Sendung nach Bern zu Gunsten der auf dem eidgenössischen Gebiete gefährdeten Kirchengüter war die erste Aufgabe, mit welcher Dalberg seinen Schützling betraute. Wessenberg führte sie mit Geschick und Erfolg durch. Ein päpstliches Breve sprach ihm das Wohlgefallen und den Dank des heiligen Vaters aus. Anfangs 1802 übernahm Wessenberg das Generalvicariat. Er war damals 27 Jahre alt und Subdiacon; erst im September 1812 wurde er in Fulda zum Priester geweiht. Seine Anschauungen und Grundsätze legte er selbst in dem 1801 in Zürich erschienenen „Geist des Zeitalters" dar. Die Religion, sagt er, werde von den Priestern mißbraucht, um Reichthümer und die Herrschaft über die Geister an sich zu reißen; darum habe der Staat die Kirche unter Vormundschaft zu nehmen (a. a. O. 92). Offenbarung sei etwas für das gemeine Volk. Jede Religion baue sich auf Vorurtheilen auf, insbesondere auf der Vorstellung, daß die Priester sich eines nähern Umganges mit Gott erfreuten, und ihre Lehren Orakelsprüche der Gottheit seien. Die Stützen dieser Vorurtheile habe das Volk so lange nöthig, als ihm die wohlthätige Aufklärung Dämmerung bleibe. Man müsse also klug vorgehen (178 ff.). „Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm den Dienst aufsagt noch ihn befehdet, sein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten und ihm gleichwohl als einem Wahn von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen Religion — nämlich der moralischen — abgenommen werden, und so bei aller Verschiedenheit der Glaubensarten Verträglichkeit der Anhänger unter einander durch die Grundsätze der ewigen Vernunftreligion gestiftet werden, bis man mit der Zeit vermöge der

überhand genommenen Aufklärung mit Jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsglaubens gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens, vertauschen kann" (142). In früheren Jahren, führt Wessenberg weiter (184 ff.) aus, sei die Geistlichkeit gutmüthig genug gewesen, zu meinen, die bischöfliche und die päpstliche Gewalt sei unmittelbar von Gott verliehen worden; aber keine von beiden sei göttlichen Ursprunges und Rechtes, sie stammten aus späteren Zeiten und seien Erzeugnisse des sich nach und nach äußernden Bedürfnisses. „Eine wahre Verbesserung der kirchlichen Zustände war die höchste Idee", welche Wessenberg zu unermüdlicher Thätigkeit anspornte. Freilich that eine Verbesserung noth. Die vornehmeren Klassen hatten das Gift der französischen Grundsätze in sich aufgenommen und sahen mit Verachtung auf den Glauben herab. Das gemeine Volk hatte unter den Kriegen schweren sittlichen Schaden gelitten. Der Clerus war großentheils ohne Berufseifer. Nicht wenige Pfarrer hielten in einem Monate nur einmal Predigt und christliche Lehre (Wessenbergs Bibl. [s. u.] Fasc. 38, Nr. 61). Es war also freudigst zu begrüßen, daß Wessenberg vor Allem der Erziehung des Clerus eine vorzügliche Sorge zuwandte. Wer in's Seminar aufgenommen werden wollte, mußte einen philosophischen Cursus mit Logik, Psychologie, Moralphilosophie, Physik und Geschichte mit Erfolg durchgemacht haben und in den Hauptfächern der Theologie, in Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht, Pastoral und Pädagogik, eine Prüfung bestehen; ebenso wurde am Schlusse eines jeden Semesters, meistens unter dem persönlichen Vorsitze Wessenbergs, über die vorgetragenen Disciplinen geprüft. Auch das war ein vortrefflicher Gedanke und das Merkmal eines organisatorischen Geistes, wenn Wessenberg sogleich 1802 die Dienstanweisung der Vicare, welche sich bisher wie Knechte an Pfarrer verdingt hatten und oft auch wie Knechte gehalten wurden, dem Ordinariate in die Hand gab. Ebenso war es freudig zu begrüßen, daß Wessenberg unverweilt anordnete, in der Pfarrkirche müsse jeden Sonntag gepredigt, und in der Schule wöchentlich zweimal Religionsunterricht ertheilt werden. Aber schon in der 1802 gegründeten und von Wessenberg persönlich redigirten „Geistlichen Monatsschrift" trat eine bedenkliche Kehrseite der „Verbesserung" zu Tage, daß es dabei nämlich auf Einführung der josephinischen Aufklärung (s. d. Art.) abgesehen war. Das eifrige Studium der Kirchengeschichte und des kirchlichen Rechtes, hieß es in der Vorrede, werde nicht wenige Vorurtheile zu Fall bringen; man erfahre da, wie manche Dinge in der Kirchendisciplin von jeher der Veränderung unterworfen waren, ohne der Einheit Abtrag zu thun. Was die Vorrede leise andeutete, sprach die Schrift selbst bald unzweideutig aus. Es gelte, aus der Kirche eine Menge Schutt wegzuräumen. Schutt seien die Hunderte von Cerimonien, von denen das Volk nichts verstehe, die übermäßige Verehrung Mariä, welche einzig von der Mutter Gottes Rettung hoffe, die vielen Kapellen, Nebenkirchen, die Nebenmessen an Sonntagen, insbesondere aber die Wallfahrtskirchen und die Wallfahrten, die nur zur Bereicherung der Bäcker, Metzger und Wirthe geschaffen seien („sie sind Gift für die Moralität"). Schutt sei die Unzahl von Weihungen und Segnungen, das ewige Rosenkranzbeten, die verschiedenen Bruderschaften, deren Umbildung in gemeinnützige Anstalten kaum mehr länger aufgeschoben werden könne. Ein Mitarbeiter hatte mit Genehmigung des hochw. Ordinariates bereits eine marianische Bruderschaft in eine „Congregation oder Liebesbund der löblichen Bruderschaft in N. N. zur Unterstützung ihrer armen Mitbürger unter dem Schutze Mariä und Josephi" umgewandelt und derselben hiermit „ein vernünftiges Ziel und Ende" gegeben: „Liebe zu Jesu und den Brüdern". Den Mitgliedern sind Ablässe zugesichert, aber „bei diesen ist wohl zu merken, daß man sie nicht bloß durch Beicht und Communion und mit einigen Gebeten gewinnen kann, sondern nur durch eifriges Streben nach Liebe zu Jesu und den Mitmenschen". So erfreute sich z. B. eines vollkommenen Ablasses, „wer zur Wiederbelebung eines Erhenkten, Erfrorenen u. s. w. etwas beiträgt". „Wer seine Kinder fleißig zur Schule schickt, erwirbt einen unvollkommenen Ablaß." Aber Wessenberg ist der Meinung, dieses Werk „hätte wohl verdient, zu einem vollkommenen Ablaß erhoben zu werden" (Geistl. Monatsschrift I, 378 ff.). Zum Schutt gehören ferner das Breviergebet, die wöchentliche Beicht, die Klöster. Der vernünftig gewordene Zeitgeist verlange deren Umwandlung in Bildungsinstitute. An die vom Schutte gereinigte Stelle solle ein neuer Bau kommen: die Priestercandidaten haben die „wesentlichen" Lehren des Christenthums sich fest einzuprägen, sich der wahren, nämlich der socratischen Katechismusmethode zu befleißigen; die Schule soll auf die Höhe der Zeit emporgehoben werden, dem Volke darf die Bibel nicht länger vorenthalten bleiben, anstatt der bisherigen einfachen Ausspendung des Buß- und Altarssacramentes ist eine „liturgische Buß- und Communionfeier" einzuführen. — Ihren Knotenpunkt sollten diese reformatorischen Bestrebungen in den Capitelsconferenzen finden, an deren Einführung von Konstanz aus mit glühendem Eifer gearbeitet wurde. Bei zweckmäßiger Einrichtung, erörtert Wessenberg, seien sie ein vortreffliches Mittel, den so verschieden gesinnten Clerus zu einheitlichen Grundsätzen in Theologie, Moral und Pastoral zusammenzuführen und eine Beseitigung von Gesetzen anzubahnen, „die entweder ganz abgeschafft werden sollen oder doch nach dem Zeitgeiste nur unter gewissen Einschränkungen Verbindlichkeit haben dürften" (ebd. I, 320). Von Capitel zu Capitel

wurden monatliche Conferenzen eifrig in's Werk gesetzt, in manchen Capiteln traten die Regiunkeln zu Monatsconferenzen zusammen. Ihre Verhandlungen und Aufsätze wurden an Wessenberg eingesendet, und die Monatsschrift war das Sprachrohr der Conferenzen. Wessenberg begleitete die Aufsätze mit Fußnoten, welche aufklärende Winke geben, über Bedenken beruhigen, Aufgaben stellen, die Schüchternen ermuthigen, den Kühnen Beifall spenden sollten. Er selbst behandelte geschichtliche Themata im Sinne der Aufklärung, der „reinen Lehre Jesu" und des „wahren, vernünftigen Christenthums". Im Zusammenhange mit den Conferenzen forderte die Monatsschrift nachdrücklich zur Einrichtung neuer Capitelsbibliotheken auf. Behufs zweckmäßiger Anschaffung empfahl sie beispielshalber die Bücher von Eckartshausen, die Briefe von Gellert, „Irdisches Vergnügen in Gott" von Brockes und als „schätzbares Werk" die französische Encyklopädie (ebd. III, Intelligenzblatt S. 16). — Die Zeitschrift zählte von Anfang 660 Abonnenten aus allen Theilen der weit verzweigten Diöcese. So traurig war es indeß um den kirchlichen Geist noch nicht bestellt, daß man die Leistungen der Monatsschrift ruhig hingenommen hätte. Einzelne Artikel verursachten eine gewaltige Gährung in und außer Konstanz. Am 25. Mai 1804 schrieb Dalberg aus Aschaffenburg an Wessenberg: „Aus wichtigen Gründen muß die Meersburger Monatsschrift von nun an aufhören. Dieses gebietet die Liebe des Friedens, welche im gegenwärtigen Zeitpunkte wichtig ist." Es solle eine andere, „der Religion und Sittlichkeit offenbar nützliche Unternehmung" in's Leben gerufen werden, „welche zu keinen Zänkereyen Anlaß gibt" (Wessenb. Bibl. Fasc. 49, Nr. 137). Noch im nämlichen Jahre trat das „Konstanzer Pastoralarchiv" in's Leben, das bis 1827 jährlich in 2 Bänden erschien. Rein dogmatische und kirchenrechtliche Fragen wurden jetzt von den Conferenzen ausgeschlossen, um „Verketzerungssucht" und Schädigung der Zusammenkünfte fernzuhalten. Aus 275 gedruckten Themata, meistens aus dem Gebiete der Pastoral, konnte jeder Priester eine beliebige Auswahl treffen. Die Conferenzen selbst wurden organisirt. Wessenberg bestand streng auf deren Besuch; jeder Geistliche mußte Arbeiten, mindestens Notizen einliefern. Der „Conferenzdirector" übersandte die Arbeiten mit einer übersichtlichen Darstellung über den Verlauf der Verhandlungen dem Generalvicariat. Die besser befundenen Arbeiten wurden in das Pastoralarchiv aufgenommen. Eine außerordentlich große Anzahl von Aufsätzen befaßten sich mit der Volksschule. Die Heranbildung von Lehrern, die Vervollständigung und Erweiterung des Lehrplanes, die Ausbildung und theoretische Begründung einer zweckmäßigen Methode ist dem Generalvicar ein Herzensanliegen gewesen, und er hat eine bedeutende Anzahl von fähigen Männern zur eifrigen Mitarbeit gewonnen. Eine rege praktische und schriftstellerische Thätigkeit hat in Verbindung mit Wessenberg in dieser Richtung der spätere Erzbischof Demeter entfaltet. Um seinem Sinne entsprechende Religionshandbücher, Katechismen, Gesangbücher u. s. w. zu bekommen, setzte Wessenberg Prämien aus, zum Theil aus eigenen Mitteln. Auch auf dem Gebiete der praktischen Theologie im engern Sinne enthält das Pastoralarchiv manche werthvolle Gedanken und Aufsätze. Aber seinen Charakter als Organ zur Verbreitung der Aufklärung konnte und wollte es nicht verbergen. So forderte Wessenberg die Priester auf, deutsche Formularien zur Ausspendung der heiligen Sacramente und zu Benedictionen zu entwerfen, die Meßformularien und die Vespern in's Deutsche zu übersetzen. Er erlaubte auch, solche Formularien nach erfolgter Gutheißung in der Praxis zu verwerthen; darunter findet sich z. B. der „Versuch eines Taufritus, wenn ein katholischer Pfarrer Kinder protestantischer Eltern zu taufen hat" (Pastoralarchiv 1811, II, 143 ff.), und der „Versuch eines Trauungsritus, wenn ein katholischer Pfarrer eine Ehe einsegnen soll, da ein oder beyde Theile einer andern christlichen Confession zugethan sind. Mit bischöflicher Genehmigung bei sich ereignenden Vorfällen einstweilen zu gebrauchen" (Pastoralarchiv 1812, I, 102 ff.). Manche Pfarrer waren in dieser Richtung von einem glühenden Eifer entbrannt; so meldet Pfarrer Wolf von Rickenbach am 26. October 1809, er habe „acht Litaneien verfertigt". — Was Wessenberg in den Conferenzen angeregt hatte, führte er alsbald in's Leben ein. Das Ordinariat hatte dabei wenig zu sagen. „Wessenberg schaltete und waltete mit unbeschränkter Vollmacht, ohne alle Rücksicht auf den geistlichen Rath, nach seinem Eigensinn" (Braun, Memoiren des letzten Abtes von St. Peter, Freiburg 1870, 298). Mitglieder der Curie beklagten sich: „Der einzige Wessenberg macht ohne unser Wissen Alles, obgleich im Namen der Curie. Wir sind an seinen Sultanismus schon gewöhnt" (Denkschrift [s. u. Sp. 1361] 100). Das Rosenkranzgebet während der heiligen Messe wurde verboten, gegen die Wallfahrten und Ablässe geeifert, die Bruderschaften aufgehoben und an deren Stelle die neue „von der Liebe Gottes und des Nächsten" befohlen, locale Processionen, Feiertage, Patrocinien mit stürmischer Hast abgestellt, überhaupt eine ganz neue, „aufgeklärte" Gottesdienstordnung eingeführt. Aber die Art des Vorgehens und die Neuerungen selbst stießen auf große Hindernisse. Nicht bloß die Gegner Wessenbergs klagten wegen „Ueberschwemmung mit geistlichen Ordonnanzen", auch die Gesinnungsgenossen waren mit dem überstürzenden Vorgehen unzufrieden. „Mein Wunsch", schreibt schon Ende 1804 einer der devotesten Verehrer und entschiedensten Anhänger Wessenbergs, Dr. Fridolin Huber, „war schon lange, daß nicht so viele bischöfliche Decrete erscheinen möchten, die heute dieses und morgen schon wieder etwas Anderes gebieten oder verbieten. Priester — dem

mir und meinesgleichen gilt das freilich nicht — und Volk werden durch die immerwährenden Verordnungen, die kein Ende nehmen wollen, nur aufgebracht" (Wessenb. Bibl. Fasc. 47, n. 137). Bei den Conferenzen kam es bisweilen zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen „Aufgeklärten" und „Obscuranten". Der Domdecan und Weihbischof v. Biffingen widersetzte sich der Einführung der Neuerungen in die Domkirche zu Konstanz (Braun 298); auch manche Decane und Pfarrer zögerten und wurden mit Suspension bedroht. Im Jahre 1812 stellte Wessenberg dem katholischen Kirchendepartement in Karlsruhe vor, man möge die freien Decanatswahlen aufheben, „weil die Pfarrer an den Decanen nur Anwälte haben wollen, wenn sie die bischöflichen Anordnungen nicht vollstrecken" (Wessenb. Bibl. Fasc. 75, n. 127). Erlasse des Generalvicars, welche nur an die Pfarrer oder Decane gerichtet waren, mußten, damit ihre Ausführung gesichert werde, von der Kanzel verkündet, und die Verkündigung mußte vom Vogte beurkundet werden. „Beinahe das einzige Hinderniß der kirchlichen Verbesserungen", schreibt Decan Burg von Kappel am 21. September 1809, „sind die katholischen Geistlichen selbst. ‚Seht, man will euch mit Gewalt lutherisch machen', so sprechen neun Zehntel theils aus subjectiver Ueberzeugung, theils aus Heuchelei, theils aus tückischem Neid" (Wessenb. Bibl. Fasc. 67, n. 117). Das größte und beharrlichste Hinderniß stellte aber den Neuerungen das katholische Volk entgegen. In den vier oberbadischen Orten Minseln, Nollingen, Rickenbach und Weilheim kam es zu förmlichen Aufständen wegen Verbot des Rosenkranzgebetes, in der Baar, in Immendingen und Hüfingen zu amtlichen Untersuchungen (Wessenb. Bibl. Fasc. 65, n. 74). In der Rheinebene unterhalb Freiburg hatten die Neuerungen zu Reibereien zwischen Katholiken und Protestanten geführt. Auf Anfrage Wessenbergs, ob durch die Spannung etwa die kirchliche Verbesserung gefährdet werden könne, antwortete Decan Burg, die bischöfliche Behörde dürfe sich von ihrem Beginnen nicht abhalten lassen. „Eine Spannung wird so lange bestehen, als Gott noch zu Sion und Garizim angebetet wird; es muß einmal die verheißene Zeit herbeigeführt werden, wo er überall im Geiste und in der Wahrheit angebetet wird." ... „Es ist unläugbar, daß die Protestanten unsere Verbesserungen mit Eifersucht ansehen. Es ist unläugbar, daß wir in unseren Verbesserungen nach ihren Grundsätzen handeln und sogar ihre trefflichen früheren und späteren Vorarbeiten in allen Fächern, besonders jetzt in der Liturgie, benutzen. Es ist unläugbar, daß wir uns in unserer Verbesserung von der römischen Kirche trennen und uns der deutschen protestantischen Kirche nähern müssen. Es ist also hier die größte Klugheit nothwendig, alle kirchlichen Verbesserungen so zu veranstalten, daß wenigstens die eifersüchtigen Protestanten nicht sagen können: ‚Seht, man hat es von uns genommen und euch gegeben'" (Wessenb. Bibl. Fasc. 67, n. 117). Wessenberg selbst schrieb an den reformirten Pfarrer Scherer, er wünsche, daß die Liebe bald der Trennung im Glauben ein Ende mache. So klar waren sich die Führer ihres Beginnens bewußt; aber auch das Volk. Die Frage, wie der „Eigensinn" des Volkes zu brechen sei, ist in dieser Zeit das stehende Thema der Conferenzen, und es ist empörend, wie verächtlich diese Hirten vom katholischen Volke, vom „gemeinen Christenhaufen" reden. Nach ihrer Ansicht ist das Volk fast wie das Thier abhängig von sinnlichen Eindrücken und unfähig für höhere Geistescultur. Was es thut, ist Aberglauben, Heuchelei, Lippendienst, Mechanismus. Man hatte keine Ahnung von dem tiefen religiösen Sinne, der im christlichen Landvolke lebte, die Aufklärung durchschaute und allerwärts in den Klageruf ausbrach: „Wir müssen eben lutherisch werden." Vom Jahre 1814 an beschäftigten sich das Generalvicariat und die Conferenzen lebhafter mit der Verbreitung der Bibel unter dem gemeinen Volke. In der Frage, ob man dem Volke die ganze heilige Schrift oder einen Auszug in die Hand geben solle, redete Wessenberg, wenn auch etwas verclausulirt, dem unbeschränkten Bibellesen das Wort. Mit einem bischöflichen Hirtenbriefe von Salzburg theilt er neben anderen Meinungen auch die, „daß, wenn einmal das Bibellesen allgemeiner wird, der gemeine Mann auch bald heller denken und aufgeklärter, an Vorurtheilen und Aberglauben nicht mehr so sehr kleben, zum soliden christlichen Unterrichte gelehriger und empfänglicher" werde (Pastoralarchiv 1815, I, 153 ff.). Das Neue Testament wurde bald darauf in der Uebersetzung des „verdienten" Leander van Eß (s. d. Art.) an die Pfarrämter versandt, „um die Bücher an die Haushaltungen zu vertheilen"; 1820 wurde über eine in Freiburg zu gründende katholische Bibelgesellschaft verhandelt. — Das Pastoralarchiv geht allem Uebernatürlichen scheu aus dem Wege. Der Seelsorger erscheint da nicht als Priester, sondern nur als „Volkslehrer", als Prediger, und die protestantischen „Stunden der Andacht" werden ihm als eine vorzügliche Predigtquelle angepriesen. Die socratische Methode, welche nichts Neues mittheilt, sondern nur zum Bewußtsein bringt, was der Mensch schon in sich trägt, wird dem Katecheten als die eigentlich christliche, weil von Jesus Christus selbst beobachtete Lehrmethode empfohlen. So wenig die 47 Bände des Pastoralarchivs vom Glauben verlauten lassen, so wenig vermögen sie ihre starke Hinneigung zum Rationalismus zu verbergen. Dieselbe tritt am deutlichsten in den Bücheranzeigen zu Tage. Im J. 1810 empfehlen sie Coopers Briefe, deren Verfasser nach Wessenberg den Katholicismus in seiner reinen Gestalt dargestellt habe. Da liest man: die katholische Kirche bedürfe nicht eines obersten Hirten und sichtbaren Hauptes; der römische Papst sei mit dem trojanischen Pferde zu ver-

gleichen; die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche sei unchristlich und falsch; die Messe sei theatralisch, die Anrufung der Heiligen abergläubisch, die Lehre vom Fegfeuer phantastisch, die Verehrung der Bilder abgöttisch. Kurz darauf redet das Pastoralarchiv auch der Ulmer „Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht" das Wort, wie denn auch die an der Spitze der beiden Zeitschriften stehenden Männer, Wessenberg und Werkmeister (s. d. Art.), innig befreundet waren. Aber die Ulmer Jahrschrift steht entschieden auf häretischem Boden, sie ist das Arsenal der Aufklärung gewesen und hat mehr als jede andere Schrift zur Unterwühlung des katholischen Glaubens beigetragen. Geradezu feindselig gegen das Uebernatürliche können die Aufsätze des Pastoralarchivs werden, wenn sie auf die Gnade und die Gnadenmittel zu reden kommen. Da witzeln sie dann über das opus operatum, spotten über das Gebet als Gnadenbettelei, über die eingegossene Gnade und Tugend und rufen entrüstet: „Das Volk weiß nichts von der Kraft des freien Willens" (Pastoralarchiv 1824, I, 44). Der Zweck der Segnungen ist ausgesprochenermaßen nur Erbauung, und auch bei den Sacramenten tritt die Gnadenertheilung in den Hintergrund oder verschwindet ganz, je nach dem Grade der Aufklärung des Verfassers. Nach Werkmeister sind die Sacramente „zweckmäßig aufgestellte Bilder und Zeichen, uns das Wichtigste unserer Religion leicht und rührend in's Andenken zu bringen und dadurch gute Gesinnungen und Antriebe zur Rechtschaffenheit in uns zu erwecken". Daher denn auch die deutschen Formularien für Ausspendung der Sacramente und für Benedictionen und die Verdeutschung der Meßgebete. „Schon längst", sagen die „Freimüthigen Blätter" 1836, 1. Heft, 78, „haben sich eifrige Seelsorger die Freiheit genommen, auch in den Messen die Oration, die Epistel, das Evangelium deutsch vorzutragen, das Credo in deutscher Sprache anzustimmen und sofort vom Chor fortsetzen zu lassen und den wahrhaft schönen und reichhaltigen Lobgesang (Präfation) deutsch abzusingen." — Positive Kirchengesetze gab es für Wessenberg nicht. Sehr leicht erhielten die Geistlichen Dispens vom Breviergebet und Erlaubniß, vor der heiligen Messe zu frühstücken (Braun 298), die Diöcese oder Theile derselben Dispens von der Abstinenz an den Samstagen, letzteres trotz päpstlicher Einsprache (Breve vom 4. Februar 1809). Ueber den Index librorum prohibitorum belehrt Wessenberg seinen Clerus im Anschluß an Leander van Eß (Pastoralarchiv 1815, I, 155), er sei von Privaten angefertigt und vom Papst allein gutgeheißen, also kein allgemeines Kirchengesetz; auch sei derselbe in manchen katholischen Ländern, Frankreich, Deutschland ꝛc., nicht angenommen. — Im Einverständniß mit der Regierung von Luzern, aber im Widerspruche mit dem kirchlichen Recht und dem Concil von Trient ordnete Wessenberg schon 1804 und später auch für die Kantone Aargau, St. Gallen, Schwyz, Unterwalden an, daß in Zukunft Sponsalien nur dann gültig seien, wenn sie vor dem Pfarrer und mindestens zwei Zeugen abgeschlossen würden; auch daß Kinder nur mit Einwilligung ihrer Eltern oder Vormünder gültige Sponsalien schließen könnten. In directem Widerspruche mit dem kirchlichen Rechte stand auch eine Uebereinkunft von 1806 mit derselben Regierung. Ohne jeden Grund wurde das Kloster Wertenstein aufgehoben und in ein bischöfliches Seminar verwandelt. Die Aufnahmeprüfung war vor einer staatlich und kirchlich gemischten Commission abzulegen, die Einrichtung der Anstalt der staatlichen Genehmigung unterstellt, und die Vorsteher hatten jährlich der Regierung Rechenschaft über die Verwaltung der Temporalien abzulegen. Eine Anzahl von Beneficien wurden zu Professorengehältern oder anderen der Stiftung fremden Zwecken verwendet. Ohne gut bestandenen Staatsconcurs konnte kein Geistlicher ein Beneficium erlangen. Mit Beistimmung Wessenbergs machte sich Luzern daran, noch andere Klöster aufzuheben, um Raum und Mittel für Waisenhäuser, Rettungsanstalten u. s. w. zu bekommen. Im J. 1806 stellte Wessenberg aus eigener Machtvollkommenheit in den Kantonen Aargau und St. Gallen eine Reihe von Feiertagen ab. Ein Erlaß vom 3. October 1807 bestimmte, daß päpstliche Ausfertigungen und Anordnungen erst durch die Genehmigung der bischöflichen Curie wirksam werden. Bezeichnend ist auch das 1808 erschienene Rescript an einige Decanate der Schweiz in Betreff der gemischten Ehen. Es sei zwar wünschenswerth, daß sämmtliche Kinder in der katholischen Religion erzogen werden, und der Pfarrer habe diesen Wunsch dem katholischen Brauttheil nachdrücklich an's Herz zu legen. Sei aber dieses Ziel nicht zu erreichen, so bleibe nichts Anderes übrig, als daß die Knaben in der Religion des Vaters, die Mädchen in der der Mutter erzogen würden. Die Einsegnung solcher Ehen habe jeweils vor dem Pfarrer des Bräutigams zu geschehen; nachher sollten sich aber beide Theile vor dem Pfarrer der Braut stellen und den Eheconsens wiederholen. — Viele Eingriffe erlaubte sich Wessenberg in die Privilegien und Exemtionen der Regularen; insbesondere visitirte er wiederholt das Kloster der Franciscanerinnen in Appenzell, obgleich dasselbe unmittelbar dem heiligen Stuhle unterworfen war. Wiederholt säcularisirte Wessenberg Religiosen und dispensirte von den feierlichen Gelübden, auch vom Gelübde der ewigen Keuschheit. Auch in Ehesachen gab er unberechtigte Dispensen. Wegen dieser Eigenmächtigkeit vom Luzerner Nuntius Testiferrata am 26. Januar 1811 zur Verantwortung aufgefordert, erwiderte Wessenberg, das Schreiben des Nuntius verkenne die dem bischöflichen Amte wesentliche Jurisdiction; die gerügten Dispensen habe der Bischof aus eigener Machtvollkommenheit ertheilt und ertheilen können. Er

gab zu verstehen, daß er die Nuntiatur von Luzern nicht anerkenne. Das „biedere Schweizervolk", wie es Wessenberg zu nennen liebte, insbesondere die inneren Kantone, waren aber den Neuerungen ganz abhold. Sie weigerten sich, ihre Priesterandidaten in das Seminar nach Meersburg zu schicken, und nun war Wessenberg bemüht, auch in dem neulich erweiterten Luzerner Priesterseminar der Aufklärung eine Gasse zu bahnen. Durch seine Vermittlung wurde 1811 Dereser (s. d. Art.) Professor und Regens dieses Seminars. Als aber auch hier wie anderwärts Dereser's unkirchliche Richtung bald zu Tage trat, erhoben sich die Geistlichkeit und die Nuntiatur gegen ihn und wiesen darauf hin, daß schon 1790 Schriften von Dereser vom heiligen Stuhle verworfen worden seien. Nun nahm Wessenberg den Regens in Schutz: Man könne an der Aechtheit des angezogenen Breve zweifeln; aber auch die Aechtheit zugegeben, habe dasselbe jede Bedeutung verloren. Denn der Erzbischof von Köln, welcher 1790 der competente Richter Dereser's gewesen, habe denselben rechtgläubig gefunden, und gegen dieses Urtheil des Erzbischofs könne das päpstliche Breve keinen Beweis abgeben. Wessenberg spricht hier aus, daß das Urtheil des Papstes in Sachen der Lehre von einem beliebigen Bischofe reformirt werden könne, und daß es nicht zur Competenz des Papstes gehöre, über die Lehre zu urtheilen, daß er folglich, wenn er es doch thut, sich ein Recht anmaßt, das ihm Christus nicht verliehen hat. Infolge solcher Vorgänge bemühten sich die Schweizer, vom Nuntius unterstützt, ihre Kirche der Einwirkung Wessenbergs zu entziehen. Zuerst suchten sie Dalberg zum Verzicht auf ihr Gebiet zu bestimmen, dann für den schweizerischen Antheil einen eigenen Generalvicar zu erhalten. Als Dalberg auf das erste Verlangen ausweichend antwortete und Wessenberg die Erfüllung des zweiten hintertrieb, baten sie wiederholt und dringend den Papst, ihr Gebiet von der Konstanzer Diöcese zu trennen. Am 21. October 1814 kam Pius VII. ex justissimis gravissimisque causis den Bitten entgegen und stellte die bezüglichen Theile der Schweiz einstweilen unter einen apostolischen Vicar. In einem sehr unehrerbietigen Schreiben vom 1. Februar 1815 protestirte das Konstanzer Domcapitel gegen diese Lostrennung: es sei sich keiner Schuld bewußt und habe deßhalb durch den Provicar Reininger den Schweizern mitgetheilt, daß es gegen dieses Vorgehen den Recurs ergreife und ad papam melius informandum appellire. Voll apostolischen Ernstes wies jedoch der Papst am 7. September 1816 das Domcapitel in die Schranken der dem Oberhaupte der Kirche gebührenden Ehrfurcht und forderte die Zurücknahme des Protestes und der Appellation. Die Zurücknahme erfolgte aber nicht. — Gleichzeitig mit der Loslösung der Schweiz forderte am 2. November 1814 der heilige Stuhl den Fürstprimas auf, „den berüchtigten v. Wessenberg ohne Verzug als Generalvicar zu entlassen". Die Klagen gegen denselben seien so schwer, die Beweise so sicher, daß ohne Beschwerung seines eigenen Gewissens der Papst diesen Zustand nicht mehr länger dulden könne. Allein Dalberg hielt das Breve geheim und gab demselben nicht nur keine Folge, sondern bat den Großherzog, ihm Wessenberg als Coadjutor cum spe succedendi zu geben. Vermöge seiner „Souveränitätsrechte", sagt die Denkschrift der badischen Regierung S. VI, habe der Großherzog diese Ernennung vollzogen und es dem Fürstprimas überlassen, von Rom die Bestätigung zu erlangen. Aber Rom gab auf ein solches Ansinnen keine Antwort und ließ überhaupt die Angelegenheit bis zu Dalbergs Tode ruhen.

Schon 1811 hatte Dalberg, von Napoleon zum französischen Nationalconcil eingeladen, Wessenberg als Rathgeber nach Paris mitgenommen. Beide hofften, durch den hohen Protector des Rheinbundes werde sich eine zeitgemäße Neugestaltung der zerfallenen kirchlichen Zustände in Deutschland herbeiführen lassen. König Friedrich von Würtemberg hatte den Geistlichen Rath v. Keller dorthin gesandt, um Dalberg zur freiwilligen Resignation auf die ihm zustehenden Metropolitan- und bischöflichen Rechte über den würtembergischen Diöcesanantheil zu vermögen. Aus den Unterhandlungen blickte deutlich die Absicht Dalbergs durch, unter Mitwirkung des französischen Kaisers einen Primat für die deutsche Kirche zu errichten, sich selbst mit dieser Würde bekleidet und Wessenberg auf einen der Bischofsstühle des Reiches erhoben zu sehen (Longner, Beiträge zur Gesch. der oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1863, 342 ff.). Nach Napoleons Sturz sollte der Wiener Congreß dieses Ziel erreichen helfen. Dalberg schickte Wessenberg als seinen Gesandten dorthin, um „für Einleitung einer zweckmäßigen Herstellung und nationalen Einrichtung der deutschen Kirche Mittel und Wege ausfindig zu machen". In einer Note vom 8. Juni 1815 stellte Wessenberg den Antrag, „daß der katholischen Kirche in Deutschland nebst der freien Religionsübung eine in liegenden Gründen mit dem Rechte der Selbstverwaltung bestehende Dotation ihrer Bisthümer, Theilnehmung an der landständischen Repräsentation durch ihre Vorsteher und eine ihre Rechte sichernde Organisation in der Bundesacte garantirt werde". Genauer hatte er diesen Gedanken entwickelt in einer Denkschrift vom 27. November 1814 und in dem im April 1815 anonym erschienenen, beachtenswerthen Schriftchen „Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung". Darin schildert Wessenberg Eingangs schmerzlich, wie im Frieden von Luneville die Kirche mit ihrem Vermögen auch ihrer Selbständigkeit und Freiheit beraubt wurde. Die Bischöfe, Vicariate und ihre Capitel seien Pensionisten des Staates geworden, der ihre Wirksamkeit nach Gutfinden beschränkt, ihre Rechte bestritten, beschnitten oder aufgehoben

habe. Das Placet sei unbeschränkt ausgedehnt und verletzend ausgeführt worden; habe man doch dem Bischofe sogar gesagt, wie er seine Hirtenbriefe ändern solle. Die Domcapitel habe man rechtlos gemacht und aussterben lassen, die Pfründeverleihung habe der Staat an sich gezogen. Der Geistliche sei vom Bischofe losgelöst und zum Polizeidiener des Staates gemacht worden. Auf diese ganz der Wahrheit entsprechende Schilderung stützt nun Wessenberg nicht, wie jedermann erwartet, einen Antrag, daß diese staatlichen Beschränkungen aufhören müssen, sondern er fordert auf den folgenden Blättern den Staat geradezu auf, die Kirche wie bisher so auch in Zukunft zu fesseln; nur soll er ihr Eigenthum geben und ihren Vorstehern einen Platz in der Volksvertretung anweisen; dadurch werde die Kirche, namentlich die Oberhirten, wieder zu Ansehen und Einfluß kommen. Ein Haupterforderniß einer guten Kircheneinrichtung sei, daß sie dem Episcopat gegen die ungebührlichen Anmaßungen und Ansprüche der römischen Curie wirksamen Schutz gewähre. Um das zu erreichen, dürften nicht einzelne Staaten mit dem päpstlichen Stuhle Privatconcordate, sondern der ganze deutsche Bund müsse mit demselben ein einziges Concordat abschließen. An der Spitze der deutschen Kirche müsse ein Primas stehen, der das Band der Einheit unter den Bischöfen befestige, ihre Relation mit Rom unterstütze, ihren Versammlungen präsidire, ihre Gerechtsame vertheidige. Dem Primas solle die Führung des Informativprocesses übertragen werden. Würde der zum bischöflichen Amte Ernannte für würdig befunden, vom Papste aber aus Gründen, die der Religion und der „wesentlichen" Kirchenverfassung fremd sind, nicht bestätigt werden, so könne der Primas ihn bestätigen. Ohne einen solchen Primas würde die deutsche Kirche kaum den Namen einer Nationalkirche verdienen, die deutschen Bischöfe würden zu willenlosen Werkzeugen der Politik des römischen Hofes herabsinken; mit einem Primas dagegen bekomme die deutsche Kirche Einheit und Zusammenhang, Selbständigkeit und Widerstandskraft gegen die Anmaßungen der römischen Curie. Diese allgemeinen Grundzüge sowie die nähere Einrichtung der deutschen Nationalkirche sollten durch ein Gesetz des Staatenbundes festgelegt werden. Das Gesetz würde einen wesentlichen Bestandtheil der Verfassung des deutschen Bundes bilden und dem verfassungsmäßigen Schutze der obersten Bundesbehörde unterstellt sein. Insbesondere müsse den Bischöfen die Befugniß eingeräumt werden, in allen Fällen, wo sie ihre anerkannten Rechte oder die kirchliche Verfassung beeinträchtigt finden, den politischen und richterlichen Schutz der obersten Bundesbehörde anzurufen. Allerdings müsse mit dem römischen Hofe ein Concordat abgeschlossen werden, aber eben hierin müsse man große Klugheit walten lassen. Die Forderungen an den römischen Hof dürfe man nicht so hoch stellen, daß das ganze Geschäft daran scheitern könnte. Es empfehle sich, alle Streitpunkte mit Stillschweigen zu umgehen, von deren Erörterung sich dermalen kein günstiger Erfolg erwarten ließe. Solche Punkte sollten in Deutschland durch ein organisches Gesetz festgelegt werden, ohne daß man dem Papste etwas davon sage. Daher sei es von großer Wichtigkeit, genau zu bestimmen, welche Gegenstände in das Concordat, und welche in das organische Gesetz aufzunehmen seien. Wessenberg legt nun einen Entwurf für beide vor. Der wesentliche Inhalt des Concordatsentwurfes ist folgender. In dem Concordate werden die Bischofssitze bestimmt. Nach demselben zählt jedes Domcapitel 12 Mitglieder; der Bischof ernennt den Vorsteher des Seminars, in welchem sich die Theologie-Candidaten mindestens vier Jahre aufhalten sollen; er hat den ersten Rang unter den Landständen; das Domcapitel ist dort durch den Decan vertreten. Sodann wird das reichlich bemessene Einkommen des Erzbischofs, des Bischofs und der Domcapitulare namhaft gemacht. Das Domcapitel hat für den bischöflichen Stuhl drei Candidaten aufzustellen, aus welchen der Landesherr den Bischof bestimmt; der dem Papste zu schwörende Eid läßt nach der von Wessenberg in Vorschlag gebrachten Formel einem Josephiner volle Freiheit. Der Dompropst wird vom Bischof im Einverständniß mit dem Landesherrn, der Scholaster vom Landesherrn im Einverständniß mit dem Bischof ernannt, der Dombecan durch Stimmenmehrheit des Capitels gewählt. Bei Besetzung aller dieser Stellen muß auf den deutschen Reichsadel so viel wie möglich Rücksicht genommen werden. Nichtadelige Candidaten müssen auf einer deutschen Universität den Doctorgrad erlangt haben. Für Curatpfründen schlägt der Bischof drei Candidaten vor, aus denen der Landesherr einen ernennt. Der Kundmachung bischöflicher Hirtenbriefe und Anordnungen soll von den Staatsbehörden kein Hinderniß entgegengesetzt, auch keine Erwähnung der landesfürstlichen Genehmigung gefordert werden, sobald der Inhalt sich auf geistliche Gegenstände beschränkt. Der Papst behält nur die Ehedispensen im ersten Grade der Consanguinität und Schwägerschaft. — In das organische Gesetz will Wessenberg aufgenommen wissen die Befreiung der Theologen von der Militärpflicht, die Fürsorge für kranke, alte und sonst bedürftige Priester, eine Pension von mindestens 500 Gulden oder Unterstützung zum Unterhalte eines Vicars, allseitige Einführung der Pastoralconferenzen, Abschaffung der Simultankirchen und jeder cumulatio beneficiorum. Neben diesen guten Vorschlägen sollte das organische Gesetz aber auch festsetzen, keine Bulle, kein Breve, keine Anordnung des Papstes oder päpstlicher Behörden dürfe kundgemacht und vollzogen werden, bevor der Landesherr nach Einvernehmung des Erzbischofs und des Bischofs die Bewilligung dazu ertheilt habe. Diese Anordnung, bemerkt Wessenberg, bleibe noch immer eine noth-

wendige Maßregel, die aber in Deutschland nur dann den Zweck erreiche, wenn sie für alle deutsche Staaten verbindlich sei. Auch die Bischöfe haben den Entwurf der Hirtenbriefe jeweils der Landesregierung vorzulegen. Ist die Regierung indeß von den persönlichen Gesinnungen eines Bischofs ganz versichert, so wird es sie selbst und den Bischof ehren, wenn sie einen noch weit beschränktern Gebrauch vom Placet macht. Kein Mönchsorden darf ohne Bewilligung der Bundesbehörde eingeführt werden. Exemtionen von der ordentlichen bischöflichen Jurisdiction sind unzulässig. In den Frauenklöstern dürfen die Gelübde erst vom 50. Jahre an für immer abgelegt werden, vorher nur für je 3 Jahre. Ein Legat oder Nuntius hat in Deutschland vor Allem seine Vollmachten der Bundesbehörde vorzuweisen und darf nie in die Befugnisse der Bischöfe eingreifen. Die Rechnungen über die Fonds der Kirche und frommer und milder Stiftungen sollen jährlich in Gegenwart von landesherrlichen und bischöflichen Commissarien abgehört werden. Die Vorsteher und Lehrer der Seminarien werden vom Bischof ernannt, brauchen aber Staatsgenehmigung, und die Landesregierung kann sich jederzeit durch Commissarien von dem Zustand dieser Anstalten unterrichten. Vor der ersten Anstellung schickt jeder Geistliche dem Landesherrn schriftlich eine Versicherung der Treue und das Gelöbniß gewissenhafter Erfüllung der Berufs- und Amtspflichten ein. Der neu ernannte Pfarrer wird in Kirche und Schule von einem bischöflichen und einem landesherrlichen Commissar vorgestellt. Alle neuen geistlichen und milden Stiftungen bedürfen der landesherrlichen und der bischöflichen Bestätigung. Es ist Sache der Bischöfe, das Ritual für den öffentlichen Gottesdienst vorzuschreiben. Zur Errichtung, Trennung und Vereinigung von Pfründen, zur Erbauung neuer Kirchen, Kapellen und zur Bewilligung des Gottesdienstes darin ist die Genehmigung des Staates nöthig. Alle 3 Jahre findet eine Diöcesan-, alle 10 Jahre eine Provinzialsynode statt. — Sehr wahr sagte Weihbischof Zirkel von Würzburg über „die deutsche Kirche“ Wessenbergs: „Dieser Vorschlag enthält alle Elemente, die katholische Kirche in Deutschland aufzulösen und nur ein Schattenbild von ihr zurückzulassen. Sie wird darin von ihrem Fundament Christus hinweggerückt und zu einer bloß weltlichen Anstalt gemacht, das bischöfliche Amt in ein durchaus subalternes Verhältniß gesetzt, die hierarchische Gewalt gelähmt, und das Band, welches die Gläubigen mit Petrus verbindet, auf's Aeußerste gelockert, wenn nicht gar gelöst.“ Der Vorschlag, nach dem Vorbilde Napoleons mit dem Papste ein Concordat abzuschließen und dasselbe nachher durch ein organisches Gesetz unwirksam zu machen, war gleichbedeutend damit, die Treulosigkeit zur Basis der Unterhandlungen mit dem Oberhaupte der Kirche zu machen. — Um die Aufnahme des die Nationalkirche betreffenden Artikels in die Bundesacte durchzusetzen, sparte Wessenberg keine Anstrengung, und der abgesagte Feind aller kirchlichen Orden wies die Mitglieder des Congresses auf die große Gefahr hin, welche von Seiten des wiederhergestellten Jesuitenordens dem Staate und der Kirche drohe. Die Grundsätze dieses Ordens, führte er aus, seien so beschaffen, daß sie unvermeidlich die christliche Glaubens- und Sittenlehre verderbten. Mit seinem Kirchenrechte könne keine wahre obrigkeitliche Gewalt, keine Selbständigkeit der Staatsregierung bestehen. Dieser Orden sei die mächtigste und gefährlichste geheime Gesellschaft. Allein auch die Gegner der Nationalkirche, von dem einflußreichen Redemtoristen Clemens Maria Hoffbauer (s. d. Art.) berathen, waren nicht müßig, und der Kronprinz Ludwig von Bayern setzte es durch, daß der Artikel in den Beschlüssen des Congresses fiel (J. B. v. Weiß, Weltgesch. XXII, Graz 1898, 879 ff.). Dagegen wurde Wessenberg von den meisten Delegirten des Congresses die Zusage gegeben, daß in Frankfurt, am Sitze des Bundestages, auch die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands behandelt werden sollten. Von Dalberg deßhalb nach Frankfurt abgeordnet, um für eine neue Begründung der Kirche Sorge zu tragen, bot Wessenberg in zwei Denkschriften und in mündlichem Verkehr das Aeußerste auf, um die Regierungen zu gemeinsamem Handeln in der Kirchenangelegenheit zu bewegen und mit Rom nur über das Allernothwendigste zu verhandeln. Allein auch hier vermochte er Bayern nicht umzustimmen.

Am 10. Februar 1817 starb Dalberg in Regensburg. Sieben Tage später wählte das Domcapitel in Konstanz Wessenberg einstimmig zum Capitularvicar und suchte beim heiligen Stuhl um Genehmigung der Wahl nach. Jetzt war für Rom die Zeit zu reden gekommen. In einem Breve vom 15. März 1817 wurde die Genehmigung mit dem Beifügen versagt: „Wir erkennen v. Wessenberg als Capitularvicar und Anton Reininger als dessen Stellvertreter durchaus nicht an, noch werden unsere geistlichen Gerichte sie anerkennen oder auf Schreiben von ihnen je die mindeste Rücksicht nehmen“, und: „Wir befehlen euch, einen Capitularvicar zu wählen, der in gutem Rufe bei den Katholiken steht und die Pflichten des ihm anvertrauten Amtes recht und genau zu erfüllen im Stande ist.“ Wessenberg, der sich eben in Karlsruhe aufhielt, um „angemessene Maßregeln zur Berichtigung der kirchlichen Angelegenheiten des Großherzogthums zu begehren“, ließ das Domcapitel wissen, er sei sich keiner Schuld bewußt, und die Verwerfung seiner Wahl sei ohne Genehmigung der Staatsbehörde ohnehin nichtig. Er konnte dabei auf eine allerhöchste Verfügung hinweisen, welche das Breve in Baden für unwirksam erklärte. Um den ausgebrochenen Conflict gütlich und rasch beizulegen, sandte der Papst den Nuntius von Luzern, Karl Zea, mit einem Breve vom 20. Mai 1817 nach Karlsruhe und

bat unter motivirter Darlegung seines Verfahrens, der Großherzog möge seinen Beistand leihen, damit das Capitel frei einen andern Vicar wählen könne. Allein von Wessenbergs Freunden berathen, schrieb der Großherzog dem Papste am 16. Juni zurück: er werde sich dem Vollzuge des Breve, das die Wahl Wessenbergs zum Capitularvicar verwerfe, mit seinem ganzen Ansehen widersetzen. Gleichzeitig wurde dem Ordinariat, dem Clerus und den Staatsbehörden befohlen, Wessenberg als Capitularvicar anzusehen und zu behandeln. Von Konstanz erhielt der Clerus die Weisung, da das päpstliche Breve der Form und dem Inhalte nach irregulär sei, so werde befohlen, Wessenberg als Bisthumsverweser anzuerkennen. Nun eröffnete Wessenberg den auffallenden Entschluß, „sich selbst nach Rom zu begeben, theils um Sr. päpstl. Heiligkeit seine persönliche Ehrfurcht zu bezeigen, theils um über die ihm unbekannten Anschuldigungen ehrerbietigste Aufklärungen zu ertheilen" (Denkschrift S. XV). Er werde durch persönliches, unerschrockenes Auftreten daselbst seine Schuldlosigkeit beweisen und fordern, daß man ihm die ausführliche Anklageacte vor Augen lege, damit er sich vor aller Welt darüber aussprechen könne. Zum Voraus sei er sich bewußt, daß diese Acte lauter Angaben enthalte, die entweder auf Entstellung des wahren Sachverhaltes beruhten, oder dazu dienen würden, den Geist der Anmaßung des römischen Hofes und seiner Organe in's hellste Licht zu setzen (Longner 205). Mit einem Empfehlungsschreiben des Großherzogs versehen und von dem Geistl. Rath Dr. Burg begleitet, kam Wessenberg am 18. Juli 1817 in Rom an. Bald folgte eine von 41 Geistlichen der Diöcese, meistens Decanen, unterzeichnete Adresse: sie erwarteten, daß Wessenberg mit der Mitra geschmückt zurückkehre; nur so könne die Schmach wieder getilgt werden, womit man seinen Namen befleckt habe. Von dem Cardinal-Staatssecretär Consalvi wohlwollend empfangen, wurde Wessenberg bedeutet, in den Archiven liege eine solche Menge von Anschuldigungen, und es liefen deren täglich noch so viele neue ein, daß es eine weitläufige Arbeit erfordere, um auch nur die wichtigeren zusammenzustellen. In einer Note vom 2. September theilte Consalvi ihm die Anklagepunkte mit. Sie umfaßten alle oben angeführten und noch mehrere andere Verstöße wider die Lehre und das kirchliche Recht, welche er sich in Schriften oder in der Verwaltung der Diöcese hatte zu Schulden kommen lassen. In der Hauptsache aber handelte es sich in dieser ersten und den zwei folgenden Noten um die doppelte Forderung, daß Wessenberg 1. aus Ehrfurcht gegen den heiligen Stuhl sein Amt als Capitelsvicar und Bisthumsverweser niederlege und 2. in einer allgemein gehaltenen Erklärung Reue über sein bisheriges Verhalten und die dadurch herbeigeführten Irrungen mit Rom ausdrücke. „Unter dieser Voraussetzung", sagt Niebuhr, „wünschten Pius VII. und Consalvi den Streitfall auch zur Zufriedenheit Wessenbergs beilegen zu können." In drei Antwortschreiben suchte Wessenberg seine Schuldlosigkeit darzuthun. In Betreff der einzelnen Klagepunkte sollte, obgleich Wessenberg unterzeichnet hatte, der Bischof Manches gethan haben, Anderes das Capitel, Anderes war von den Staatsgesetzen, Anderes vom Verlangen nach Frieden gefordert. Coopers Briefe (s. ob. Sp. 1350) wollte Wessenberg nicht gelesen haben, die Dispensen vom Gelübde der Keuschheit fand er in der heiligen Schrift begründet, das Schriftchen von der deutschen Kirche sei nicht kirchlich gutgeheißen; was der heilige Stuhl ein entscheidendes Urtheil über Deresers Lehre nenne, habe er als eine Aufforderung an den Erzbischof von Köln angesehen, die Lehre Deresers zu untersuchen; die in der lateinischen Kirche üblichen Gebräuche habe er nicht umgeändert, sondern habe nur den Priestern empfohlen, dieselben durch Beifügung einiger Worte der Ermahnung und einiger Gebete lehrreicher und erbaulicher zu machen u. s. w. Aber auch nicht in einem einzigen Falle gab Wessenberg einen Irrthum zu, und so schonend und allgemein die Formeln des Widerrufes lauteten, welche Consalvi vorschlug, Wessenberg ging auf keine ein. Ebenso hartnäckig blieb er gegenüber der Forderung, das Amt des Capitelsvicars niederzulegen. Er sei persönlich in Rom erschienen, er habe sich provisorisch aller persönlichen Ausübung der Bisthumsverwaltung enthalten; er habe unmöglich seine kindliche Ehrfurcht gegen die geheiligte Person des Papstes auf eine mehr augenscheinliche Art beweisen können. Der Papst ließ sich durch eine solche Erklärung nicht betrügen, auch nicht durch eine zweite: Wessenberg bekenne einen vollkommenen Gehorsam für die katholische Kirche, er unterwerfe mit gänzlicher Verläugnung aller Eigenliebe seine ganze Handlungsweise dem Urtheile der Kirche und ihres Oberhauptes. Mit Recht konnte der heilige Vater darauf erwidern: Mit Worten bezeige Wessenberg kindliche Unterwürfigkeit gegen den heiligen Stuhl; in der That aber beharre er in dem Widerstreben gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes, indem er sein Amt unrechtmäßig beibehalte und keine Spur der Mißbilligung seiner Irrthümer zeige. — Wessenberg glaubte nun seinen nächsten Zweck erreicht, den anmaßenden Geist des römischen Hofes und seiner Organe in's hellste Licht gestellt zu haben, und deßhalb brach er ab. Er glaube — das ist der Sinn seiner letzten Kundgebung in Rom — den Verpflichtungen gegen das Oberhaupt der Kirche genügt zu haben; er habe aber auch Verpflichtungen gegen seinen Landesherrn, das Domcapitel, die Geistlichkeit des Bisthums Konstanz und gegen Deutschland überhaupt. Darum kehre er nach Karlsruhe zu seinem Landesherrn zurück, welchem es nunmehr zukomme, das zu thun, was er für angemessen erachten werde (Denkschrift, Beilagen). Wenn aber Wessenberg in Rom sich nicht

unterwerfen wollte, so ist die Frage berechtigt, was er dann mit seiner Reise bezweckte. Seit Dalbergs Tod ging sein Streben dahin, sich selbst als Primas an die Spitze der deutschen Nationalkirche zu stellen; dem sollte auch die Reise nach Rom dienen. Wessenberg klagte, die Diplomatie bringe der Neubegründung der deutschen Kirche kein Interesse entgegen; sie müsse durch die Macht der öffentlichen Meinung gedrängt werden. Roms Verfahren habe die öffentliche Meinung zu Wessenbergs Gunsten in Bewegung gesetzt. Wenn er nun in Rom selbst die Anklageacte verlange, seine Schuldlosigkeit darthue und die Anmaßung des römischen Hofes vor aller Welt klarstelle, dann werde die öffentliche Meinung zu einer Macht anwachsen, welche auch die Diplomatie mit fortreißen und die Kirchenfrage in Deutschland so entscheiden werde, wie das Wohl der Gesellschaft es fordere (Longner 204 ff.). Daß Wessenberg Primas der deutschen Nationalkirche werden würde, war auch die ausgesprochene Hoffnung der Gegner Roms in Deutschland. Die Weimarer Zeitschrift „Opposition" hatte sich schon längst in diesem Sinne geäußert (Denkschrift 51). Und eben als sich Wessenberg nach Rom begab, war dort (Juli 1817) wieder zu lesen: „Man soll zum Patriarchen Deutschlands einen Mann nehmen, den Rom am meisten verfolgt, und den die öffentliche Meinung dazu bezeichnet. Ihn zu nennen würde überflüssig sein", und gerade deßwegen, weil er den Befehlen des päpstlichen Stuhles widerstrebe, „lieben und achten alle Guten in Deutschland den edeln Wessenberg. Katholiken und Protestanten sind hierüber einer Meinung. Denn wir sind Alle Christen, und die Vernunft ist die einzige Auslegerin der Bibel, nicht aber der römische Bischof. Jeder annähernde demüthige Schritt würde Erniedrigung sein und denjenigen zu Fall bringen, auf den die Augen Deutschlands, ja Europa's gerichtet sind." Zu demselben Zwecke, die öffentliche Meinung zu Gunsten Wessenbergs in Bewegung zu setzen, unternahm nach Wessenbergs Rückkehr auch die badische Regierung einen Schritt: sie gab eine „Denkschrift über das Verfahren des römischen Hofes bei der Ernennung des Generalvicars Freiherrn v. Wessenberg zum Nachfolger im Bisthum Konstanz" mit den dazu gehörigen Actenstücken heraus und übersandte dieselbe an die Höfe und Regierungen der deutschen Bundesstaaten, an den Bundestag in Frankfurt und an die Decane der Diöcese Konstanz. Wessenberg und seine Freunde waren voll der zuversichtlichsten Hoffnung, daß sich, kraft der Klugheit und Festigkeit des Bisthumsverwesers, in Rom Alles nach ihren Wünschen fügen müsse. In Freiburg veranstalteten in Wessenbergs Anwesenheit Geistlichkeit, Universität und Magistrat rauschende Huldigungen; in Feldkirch, dem Wessenberg'schen Familienstammgute, in Kirchhofen wurde der kommende Primas in feierlichem Aufzuge mit Glockengeläute und Böllersalven empfangen und in St. Trudpert dazu noch mit einer Medaille geschmückt, welche die stolzen Worte trug: Angelo Ecclesiae Germanicae laetans et gratus Clerus Brisgoviensis. 11. Jul. 1818. Vom Großherzog beauftragt, die Kirchenverwaltung im bisherigen Geiste fortzuführen, kehrte Wessenberg im Spätherbst 1818 wieder nach Konstanz zurück. Dort unterwarf er sein Schriftchen „Die deutsche Kirche" einer Umarbeitung und Erweiterung und ließ dasselbe unter dem Titel „Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfange des deutschen Bundes", Karlsruhe 1818, erscheinen. Es sollte den Frankfurter Verhandlungen über die Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse als Leitstern dienen. Diese Verhandlungen waren bereits am 24. März 1818 eröffnet worden und wurden genau auf der von Wessenberg erneut vorgeschlagenen Grundlage der Doppelzüngigkeit geführt und fortwährend von seinen Fingerzeigen beeinflußt. In freudiger Stimmung schrieb er am 4. Juli 1820 an Dr. Fridolin Huber, er sei in Frankfurt gewesen, und in der für die Kirchensachen bestellten Commission herrsche volle Eintracht und Zusammenstimmung in den Grundsätzen und Hauptansichten (Wessenb. Bibl. Fasc. 86, n. 114). Ueber den weitern Verlauf dieser Verhandlungen ist der Art. Oberrheinische Kirchenprovinz zu vergleichen.

Durch die Bulle Provida sollersque vom 16. August 1821, welche die uralte Diöcese Konstanz aufhob und das Erzbisthum Freiburg mit seinen vier Suffraganbisthümern Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda als oberrheinische Kirchenprovinz errichtete, erlitten die hochfliegenden Pläne Wessenbergs eine große Ernüchterung. Der Traum der deutschen Nationalkirche mit dem Primas an der Spitze löste sich in Nebel auf. Das Verhalten Wessenbergs 1817 gegenüber dem heiligen Stuhle hatte sich als verfehlte Taktik erwiesen, und er selbst hatte dadurch seine Sache nicht bloß bei dem heiligen Stuhle verdorben, sondern auch in diplomatischen Kreisen einen sehr ungünstigen Eindruck gemacht. Der preußische Gesandte v. Niebuhr sagt darüber in einem Bericht vom 3. Januar 1818: Daß Wessenberg unausgesöhnt Rom verließ, „würde ich keineswegs bedauern, wenn er ein anderer Mann wäre, und wenn möglicherweise die Reformation der katholischen Kirche in Deutschland, welche zu einem bischöflichen Protestantismus führen müßte, von seinem Bruche mit Rom ausgehen könnte". Allein es ist „meine Pflicht, zu sagen, daß er tief unter einem solchen Berufe ist. Zu einem solchen Werke hat er weder Verstand, noch Kenntniß, noch Charakterwürde" (Longner 207 ff.). Dieses Urtheil über Wessenberg ist in Berlin maßgebend und nicht ohne Rückwirkung auf Karlsruhe geblieben. Der Großherzog Karl war am 18. December 1818 gestorben, und sein Nachfolger Ludwig war Wessenberg weniger geneigt. Zwar hielt auch er an dem Manutenenzdecret Karls einstweilen fest,

und so regierte Wessenberg zunächst als Capitelsvicar und Bisthumsverweser und nach Auflösung des Capitels durch die Bulle Provida sollersque als Generalvicar weiter. Aber je mehr die Verhandlungen mit Rom voranschritten, desto mehr wurde es der Regierung klar, daß sie sich mit dem Manutenenzdecret in eine Sackgasse begeben hatte. Trotz alledem machte Wessenberg, auch von den Schmeicheleien seiner Anhänger berückt, sich ernste Hoffnung, bei der nun mit großem Eifer betriebenen Besetzung der bischöflichen Stühle nicht leer auszugehen. Zwar hatte er am 23. Januar 1822 seinem Vertrauensmanne Dr. Burg die an die badische Regierung gerichtete Erklärung übergeben, daß er „zur Erleichterung dieser erwünschten Ausführung seine persönlichen Verhältnisse ganz und völlig den Erfordernissen der neuen Kircheneinrichtung unterordne". Aber wie wenig er damit im Sinne hatte, auf die Mitra zu verzichten, zeigt seine Correspondenz mit Burg im Februar 1822. Hier klammert er sich an den Gedanken fest, die Consequenz des Manutenenzdecretes erfordere, daß die Regierung ihn auf den erzbischöflichen Stuhl erhebe. Da bereits verlautete, Rotteck werde diese Frage im gleichen Sinne in der Kammer zur Sprache bringen, so war die Regierung in nicht geringer Verlegenheit. Aber der nie verlegene Burg wußte Rath. Er gab in seiner Antwort vom 18. Februar 1822 Wessenberg zu bedenken: „eine so wichtige Angelegenheit, von der Ihre persönliche Glückseligkeit hauptsächlich abhängt, darf nicht erzwungen werden wollen", und machte folgenden Vorschlag. Eben jetzt würden die Vicariatsräthe, die bischöflichen und landesherrlichen Decane aufgefordert, drei Geistliche aus der Erzdiöcese für den erzbischöflichen Stuhl in Vorschlag zu bringen. Ohne Zweifel werde Wessenberg die absolute Mehrheit der Stimmen erhalten; der Großherzog selbst werde ihm in einem Cabinetsschreiben anzeigen, Wessenberg sei der erwählte Erzbischof. Darauf werde Wessenberg etwas speciöser und bedingter als am 22. Januar erklären, er erkenne auf's Neue das volle Zutrauen der Regierung und der Clerisei, woran er eigentlich nie habe zweifeln können. Da die vereinigten Regierungen aber eine rasche Besetzung der bischöflichen Stühle wünschten und seine persönlichen, noch immer nicht entschiedenen Beziehungen zu Rom eine Verzögerung im Gefolge hätten, so bringe Wessenberg seine Person der Sache zum Opfer, fordere aber, daß der künftige Erzbischof es zum ersten Geschäfte seines Amtes mache, die beim römischen Hofe angebrachten Beschwerden gegen Wessenberg nach den canonischen Rechten zur Entscheidung zu bringen und Wessenberg die schuldige Genugthuung zu verschaffen. So wird, sagt Burg, weder die Mit- noch die Nachwelt uns eine nachtheilige Inconsequenz vorwerfen können, und was der Gegenwart unmöglich ist, wird die Zukunft leisten können. Am 11. März wurden die Vota geöffnet; Wessenberg hatte 65, Burg 59, Wanker 26, Vicari 20 Stimmen. Gleichzeitig hatte Wessenberg in Würtemberg eine annähernd gleiche Zahl von Stimmen für den bischöflichen Stuhl von Rottenburg erhalten. Dort machte wirklich der König einen Versuch, die persönlichen Angelegenheiten Wessenbergs mit dem heiligen Stuhle zu schlichten, aber die Bestätigung war nicht zu erlangen (Wessenb. Bibl. Fasc. 88, n. 1. 2. 10. 11. 13). Damit gingen alle die großen Hoffnungen und Befürchtungen, die sich an den Namen Wessenberg geknüpft, zu Grabe. Da die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles sich noch bis 1827 verzögerte (s. d. Art. Oberrheinische Kirchenprovinz), so leitete Wessenberg bis dorthin das Generalvicariat Konstanz. Am 21. October 1827 nahm er Abschied von Clerus und Volk. Er trete, sagte er, von dem „ihm bisher anvertrauten" Hirtenamt zurück. Noch kurz vor seinem Erlöschen habe das Bisthum Konstanz „einige den religiösen Sinn belebende Strahlen" ausgesendet. Alle seien seine Zeugen, „ob er jemals einen andern Grund zu legen gesucht, als den gelegt hat Christus der Gekreuzigte". Die sparsame badische Regierung bewilligte ihm aus dem reichen säcularisirten Kirchengut einen jährlichen Ruhegehalt von 1400 Gulden. — Im letzten Band des Pastoralarchivs wirft Wessenberg einen Rückblick auf das Wirken und die Erfolge der Pastoralconferenzen. Er findet, der Zustand der Seelsorge habe sich in dieser Zeit in mancher Hinsicht verbessert. Die öffentliche Gottesverehrung habe eine würdigere Gestalt bekommen, Anbetung im Geist und in der Wahrheit sei durch viele Anstalten gefördert worden. Das Wort Gottes werde fleißiger verkündet. Die würdige Feier der Sonn- und Festtage habe wesentlich gewonnen „durch erbauliche Beschränkung und Einrichtung der Bittgänge", „durch Beseitigung der Anlässe, die dem fleißigern Besuche des eigenen Pfarrgottesdienstes hinderlich waren". „Der geisttödtende Mechanismus" habe durch die deutsche Sprache einer freudigern und erbauendern Anbetung Platz machen müssen. „Der heilbringende Empfang der Sacramente der Buße und des Altars" sei durch Wegräumung der Concurse, durch liturgische Feierlichkeit, durch Abtheilung in Klassen wirksam befördert. Auch bei den übrigen Sacramenten hätten Verständniß und Erbaulichkeit des kirchlichen Ritus durch Gebrauch der deutschen Sprache Zuwachs erhalten. Der Beifall des frommen christlichen Volkes sei Beweis für die Vortrefflichkeit dieser liturgischen Verbesserung. Aber von dieser selbstgefälligen Schilderung war die Wirklichkeit weit entfernt. Das lebenspendende Herz der katholischen Liturgie, das Opfer der heiligen Messe, war unter Wessenberg'schem Regiment bei den Geistlichen in Verachtung gekommen; viele Priester lasen selten während der Woche die heilige Messe; die Nothwendigkeit der Gnade war so viel wie geläugnet worden. „Die liturgische Beicht" wurde den Geistlichen eine bequeme Brücke

zur allgemeinen Beicht. Die Mehrzahl behielt die Ohrenbeicht noch bei, begnügte sich aber mit der Anklage: „Ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Werken“. Conferenzen beschlossen, nur da noch Bußen aufzuerlegen, wo das Volk für Besseres noch nicht reif sei. Es gab auch Pfarrer, welche von der Kanzel aus die Absolution ertheilten. Planmäßig wurde darauf hingewirkt, die heiligen Sacramente der Buße und des Altars nur einmal im Jahre zu empfangen. Kranke wurden außer bei Spendung der Sterbesacramente nicht besucht. Das alles wußte Wessenberg; er verkündete selbst im Pastoralarchiv solche Grundsätze und Praktiken, ohne ein Wort dagegen einzuwenden (Pastoralarchiv 1825, I, 162; 1826, I, 269 u. a. m.). Die Predigt sollte jetzt Alles thun. Aber auch diese Predigt war von ihrem übernatürlichen Glaubensfundament herabgehoben, zu einem öden, moralisirenden Raisonnement herabgesunken, wenn sie nicht etwa gegen den „Aberglauben“, die Wallfahrten, den Rosenkranz, die Bruderschaften ꝛc. und gegen alle die Gebräuche und Andachten loszog, an welchen das gläubige Volk hing, weil sie seinen im Glauben wurzelnden Bedürfnissen entgegenkamen. So sehr Wessenberg auf das Predigen drang, kam es bei jüngeren Geistlichen doch nicht selten vor, daß sie die Predigt herablasen. Ueberhaupt „verrichteten die Geistlichen häufig mit sichtbarem Widerwillen, Zerstreuung und Schlendrian ihre Functionen, wobei das Volk über Langigkeit klagte und sagte: Man sieht es ihnen an, daß sie nichts glauben“ (Pastoralarchiv 1825, II, 45). Eine so geartete, 25 Jahre dauernde Leitung der Kirche mußte den katholischen Glauben und das religiöse Leben auf's Schwerste schädigen. Als Wessenberg das Generalvicariat niederlegte, hatte Gleichgültigkeit gegen Glauben und Religion, Vernachlässigung ihrer Uebung und Bethätigung in weiten Kreisen des katholischen Volkes furchtbare Verheerungen angerichtet, die selbst bis heute noch nicht ausgeglichen werden konnten. Gerade in solchen Gemeinden, wo am genauesten und längsten in Wessenberg'schem Geiste pastorirt wurde, war am meisten über Entheiligung der Sonn- und Feiertage, über Vernachlässigung und Geringschätzung des Gottesdienstes, über Fernbleiben von den heiligen Sacramenten der Buße und des Altars zu klagen. Am wenigsten Anklang hatten die Wessenberg'schen Neuerungen auf dem südlichen Schwarzwald gefunden. Die äußerst conservative Veranlagung des Volkes und die Nähe des Klosters Einsiedeln sind stärker gewesen als der Ansturm der Aufklärung. Doch ist auch hier das ärgerliche Treiben der neuerungssüchtigen Geistlichen Anlaß geworden, daß die Salpeterer (s. d. Art.), bisher bloß eine Partei politischer Sonderlinge, nun auch der „vom Papste abgefallenen und lutherisch gewordenen“ Kirche den Rücken kehrten und zur religiösen Secte wurden. Im nördlichen Theile des Fürstenthums Sigmaringen-Hechingen entstanden auch unter den Katholiken in nicht unbeträchtlicher Anzahl Vereine von Pietisten und Separatisten. „Sie glauben, bei fleißiger Lesung der heiligen Schrift nicht nur mit jedem Geistlichen in ihrer Einsicht sich messen zu dürfen, sondern rühmen sich wohl gar einer Ueberlegenheit, weil auch beim Anfange des Christenthums der heilige Geist nicht so fast Gelehrten, sondern Ungelehrten zu Theil wurde, um Werkzeuge zur Verbreitung der Religion zu werden.“ Anfangs nur Wenige, wurden sie von Katholiken vielfach ausgelacht, aber von protestantischen Pietisten gelobt, besucht, ermuthigt und zu Gegenbesuchen veranlaßt. Sie erhielten von denselben auch Tractätlein, welche von der innern Kirche redeten ohne alle äußere Anstalt außer der Bibel. So glaubten sie sich bald zum Lehramt bei den Katholiken berufen und zogen viele auf ihre Seite. Gegen Belehrung ihrer Seelsorger halsstarrig geworden, legten sie die Bibel nach ihrem Gutdünken aus und waren gegen Lehre, gottesdienstliche Einrichtungen und Heilsmittel gleichgültig, wozu sie nicht undeutliche Winke in der Bibel zu finden glaubten (Pastoralarchiv 1822, I, 117 ff.). Auch in den an Würtemberg gefallenen Theilen der Konstanzer Diöcese trieb das von Wessenberg eingeführte Bibellesen ähnliche Früchte. Wessenbergs intimer Freund Dr. Fridolin Huber, Pfarrer von Deißlingen bei Rottweil, sagt hierüber: „Unter dem gemeinen Volke sind die fleißigen Bibelleser in der Regel die absurdesten, abgeschmacktesten, unausstehlichsten Menschen. Kein Vernünftiger kann sie ohne Unwillen und Ekel über die heilige Schrift raisonniren hören; es wäre besser, wenn sie gar nichts davon wüßten“ (Vertheidigung der kathol. Religion gegen Angriffe neuer Zeit, Frankfurt 1826, 101). Auf die nämlichen Abwege gerieth der aufgeklärte katholische Priester Henhöfer (s. d. Art.) in Mühlhausen bei Pforzheim. Sein Abfall wurde von Wessenberg und seinen Freunden als eine schwere Gefährdung der Aufklärung beim katholischen Volke empfunden. Deßhalb schrieb jetzt, von Wessenberg veranlaßt, Huber das eben genannte Buch, um den angeblich großen Unterschied zwischen Henhöfer'scher und Wessenberg'scher Aufklärung zur Anschauung zu bringen. Schon drei Jahre früher hatte Wessenberg selbst aus ähnlichen Anlässen in das Pastoralarchiv eine Abhandlung über Schwärmerei geschrieben. Darin heißt es: „Wodurch wurden die Christen an manchen Orten zuerst veranlaßt, die öffentlichen religiösen Versammlungen zu meiden und zu Privatvereinen oder zu dem sogen. häuslichen Gottesdienst Zuflucht zu nehmen? Meistens, weil der kirchliche Vortrag, der öffentliche Unterricht Geist und Herz unbefriedigt ließ“ — „oder weil er sich darauf einschränkte, was jeden nicht ganz Stumpfsinnigen die gesunde Vernunft lehrt, mit Umgehung der positiven Aufschlüsse der Offenbarung.“ Hier streift Wessenberg wenigstens theilweise die richtige Fährte. Consequent verfolgt, hätte dieser Gedanke ihn

veranlassen müssen zu prüfen, ob seine eigene kirchliche Richtung nicht eben an diesem und ähnlichen Schäden kranke. Aber wie weit er von so heilsamer Selbsterkenntniß entfernt war, zeigt das Wort: „Das Ansehen der Kirche ist allerdings auch ein wirksames Bollwerk gegen die Schwärmerei. Um es aber heutzutage zu befestigen, muß es nicht auf Sophismen und isidorischen Decretalen, sondern auf Gottes Wort begründet werden“ (Pastoralarchiv 1823, I, 301 ff.). Zehn Jahre später erschien seine Schrift: Hist.-philosophische Betrachtungen über Schwärmerei, Heilbronn 1833. Was die Behandlung solcher Pietisten und Separatisten betrifft, so empfahl Wessenberg durch Aufnahme in das Pastoralarchiv (1822, I, 111) folgende Vorschläge: Der Pfarrer solle sich selbst an die Spitze der Conventikel stellen und sie nach seiner bessern Einsicht leiten. So habe es die Kirche selbst gethan gegenüber den früheren Pietisten, „den Söhnen Dominiks und Franzens“. „Solche Dinge wurden von der Kirche nie allgemein autorisirt, sondern theils ignorirt, theils tolerirt.“ Trennten sie sich dennoch, „so bedauere der Pfarrer ihren pietistischen Unsinn, tolerire sie in Liebe, rede nicht ein Wort gegen ihre Umtriebe: es sei ihm Trost, daß sie die Bibel als ihr Gesetzbuch betrachten, in derselben forschen und an Jesus glauben: ‚an der Schlacke hängt das Goldkorn‘“. — Das schwerste Aergerniß gab der Wessenberg'sche Clerus dem Volke in sittlicher Hinsicht. Im J. 1817 klagt eine mit I. S. (Ignaz Speckle) unterzeichnete Broschüre (v. Wessenberg und das päpstliche Breve, von Dr. Fridolin Huber. Gelesen und erwogen von einem Freund der Wahrheit, o. O. 1817): „Die Ausschweifungen der jüngeren Priester sind zu bedauern: sie erfüllen die Welt mit Aergernissen und halten es mit der Welt. Modesucht, Freiheit im Wandel, Schwelgereien, Caressen, Vergnügungslust beherrschen den Geist dieser Weltgeistlichen.“ „Einige von ihnen sind so vielfarbig und eitel, daß man kein Zeichen der Geistlichkeit an ihnen wahrnimmt, Andere so schmutzig und gleichgültig, selbst in Ausspendung der heiligen Sacramente, daß unlängst zwei Bauern von ihrem Seelsorger sagten, er habe einen Kranken im Lazirkittel versehen.“ „Das Aergste ist, daß man auch Männer von Ansehen sieht, die nicht mehr unter dem Scheffel sitzen, sondern, auf den Leuchter gestellt, Anderen leuchten sollen. Man sieht sie mit Anderen die Schenken besuchen oder in Wirthshäusern trotz den Weltlichen sich lustig machen; man sieht sie ohne Rücksicht auf das Verbot der Kirche an den Freitagen und anderen gebotenen Fast- und Abstinenztagen Fleisch essen, und das heißen sie Geistesfreiheit; die es nicht thun, werden von ihnen als Aengstler und Obscuranten betrachtet, während das noch religiöse Volk sich an ihnen ärgert.“ Es wäre ungerecht, Wessenberg allein für solche traurige Zustände im Clerus verantwortlich zu machen. Einen großen Theil der Schuld trugen neben Anderem die Studienanstalten. In den Mittelschulen, heißt es in einer Erwiderung auf eine Umfrage, warum sich so wenig junge Leute dem Studium der Theologie zuwenden (Pastoralarchiv 1817, II, 29 ff.), herrsche ein ganz weltlicher Geist. Wohl seien die Lehrer Geistliche, aber meistentheils weltlicher Gesinnung. Nicht selten hörten die Studenten aus deren Munde die gröbsten Verleumdungen und Verwünschungen ihres Standes. Sie würden mit üppiger Lectüre beschäftigt, wodurch die Phantasie verdorben und die gefährlichsten Triebe geweckt werden. Das Theater setze dieser Erziehung die Krone auf. „Es ist nicht selten, daß man Gymnasiasten mit großer Verachtung von der Offenbarung und ihren heiligen Urkunden, von der Kirche und ihren beseligenden Anstalten absprechen hört, wozu sie durch ihre eigenen Lehrer angeleitet wurden.“ So vorbereitet kamen die jungen Leute an die Universität. „Unter dem Vorwande, die Dogmen von den Schulmeinungen zu unterscheiden, werden da nicht selten die gewagtesten Sätze aufgestellt, für wesentlich gehaltene oder wirklich wesentliche Lehren als unhaltbar dargestellt, ganze Bücher der heiligen Schrift als unächt erklärt, der Charakter biblischer Personen mittels willkürlicher Hypothesen in schiefes Licht gerückt und so das Ansehen der Kirche selbst untergraben.“ Dazu wurde die Ehelosigkeit den Studenten vom Katheder herab als vernunftwidrig, unhaltbar, unnatürlich hingestellt. So gerieth mancher Theologie-Student in Sünde und Laster und kam grundverdorben in das Seminar. Freilich that Wessenberg sein Möglichstes, um diesen Mißständen zu begegnen. Gerade in den Jahren 1817 und 1818 ließ er sich eine große Zahl von Gutachten erstatten und beantragte auf dem Landtage 1819 die Errichtung eines theologischen Convictes; aber von Rotteck bekämpft, fiel der Antrag. Für die Priesteramtscandidaten in Meersburg und die bereits geweihten Priester hat Wessenberg sehr vieles gethan, was zur Beförderung guter Sitten dienen konnte: „er warnte, strafte, schrieb Regeln und Grundsätze, nach denen die Priester ihren Wandel inner und außer der Kirche und besonders in Hinsicht der Kleidung einrichten sollten“ (Ignaz Speckle [s. ob.]). Allein auch hier sollte das Wort, die Predigt wieder Alles thun; Wessenberg wollte seine aufgeklärten Seminaristen und Priester mit Aufklärung heilen, den Teufel mit Beelzebub austreiben, und darum blieb Alles ohne Wirkung. Noch in seinem Schlußworte (Pastoralarchiv 1827, I, 1 ff.) klagt er über Mißbräuche, die zu Verdächtigung und Lästerung Anlaß geben; er nennt die Gewohnheit des Wirthshausbesuches, die Theilnahme an rohen Volksbelustigungen und an solchen Vergnügen, die auffallend Weltgeist verrathen; er mahnt, daß jeder seinem Hauswesen vorstehe mit weisem Ernst, mit aller Zucht und Ehrbarkeit. Zu dieser letzten Mahnung lagen besonders dringende Gründe vor.

Es war natürlich, daß unter solchen Umständen das Ansehen des Clerus in allen Schichten der Bevölkerung tief gesunken war. Als die Pastoralconferenzen seit Mitte der zwanziger Jahre erwogen, wie dieses Ansehen wieder gehoben werden könne, konnte es niemand überraschen, daß die Aufhebung des Cölibates auch hier in Vorschlag gebracht wurde. Der Generalvicar selbst war nie anderer Meinung gewesen. Schon 1805 hatte er „Privatgedanken" darüber aufgezeichnet. Die Ausbreitung des Vernunftgebrauches und philosophischen Geistes, sagt er, ferner die Aufhebung der Mönchsorden entziehe diesem mönchischen Institute die mächtigsten Stützen. Dasselbe könnte eigentlich ohne Mitwirkung des päpstlichen Stuhles außer Kraft gesetzt werden; der Regent brauche einfach zu erklären, daß der geistliche Stand fortan kein Ehehinderniß mehr sei. Derselbe könne auch im Einverständniß mit dem Bischof erklären, er schließe sich mit seinen Unterthanen in Hinsicht der Priesterehe an den griechischen Ritus an (Wessenb. Bibl. Fasc. 48, n. 32). Daß der Generalvicar so dachte, war kein Geheimniß, und eine notorische Thatsache war, daß ein gefallener Priester der denkbar nachsichtigsten Behandlung sicher sein durfte. Aber eben durch diesen Grundsatz, daß der Cölibat aufgehoben werden müsse, und durch seine Nachsicht mit Gefallenen hat Wessenberg der Corruption des Clerus Vorschub geleistet. Das sittenlose Treiben der Geistlichkeit mußte nothwendig auch die Sittlichkeit des Volkes unterwühlen. Selbst in Gegenden, wo das Volk seinen Glauben bewahrte, reden die Taufbücher dieser Zeit eine erschreckende Sprache.

Wessenberg blieb nach dem Rücktritt in das Privatleben in Sachen der kirchlichen Entwicklung kein müßiger Zuschauer. Um sie in den Bahnen der „Aufklärung" festzuhalten, entfaltete er jetzt, nicht minder wie bisher, eine staunenswerthe publicistische Thätigkeit durch Schriften und kleinere Aufsätze. Sein und seiner Anhänger Hauptorgan waren über ein Jahrzehnt die 1830 von Huber und Pflanz in's Leben gerufenen „Freimüthigen Blätter". Hatte das Pastoralarchiv die Ziele der Aufklärung immerhin noch mit einiger Zurückhaltung angestrebt, so ließ das neue Organ nun alle Rücksicht beiseite; es ist der Ingrimm über den Sturz der Wessenberg'schen Kirchenpolitik, der fast aus jedem Hefte herausspricht. Weil diese Politik an der Klugheit Roms zerschellte, so war es hauptsächlich der Papst, gegen den sich die heftigsten Ausbrüche wendeten: er habe die Kirche in's Verderben geliefert, er sei das Hinderniß aller Reformen, von ihm sei alles Schlimme zu befürchten, und es werde nicht eher besser, als bis alle Bischöfe zusammenträten und sich von seiner Macht lossagten. Sodann erachteten es die „Freimüthigen Blätter" als eine Hauptaufgabe, die bischöflichen Anordnungen, soweit sie ihrem Geschmacke nicht entsprachen, insbesondere die des erzbischöflichen Ordinariates von Freiburg, dem Fluche der Lächerlichkeit preiszugeben und die kirchliche Auctorität in der Erzdiöcese nach jeder Seite hin so viel möglich zu untergraben. Die ehrwürdigsten Institutionen der Kirche wurden als Ausgeburten der Finsterniß und Unvernunft gebrandmarkt, dagegen deutsche Liturgie, Priesterehe und Synoden als kategorische Forderungen des Lichtes und der mündig gewordenen Vernunft dargestellt. Daneben werden liebevolle Blicke zu den Protestanten hinübergesendet, welche ja in nichts von den „ächten und vernünftigen Katholiken" verschieden sind, als daß sie einige Dogmen weniger haben. An dieser Zeitschrift war Wessenberg eifriger Mitarbeiter. Redacteur Pflanz dankt ihm am 20. April 1834 „für den warmen Antheil, den Sie an den Freimüthigen Blättern nehmen, und den Sie schon so oft durch Ihre besonders schätzbaren Beiträge und namentlich neuerlich wieder durch gnädige Mittheilung eines Aufsatzes über das Concil zu Konstanz bewiesen haben" (Wessenb. Bibl. Fasc. 94, n. 14). Wessenberg stieg allerdings nie zu dem Poltertone der Pflanz, Huber u. s. w. hinab, er redete die Sprache des Salons, war aber darum nicht minder revolutionär; auch hielt er sich immer sorgsam hinter der Linie und zeichnete nie mit seinem Namen. — Als von 1831 an in Baden der schmachvolle Cölibatssturm auf's Neue in Scene ging und die „Freimüthigen Blätter" Himmel und Erde zu Gunsten der Stürmer in Bewegung setzten, war auch Wessenberg an der Arbeit. Es erschienen „Worte eines ehrwürdigen Greises, der in seinem Vaterland eine wichtige kirchliche Stelle bekleidet" (Freimüth. Blätter III, 155—181). Während Erzbischof Boll in einem Hirtenbriefe vom 13. Juli 1832 gegen das Treiben der Cölibatsgegner auftrat und Gregor XVI. in der Encyklica vom 15. August 1832 die in Würtemberg und Baden entstandenen cölibatsfeindlichen Vereine als foedissima conjuratio brandmarkte, stattete Wessenberg Werkmeisters vergriffene Schrift „Ueber den Rücktritt katholischer Geistlicher höherer Weihen in den Laienstand" mit Zusätzen aus und ließ dieselbe durch Huber neu herausgeben. Unter Hinweis auf die Erklärung der brasilianischen Kammer vom 10. October 1827, auf die Schritte der badischen Ständeversammlung, auf die in der französischen Abgeordnetenkammer aufgestellten Ansichten über die Ehelosigkeit der katholischen Geistlichen, auf die vielen Vereine und Petitionen wegen Aufhebung des Cölibates fragt Wessenberg: „Sollten denn diese Zeichen der Zeit unbeachtet bleiben und gar nichts geschehen, was unruhigen Gemüthern den Frieden wiedergeben, das Ansehen der Religion heben, die Bürgerherzen an einander knüpfen, der Kirche festere Stützen, dem Staate nützlichere Bürger verschaffen und manche nur Unruhe stiftende Coalitionen aufheben könnte?" — In den Jahren 1831 und 1833 war in Stuttgart bei Cotta Wessenbergs Rituale „nach dem Geist und den Anordnungen der katholischen Kirche" erschienen

und von dem Verfasser „den hochwürdigsten Erzbischöfen und Bischöfen, ihren Vicariaten und der gesammten hochwürdigen Geistlichkeit im katholischen Deutschland und den künftig von ihnen abzuhaltenden Synoden zur Prüfung ehrerbietig vorgelegt“ worden. Er hatte „alles Werthvolle“ sorgsam ausgewählt, was seit Decennien so viele Verfasser geschaffen, um den „feierlichen Kirchenverrichtungen“ den gebührenden „Einfluß auf die Erbauung und Belehrung der Christengemeinden nach ihrem dermaligen Grade religiöser Bildung“ zu verschaffen. Ueberall sei „der Geist des kirchlichen Alterthums und der ehrwürdigsten Kirchensatzungen mit genauer Aufmerksamkeit berücksichtigt worden“. Aber an das römische Ritual, in welchem Alterthum und Kirchensatzungen vorzüglich ihren Ausdruck gefunden haben, erinnert kaum noch ein entfernter Anklang. Das ganz deutsche Ritual bietet 6 Homilien für die Taufe, 7 Anreden bei der Vorbereitung zum heiligen Bußsacrament, 20 Ansprachen bei Austheilung der heiligen Communion. Die erste heilige Communion der Kinder wird mit drei Anreden gefeiert. Als Fundgrube für Leichenreden wird das Pastoralarchiv empfohlen. Auch die mit der Regierung vereinbarte „liturgische Form bei der Profeßablegung eines Mitgliedes einer weiblichen Anstalt“ sammt der staatlichen Gelübdeformel ist aufgenommen. — Ein besonderer Vorzug sind (nach Huber) die Exorcismen. Wessenberg „hat denselben eine sehr vernünftige Deutung gegeben. Es erscheint kein personificirtes böses Wesen, kein eigentlicher Satan, der den Menschen bewohnt und ausgetrieben werden müßte; er versteht vielmehr darunter die verkehrte Natur in dem Menschen, seine Geneigtheit, die Werke Satans zu vollbringen“. Auch den Vorzug habe das Ritual, daß es möglichst die äußere Form der Culthandlungen beibehalte, weil das Volk zu sehr daran gewöhnt sei, und „weil man ja auch in alte Schalen einen guten Kern um so leichter hineinlegen kann, als das Volk das deutsche Wort für eine Uebersetzung des lateinischen Wortes halten wird, wenn gleich der Sinn manchmal ein ganz anderer ist“. Damit habe Wessenberg einer Forderung entsprochen, die er selber früher an den Clerus gestellt. Man erwarte, daß die Bischöfe den Gebrauch des vortrefflichen Rituals nicht nur stillschweigend gestatten, sondern gesetzlich vorschreiben (Freimüth. Blätter II, 302 ff.). Letzteres geschah nun freilich nicht, aber in das von Ignaz Demeter ausgearbeitete neue Ritual, welches der im Erzbisthum herrschenden Willkür ein Ende machen sollte, wurde eine große Anzahl deutscher Formularien aus dem Wessenberg'schen Ritual aufgenommen. Dieß war schon mehr als eine berechtigte Rücksichtnahme. Gleichwohl richteten die „Freimüthigen Blätter“ 1835, Heft 4, einen heftigen Angriff gegen das Rituale und den diesem vorgedruckten Hirtenbrief, worin der Erzbischof in Kraft des heiligen Gehorsams verlangte, daß man sich genau an das neue Rituale halte, daß man insbesondere die wesentlichen Formeln der Sacramente in lateinischer Sprache ausdrücke, und widerspänstige Priester mit Suspension bedrohte.

Die Hubers Feder entstammende Kritik forderte die Geistlichkeit offen zur Widersetzlichkeit gegen den Erzbischof auf. Die Ausgabe dieses Buches sei eine unnöthige Arbeit gewesen, durch das Wessenberg'sche sei dem Bedürfniß abgeholfen. Der Hirtenbrief sei wegwerfend, für die erleuchtete Geistlichkeit indignirend. Wo der Erzbischof die lateinische Sprache gebiete, stehe sein Gebot und das des Papstes im Widerspruche mit dem Gebote Christi, im Geist und in der Wahrheit zu beten. Bedenklich sei das Gelöbniß des Pfarrers bei der Investitur, dem Erzbischof und dem Ordinariate gehorsam zu sein und mit Ehrfurcht alle ihre Anordnungen treu und pünktlich zu vollziehen. Uebrigens könne darunter nur ein vernünftiger Gehorsam verstanden werden. Ganz im Irrthum sei der Erzbischof, wenn er sich das alleinige Recht zuschreibe, in dieser Sache zu verfügen. Nach der ursprünglichen constitutionellen Verfassung der Kirche wäre das Ritual „von der gesammten aufgeklärten biedern Geistlichkeit berathen und verfaßt worden“. Der Oberhirt nenne die Priester filioli: „Was können nun schwache Söhnchen Besseres thun, als die gnädigsten Befehle ihres erhabenen Vaters unbedingt zu befolgen?“ Die Androhung der Suspension brauche übrigens keiner zu fürchten, das Ordinariat werde, wenn es klug sei, die Augen zudrücken. — Die Aufwiegelung verfehlte ihre Wirkung nicht. Am 30. October 1835 forderte deßhalb der Generalvicar v. Vicari (s. d. Art.) von jedem Pfarrer, Pfarrcuraten und Pfarrverweser eine schriftliche und bestimmte Antwort auf die drei Fragen: ob er neben dem Rituale noch andere gebrauche; ob er die Formeln der Sacramente in lateinischer Sprache zur Anwendung bringe; ob er die heilige Messe verstümmelt oder theilweise in der Landessprache halte? Die Antworten ergaben, daß das neue Rituale in den meisten Capiteln der Erzdiöcese bereitwillige und dankbare Aufnahme fand. Dagegen brach jetzt in der Seegegend der Sturm gegen das Ordinariat los. Konstanz war das Centrum. Dort wurde eine Gegenvorstellung abgefaßt, welche in den übrigen Decanaten zur Unterschrift circulirte und von dem Ordinariat als ein „Pamphlet“ bezeichnet werden konnte. Die Vorstellung war eine Umschreibung der Recension Hubers, und zwar mit Quellenangabe. „Unseres Ermessens“, sagt das Schriftstück, „sind die Mängel des neuen Rituals in den zu Stuttgart erscheinenden ‚Freimüthigen Blättern‘ mit ebenso viel Wahrheit und Sachkenntniß als Bescheidenheit dargestellt worden.“ Die Absender erachten es als ihre Pflicht, das Ordinariat auf diese Publication hinzuweisen. Das Rituale hätte in einer Diöcesansynode festgesetzt werden sollen. Da man einen andern Weg beliebt, stehe es nicht auf

der Höhe einer gesunden theologischen Kritik und sei mit Fehlern behaftet, welche als Auswüchse längst vergangener Zeiten anerkannt seien. Das Erzbischöfliche Ordinariat möge „diese ehrerbietige Vorstellung wohlwollend aufnehmen" und zugeben, „daß den treuen, eifrigen und frommen Seelsorgern, denen die Erbauung ihrer Gemeinden wahrhaft am Herzen liegt, fernerhin wenigstens stillschweigend gestattet werde, sich neben dem neuen erzbischöflichen Rituale in vorkommenden Fällen auch desjenigen, das zu Stuttgart erschienen ist, und welchem ohnedieß der bessere Inhalt des neuen Rituals entnommen ist, mit angemessener Berücksichtigung der Umstände insolange zu bedienen, bis eine Diöcesansynode in dieser Angelegenheit eine allgemein verbindliche, gesetzliche Anordnung treffen wird". Manche Decane zerrissen das Schriftstück, andere schickten es nach Freiburg; im Seekreis dagegen, in den Decanaten Konstanz, Stockach, Meßkirch, Linzgau, auch Geisingen und Klettgau, unterschrieben viele Priester. Andere schickten Recensionen und Conferenzberathungen an das Ordinariat, wünschten Ausnahmen, Modificationen, eine gänzliche Reformation der heiligen Messe oder suchten sich anderswie um die Beantwortung der Fragen herumzudrücken. Aber das Ordinariat bestand auf der directen Beantwortung seiner Fragen und zeigte sich entschlossen, gegen renitente Priester die Suspension in Anwendung zu bringen. Indessen kam es im Seekreis erst gegen das Jahr 1850 so weit, daß das Hochamt vom Priester überall und vollständig in lateinischer Sprache gesungen wurde.

Die Synoden bildeten einen Hauptartikel im Programme Wessenbergs. Zwar schien er, so lange er selbst „geistlicher Regierungspräsident" war, dieses Bedürfniß nach Synoden weniger zu fühlen, und obgleich er in der geplanten neuen Einrichtung der deutschen Kirche regelmäßige Synoden in Vorschlag gebracht hatte, traf er selbst die Anstalten zur Berufung einer Diöcesansynode. Aber als er 1827 in das Privatleben zurücktrat, fand und klagte er: „Der Bischof und sein Ordinariat befinden sich, seitdem die öftere Abhaltung von Bisthumssynoden außer Uebung gekommen ist, manchmal in einer schmerzlich fühlbaren Entfernung von der Stimme unbefangener Rathgeber"; die Pastoralconferenzen hätten ihm als Ersatz dienen müssen (Pastoralarchiv 1827, I, 1 ff.). Von da ab bis zu seinem Tode hat wohl kein Aufklärer so fleißig und so beharrlich nach Synoden gerufen wie Wessenberg. Durch Synoden hofften jetzt die Aufgeklärten die Aufhebung des Cölibats, die „Reform" der Liturgie und alle ihre sonstigen Wünsche dem Erzbischof abnöthigen zu können. Die „Freimüthigen Blätter" variirten in zahllosen Wendungen und Artikeln den Grundgedanken: Wir brauchen nichts als Synoden. Der Staat, das Volk, die Gesammtheit der Kirche haben ein Recht, sich über die Frage der Priesterehe auszusprechen, die Priester in noch höherem Grade als Glieder des gesetzgebenden Körpers. Wenn dann die Mehrheit der Stimmberechtigten sich für die Priesterehe ausspricht, so hat die Kirche gesprochen. Seit 1820 beschäftigte sich Wessenberg mit Abfassung eines größern Werkes über diesen Gegenstand. Es war ihm also ein Leichtes, die „Freimüthigen Blätter" reichlich mit Artikeln über Synoden zu versehen, und als sein Buch „Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts in Beziehung auf Kirchenverbesserung", Konstanz 1840, erschien, waren die Leser der Zeitschrift über den Inhalt der 4 Bände bereits wohl unterrichtet. Die Concilien von Konstanz und Basel werden als Ideale von Concilien verherrlicht. Das Concil von Trient habe „Ehrbarkeit" nur auf die Oberfläche des kirchlichen Lebens zurückgerufen. Die Päpste hätten alle Reformen zu vereiteln gewußt und durch Anmaßung der den Synoden zukommenden Gewalt die Kirche verwüstet. Nur Eines vermöge dieselbe wieder zu retten: die Erneuerung von Synoden. Aufforderung zum Kampf wider den Papst, Munition für minder belesene Synodalstürmer ist die Quintessenz des Buches. Wessenbergs Anhänger erhoben dasselbe bis zu den Sternen. „Das klassische, unsterbliche Werk", schreibt Huber, „lese ich zwar langsam, aber mit großer, ernster Ueberlegung" (Wessenb. Bibl. Fasc. 95, n. 48). Hefele dagegen hat diese „bedeutendste literarische Arbeit Wessenbergs", wie dessen Biograph und Verehrer Beck (s. u.) sie nennt, einer vernichtenden Kritik unterzogen (Tüb. Theol. Quartalschr. 1841, 616 ff.). Aber schon längst vor dem Erscheinen des Werkes hatte die Aufklärung in Deutschland bezw. Baden unter schweren Schlägen den Rückzug angetreten. Zwar feierten die Wessenberg'schen Tendenzen einen großen Sieg, als am 30. Januar 1830 die Verordnung erschien, welche im Bereiche der oberrheinischen Kirchenprovinz die Ausübung des staatlichen Schutz- und Aufsichtsrechtes über die katholischen Landeskirchen ordnen sollte; denn die Verordnung enthielt alle nachtheiligen Bestimmungen, welche Wessenberg beim Wiener Congreß zur Aufnahme in das organische Gesetz empfohlen hatte, und welche den Staat an die Stelle des Bischofs setzen und zum Herrn der Kirche machen. Ein Sieg Wessenberg'scher Ideen war auch die 1834 in der Diöcese Rottenburg in's Leben getretene Gottesdienstordnung, welche so ziemlich alle von Wessenberg angestrebten „Reformen" verwirklichte. Die „Freimüthigen Blätter" waren darüber voll Jubel, allen voran Huber. Das zur Erzdiöcese gehörige Capitel Linzgau schrieb dem Bischof Keller: „Es ist heilige Pflicht ächter Katholiken, die es mit ihrer Kirche redlich meinen, für ein solches die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit förderndes Werk im Hochgefühl der Freude den gerührtesten Dank auszusprechen." Von dem Erzbischof erwarten sie, daß er auf dem gelegten Grunde weiterbaue. Er möge aber bedenken, das große Werk einer umfassenden, ächt

christkatholischen Gottesdienstordnung hätte mit manchen beengenden Rücksichten nicht zu kämpfen, wenn von einer Diöcesan- oder Provinzialsynode demselben die inhaltsschweren Worte an die Stirne geschrieben wären: „Es hat dem heiligen Geiste und uns gefallen". Der Erzbischof möge es also zu erwirken streben, daß das ächt katholische christliche Synodalsystem nach der ausdrücklichen Verordnung des Concils von Trient wieder in's Leben trete, auf daß so Gottes Reich befördert werde (Freimüth. Blätter 1839, 147 ff.). Aber all das, und auch die große Zahl von Priestern, welche in Wessenbergs Geist wirkten, konnte die Wendung nicht aufhalten, die sich seit Anfang der dreißiger Jahre in Deutschland vorbereitet hatte. Sie nahm ihren Ausgang von Tübingen. Dort hatte der geniale Möhler (s. d. Art.) die Unterscheidungslehren der Katholiken und Protestanten zum Gegenstand tiefer Forschungen gemacht, die weite Kluft offen gelegt, welche die beiden Confessionen von einander trennt, und damit dem von der Aufklärung gepflegten Indifferentismus einen Stoß in's Herz versetzt. Von 1832 bis 1838 machten fünf Auflagen die Symbolik Möhlers weit über Deutschland hinaus zum Gemeingut der Katholiken und trugen mächtig bei zum Wiedererwachen des katholischen Bewußtseins. Dazu kam der Streit der preußischen Regierung mit dem Erzbischof von Köln, Clemens August v. Droste-Vischering (s. d. Art.), wegen der gemischten Ehen. Dessen Gefangennehmung weckte das katholische Deutschland, und als nun auch der Papst für den Erzbischof eintrat und gegen die Gewaltthat protestirte, da stand die katholische Bevölkerung Deutschlands wie ein Mann auf Seiten des Papstes und des vergewaltigten Erzbischofs. Den Gedanken aber, die Aller Herzen erfüllten, hat Görres einen gewaltigen Ausdruck gegeben in seinem „Athanasius"; der wirkte wie Zauber auf die Gemüther, und der Zauber ergriff sogar Männer, die sonst freierer Gesinnung und Ansicht waren. Das waren die ersten Wehen der kirchlichen Wiedergeburt im katholischen Deutschland. In Wessenberg'schen Kreisen wurden sie wie ein schwerer Alp empfunden. „Die Freimüthigen Blätter", schreibt Pflanz an Wessenberg (20. April 1834), „hatten vielleicht Unterstützungen nie nöthiger als gerade im gegenwärtigen Zeitpunkt. Von den Mitarbeitern aus Rheinpreußen erhalte ich seit Jahr und Tag nicht nur keine Beiträge, sondern nicht einmal Briefe." Andere würden kaltsinniger, der Verleger klage über Mangel an Abnehmern; Wessenberg möge für einen Mitarbeiter in der Schweiz sorgen. Sprißler arbeite rüstig fort und schreibe eine Kritik über Möhlers Symbolik und Baurs Gegenschrift. Mit Möhler abzurechnen hatten die „Freimüthigen Blätter" einen ganz besondern Grund. In seiner „Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibats" hatte Möhler in der Beschaffenheit des badischen Clerus und im Verlangen der Petenten nach einem tüchtigern Clerus „ein großes Zeugniß gefunden gegen manche bisher in Baden, sowohl auf der Universität Freiburg als im Seminar zu Meersburg und in der bischöflichen Verwaltung herrschend gewesene Grundsätze, nämlich das Zeugniß, daß nichts Gedeihliches durch dieselben erreicht worden sei, noch erreicht werden könne" (Möhlers Gesammelte Schriften I, Regensb. 1839, 181). Dieses wohlberechtigte Urtheil wurde nun Möhler von dem notorischen Concubinarius Sprißler mit übermus rohen persönlichen Beschimpfungen quittirt und die Symbolik als „Hochverrath am gesellschaftlichen Frieden und Gedeihen" bezeichnet. Von Baur dagegen und dessen Gegenschrift meint er: „Solche Männer gehören der Gesammtkirche an, nicht einer einzelnen, und solche Schriften dienen der Wissenschaft und dem Christenthum, die weder römisch-katholisch noch lutherisch-protestantisch, sondern allgemein evangelisch, menschlich und göttlich sind" (Freimüth. Blätter 1835, 320 ff.). Gleich roh und cynisch verfuhr Pflanz mit Görres. Freilich war mit derartigen Ergüssen weder der Symbolik noch dem Athanasius Eintrag zu thun. Als der Papst für den Erzbischof von Köln eintrat, verfaßte Wessenberg die „Anrede eines deutschen Prälaten an Se. Heiligkeit" und ließ sie durch Huber in den „Freimüthigen Blättern" veröffentlichen. Mit Unrecht lobe der Papst den Erzbischof. Der Erzbischof habe verwirrt, was seine Vorfahren zu Nutzen und Ruhm der katholischen Kirche trefflich, gesetzmäßig und mühsam eingerichtet. Gerade wenn die katholische Erziehung sämmtlicher Kinder nicht durchzusetzen ist, habe der katholische Ehetheil stärkende Worte aus dem Munde seines Seelenhirten mehr als je nöthig. Das preußische Ehegesetz sei kein Eingriff in die kirchliche Freiheit. Die Päpste hätten die Religionsspaltung hervorgerufen. Nur mit christlicher Duldsamkeit werde die Vereinigung wieder hergestellt. Die Pfeile der Polemik nützten da nicht; Synoden seien das einzige Mittel, eine Ausgleichung zwischen Staat und Kirche herbeizuführen. — Solche Ungezogenheiten gegen das Oberhaupt der Kirche und dazu noch in diesem Moment konnten nur im höchsten Grade abstoßend wirken. „Die entschieden ultramontane Richtung, welche Möhler angebahnt hat," schreibt Pflanz am 29. Januar 1841 an Wessenberg, „tritt bei unserer jungen Geistlichkeit seit dem Kölner Ereigniß immer schroffer hervor." Die Zahl der Mitarbeiter an den „Freimüthigen Blättern" nehme ab, und seine persönliche Arbeitslast wachse. „Um so inniger bin ich daher Ew. Excellenz zum Dank verbunden, da Sie Ihre fernere Theilnahme so gütig in Aussicht stellen." Er sei fest entschlossen, die Blätter fortzuführen, da fast alle liberalen katholischen Zeitungen eingegangen seien. „So lange Ew. Excellenz und Dr. Huber mich unterstützen, hoffe ich im Stande zu sein, das Journal nicht nur fortzusetzen, sondern sicher durch alle Klippen

hindurchzusteuern" (Wessenb. Bibl. Fasc. 95, n. 42). Auch Huber beklagt den Rückgang der Aufklärung. „Die brennende Fackel wird nach und nach auslöschen, und die Begeisterten werden erkalten. So scheint es in Deutschland zu werden." Er betont die Nothwendigkeit, die „Freimüthigen Blätter" fortzuführen. „Sie sind noch das einzige Organ für die gute Sache" (Wessenb. Bibl. Fasc. 94, n. 1 u. 119). In der That, unter Möhlers Einfluß hatte auch die Tübinger „Theol. Quartalschrift" seit 1835 angefangen, die Bahn der Aufklärung zu verlassen. In Mittelbaden war seit 1833 das in Freiburg gedruckte „Badische Kirchenblatt für Protestanten und Katholiken" nachdrücklich für Wessenberg eingetreten. Der Geistliche Rath und Stadtpfarrer Mersy in Offenburg und drei protestantische Pfarrer hatten dasselbe in's Leben gerufen und bis 1834 gemeinsam redigirt. Dann legte auf Befehl des Erzbischofs Mersy die Redaction nieder, blieb aber Mitarbeiter. Schon 1835 klagt das Blatt, „daß für die wahren Interessen der Kirche überall so wenig Theilnehmer zu finden seien". Im J. 1841 ging es ein. Im nämlichen Jahre starb Huber. Bald mußte Pflanz aus Gesundheitsrücksichten die Redaction niederlegen, und so verschwanden 1844 auch die „Freimüthigen Blätter" von der Bildfläche, nachdem sie 14 Jahre lang unverantwortlich Vieles zur Aufhetzung des Clerus geleistet hatten.

Seit seinem Rücktritt in das Privatleben hatte Wessenberg außer den genannten Arbeiten noch eine Reihe anderer Schriften herausgegeben, so „Christliche Betrachtungen zur Vorbereitung auf die Feier der Auferstehung des Herrn", Konstanz 1827; „Mittheilungen über die Verwaltung der Seelsorge nach dem Geiste Jesu und seiner Kirche", Augsburg 1832, 2 Bdchen.; „Die Stellung des römischen Stuhles gegenüber dem Geiste des 19. Jahrhunderts", Zürich 1833, und ein homiletisches Handbuch „Die Kraft des Christenthums zur Heiligung des Sinnes und Wandels", Konstanz 1833; ferner das bereits 1814 erschienene Werk „Die Elementarbildung des Volkes in ihrer fortschreitenden Ausdehnung und Entwicklung", Konstanz 1835 in 2. Aufl., und „Betrachtungen über die wichtigsten Gegenstände im Bildungsgange der Menschheit", Aarau 1835 (eine Sammlung in Zeitschriften zerstreuter Aufsätze); „Die großen Kirchenversammlungen von Konstanz und Basel", in 2. Aufl. Konstanz 1845. Im J. 1845 bemühte sich Ronge (s. d. Art. Deutschkatholiken) persönlich, Wessenberg für die deutschkatholische Bewegung zu gewinnen; aus der Antwort Wessenbergs: „Ich war stets und bleibe forthin ein treuer Sohn der katholischen Kirche", hat man damals und auch seitdem wiederholt, aber ohne allen Grund, Aufhebens gemacht. Mit Ronge gemeinsame Sache zu machen, dünkte sich Wessenberg viel zu hoch. Glaubte er sich doch 1847 berufen, Pius IX. kundzugeben, was die katholische Christenheit des 19. Jahrhunderts von dem römischen Stuhle erwarte. — Im J. 1845 brachte Erzbischof Hermann v. Vicari die Behandlung der gemischten Ehen in Uebereinstimmung mit den Forderungen der Kirche. Das war natürlich ein Stoß in das Herz Wessenbergs. Wie unangenehm in Konstanz das Einlenken des Erzbischofs in entschieden kirchliche Bahnen empfunden wurde, zeigt die rohe Demonstration, welche bald darauf in dieser Stadt dem Oberhirten widerfuhr, als er zur Spendung der heiligen Firmung als Gast dort weilte. Es ist jedoch nicht anzunehmen, daß Wessenbergs Person mit diesen Excessen in directen Zusammenhang gebracht werden muß. — Als 1848 ein Wahnbild politischer Freiheit die liberalen Köpfe verwirrte, begann es auch unter den liberalen, d. h. wessenbergisch gesinnten Geistlichen, vornehmlich im Seekreis, wieder lebhafter zu gähren. Versammlungen und Eingaben an den Erzbischof forderten auf's Neue alle die bekannten „Reformen" der Aufklärung, einschließlich Aufhebung des Cölibats und Einführung der Synoden mit berathender und entscheidender Stimme der Laien, und zu den alten Forderungen war neu hinzugetreten die Besetzung der Lehrerstellen im Priesterseminar mit Männern „von ächt christlichem, kirchlichem Geist wie Wessenberg". Auch hier finden wir Wessenberg wieder an der Spitze der Seinigen. Er schrieb 1849 zu ihrer Ermuthigung und zur Belehrung des Erzbischofs, der im Hirtenbrief vom 26. Januar dieses Jahres Synoden kirchlichen Charakters in Aussicht gestellt hatte, „Die Bisthumssynode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben". — Im J. 1848 versammelten sich die Bischöfe Deutschlands in Würzburg, 1851 die der oberrheinischen Kirchenprovinz in Freiburg, um das schmachvolle Joch staatlicher Bevormundung von der Kirche abzuschütteln, welches ihr aufzulegen Wessenberg wesentlich behilflich gewesen war. Darüber brach in Baden der Kirchenstreit aus, der erst zu Gewaltmaßregeln, dann aber zu Unterhandlungen mit Rom wegen eines Concordates führte. Die Erzdiöcese athmete erleichtert auf. Wessenberg freilich schrieb an Bunsen am 1. November 1855: „Sie können sich leicht vorstellen, welch schmerzlichen Eindruck die neuesten kirchlichen Wühlereien auf mich machen mußten. Würden unsere geistlichen Oberhirten nur die Hälfte des Eifers und der Rührigkeit, welche sie in ihrem Feldzug gegen die Regierungen, um sie aus allem Einfluß auf das Kirchliche zu verdrängen, an den Tag gelegt haben, einer wahren Wiedergeburt und Erweckung des christlichen Sinnes und Lebens zugewendet haben, wir hätten allen Grund, ihnen dafür dankbar zu sein." Die Regierung habe sich schüchtern und planlos benommen. Ihr erster ungeheurer Mißgriff sei die „Gestattung von Missionen der landfriedenstörenden Jesuiten" gewesen. Sodann hätte die Regierung sich nicht, wie geschehen, zu Unterhandlungen und Zugeständnissen verstehen sollen. Die Folge davon sei

gewesen, daß „die Bischöfe immer rücksichtsloser voranschritten". Vom römischen Stuhl wäre eine ernste Zurechtweisung der Bischöfe „wegen ihres gesetzwidrigen Gebahrens" zu verlangen gewesen. Einem Concordate mit Rom könne man nur mit Bangen entgegensehen. Daher stand Wessenberg nach erfolgtem Abschluß des Concordates mit vollem Herzen auf Seiten derer, welche dasselbe zu Fall brachten. Als er am 9. August 1860, 86 Jahre alt, starb, verlautete allerdings aus seiner unmittelbaren Umgebung in Konstanz, Wessenberg habe vor seinem Hinscheiden widerrufen wollen, was er gegen den Papst gethan, sei aber davon abgehalten worden. Wie viel Wahrheit an dieser Aussage ist, läßt sich nicht entscheiden. Sein Begräbniß fand in der Domkirche zu Konstanz statt.

Vollständigkeit und Gerechtigkeit verlangen noch eine Uebersicht über die politische Thätigkeit des rastlosen Mannes, der als Politiker meist einen glücklichern Griff denn als kirchlicher Reformator hatte. Auf dem Wiener Congreß trat er nachdrücklich für die politische Gleichberechtigung der verschiedenen christlichen Religionsparteien und für die Einführung einer landständischen Verfassung in den einzelnen deutschen Bundesstaaten ein. Seinem Einflusse ist es mit zu verdanken, daß Großherzog Karl als erster unter den deutschen Fürsten noch kurz vor seinem Tode dem Volke eine solche Verfassung verlieh. Von 1819 an war Wessenberg Mitglied der ersten Ständekammer, zuerst als „Bisthumsverweser", später als Mandatar des grundherrlichen Adels und entfaltete eine vielseitige, rührige Thätigkeit. In Anträgen und zahlreichen Reden vertrat er Preßfreiheit, Ministerverantwortlichkeit, Oeffentlichkeit der Verhandlungen, Gemeindeordnung, Zehntablösung, Unantastbarkeit des kirchlichen Stiftungsvermögens, insbesondere aber die Interessen der Schule. Um eine Reform des gesammten Schulwesens in die Wege zu leiten, drang Wessenberg energisch auf eine tüchtige Vorbildung der Lehrer und auf eine ihrem Berufe entsprechende ökonomische Stellung. Diese Anregungen haben schöne Früchte getragen: ein zweites katholisches Schullehrerseminar wurde neu errichtet, das protestantische reorganisirt, eine Schullehrer-Wittwen- und Waisenkasse gegründet, der Anfang zur finanziellen Besserstellung der Lehrer gemacht. Aus Wessenbergs „Elementarbildung des Volkes" ergibt sich zur Evidenz, daß er sich die Schule nur in innigster Verbindung mit der Kirche denken konnte. Darum verlangte er auch, daß die Heranbildung des Priesters dessen künftige Stellung als der ersten Aufsichtsperson über die Schule in's Auge fasse. Auch auf Handel und Gewerbe richtete er seine Aufmerksamkeit. Er gab den Anstoß zur Errichtung von Real- und Gewerbeschulen sowie einer höhern polytechnischen Lehranstalt. Seine Ideen hierüber finden sich in der Schrift „Ueber die Bildung der gewerbtreibenden Volksklassen überhaupt und im Großherzogthum Baden insbesondere", Konstanz 1833. Den liberalen Kammercollegen weit voraneilend, hatte er Handels- und Gewerbefreiheit bereits in sein Programm aufgenommen. Wessenberg hatte ein theilnahmsvolles Herz für die Unglücklichen. Auf eine 1822 in der Kammer gehaltene Rede wurden eine Taubstummenanstalt in Pforzheim und ein Blindeninstitut in Freiburg errichtet. Auch die erste Rettungsanstalt in Baden, Maria Hof bei Reutingen, verdankt ihm die Entstehung. Diesen Anstalten blieb er zeitlebens wohl zugethan. Er verzichtete zu ihren Gunsten auf die Kammerdiäten und veranlaßte zu Gleichem auch die übrigen Mitglieder der Kammer. Im J. 1831 bildete sich auf seine Anregung ein weitverzweigter Verein, der durch Privatbeiträge sich dieser Rettungsanstalten annahm. Wessenberg selbst gründete größtentheils aus eigenen Mitteln in Konstanz ein Waisenhaus für Mädchen. Diese sämmtlichen Anstalten, namentlich die letztere, wurden von ihm im Testament reichlich bedacht. Freilich hat Wessenberg, so lange er „Geistlicher Regierungspräsident" war, unbedenklich auch Vermögen von Bruderschaften, kirchlichen Orden u. s. w. solchen philanthropischen Zwecken zugewiesen.

Wessenberg war ein Mann von vielseitigem, reichem Wissen, aber in keiner Hinsicht ein Mann der Wissenschaft, am wenigsten in der Theologie. Es ist ihm nie und nirgends gelungen, sich über die Vorurtheile zu erheben, in welchen die Aufklärung befangen war. Jede genauere Bestimmung der Glaubenswahrheiten war ihm in der Seele zuwider. Seine Meisterschaft lag auf dem Gebiete der allgemeinen erbaulichen Phrase. „Wie konnten sich die Mystik und die Scholastik zu der Anmaßung versteigen, die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo zu erklären? Wie konnten sie so überaus wahnwitzig sein, Fragen wie die von einem oder zwei Willen in Christo aufzuwerfen und zu lösen? oder haarscharf zu bestimmen, wie Gott auf den Menschengeist einwirke, und wie weit Gottes Einfluß auf der Menschen Heil sich erstrecke?" (Schwärmerei [j. a.] 238.) Mit Recht macht der Protestant Gabler (Berliner Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik 1834 II, 187 ff.) Wessenberg den Vorwurf, daß er von der Wissenschaft fordere, sie dürfe gar kein Verlangen nach Erkenntniß haben, und damit die Wissenschaft beeinträchtige, wenn nicht vernichte. Eben diese im Geist der Aufklärung liegende Oberflächlichkeit hat es mitverschuldet, daß Wessenberg den Werth und die Kraft des katholischen Glaubens nie erkannte, daß ihm die weite Kluft zwischen Katholicismus und Protestantismus verborgen blieb, und daß er sich einbilden konnte, man könne die Katholiken, ohne daß sie etwas Wesentliches verlören, zu den Protestanten hinüberführen. Auch die letzte, 1857 erschienene Schrift „Gott und die Welt oder das Verhältniß aller Dinge zu einander und zu Gott" erhebt sich nicht über die Sphäre moralisirender Reflexionen. — Daß Wes-

senberg auch nicht ohne einige poetische Beanlagung war, zeigen die Dichtungen, welche, gesammelt in 7 Bänden, Stuttgart 1834—1854 erschienen. Ueberhaupt war er ein Mann von hoher, vielseitiger Begabung und rastloser Thätigkeit, ausgerüstet mit praktischem Sinn und organisatorischem Geist, ein Mann von makellosem Privatleben und zum Herrscher geboren. Wäre sein Bildungsgang in eine glaubensvolle Zeit gefallen, die mit Verehrung zum Vater der Christenheit emporblickte, er hätte eine hervorragende Zierde der katholischen Kirche werden und Großes zur Ehre Gottes und zur Erbauung und Heiligung der Seelen leisten können. (Vgl. noch Jos. Beck, Freiherr Ign. Heinrich v. Wessenberg. Sein Leben und Wirken, Freiburg 1862; Derf., Ign. Heinrich v. Wessenberg. Lebensbild, Freiburg 1863 [Auszug aus dem vorigen Werke]; Friedrich, Ign. Heinrich Freiherr v. Wessenberg, in Wechs „Badischen Biographien" II, Heidelberg 1875, 452 ff. Die im Art. als „Wessenbergs Bibliothek" citirten Belege beziehen sich auf den im Wessenberghaus zu Konstanz lagernden literarischen Nachlaß.) [C. Nörber.]

Wessobrunn (Wezzinesbrunnin, Wezzesprunnen, Wesseprun, ad fontes Wessonis [s. Oesterley, Histor.-geographisches Wörterbuch des deutschen Mittelalters, Gotha 1881, 757]), ehemalige Benedictinerabtei in Oberbayern zwischen dem Ammersee und dem Peißenberg, führt ihre Gründung auf Herzog Thassilo II. zurück. Als Stiftungsjahr gibt eine Aufzeichnung des 11. Jahrhunderts (abgedruckt in Mon. Boica VII, 372 und bei Leutner [s. u.], Wessof. I, 9) 753 an. Nach dieser Quelle hat Thassilo das Kloster unter Beihilfe des hl. Bonifatius errichtet. Mitbegründer war der edle Lantfrid, Abt von Benedictbeuern (s. d. Art.), der mit seinen frommen Geschwistern Waltram und Eliland zur Errichtung von sieben Klöstern im südlichen Bayern beigetragen hat. Die Wahl des Ortes erfolgte nach der Legende an der Stelle, wo Thassilo's Jagdbegleiter Wesso den im Traume gesehenen Brunnen fand. Die Kirche ward dem hl. Petrus geweiht. Als erster Abt von Wessobrunn erscheint, von Lantfrid berufen, Ilsung aus dem Kloster Niederaltach (s. d. Art.), der den Hirtenstab von 758—799 führte und an der Synode von Dingolfing um 770 theilnahm. Unter seinem Nachfolger Adelmar (799—831), welcher dem Concil von Aachen 817 anwohnte, wurde Wessobrunn, bisher zu Brixen gehörig, dem Bisthum Augsburg einverleibt. Dem Güterbestand nach zählte es zu den geringeren Klöstern, da nach dem Capitulare Kaiser Ludwigs des Frommen von 817, das eine Anzahl Klöster des Reiches bezüglich ihrer Leistungen in drei Klassen theilt, Wessobrunn in die dritte Klasse eingereiht war (Riezler, Geschichte Bayerns I, Gotha 1878, 292). Dagegen werden frühe Zeugnisse geistiger Thätigkeit erwähnt: Notizen über Geographie, über Maß und Gewicht aus dem 8. Jahrhundert; von Abt Benedict I. (gest. 943) ein mit lateinischen Hexametern begleitetes Kalendarium (nach einer Abschrift des Chronisten Stephan Leopolder abgedruckt bei Leutner II, 1—14 und in den Mon. Germ. hist., Necrol. I, 42 sqq.). Aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts stammt die berühmte Handschrift mit dem „Wessobrunner Gebet", heute ein Kleinod der Münchener Staatsbibliothek (Cim. 20). Sie enthält eine mit 18 Federzeichnungen illustrirte lateinische Legende von der Auffindung des heiligen Kreuzes, im Anhang aber das bekannte urkräftige altdeutsche Gebet, welches mit einer Schöpfungsgeschichte in alliterirenden Versen anhebt und dann in ein kurzes Gebet in Prosa übergeht. Wie die 18 Zeichnungen als älteste Versuche christlicher Malerei in Bayern von Bedeutung sind (Sighart, Geschichte der bildenden Künste in Bayern, München 1863, 49), so zählt das Wessobrunner Gebet zu den ältesten Denkmälern deutscher Sprache und Dichtung (vgl. die Literatur darüber bei Goedeke, Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung I, 2. Aufl. [1884], 20). Die Handschrift ist übrigens aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in Wessobrunn entstanden, sondern vom Kloster St. Emmeram dorthin gekommen (vgl. Hager [s. u.] 212 ff.). Bei dem Einfall der Ungarn wurde das Kloster im J. 955 zerstört, wobei der Abt Thiento mit 6 Mönchen den Martertod erlitt. Langsam erhob sich Wessobrunn durch die Fürsorge des hl. Ulrich aus seinen Ruinen, konnte sich aber zunächst nur als ein von Pröpsten verwaltetes Stift forterhalten. Ueber ein Jahrhundert dauerte dieses Interregnum von Pröpsten, über deren Wirksamkeit es fast gänzlich an beglaubigten Nachrichten fehlt (die Namen derselben s. bei Leutner I, 90—91), bis infolge von Schenkungen adeliger Gutthäter das Kloster neu aufgebaut, die alte Regel wieder hergestellt und Adalbero, der achte Propst, im J. 1065 (abdicato habitu canonico) zum Abt erhoben werden konnte. Im selben Jahre fand auch die Einweihung der erneuerten Klosterkirche zum hl. Petrus durch den Bischof Embrico von Augsburg statt. Das religiöse und geistige Leben nahm frischen Aufschwung. Bald nach dem Tode Adalbero's (am 3. August 1110) mußte für das in der Umgebung sich sammelnde Volk eine eigene Pfarrkirche erbaut werden, die 1128 dem hl. Johannes dem Täufer geweiht wurde. Die edlen Geschlechter der Gegend wählten häufig ihre Grabstätte im Kloster. Auch ein Nonnenkloster entstand daneben. In diesem „Parthenon", der Heim- und Zufluchtsstätte mancher Frauen aus adeligen Familien, wie der sel. Wulfhildis, lebte die fleißige und kunstreiche Schönschreiberin Diemuot (s. d. Art.), deren zahlreiche Schriften die Münchener Staatsbibliothek bewahrt; sie starb um 1130. Damals regierte Abt Waltho (1129—1157), einer der hervorragendsten Klostervorstände, vorzüglicher Verwalter und kunstverständiger Bau-

herr, der bei drei Kaisern und den Bischöfen von Augsburg und Regensburg in Ansehen stand und im Rufe der Heiligkeit starb. Er wurde in der Nicolaikapelle, einer der vier von ihm erbauten Kapellen, beigesetzt. Die Kunstpflege, die mit der Bauthätigkeit Waltho's begann, fand bei mehreren seiner Nachfolger rege Förderung, namentlich bei den Aebten Luitold (oder Lantold, 1161—1165), einem Zögling aus der berühmten Klosterschule von Hirschau (s. d. Art.), und Adalbert II. (1200 bis 1220). Die zwei großen Wandteppiche, welche Adalbert für das Münster herstellen ließ, mit Scenen aus der Apocalypse und dem Leben der Apostelfürsten sind uns freilich nur bekannt aus genauen Beschreibungen des Chronisten Stephan Leopolder, der sie noch an den Wänden hängen sah. Minder günstig gestalteten sich die Verhältnisse unter den folgenden Aebten. Kriegsunruhen, Klosterbrand und Mißgriffe in der eigenen Verwaltung schädigten den Vermögensstand der Abtei. Doch brachte der aus dem Kloster Ebersberg postulirte Abt Ulrich Moser (1281—1286) zeitweilig Ordnung in die herabgekommene Wirthschaft, weßhalb er im Wessobrunner Necrologium „reparator hujus coenobii" genannt wird (Mon. Germ. l. c. I, 43). Nach einer abermaligen Periode des Stillstandes und Niedergangs um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert kamen wieder bessere Zeiten mit der Erwählung des Abtes Werner von Greut, der einem in der Nähe von Wessobrunn begüterten edeln Geschlechte angehörte. Ihm war eine lange Regierungszeit (1324 bis 1364) beschieden, die er mit Umsicht und Beharrlichkeit dazu benutzte, den durch die Kriegsbedrängnisse angerichteten Schaden zu beseitigen, nach Innen und Außen geregelte Verhältnisse zu schaffen und sogar neuen beträchtlichen Zuwachs an Gütern zu erwerben. Von Kaiser Ludwig dem Bayern erhielt Wessobrunn 1330 die niedere Gerichtsbarkeit. In Werners Fußstapfen wandelte auch Ulrich V. von Hohenkrähen (1384—1414), der für die Wessobrunner Aebte von Papst Bonifaz IX. im J. 1401 das Recht der Pontificalien erlangte. Eines neuen erfrischenden Anstoßes bedurfte es hinwieder unter dem tüchtigen und vielseitig begabten Ulrich VI. Stöckl oder Stöcklin aus Rottach (1438—1443). Von Tegernsee (s. d. Art.) her berufen, griff er reformirend in die klösterliche Wirthschaft und Disciplin ein — inceptor reformationis vitae monasticae wird er von Stephan Leopolder genannt (Leutner I, 346) — und versuchte durch eigene Leistungen die literarischen Bestrebungen der Mönche zu heben. Nach G. M. Dreves, der die in Tegernseer Handschriften überlieferten Reimgebete und Leselieder Stöcklins herausgab (Analecta Hymnica III, Leipzig 1888, 169 ff.; VI [1889], 5 ff.), war Abt Ulrich „einer der fruchtbarsten Rhythmendichter des spätern Mittelalters". Von ihm existiren auch Berichte über das Basler Concil, dem er, noch als Tegernseer Mönch, von 1432—1437 beigewohnt hatte; sie sind jetzt herausgegeben von J. Haller, Conc. Basiliense I, Basel 1896, 60 ff. Als kunstliebende Aebte verdienen ferner Leonhard I. (1443—1460), unter dem die romanische Basilika überwölbt und mit Ziegeldach versehen wurde, und Paul II. Rank (1460—1486) erwähnt zu werden. Letzterer, ein geborener Wessobrunner, restaurirte die Bibliothek und die Marienkapelle (genannt „das alte Münster") und ließ an den Wänden die Bildnisse des Stifters und sämmtlicher Prälaten mit erklärenden Inschriften malen; auch das Refectorium wurde mit Malereien geschmückt. Am Ausgang des 15. Jahrhunderts waren im Kloster neuerdings solche Mißstände eingetreten, daß Herzog Albrecht der Weise in die Verwaltung selbst eingreifen und Ordnung schaffen mußte. Zum Administrator wurde der Mönch Heinrich Zäch aus Kloster Scheyern berufen. Diesem gelang es in einer zehnjährigen Regierung (1498—1508), durch weise Sparsamkeit den gestörten Haushalt in's Gleiche zu bringen und durch Heranbildung junger Cleriker den Convent mit einem neuen Geist zu erfüllen. Fortan erlitt das klösterliche Leben keine wesentliche Störung mehr. Abt Heinrich war ein Freund der neu aufgekommenen Buchdruckerkunst und ließ durch Lucas Zeyssenmayr aus Augsburg eine Druckerei in Wessobrunn einrichten. Der Chronist Leutner weiß indeß (I, 376) nur von zwei daraus hervorgegangenen Werken zu berichten, die in der Klosterbibliothek sich erhalten hatten, nämlich: Joh. Niders (s. d. Art.) schon früher in Augsburg gedrucktes Buch „Die 24 gulden Harpffen", Wessprunn 1505, und „Ein schöne Kronick von Kayser Ludwigen des vierdten ꝛc." s. a. (über die Gründung Ettals). Das Wessobrunner Bibliothekexemplar von Niders Buch, mit einem Ex libris des Klosters versehen, befindet sich jetzt in der Münchener Staatsbibliothek. Einer rühmlichen Verwaltung erfreute sich die Abtei unter Caspar Götz (1508—1525), der das Klostergut mehrte, die Bücherei ansehnlich (im Werth „ongefarlich umb 300 gulden") bereicherte, Kunst und Wissenschaft thatkräftig begünstigte. Ueber seine ungemein rührige Bauthätigkeit, die nicht bloß dem Kloster, sondern auch den zugehörigen Dorfkirchen zu Gute kam und nur durch den Bauernkrieg eine kurze Unterbrechung erlitt, berichtet ein von gleichzeitiger Hand niedergeschriebenes Memorabilienbuch im Münchener Reichsarchiv (Auszüge daraus bei G. Hager 275 ff.). Zu seiner Zeit lebte der Chronist Stephan Leopolder, gebürtig aus der Gegend von Tegernsee, Profeß 1502, gest. 1532, der zuerst zusammenhangende Nachrichten über Wessobrunn aufgezeichnet, auch Manches zur Geschichte benachbarter Klöster und überhaupt zur bayrischen Geschichte gesammelt hat. Seine handschriftlich vorhandenen Abtskataloge haben heute noch ihren Werth (s. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen I, 3. Aufl., Berlin 1886, 175). Auch Caspars zweiter Nachfolger, Benedict II.

Jäger (1532—1562), verschönerte die Abtei durch mehrere den Zeitbedürfnissen entsprechende Neubauten, namentlich durch Herstellung eines geräumigen hellen Dorments an Stelle des alten niedrigen über dem Kreuzgang, die ihm wohl den auf seinem Grabstein befindlichen Titel Restaurator eintrugen (Leutner I, 391). Schon zu Anfang des 16. Jahrhunderts war die „wälsche Art", die Renaissance, auch in Wessobrunn eingedrungen und gelangte nunmehr zur Herrschaft. Ein gelehrter und durch weise Handhabung der Disciplin verdienter Vorstand war Abt Georg Ybelhör (1598—1607), dessen friedliches Regiment dem wissenschaftlichen Betrieb förderlich war. Er stammte aus einer Familie Wessobrunns, die um jene Zeit bereits anfing, durch ihre Stuccaturarbeiten sich hervorzuthun (der Stuccator Augustin Ybelhör stand schon um 1594 in Diensten des herzoglichen Hofes in München; über die Stuccatorenschule Wessobrunns, die von da an einen mächtigen Aufschwung nahm und ihre Kunst weithin, nicht nur in Bayern, sondern auch in Oesterreich, Polen, der Schweiz und den Niederlanden zu Ehren brachte, hat G. Hager in der unten verzeichneten Schrift zum erstenmal quellenmäßigen Aufschluß gegeben). Die berühmtesten Wessobrunner Meister, die aus dieser Schule hervorgingen, waren die der Familien Schmuzer (Mathias, Johann, Franz und Joseph) und Zimmermann (Johann und Dominicus). — In die 45jährige Regierungszeit Abt Gregors II. Prugger (1607—1655) fällt der dreißigjährige Krieg, dessen verheerende Wirkungen während der schwedischen Invasion sich bis in den südbayrischen „Pfaffenwinkel" erstreckten. Gleichwohl war der Abt bemüht, neben dem Studium der Religiosen auch Kunst und Kunsthandwerk durch Aufträge zu fördern (s. Hager 303 ff.). Unter den gelehrten Mönchen seines Stiftes gewann Thomas Ringmayr (gest. 1652) als vieljähriger Lehrer der Theologie an der Salzburger Hochschule einen Namen (s. M. Sattler, Collectaneenblätter zur Geschichte der Benedictiner-Universität Salzburg, Kempten 1890, 164). Auch bei Gregors Nachfolgern fand die Wissenschaft verständige Pflege. Der im J. 1684 in's Leben gerufenen bayrischen Benedictiner-Congregation (s. d. Art. Benedictinerorden II, 350) schloß sich Wessobrunn alsbald an. Abt Leonhard Weiß (1671—1696) war für das Zustandekommen derselben besonders thätig: als „promotor Benedictinae congregationis Boicae" rühmt ihn sein Epitaph (Leutner I, 474). In Ansehen stand das nach den Beschlüssen des Trienter Concils eingerichtete Knabenseminar des Klosters. In Wilgertshofen, einer der ältesten Besitzungen der Abtei, war eine Wallfahrt zur schmerzhaften Mutter Gottes entstanden, die um diese Zeit stark in Aufnahme kam und so zahlreiche Pilgerschaaren anzog, daß für die ausgedehnte Seelsorge daselbst ein Superior mit Hilfsgeistlichen bestellt werden mußte (vgl. E. Graf von Fugger, Die alte Wallfahrtskirche zu Wilgertshofen, im Oberbayer. Archiv XLVIII [1894], 179 ff.). Vorzüglich aber erwachte in der Friedenszeit die Bauluſt wieder. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts kam der Barockstil zur machtvollen Geltung und führte, wie in so vielen anderen süddeutschen Klöstern, auch für Wessobrunn eine Glanzperiode fortgesetzter Bauthätigkeit herbei, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit der völligen Erneuerung und Ausschmückung der Kirche und sämmtlicher Klostergebäude abschloß. Dieser prunkvolle Um- und Neubau vollzog sich namentlich unter den Aebten Leonhard Weiß, welcher den Plan des Ganzen entworfen hatte, Thassilo Hölzl (1706—1743) und Beda Schallhammer (1743—1760). An den heimischen Stuccatormeistern, von denen Johann Schmuzer auch Baumeister war, fanden sie dabei die beste Hilfe. Der Wirksamkeit der beiden letztgenannten Prälaten, Thassilo und Beda, verdankte Wessobrunn auch eine literarische Blüte durch eine Anzahl gelehrter Mönche, wie Veremund Eisvogel, Ulrich Mittermayr, A. Campi, die durch ihre schriftstellerische Thätigkeit mit den Conventualen von Tegernsee wetteiferten. Eine Zierde des Klosters war Cölestin Leutner (geb. 1695 in Traunstein, gest. 1759), der verdienstvolle Geschichtschreiber Wessobrunns und Verfasser poetischer Werke (Epigrammata und Dramata parthenia). Er war viele Jahre hindurch Professor in Freising und Salzburg, später Superior in Wilgertshofen; seine zur Feier des tausendjährigen Jubiläums der Klostergründung (1753) verfaßte, dem Abte Beda Schallhammer gewidmete Hist. Monast. Wessofont. ist unten angeführt (vgl. über ihn A. Lindner, Die Schriftsteller des Benedictinerordens ꝛc. I, Regensburg 1880, 178 f.). Abt Beda, der früher ebenfalls als Professor in Freising und Salzburg gewirkt, stand als Präses an der Spitze der bayrischen Benedictiner-Congregation. Unter ihm erschien die bekannte Wessobrunner Bibelconcordanz (Concordantia bibliorum sacrorum opera et studio religiosorum O. S. B. mon. Wessofontani, Aug. Vind. 1751, 2 voll.), an der u. A. Cöl. Leutner und Beda's Nachfolger in der Prälatur, Abt Ulrich Mittermayr (1760—1770), großen Antheil hatten (das anerkennende apostolische Breve von Papst Benedict XIV. s. bei Ziegelbauer, Hist. lit. IV, Herbipol. 1754, 66). Der Geist dieser verdienten Männer wirkte auch in der Zeit der letzten Klostervorstände unter den Religiosen fort; das Studium und die gelehrte Arbeit blieb auch hier die Eigenart des Ordens. Wie andere bayrische Stifte konnte Wessobrunn bis zum Ende gelehrte Anstalten mit tüchtigen Lehrkräften versorgen; des höhern wie des niedern Unterrichtswesens nahm sich besonders noch Joseph Leonhardi, der vorletzte Abt (1781—1798), mit Liebe und Eifer an. Die Volksschule, die von 1750 an bis zur Klosteraufhebung in den Händen eines

Stuccators Doll (Vater und Sohn) lag, wird kurz vor der Säcularisation von einem Mitgliede der Visitationscommission als musterhaft geschildert (J. Chr. Frhr. v. Aretin, Beiträge zur Geschichte und Literatur, 4. Stück, München 1804, 87). P. Anselm Ellinger, der Bibliothekar und Archivar des Klosters, war Dr. phil. et theol. und seit 1792 Mitglied der bayrischen Akademie der Wissenschaften (gest. 1816 in München). Der letzte Abt, Johann von Kleimayrn, ein geborener Tiroler aus Zell im Zillerthal, hatte vor seiner Erwählung (17. April 1798) 16 Jahre lang die Professur des Kirchenrechts in Salzburg und vier Jahre die Würde des Rector Magnificus daselbst bekleidet. In Wessobrunn war ihm nur eine kurze Regierungszeit vergönnt; er beschloß sein Leben in stiller Zurückgezogenheit am 25. November 1810 zu Landsberg am Lech (vgl. C. v. Wurzbach, Biographisches Lexikon XII, 38 ff.). Im J. 1803 erlag auch Kloster Wessobrunn nach tausendfünfzigjährigem Bestand dem Verhängniß der Säcularisation. Die Gebäulichkeiten kamen durch Kauf großentheils in den Besitz eines Herrn von Montot. Im J. 1810 wurde die prachtvolle Stiftskirche und das Conventgebäude niedergerissen und das Abbruchsmaterial den durch einen schweren Brand beschädigten Einwohnern von Weilheim überlassen. Nur der Gastbau mit der langen Reihe von Gemächern und der Prälatenstock blieben stehen; letzterer wurde als Pfarrhof eingerichtet, und die kleine Johanniskirche blieb der Gemeinde Wessobrunn als Pfarrkirche belassen. Am 28. December 1861 erwarb der Münchener Professor Dr. J. N. Sepp die noch vorhandenen Klostergebäude, die dadurch vor weiterem Abbruch bewahrt wurden. Aus dessen Hand gingen sie 1880 in den Besitz des Ingenieurs Michael Sager aus München über. Seit Mai 1900 sind sie Eigenthum des Freiherrn von Cramer-Klett. (Vgl. Coel. Leutner, Historia Monasterii Wessofontani, Aug. Vind. 1753, 2 voll.; Andreas Schmidtner, Das ehemalige Kloster Wessobrunn in Oberbayern, im Sulzbacher Kalender für katholische Christen 1872, 41 ff.; E. Graf von Fugger, Kloster Wessobrunn, ein Stück Culturgeschichte unseres engern Vaterlandes, München 1885; Georg Hager, Die Bauthätigkeit und Kunstpflege im Kloster Wessobrunn und die Wessobrunner Stuccatoren, im Oberbayrischen Archiv für vaterländische Geschichte XLVIII [1894], 195—521.) [Frz. Binder.]

Westfälischer Friede heißt der 1648 auf westfälischem Boden (zu Münster und Osnabrück) geschlossene Friede, welcher dem dreißigjährigen Kriege (s. d. Art.) ein Ende machte. Derselbe war das Resultat langjähriger Verhandlungen zwischen den betheiligten Mächten, nachdem schon vorher verschiedene Vermittlungsvorschläge nicht zum Ziele geführt hatten. Der König von Dänemark hatte dem Kaiser bereits nach der Schlacht bei Lützen 1632 seine Dienste zur Beilegung der Feindseligkeiten angeboten. Als dann zwei Jahre später Frankreich förmlich in die Waffen gegen den Kaiser trat, bemühte sich 1636 Papst Urban VIII., seiner Stellung als Oberhaupt der Kirche entsprechend, die zwei katholischen Mächte zu versöhnen; Köln wurde zum Ort der Unterhandlungen bestimmt und für die Verhandlungen mit Schweden auf Antrag Frankreichs noch weiter Hamburg oder Lübeck in Aussicht genommen. Frankreich forderte aber auch die Beiziehung seiner deutschen (protestantischen) Bundesgenossen, während der Kaiser diesen Antrag ablehnte, weil er sonst das von ihm bestrittene Recht der Reichsfürsten, sich mit fremden Mächten zu verbünden, von vornherein anerkannt hätte; dadurch wären auch alle diejenigen, welche der Prager Friede vom Jahre 1635 von der Amnestie ausschloß, ohne Weiteres in die Reihe der unterhandelnden Parteien gestellt worden. Da Frankreich zudem noch weitere unannehmbar scheinende Forderungen stellte, kam die Sache nicht vorwärts. Endlich gab der Kaiser auf Ansuchen der Reichsstände auf dem Reichstage von Regensburg 1641 in Betreff jenes Punktes nach. Frankreich schlug nun die Städte Münster und Osnabrück in Westfalen für die Verhandlungen vor, weil Köln und Lübeck wegen ihrer gegenseitigen Entfernung dazu nicht geeignet seien, und indem der Reichstag darauf einging, wurden am 25. December 1641 die Präliminarien des Friedens zwischen dem Kaiser, Frankreich und Schweden abgeschlossen. Die Verhandlungen sollten hiernach in den genannten beiden Städten stattfinden und diese so lange als neutral gelten. Beide Congresse sollten als ein einziger betrachtet, die Geleitsbriefe binnen zwei Monaten ausgewechselt und die Unterhandlungen am 25. März 1642 eröffnet werden. Da der Termin nicht eingehalten wurde, weil weder bei Frankreich noch bei dem Kaiser (wenn auch aus ganz verschiedenen Motiven) ein ernstlicher Eifer für den Congreß vorhanden war, wurde der Anfang der Verhandlungen auf den 11. Juli 1643 angesetzt, und die kaiserlichen Gesandten fanden sich wirklich auf diese Zeit ein. Andere folgten im Laufe des Jahres; die Franzosen erschienen dagegen erst im Frühjahr 1644. Die Reichsstände erhielten vom Kaiser noch später, auf Andringen Frankreichs und Schwedens, die Erlaubniß zur Theilnahme am Congreß, und so vergingen nach dem in Aussicht genommenen Termine fast noch zwei Jahre, bis die Verhandlungen wirklich begannen. Am 11. Juni 1645 wurden die französischen und schwedischen Friedensvorschläge an die kaiserlichen Gesandten übergeben. Beide Mächte verlangten allgemeine Amnestie, Restitution aller Reichsstände auf den Stand vom Jahre 1618, Schadloshaltung für sich und ihre Bundesgenossen u. s. w. Der Gegenentwurf des kaiserlichen Hofes vom 25. September 1645 lautete durchweg mehr oder weniger abweichend; der Termin der Amnestie bezw. Restitution war auf 1630 an-

gesetzt, und bei dem Gegensatze der Forderungen war eine Verständigung nicht gar bald zu erwarten. Die kaiserlichen Gesandten bemühten sich zunächst, Schweden von Frankreich zu trennen und für ihren Vorschlag günstiger zu stimmen. Als dieß nicht gelang, versuchte man das Gleiche mit Frankreich, und auf diesem Wege gelangte man zum Ziel. Es war die Aufgabe, einerseits die beiden fremden Mächte abzufinden sowie auch die Reichsstände zu entschädigen, die dabei in Mitleidenschaft kamen, andererseits die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland zu regeln. Jene Angelegenheit hatte zunächst einen politischen Charakter, griff aber auch in das kirchliche Gebiet hinüber, indem die Entschädigung zu einem beträchtlichen Theile auf Kosten des Kirchengutes erfolgte. Der Antrag, dieses zum Ausgleich heranzuziehen, ging von Schweden aus, und die katholischen Mächte ließen sich ihn, wenn auch nicht sogleich, gefallen, zumal da die betreffenden Güter ohnehin schon größtentheils in protestantischen Händen sich befanden; bei den eifrigen Katholiken rief das Vorgehen natürlich ebensowohl Staunen als Unwillen hervor und gab zu der Klage Anlaß, die Herren spielten zum Zeitvertreib mit Stiften und Klöstern wie die Knaben mit Nüssen und Kügelchen. Der Friedensschluß ward endlich am 24. October 1648 unterzeichnet. Die Verhandlungen zwischen dem Kaiser und Frankreich fanden in Münster, die zwischen dem Kaiser und Schweden in Osnabrück statt. Demgemäß erschienen zwei Friedensverträge, ein Instrumentum Pacis Monasteriense (kurz I. P. M.) und ein Instrumentum Pacis Osnabrugense (I. P. O.). An Umfang und Bedeutung, zumal für die Kirchengeschichte, steht der zweite in erster Linie. — Als Entschädigung wurden an Frankreich die Reichsrechte auf die lothringischen Bisthümer Metz, Toul und Verdun sowie auf die Stadt Pignerol in Piemont abgetreten und ihm das vom Herzog Bernhard von Weimar eroberte und nach dessen Tode in französischen Besitz gekommene Elsaß, die Festung Breisach auf dem rechten Rheinufer und das Besatzungsrecht in der zum Bisthum Speyer gehörigen Festung Philippsburg überlassen (I. P. M.). Schweden mußte sich mit Vorpommern und der Insel Rügen, Wismar sammt Poel, Wallfisch und Warnemünde sowie den Stiften Bremen und Verden begnügen, während es Anfangs auch Hinterpommern und Schlesien verlangt hatte. Dem Hause Brandenburg wurden zum Ersatz für Vorpommern und Rügen die Bisthümer Magdeburg, Halberstadt, Minden und Camin; Mecklenburg zum Ersatz für Wismar die Bisthümer Schwerin und Ratzeburg nebst einigen Balleien des Johanniterordens zugewiesen. Braunschweig erhielt zur Entschädigung seiner Ansprüche auf Magdeburg und auf zwei Dompräbenden in Halberstadt ein alternirendes Recht auf das Stift Osnabrück (daselbst sollte dem katholischen Bischof je ein Prinz des Hauses Braunschweig als Administrator folgen), ferner die Abtei Walkenried, das Kloster Gröningen und ein bisher zum Bisthum Halberstadt gehöriges Gut. Hessen-Kassel bekam die reiche Abtei Hirschfeld und die bisher zum Bisthum Minden gehörigen Aemter Schaumburg, Bückeburg, Sachsenhagen und Stadthagen (I. P. O. X—XV). Bezüglich der Wechselfälle oder Beschädigungen, die der Krieg im Gefolge hatte, wurde als Grundsatz aufgestellt, daß entsprechend der allgemeinen und vollständigen Amnestie, die ertheilt wurde, Alle, Fürsten und Stände, Unterthanen, Bürger und Einwohner, wieder den Besitzstand erhalten sollten, den sie vorher gehabt hatten. Demgemäß erhielten von den größeren Fürsten der Herzog von Würtemberg und der Markgraf von Baden ihre Länder in dem Umfange wieder, welchen letztere vor Ausbruch der böhmischen Wirren gehabt hatten, während der Krieg beiden Fürsten große Einbuße gebracht hatte. Der Pfalzgraf vom Rhein erhielt wenigstens die Unterpfalz zurück, während die Oberpfalz bei Bayern verblieb, an das sie durch den Krieg gekommen war; als Ersatz für die Kurwürde, die Kurpfalz ebenfalls an Bayern verloren hatte, wurde jetzt eine achte Kur errichtet (I. P. O. II—IV). — Bei der Regelung der kirchlichen Angelegenheit ging man von dem Passauer Vertrag vom Jahre 1552 und dem Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 aus. Beide wurden bestätigt (I. P. O. V, 1), und zugleich wurden folgende Bestimmungen getroffen. 1. Die Kirchengüter wurden den Katholiken und Protestanten nach dem Besitzstand vom 1. Januar 1624 zugewiesen. Der Termin sollte in dieser Beziehung schlechthin maßgebend sein. Wenn daher inzwischen etwa zu Gunsten des einen oder andern Religionstheiles eine Aenderung eingetreten war, mußte der damalige Stand wiederhergestellt werden; in confessionell gemischten Stiften sollte die Zahl der katholischen oder evangelischen Capitulare oder Canoniker fortan genau so bleiben, wie sie an jenem Tage bestand (vgl. d. Art. Normaljahr). Wenn ferner ein kirchlicher Würdenträger den Glauben wechsle, sollte er seine Stelle verlieren und diese mit einem Bekenner des betreffenden Glaubens neu besetzt werden. Das sogen. Reservatum ecclesiasticum (s. d. Art.) war damit anerkannt, und zwar nach beiden Seiten, für die Katholiken und für die Protestanten. Die Rechte der Wahl und Postulation sollten in allen Erzbisthümern, Bisthümern und den übrigen unmittelbaren Stiften nach den Gewohnheiten und Statuten eines jeden Ortes verbleiben, sofern sie den Reichsgesetzen, dem Passauer Vertrag, dem Religionsfrieden und besonders der gegenwärtigen Uebereinkunft gemäß seien und in Ansehung der den Protestanten zufallenden Bisthümer nichts deren Confession Widersprechendes enthielten. Die Postulirten oder Erwählten mußten versprechen, die erhaltenen kirchlichen Fürstenthümer, Würden und Beneficien nicht erblich besitzen oder erblich machen zu wollen. Der Kaiser solle das Recht

der ersten Bitte (s. d. Art. Anwartschaft I, 1000), wo es ihm zukomme, auch fortan haben; nur habe er den confessionellen Stand zu berücksichtigen. Die Annaten, Palliengelder, Confirmationsgebühren, päpstlichen Monate und ähnliche Rechte und Reservationen sollten für die unmittelbaren kirchlichen Güter der Augsburger Confession keine Geltung, bezw. keinen Anspruch auf Vollstreckung durch den weltlichen Arm haben; in den gemischten Capiteln aber sollten beim Tod von Katholiken die päpstlichen Monate ihre Geltung behalten, wenn die päpstliche Provision den Capiteln rechtzeitig zugehe. Die von den Protestanten erwählten oder postulirten Prälaten sollten nach einem binnen Jahresfrist über ihre Erhebung zu erbringenden Ausweis und nach Leistung der Lehenspflicht vom Kaiser ohne Widerrede investirt werden, und sie hätten dafür außer der gewöhnlichen Taxe noch (zum Ausgleich für die seitens der Katholiken an den Papst zu entrichtenden Gebühren) die Hälfte derselben zu bezahlen. Sie würden gleich den katholischen Prälaten Sitz und Stimme auf den Reichsversammlungen haben, sollten aber nur den Titel Zum Erzbischof, Bischof, Abt, Propst Erwählter oder Postulirter, nicht Erzbischof, Bischof u. s. w. führen und ihren Sitz auf einer besondern Bank, einer Querbank zwischen den geistlichen und weltlichen Reichsständen, erhalten (I. P. O. V, 2—28). Infolge der Entscheidung über den kirchlichen Besitzstand verblieben den Protestanten von den reichsunmittelbaren Stiften endgültig die Erzbisthümer Magdeburg und Bremen, die Bisthümer Lübeck, Osnabrück (zur Hälfte oder alternirend), Halberstadt, Verden, Meißen, Naumburg, Merseburg, Lebus, Brandenburg, Havelberg, Minden, Camin, Schwerin und Ratzeburg, die Abteien Hirschfeld, Walkenried, Gandersheim, Quedlinburg, Herworden (Herford) und Gernrode. Die meisten dieser Stifte wurden jedoch zum Vortheile der Fürsten, denen sie zugewiesen wurden, dergestalt säcularisirt, daß die Domcapitel zwar fortdauerten und ihre Güter behielten, die landesherrlichen Rechte und Einkünfte der Bischöfe und Aebte aber auf die neuen erblichen Landesherren übergingen. Nur die Bisthümer Lübeck und Osnabrück (letzteres mit der erwähnten Beschränkung) sowie die Abteien Gandersheim, Quedlinburg und Herworden blieben geistliche Staaten in protestantischen Händen, und jene fielen durchweg Fürstensöhnen zu, die sich wohl um die Temporalien, wenig aber um die geistlichen Angelegenheiten der Bisthümer bekümmerten. Auch die Domcapitel erfuhren in den Händen der Protestanten eine bedeutsame Umgestaltung. Soweit ihre Präbenden durch die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg nicht auf die Universitäten Leipzig und Frankfurt übertragen wurden, wurden sie als Sinecuren für den Adel betrachtet oder als Gehaltszulagen an Offiziere und Civilbeamte dieses Standes verliehen.

2. Für die Religionsübung sollte in den Reichsstädten ebenfalls der 1. Januar 1624 maßgebend, in ihnen also je nach dem religiösen Stand an jenem Tage fortan nur der eine oder andere Cult oder beide erlaubt sein. Für die übrigen Staaten wurde die Norm aufgestellt, daß man da, wo man zu irgend einer Zeit im Laufe des Jahres 1624 eine von der herrschenden Confession des Landes abweichende öffentliche oder private Religionsübung hatte, sie auch fortan haben sollte; wo aber die Dissidenten darauf sich nicht berufen könnten, da sollte ihnen eine Hausandacht, der Besuch einer auswärtigen Kirche, die Erziehung der Kinder durch einen Privatlehrer oder in auswärtigen Schulen gestattet sein und sie wegen ihrer abweichenden Religion nicht mißachtet, in Ausübung ihrer Gewerbe und im Genuß der bürgerlichen Rechte nicht beeinträchtigt, im Falle der freiwilligen Auswanderung oder der Ausweisung durch den Landesherrn in Veräußerung oder Verwaltung ihrer Güter nicht gehindert werden. Für Schlesien und Niederösterreich sollte das Normaljahr (s. d. Art.) keine Geltung haben, jedoch den protestantischen Herzogen von Brieg, Liegnitz, Münsterberg und Oels sowie der Stadt Breslau durch die Gnade des Kaisers die Ausübung der Augsburger Confession, den Protestanten in den übrigen schlesischen Herzogthümern und in Niederösterreich der Genuß der Rechte zukommen, welche die Dissidenten durch den Frieden anderwärts erhielten; factisch erlangten sie noch mehr, da ihnen auch zugesichert wurde, daß sie zur Veräußerung ihrer Güter und zur Auswanderung nicht würden angehalten werden (I. P. O. V, 29—49). Mit den vorerwähnten Bestimmungen wurde zugleich das Jus reformandi oder Reformationsrecht des Landesherrn (s. d. Art.) anerkannt, und zwar für die geistlichen wie für die weltlichen Fürsten. Durch die Anordnung des Normaljahres erfuhr es aber eine bedeutende Einschränkung; es galt fortan nur insoweit, als man nicht auf jenes Jahr oder das in ihm gewährleistete Recht sich berufen konnte. Im Uebrigen sicherte das Normaljahr den Unterthanen ihre Religion zu. Ausdrücklich wurde bestimmt, daß ein Fürst oder Patronatsherr, welcher die eine der beiden protestantischen Confessionen mit der andern vertausche oder in einem der andern Confession anhangenden Lande zur Herrschaft gelange, einen seinem Glauben entsprechenden Hofgottesdienst einrichten und einer Gemeinde, die zu seiner Confession übertreten und sie auf ihre Kosten üben wolle, dieß gestatten dürfe, daß jedoch der religiöse Stand des Landes im Uebrigen unverändert bleiben müsse. Folgerichtig galt dieß aber nicht bloß im Verhältniß der Augsburger und der reformirten Confession, sondern auch im Verhältniß von Katholicismus und Protestantismus, da man sich in einem derartigen Fall in der Regel auf das Normaljahr berufen konnte.

3. In Religionssachen und allen anderen Angelegenheiten, in denen die Stände nicht als Eine Körperschaft betrachtet werden konnten, sowie auch sonst, wenn die Katholiken und Protestanten in

zwei Theile auseinander gingen (Itio in partes [s. d. Art.]), solle nicht Stimmenmehrheit, sondern ein gütlicher Vergleich entscheiden (I. P. O. V, 52). Diese Bestimmung sollte die Rechte der Minorität schützen; mit ihrer weiten und allgemeinen Fassung war sie aber dazu angethan, den Organismus des Reiches lahm zu legen.

4. Die gleichen Rechte, welche die Katholiken und Anhänger der Augsburger Confession hätten, sollten auch den Calvinisten in Deutschland oder den Reformirten, wie sie genannt wurden, zustehen (ib. VII).

Die Uebereinkunft, welche im Westfälischen Frieden zu Stande kam, mag verschiedene Gefühle erwecken. Im Ganzen war sie das Ergebniß der historischen Verhältnisse, insbesondere der Entwicklung, die für Deutschland fünf Vierteljahrhunderte früher begonnen hatte. Bei der Stellung, die sie zur katholischen Kirche einnahm, indem sie ihr viele und große Güter definitiv aberkannte, Nichtkatholiken für weite Kreise freie Religionsübung zusprach u. s. w., ließ sich nicht erwarten, daß das Oberhaupt der Kirche sie anerkennen werde. Mit der Bulle Zelo domus Dei vom 20. November 1648 legte Innocenz X. denn auch Protest gegen sie ein und erklärte sie für null und nichtig. Die betheiligten Mächte sahen dieß vorher und wiesen den Protest ihrerseits bereits zum Voraus als nichtig zurück (I. P. O. XVII, 3). In der That hatte derselbe keine weitere Folge. Der Westfälische Friede bildete für geraume Zeit die Grundlage der politischen und kirchlichen Ordnung in Deutschland, und des Weitern entwickelten sich die Dinge in der durch ihn angezeigten Richtung, nicht in der entgegengesetzten. (Vgl. K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen seit der Reformation IV, 2. Aufl., Breslau 1855, 228 ff.; J. B. Weiß, Lehrbuch der Weltgeschichte IX, 3. Aufl., Graz und Leipzig 1895, 424 ff.; G. Winter, Geschichte des dreißigjährigen Krieges, Berlin 1893, 579 ff. [W. Oncken, Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen III, 3, 2]; F. Philippi, Der Westfälische Friede, Münster 1898 [mit einer auf Vergleichung der Wiener Originalien beruhenden neuen Ausgabe der Friedensverträge, deren Eintheilung bezw. Numerirung von den früheren Ausgaben mehrfach abweicht].) [v. Funk.]

Westfalen als Landesname bezeichnet ursprünglich im Gegensatze zu Ostfalen und Engern den westlichen Theil des alten Sachsenlandes (s. d. Art. Sachsen). Für denselben gründete Karl der Große die Bisthümer Osnabrück und Münster (s. d. Artt.); der südliche Theil an Lippe, Ruhr und Sieg dagegen kam an die kölnische Kirche, welche hier auch beträchtliche Territorien erwarb. Als 1180 das sächsische Herzogthum nach dem Sturze Heinrichs des Löwen getheilt wurde, verlieh Kaiser Friedrich I. dem Erzbischof Philipp von Köln die herzogliche Gewalt über alles westfälische und engerische Land, welches südlich der Lippe und in der Diöcese Paderborn lag (vgl. Mon. Germ. hist. Const. et act. publ. I, 279; Wilmans [s. u.] II, 240; Grauert, Die Herzogsgewalt in Westfalen seit dem Sturze Heinrichs des Löwen, Paderborn 1877; Scheffer-Boichorst, Die Urkunde über die Theilung des Herzogthums Sachsen, in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1890, 231 f.); das übrige Sachsen fiel an die Ascanier. Indem der Name Engern immer mehr verschwand, dehnte sich der Name Westfalen über das ganze sächsische Land westlich der Weser aus. Vergebens suchten die Kölner Erzbischöfe auch in dem nördlichen Theile dieses weitern Westfalenlandes eine herzogliche Gewalt auszuüben; namentlich Herzog Albert I. von Sachsen wehrte sich dagegen um die Mitte des 13. Jahrhunderts mit Erfolg, und auch mit den Bischöfen von Paderborn geriethen die Kölner dieserhalb mehrfach in Kampf. Im 14. Jahrhundert bildete sich aber durch die Landfriedensbünde und die Vehme (s. d. Art.) auch für das nördliche Westfalen eine Art Herzogsgewalt aus, welche von der Reichsgewalt anerkannt wurde. Das Herzogthum galt als Pertinenz der kölnischen Kirche und wurde dem jeweiligen Erzbischofe zugleich mit den Regalien verliehen. Den Titel Herzog führten die Erzbischöfe ständig erst seit Friedrich von Saarwerden (1370 bis 1414; vgl. Max Jansen, Die Herzogsgewalt der Erzbischöfe von Köln in Westfalen seit dem Jahre 1180 bis zum Ausgange des 14. Jahrhunderts, München 1895). Infolge des Erstarkens und Zusammenschlusses der Territorialherren schwand aber ihre Herzogsgewalt in Westfalen nach und nach, und es blieb nur der mehr und mehr erweiterte Territorialbesitz der kölnischen Kirche mit der Hauptstadt Soest und später Arnsberg (erworben 1368) als eigentliches Herzogthum Westfalen übrig; dasselbe umfaßte die heutigen Kreise Arnsberg, Brilon, Meschede, Olpe, Lippstadt, Soest (die beiden letzteren nur zum Theil). Das Land hatte eigene, von dem übrigen Erzbisthum getrennte Verfassung und Landtage. Kirchlich zerfiel es in vier Archidiaconate: Horhusen, Haldinghusen (beide gehörten zur Diöcese Paderborn), das Archidiaconat des Kölner Dompropstes und das des Patroclipropstes in Soest. An der Spitze stand das geistliche Officialatsgericht, welches bis 1434 in Arnsberg und schließlich in Werl seinen Sitz hatte. Die Versuche der Kölner Erzbischöfe Hermann von Wied und Gebhard Truchseß (s. d. Artt.), den Protestantismus einzuführen, blieben auch in dem kölnischen Westfalen nicht ohne Wirkung. Gebhard suchte sogar hier seinen Hauptstützpunkt; doch wurde unter den folgenden Erzbischöfen die katholische Religion wieder hergestellt. Nachdem das Herzogthum Westfalen 1803 an Hessen-Darmstadt gefallen war, kam es durch den Wiener Congreß an Preußen. — Kölnisch war auch das Vest oder die Grafschaft Recklinghausen, die eben-

falls nach den Truchseß'schen Unruhen dem Katholicismus erhalten blieb. Dagegen gingen die meisten weltlichen Territorien in Westfalen, von denen die Grafschaften Mark, seit 1394 mit Cleve, und Ravensberg, seit 1346 mit Jülich und seit 1511 ebenfalls mit Cleve, beide seit 1666 mit Brandenburg vereinigt, die bedeutendsten sind, die Reichsstadt Dortmund und die Reichsabtei Herford an den Protestantismus verloren, wenn auch eine mehr oder minder starke Minorität von Katholiken verblieb; erst in neuerer Zeit hat dort der Katholicismus eine weitere Ausbreitung erfahren. Vollständig katholisch blieb nur die Grafschaft Rietberg, überwiegend katholisch wurden allmälig die Grafschaft Steinfurt und die Reichsherrschaft Gemen. Ueber die geistlichen Territorien Corvey, Minden, Münster, Osnabrück und Paderborn ist in den betreffenden Artikeln das Nöthige gesagt. — Die Bulle De salute animarum errichtete für die inzwischen aus den verschiedenen Territorien gebildete preußische Provinz Westfalen die Bisthümer Münster und Paderborn und wies dem erstern die Grafschaften Recklinghausen, Tecklenburg, Steinfurt und die Herrschaft Gemen, dem letztern die übrigen westfälischen Gebiete zu. (Vgl. Hamelmann, Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia, Lemgoviae 1711; v. Steinen, Quellen der westf. Gesch., Dortmund 1741; Derf., Westf. Gesch., Lemgo 1755; Seibertz, Westf. Urkundenbuch, Arnsberg 1839—1854, 3 Bde.; Derf., Landes- und Rechtsgeschichte des Herzogthums Westfalen, Arnsberg 1860—1864, 3 Bde.; Derf., Quellen der westf. Geschichte, Arnsberg 1857—1869, 3 Bde.; Erhard, Regesta historiae Westfaliae, Münster 1847—1851, 2 Bde. [die Fortsetzung als Westfälisches Urkundenbuch gibt bis jetzt nur die Urkunden der Bisthümer Münster (III), Paderborn (IV) und Minden (VI) bis 1300, Bd. VI auch die der Grafen von Ravensberg]; Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Münster 1867—1881, 2 Bde.; Finke, Die Papsturkunden Westfalens, Münster 1888 [Westf. Urkundenbuch V]; v. Kleinsorgen, Kirchengeschichte von Westfalen, Münster 1779; Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts in ... Rheinland und Westfalen, Königsberg 1844; Kampschulte, Die Einführung des Protestantismus im Bereiche der jetzigen Provinz Westfalen, Paderborn 1866; Woker, Geschichte der norddeutschen Franziskaner-Missionen, Freiburg 1880, 591 ff.; L. Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, Leipzig 1881 bis 1895, 3 Bde.; Lübke, Die mittelalterliche Kunst in Westfalen, Leipzig 1853; Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen, Münster 1880 ff. — Als Zeitschriften für die Geschichte Westfalens sind zu nennen: Wigand, Archiv für Geschichte und Alterthumskunde Westfalens, Hamm und Lemgo 1825—1838; Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde, Münster 1838 ff.) [Wurm.]

Westgoten, s. Goten.

Westindien, d. h. der Archipel, welcher in einem großen Bogen zwischen Süd- und Nordamerika, auf der atlantischen Seite ausgebreitet liegt erhielt seinen Namen, weil man anfangs diese Inseln für einen Theil von Indien hielt; demselben Irrthum verdankt auch die Bezeichnung Antillen, Ante-Islas, d. i. vor Indien gelegene Inseln, ihre Entstehung. Diese 300 bis 400 Inseln von sehr ungleicher Größe haben zusammen auf 246768 qkm über 5½ Millionen Einwohner und werden unterschieden in die

	qkm	Bewohner
Bahama- oder Lucayischen Inseln	13960	50000
Großen Antillen	216854	4000000
Kleinen Antillen	14018	1423000
Virgin- oder Jungferninseln	694	45000
Inseln an der venezuel. Küste	1281	40000
	246807	5558000

Die Antillen gehören zu den frühesten amerikanischen Entdeckungen der Spanier (s. d. Art. Columbus) und waren damals von zwei Hauptvölkern bewohnt, von den Arowak, die schon einige Cultur hatten, und von den Karaiben auf den Kleinen Antillen, einem wilden, kriegerischen Volke. Die erste europäische Niederlassung entstand auf Cuba, und bald folgten weitere auf den andern Hauptinseln. Kaum waren die Ureinwohner mit der europäischen Civilisation in Berührung gekommen, so drohten sie auf einigen Inseln nach und nach auszusterben. Deßhalb fing man seit 1524 an, Sklaven aus Afrika einzuführen (s. d. Artt. Las Casas und Sklaverei XI, 414 f.). Seit dem 17. Jahrhundert wurde der Andrang der Europäer immer stärker, indem die Engländer, Franzosen und Holländer um jeden Preis auf diesen Inseln Niederlassungen zu gründen suchten. So kamen in französische Hände 1635 die Inseln Guadeloupe und Martinique, 1659 Grenada und 1719 St. Vincent; in holländische Hände 1632 Tabago, 1634 Curaçao u. a.; in englische Hände 1623 St. Christopher, 1625 Barbadoes, 1636 Antigua, 1759 Dominica und 1763 die Grenadillen; in dänische Hände 1671 St. Thomas. Im J. 1785 erwarb Schweden die Insel St. Barthélemy, trat jedoch dieselbe 1877 wieder an Frankreich ab. Mit dem wachsenden Uebergewicht Englands zur See fielen ihm noch manche caraibischen Inseln zu, so St. Lucia und Grenada 1739, St. Vincent 1763, beide von den Franzosen abgetreten. Ste. Croix wurde 1733 von Frankreich an Dänemark verkauft. Am meisten vergrößerte sich die Herrschaft der Engländer in den Antillen auf Kosten der in Amerika und Europa immer ohnmächtiger werdenden Spanier. Sie entrissen diesen 1655 das wichtige Jamaica, 1797 Trinidad, welches aus holländischer in spanische Gewalt gerathen und

dann lange ein Zankapfel zwischen Franzosen und Engländern gewesen war. Von Haiti verlor Spanien schon 1630 einen Theil der nördlichen Küste an französische Flibustier und Bukanier, und 1697 erhielten die Franzosen von den Spaniern den ganzen westlichen Theil abgetreten; infolge der französischen Revolution wurden aber sowohl Franzosen als Spanier aus Haiti vertrieben. Die schwachen Ueberreste ihrer einst colossalen amerikanischen Macht, welche den Spaniern noch geblieben, Cuba und Puerto-Rico, mußten sie neuestens den Nordamerikanern überlassen. Heute vertheilen sich die Inseln nach dem Besitzstande wie folgt:

	qkm	Einwohner
Nordamerik. Besitz (früher spanische Colonien) . .	128 148	2 276 000
Britische Colonien . . .	34 500	1 243 000
Französische Colonien . .	2 858	367 000
Holländische Colonien . .	1 130	45 000
Dänische Colonien . . .	718	34 000
Republik Haiti	28 676	943 000
Dominicanische Republik .	48 577	610 000
Venezuela gehörig . . .	1 150	40 000

Ueber die erste Christianisirung dieser Inseln s. d. Art. Amerika I, 712 ff. Nachdem der Glaube in kurzer Zeit auf den meisten Inseln verbreitet war, wurden vier Bisthümer gegründet: San Domingo (1508), Puerto-Rico (1511), Concepcion de la Vega (1512) und Cuba (1518—1522). San Domingo wurde 1538 zur Metropole erhoben, Concepcion de la Vega aber gleichzeitig wieder unterdrückt und mit der neuen Metropole unirt. Nur kurze Zeit ward in Westindien der katholischen Kirche ungestörte Entwicklung gegönnt. Der zerstörende Einfluß der europäischen Civilisation und die Kriege der meist protestantischen Mächte mit den Spaniern, wodurch die westindischen Inseln ununterbrochen verwüstet wurden, hemmten die Wirksamkeit der Kirche. Zugleich kamen Emissäre verschiedener Secten und Religionsgesellschaften auf diese Inseln. Während dann Spanien durch meist tüchtige Bischöfe für die religiösen Bedürfnisse der ihm noch gebliebenen Colonien stets Sorge trug und die eingeführten Negersklaven milde behandelte, ließ das katholische Frankreich in den von ihm eroberten Colonien die geistlichen Angelegenheiten lange Zeit nur durch apostolische Präfecten verwalten, die besonders den Sklaven gegen die Mißhandlungen von Seiten der Behörden wie von Seiten der Pflanzer nicht den nöthigen Schutz gewähren konnten. Die holländischen Colonien erhielten gleichfalls nur einen apostolischen Präfecten; die England und andern Mächten unterstehenden Colonien wurden dem apostolischen Vicar der Antillen zugewiesen. Nachdem die Zahl der Gläubigen sich vermehrt, wurden zu ihrer bessern Leitung weitere Missionscentren gebildet. Von dem 1835 errichteten apostolischen Vicariat Trinidad ward 1836 das Vicariat Jamaica abgezweigt. Im J. 1842 wurde auch die Mission Curaçao apostolisches Vicariat. Aus den übrigen Theilen des Vicariats Trinidad wurde 1850 das Erzbisthum Port d'Espagne und die Diöcese Roseau gebildet. Endlich wurde 1861 die Creolen-Republik Haiti zu einer Kirchenprovinz erhoben mit der Metropole Port-au-Prince und vier Suffraganbisthümern. Die Primatie über sämmtliche Bischöfe Westindiens hat der Erzbischof von San Domingo. Es besteht zwar auch ein Patriarchat Westindien; doch ist damit nicht die mindeste Jurisdiction verbunden (vgl. Bened. XIV., De synod. dioec. 13, 8, 11), vielmehr erhält diesen Titel seit Papst Paul III. regelmäßig der Großkaplan des Königs von Spanien als bloße Auszeichnung (s. Gams, Ser. epp. 138). Heute bestehen in Westindien 4 Erzbisthümer, 9 Bisthümer, 3 apostolische Vicariate. Zu ihnen kann man dann noch die Missionen in Guyana rechnen, für welche 2 apostolische Vicariate und 1 Präfectur bestehen.

1. Das Erzbisthum San Domingo (Archidioec. S. Dominici) umfaßt den östlichen und größten Theil der Insel Haiti oder die mit Negern und spanischen Mulatten bevölkerte Dominicanische Republik. Während der westliche Theil 1697 an Frankreich abgetreten wurde, blieb der östliche Theil spanisch und wurde erst 1843 als Republik unter einem Präsidenten constituirt. Diese behielt die katholische Religion als Staatsreligion bei, sprach aber die Duldung aller andern Culte aus. Der in der Hauptstadt San Domingo 1508 errichtete erste Bischofssitz wurde 1538 zur Metropole von Westindien erhoben, ist aber heute wieder einfaches Erzbisthum ohne Suffraganate. Das einzige Provinzialconcil wurde unter dem Metropoliten Petrus de Oviedo (1625 — 1632) gefeiert. Unter Ignaz de Padilla (1743—1753) errichtete Benedict XIV. in San Domingo eine Universität, die den Jesuiten anvertraut wurde, aber mit der Aufhebung des Ordens wieder zerfiel. Dem gegenwärtigen Erzbischof-Primas Ferdinand Anton Arturo de Merino (seit 1885) unterstehen 500 000 Gläubige; daneben hat die Republik viele Protestanten und Juden. Nach Werner, der nur 382 711 Katholiken zählt, gab es (1889) in den 58 Pfarreien ebenso viele Kirchen und 38 Kapellen mit 47 Priestern. Im 18. Jahrhundert hatte San Domingo außer dem Primas von Westindien noch einen Archidiacón, 14 Domherren und eine große Anzahl anderer Geistlichen (besonders auch Dominicaner, Franciscaner, Mercedarier und Jesuiten), und viele schöne Kirchen und Klöster.

2. Die Kirchenprovinz Port-au-Prince, 1861 für die Republik Haiti errichtet, besteht aus dem Erzbisthum Port-au-Prince und den Bisthümern Gonaives, Les Cayes, Cap Haitien und Port de Paix. Auf dem westlichen Theil der Insel Haiti, der im 17. Jahrhundert von Frankreich in Besitz genommen wurde, versahen, abgesehen von einzelnen Weltpriestern, Dominicaner und Kapuziner, zuweilen auch Jesuiten die

Seelsorge. Diese Missionare hatten mit solchem Eifer für die Befestigung des Christenthums gearbeitet, daß selbst die Greuel des fürchterlichen Sklaven- und Bürgerkrieges, der die Insel von 1790 an verwüstete, die Keime desselben unter den Schwarzen und Mulatten nicht zu ersticken vermochten, wie sehr auch die kirchlichen Verhältnisse zerrüttet wurden. Als der Prälat Gori von Macri als apostolischer Vicar hierher gesandt worden war, verwies ihn 1823 der Präsident der Republik, angeblich wegen politischer Umtriebe, des Landes. Gregor XVI. bestellte 1833 den Bischof Joh. England als Delegaten für die Insel, sandte auch 1841 den Bischof Rosati von St. Louis zur Visitation ab. Darauf äußerte Soulouque (Kaiser Faustin I.) den Wunsch nach einer Vereinbarung mit dem heiligen Stuhle. Als jedoch der Papst den Erzbischof Vincenz Spaccapietra zu diesem Zwecke dahin absandte, stellte Soulouque so übermäßige Forderungen, daß die Mission nach einer Erklärung Pius' IX. vom Jahre 1853 erfolglos bleiben mußte. Kaum war nach dem Sturze Soulouques die Republik wieder hergestellt, so schickte der Präsident Fabre Geffrard 1859 einen Gesandten nach Rom, der 1860 eine Convention abschloß (Nussi, Conventiones etc., Mogunt. 1870, 346 sqq.); dieselbe wurde aber nur unvollständig vollzogen, da die Freimaurerei unter den Beamten sehr mächtig war (vgl. Kath. Miss., Freiburg 1875, 145 ff.). — Dem Erzbischof von Port-au-Prince (Archidioec. Portus Principis), gegenwärtig Julius Tonti (seit 1894; seit 1899 zugleich apostolischem Delegaten für San Domingo, Haiti und Venezuela), unterstehen etwa 350 000 Einwohner; die 4 Suffraganbisthümer haben zusammen etwa 585 000 Katholiken.

3. Die Kirchenprovinz Cuba besteht aus dem Erzbisthum Santiago de Cuba und den beiden Bisthümern Cristobal de la Habana und Juan de Puerto-Rico. Das Erzbisthum (Archidioec. S. Jacobi de Cuba) wurde im J. 1803 durch Loslösung von San Domingo errichtet. Bischofssitz war Santiago seit 1522, wo Hadrian VI. den von Leo X. 1518 in der Stadt Baracoa errichteten Sitz dorthin verlegte. Dem Bischof wurden außer der Insel auch die Missionsgebiete Louisiana, Florida und Jamaica zugewiesen, welche theilweise bis ins 19. Jahrhundert hinein unter seiner Jurisdiction standen. Unter Bischof Jacob de Echevarria y Elguezua (1770—1788) wurde 1778 die einzige Diöcesansynode gefeiert. Im J. 1787 wurde für den größten Theil der Insel Cuba ein weiterer Bischofssitz in San Cristobal de la Habana errichtet; auf Puerto-Rico bestand schon seit 1511 ein eigenes Bisthum, welches erst Sevilla in Spanien, dann San Domingo unterstellt war und seit 1803 mit Cristobal zur Metropole Cuba gehört. Die zahlreichen Aufstände in der letzten Zeit wie der Krieg der Nordamerikaner gegen die spanische Herrschaft (1898) haben das kirchliche Leben auf Cuba schwer geschädigt. Leo XIII. sandte deshalb zur Neugestaltung der nunmehr nordamerikanischen Insel den Erzbischof von New Orleans, Msgr. Chapelle, als apostolischen Delegaten dahin ab, um, wie dieser selbst schreibt, die religiösen Interessen der katholischen Kirche zu wahren, aber auch die Regierung der Vereinigten Staaten bei dem Werke der politischen und socialen Neugestaltung der Dinge zu unterstützen. „Alle Beziehungen zwischen der Kirche Spaniens und der beiden Inseln (Cuba und Puerto-Rico) haben aufgehört, insoweit die erstere irgend welche Jurisdiction dort besaß. Bislang wurden bekanntlich die dortigen Geistlichen (namentlich alle Bischöfe) vielfach von Madrid aus angestellt, und Spanien übte sowohl direct wie indirect einen großen Einfluß auf die Kirche seiner Colonien aus. Dies hört nunmehr auf, und vorderhand steht Clerus und Volk in kirchlicher Hinsicht unmittelbar unter Rom" (Kathol. Miss., Freiburg 1898/99, 118). Für die katholische Kirche ist durch den politischen Wechsel auf Cuba wohl nichts zu fürchten; sie hat hinreichende Mittel, um ihre Ausgaben zu decken, ihren Gottesdienst und ihre Priester zu unterhalten und die Noth der Armen zu lindern. Die eigentlichen Spanier sind gut kirchlich, die Cubaner dagegen durch Irreligiosität verrufen und Feinde der Orden (Kath. Miss. 1896, 142). Der letzte Erzbischof unter spanischer Herrschaft, Franz Saenz de Urturi y Crespo O. Min. (promovirt am 21. Mai 1894), ging nach Spanien zurück, und an seiner Stelle wurde am 2. Juli 1899 Francisco Barnaba y Aquilar von dem Delegaten, Erzbischof Chapelle, zu New Orleans consecrirt. Er ist der erste cubanische Priester, der zum Bischof erhoben wurde. Ihm unterstehen nun die beiden Departimientos Santiago de Cuba und Puerto Principe mit 300 000 Einwohnern, sämmtlich katholisch bis auf eine geringe Anzahl Protestanten. Da der spanische Clerus auf Cuba und Puerto-Rico aus Spanien keinen Zuzug erhält, ja sogar in das Mutterland allmälig zurückzukehren gedenkt, so muß Ersatz geschaffen werden. Hierzu sollen zunächst, nach den Katholischen Missionen 1898/99, 192, in Louisiana einige spanisch redende Geistliche gewonnen werden; sodann soll in Amerika ein eigenes Semtnar für junge Cubaner und Puertoricaner gegründet werden, während die schon bestehenden Seminare in Habana und Ponce (Puerto-Rico) mit amerikanischen Alumnen besetzt werden. So hofft man einen Clerus zu erhalten, der einerseits den Landesbedürfnissen und andererseits den veränderten politischen Verhältnissen entspricht. Die beiden Suffraganbisthümer von Cuba umfassen zusammen über 1 200 000 Katholiken.

4. Die Kirchenprovinz Port d'Espagne erstreckt sich über die jetzt England und Dänemark gehörigen Antillen. Auf diese Inseln kam, nachdem die ursprüngliche karaibische Bevölkerung von den Europäern bald aufgerieben ward, eine große

Anzahl Negersklaven, die großentheils schon für den Katholicismus gewonnen waren, als diese Inseln um die Mitte des 17. Jahrhunderts in den Besitz der Engländer gelangten. Letztere zwangen die Sklaven zur Annahme des Protestantismus. Die ersten protestantischen Missionare waren Herrnhuter; ihnen folgten Emissare verschiedener Denominationen, besonders Methodisten und Anglicaner. Die Emancipation der Sklaven und noch mehr die der Katholiken im Mutterlande (1829) äußerte wohlthätige Wirkungen auf die katholische Kirche dieser Inseln. Im J. 1818 konnte Thomas Gillow, Titularbischof von Hypsopolis, als erster apostolischer Vicar der englischen Antillen aufgestellt werden; er resignirte aber bald wieder. Am 5. März 1819 trat an seine Stelle James Buckeley, Titularbischof von Gerra, als zweiter Vicar mit der Residenz in Port d'Espagne auf Trinidad. Sein Nachfolger, Daniel Mac Donell, Titularbischof von Olympio seit 23. December 1828, fand bei seiner Ankunft die Katholiken in der traurigsten Verlassenheit, fast ohne Kirchen, und ihre Kinder in den Schulen der Sectirer. Da er namentlich auf die emancipirten Sklaven eine gute Wirkung ausübte, zeigte sich die englische Regierung bereit, für eine Anzahl katholischer Seelsorger ein Gehalt auszuwerfen und die katholischen Kapellen und Schulen zu sondiren. Im J. 1836 wurden aus dem bisherigen Vicariat Trinidad Jamaica und Demerara je als selbständige Sprengel abgetheilt, und bei dem erfreulichen Fortschritt der Kirche auf den britischen Antillen sah sich Pius IX. veranlaßt, unter dem vierten apostolischen Vicar Richard Peter Smith aus dem apostolischen Vicariat Trinidad zwei Bisthümer zu bilden (30. April 1850) und das eine, Port d'Espagne, zur Würde einer Metropole zu erheben. — Das jetzige Erzbisthum Port d'Espagne (Archidioec. Portus Hispaniae) umfaßt die Inseln Trinidad, Tabago, Grenada, Santa Lucia, St. Vincent und die kleinen dazwischen liegenden Inseln mit 963 500 Einwohnern, von denen nur 150 000 Katholiken sind. Erster Erzbischof war Richard Smith, der schon 1852 starb. Während der Sedisvacanz hielt der apostolische Delegat und spätere Erzbischof Vincenz Spaccapietra (1855 bis 1859), ein Lazarist, 1854 mit dem Bischof von Roseau, dem apostolischen Vicar von Jamaica und mehreren Theologen eine Synode zu Port d'Espagne (Coll. Lac. III, 1089 sqq.) ab. Unter Joachim Hyacinth Ludwig Gonin O. Pr. (1863—1888) fand 1867 ein Provinzialconcil statt, das sich besonders mit Vorschriften über die Verwaltung der Sacramente und die Disciplin des Clerus beschäftigte (Coll. Lac. III, 1107 sqq.). Gegenwärtig ist Erzbischof Vincenz Flood O. Pr. (seit 1889). Sein Sprengel hat gegen 800 000 Diöcesanen. Sein Suffraganat, das Bisthum Roseau (Dioec. Rosensis), errichtet 1850, umfaßt die Inseln Antigua, Anguilla, Anegada, Barbuda, Culebra, Dominica, Gorda, Montserrat, Nevis, Redonda, St. Christoph, Tortola, St. Jean, St. Thomas, Ste. Croix (die drei letzten sind dänisch) mit 146 000 Einwohnern, unter denen 50 000 Akatholiken sind.

5. Zur Kirchenprovinz Bordeaux in Frankreich gehören die beiden Bisthümer Guadeloupe und Martinique. Die zu denselben gehörigen Inseln waren den Spaniern schon 1493 bekannt, wurden aber von ihnen nicht besetzt. Erst 1635 wurden sie von den aus St. Christoph herübergekommenen Franzosen colonisirt. Das geistliche Amt versahen in den ersten Zeiten fast nur Religiosen. Im J. 1694 gab es auf Martinique bereits 17 Pfarreien, von denen 7 durch Dominicaner und je 5 durch Kapuziner und Jesuiten versehen wurden. Auf Guadeloupe wirkten Kapuziner, Dominicaner und Carmeliten, zeitweilig auch Jesuiten. Alle diese Religiosen konnten aber im Ganzen nicht viel ausrichten. Die Karaiben wurden bald ausgerottet oder gezwungen, sich auf die sogen. neutralen Inseln zurückzuziehen. Die Neger aber, von denen bis ins 19. Jahrhundert hinein nur wenige die Freiheit erhielten, wurden so sehr als Sklaven im eigentlichen Sinne gehalten, daß das Christenthum kaum tiefere Wurzeln bei ihnen schlagen konnte. Das Bisthum Guadeloupe oder Basseterre (Dioec. Guadelupensis s. Imae Telluris) war bis 1850 nur eine apostolische Präfectur, ebenso Martinique. Zum erstern gehören die Inseln Barthélemy, Guadeloupe, Les Saintes, Marie Galante, Désirade und der französische Antheil an St. Martin, deren ca. 182 600 Einwohner bis auf einige Tausend sämmtlich katholisch sind. Der Clerus recrutirt sich aus dem Seminar St. Esprit zu Paris; ein kleines Seminarcolleg ist zu Basseterre. Der Sitz des Bisthums Martinique (Dioec. Martinicensis s. S. Petri et Arcis Gallicae) war zuerst im Fort de France, wurde aber 1853 nach St. Pierre verlegt. Dasselbe umfaßt die Insel Martinique mit 175 800 Einwohnern.

6. Das apostolische Vicariat Jamaica (Vic. apost. Jamaicae) wurde 1836 vom Vicariat Trinidad abgetrennt. Die Bahama-Inseln gehörten ursprünglich auch zum Vicariat Trinidad, sind aber jetzt eine Mission der Diöcese Charleston. Der gegenwärtige Vicar von Jamaica, Karl Gordon S. J., Titularbischof von Thyatira (seit 1889), hat in seinem Bezirk unter 630 000 Einwohnern ca. 17 500 Katholiken.

7. Das apostolische Vicariat Curaçao (Vic. apost. Curacaensis) entstand 1842 aus der 1820 errichteten gleichnamigen Präfectur. Die Holländer, welche 1634 Curaçao mit einigen andern Inseln den Spaniern entrissen, vertrieben die katholischen Geistlichen. Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts durften durch Vermittlung des französischen Internuntius wieder katholische Missionare hierherkommen. Seitdem mehrte sich die Zahl der

Katholiken, so daß man deren jetzt 38 000 zählt. Gegenwärtig ist Ambrosius van Baars, Titularbischof von Teuchira, apostolischer Vicar (seit 1897). Das Vicariat umfaßt die holländischen Antillen: Curaçao, Buen Ayre, Aruba, Saba, St. Eustatius und den holländischen Antheil an St. Martin. Nach dem Wunsche des heiligen Vaters sollen die Dominicaner auf Curaçao ein Priesterseminar für Venezuela in's Leben rufen, da ein solches in diesem Freistaat wegen der traurigen politischen Verhältnisse keinen sichern Boden hat (Kath. Miss. 1897, 71).

8. Das apostolische Vicariat Honduras (Vic. apost. Hondurensis) umfaßt das britische Honduras oder Belize am mexikanischen Meerbusen, welches vom Vicariat Jamaica aus missionirt, dann 1888 zur apostolischen Präfectur und 1893 zu einem Vicariat erhoben ward. Es umfaßt zur Zeit unter 32 000 Einwohnern bereits 22 000 Katholiken. Die Geistlichen sind sämmtlich aus dem Jesuitenorden, ebenso der apostolische Vicar Friedrich Hophins (seit 1899).

9. Zu den Missionen Westindiens werden, wie oben bemerkt, gewöhnlich auch die auf dem südamerikanischen Festlande gelegenen Missionen in Guyana gerechnet, die unter drei europäischen Mächten stehen, nämlich: a. Englisch Guyana oder Demerara (Vic. apost. Guyanae Anglicae), wo katholische Missionare erst seit 1823 Zutritt erhielten. Die Colonie wurde zunächst dem apostolischen Vicar von Trinidad unterstellt. Von 1825 an wirkte aber der unermüdliche Dominicaner P. Thomas Hynes daselbst mit solchem Erfolge, daß Gregor XVI. schon 1837 die Mission zu einem Vicariat erheben konnte. Gegenwärtig ist apostolischer Vicar daselbst Anton Butler S. J., Titularbischof von Milopotamus (seit 1878). Von den 260 000 Einwohnern Guyana's sind 20 500 und von den 200 000 der Insel Barbadoes 500 Katholiken. b. Holländisch Guyana oder Surinam (Vic. apostol. Guyanae Hollandicae), wo die Holländer nach der Eroberung der Colonie (1667) bis auf die neueste Zeit keine katholischen Missionare zuließen. Die erst 1835 errichtete apostolische Präfectur konnte aber Gregor XVI. schon 1842 zu einem Vicariat erheben. Gegenwärtiger Vicar ist Wilhelm Wülfingh C. SS. R., Titularbischof von Cambysopolis (seit 1889). Ihm unterstehen 14 000 Katholiken. c. Französisch Guyana oder Cayenne (Praef. apostol. Guyanae Gallicae s. Cajennae) wurde schon 1498 von Columbus entdeckt, von 1643 an von Kapuzinern missionirt, aber schon nach zehn Jahren wieder verlassen, da mehrere Patres von den Waldbewohnern getödtet worden waren. Von 1664 bis zu ihrer Aufhebung (1763) erwarben sich die Jesuiten nicht geringe Verdienste, besonders P. Crevilly, der viele Wilde für die Kirche gewann, und ebenso seit 1710 die PP. Lombard und Ramette. Auf Ansuchen des Königs Ludwig XVI. übernahmen die Väter vom heiligen Geist die Mission, die sie mit Unterbrechung (1790—1816) heute noch leiten, von 1854—1874 unterstützt durch Jesuiten als Kapläne der Deportirten. Erst 1857 wurde ein Präfect ernannt; seit 1874 leiten Vicepräfecten die Mission, gegenwärtig Michael Pignol (seit 1895). Die Colonie hat 31 000 Einwohner, bis auf 2000 wilde Waldbewohner sämmtlich katholisch. (Vgl. Moroni, Dizion. XXXIV, 174 sgg. und XCVIII, 342 sgg.; P. Wittmann, Allgem. Gesch. d. Miss. II, Augsburg 1850, 552 ff.; St. J. Neher, Kirchl. Geogr. u. Statistik III, Regensburg 1868, 399 ff.; Kallar-Michelsen, Gesch. d. christl. Miss. I, Gütersloh 1879, 244 ff.; O. Werner, Orbis terr. cathol., Friburg. 1890, 223 sqq.) [Neher.]

Westminster, römisch-katholisches Erzbisthum in England, trägt seinen Namen nach der alten Westminsterabtei in London. Die Bezeichnung wurde gewählt, weil ein anglicanischer Prälat den Titel „Bischof von London" trägt. Im Uebrigen steht der Erzbischof von Westminster zu der gleichnamigen Abtei, die in anglicanischen Händen ist, in keiner Beziehung. 1. Die Abtei verdankt ihre Entstehung König Eduard dem Bekenner (1042—1066; s. d. Art.), der sich während seines Exils durch ein Gelübde zu einer Wallfahrt nach Rom verpflichtet hatte, dann aber durch eine Gesandtschaft an den Papst die Umwandlung des Gelübdes erwirken ließ. Benedict IX. legte ihm die Erbauung oder Wiederherstellung einer dem Apostelfürsten Petrus geweihten Kirche auf. Der König erbaute infolge dessen wie den Palast, so auch „die Collegiatkirche oder Abtei von St. Peter in Westminster". Sie entstand auf der ehemaligen Isle of Thorns, einer der durch einen Arm der Themse gebildeten zahlreichen kleinen Inseln, auf der durch Bischof Mellitus, einen Schüler des hl. Augustinus, 616 ein Gotteshaus errichtet worden war. Unter König Edgar (959—975) und durch die Bemühungen des Erzbischofs Dunstan (s. d. Art.) hatten sich hier Benedictiner angesiedelt, und seit dieser Zeit erhielt der früher terribilis genannte Ort den Namen Westmynster (Stanley [s. u.], 1. ed., Lond. 1868, 2). Weil die Widmung des ältern Gotteshauses an den Apostelfürsten der Legende zufolge durch unmittelbares Eingreifen des hl. Petrus erfolgt war, wurde auch der neue Bau unter seinen Schutz gestellt (Sulcardus, De fundat. abbatiae Westmon., bei Migne, PP. lat. CLV, 1638). Fünfzehn Jahre erforderte die Vollendung der Abteikirche, welche im Sinne des von der festländischen Kunstrichtung erfüllten Königs im normannischen Stile, dem von den englischen Chronisten genannten novum aedificandi genus (Kraus, Gesch. der christl. Kunst II, 1, Freiburg 1897, 106), durch festländische Baumeister zur Ausführung gelangte. Im December 1065 vollendet und durch Privilegien Nicolaus' II. ausgezeichnet (s. Jaffé, Regest. I, 2. ed., 565), erhielt das neue Gotteshaus durch

Urkunde des auf den Tod erkrankten Monarchen die königliche Bestätigung (S. Edwardi Regis Diplom., bei Migne, PP. lat. CLI, 1195) und darauf die Consecration durch Erzbischof Stigand von Canterbury. Am 5. Januar 1066 starb der durch kindlichen Glauben, Reinheit der Sitte, unermeßliche Wohlthätigkeit und Macht der Wunder ausgezeichnete König und fand in der Westminsterabtei seine letzte Ruhestätte (Aelredi Vita S. Edwardi, bei Migne, PP. lat. CXCV, 738), welche von da an die Bedeutung eines nationalen Heiligthums durch alle Jahrhunderte bewahrt hat. Erst unter Eduards Thronfolgern entstanden das Capitelshaus, Dormitorium, Refectorium und die berühmten Kreuzgänge. Die Abtei wurde mit Benedictinern aus Crediton (Gasquet [s. u.] II, 436) bevölkert, welche Kirche und Kloster bis zu deren Untergang in der Glaubensspaltung 1560 würdig verwaltet haben. An die Stelle der erstmaligen normannischen Kirche trat unter Heinrich III. (1216—1272) ein in gotischem Stile erbautes Gotteshaus. Der Grundriß des ältern Baues wurde beibehalten, aber mit Veränderungen, welche namentlich durch die feierliche Abhaltung des Gottesdienstes, wie die Benedictiner ihn pflegen, gefordert schienen. Die neue Abtei mißt vom Flur bis zum Gewölbe 103 Fuß, hat eine Breite im Schiffe von 35 Fuß und ist demnach das größte englische Gotteshaus. Die Kapellen an der Südseite des Chors (South Ambulatory) waren den hll. Benedict, Edmund und Nicolaus, die an der Nordseite (North Ambulatory) den hl. Paulus und Johannes dem Täufer geweiht, während die Westkapelle an dieser Seite nach dem in der Geschichte der Abtei hervorragenden Abte Islip (1500—1532) benannt wurde. Auch das Capitelshaus und den Eingang dazu aus den Kreuzgängen erbaute Heinrich III. Nachdem bereits Alexander III. auf Grund der von Innocenz II. angeordneten Untersuchung über die Wunder Eduards des Bekenners (s. Migne, PP. lat. CLXXIX, 568) den letztern am 7. Februar 1161 canonisirt hatte (Bullar. Rom. II, Taurin. 1859, 668) und der Chor nebst dem Mittelthurm und einem Bogen des Schiffes vollendet waren, übertrug Heinrich III. am 13. October 1269 den Leib des hl. Eduard in die Muttergotteskapelle der neuen Abtei, in welcher fortan die Verehrung des Apostelfürsten vor derjenigen Eduards in den Hintergrund trat. Ein reiches Vermächtniß des zur Würde des Primas von Canterbury und dann zum Purpur emporgestiegenen ehemaligen Abtes Simon Langham (1349—1362; s. d. Art.) wurde durch dessen Nachfolger Abt Littlington (1362 bis 1386) verwendet zum Neubau des Capitelshauses und des Dormitoriums. Berühmt in Staats- und Kirchengeschichte ist das zur Wohnung des Abtes gehörige Jerusalem Chamber, welches seinen Namen nach den kostbaren Teppichen mit biblischen Scenen führt, welche dessen Wände schmücken. Hier entschlief 1413 Heinrich IV., als er sich eben zur Wallfahrt nach Palästina anschickte; hier tagte 1642 die Commission zur Ausarbeitung der Westminster-Confession (A. Bellesheim, Gesch. d. kath. Kirche in Schottland II, Mainz 1883, 112) sowie in unserer Zeit die Commission zur Revision der Bibel (Katholik 1881, II, 249; Deanery Guide [s. u.] 11). Eine bedeutende Veränderung erfuhr die Apside im Osten durch Heinrich VII. (1485—1509), welcher eine neue Kapelle zur Ehre der Mutter Gottes daselbst errichtete, weil er zu ihr stets ein besonderes Vertrauen gehegt und sie ihm in allen seinen Geschicken besondern Trost und Unterstützung gewährt habe (Will of Henry VII, bei Stanley 157). Am 24. Januar 1503 wurde der Grundstein gelegt durch John Islip, Abt von Westminster, und 1519 unter Heinrich VIII. der Bau vollendet. Während die früheren Theile der stolzen Abteikirche im sogen. frühenglischen (early English, 13. Jahrhundert), ausgebildeten (decorated, 14. Jahrhundert) und perpendiculären Stile (perpendicular style) errichtet sind, besitzt die Kapelle Heinrichs VII. „ein fächerartiges Gewölbe mit herabhängenden Schlußsteinen und erscheint als ein decoratives Phantasiestück, welches einen entschieden orientalischen Anstrich hat" (Kraus II, 1, 188). Der Kapelle vermachte der Monarch reiche Vergabungen zu Messen wie für Arme; sein Sohn plünderte dieselben 1539. Wie anderwärts die mittelalterlichen Dome Ruinen blieben, so hat der Ausbruch der Glaubensspaltung auch den Ausbau der Westminsterabtei bedeutend gehemmt, so daß die beiden Westthürme nach den Zeichnungen des Baumeisters Wren erst 1740 durch Hawksman vollendet wurden. Nachdem das Staatsarchiv, welches seit der Reformation im Capitelshaus der Abtei untergebracht war, 1865 in ein neues, prächtiges Gebäude (das heutige Record Office) überführt worden, hat der berühmte Baumeister Sir Gilbert Scott das Chapter House verständnißvoll wiederhergestellt.

Die Westminsterabtei, vom letzten Monarchen angelsächsischen Stammes und ersten König normannischen Geschlechtes errichtet, war „gleichsam der Schatten einer machtvollen Zukunft" (Stanley 33). Das massive Steingebäude kündete eine neue Zeit einem Geschlechte an, das sich mit elenden Kirchen aus Holz begnügt hatte. Seit den Tagen des kraftvollen Normannen Wilhelm I. (1066—1087), welcher den Gedanken der staatlichen Einheit zu verwirklichen suchte, sind Abtei und Palast von Westminster gleichsam Sinnbilder des Wachsthums der englischen Nation geworden, deren günstige wie widrige Schicksale sich in diesen Baudenkmalen widerspiegeln. Die Abtei, der Ort des Gebets, wurde auch zur Stätte der Krönung der Monarchen und hatte zugleich die Bestimmung, ihre irdischen Ueberreste wie die der edelsten Vertreter der Nation in sich zu bergen. Am 25. December 1066 empfing Wilhelm I. die Krone in der Abtei von Westminster aus den Händen des angel-

sächsischen Erzbischofs Alred von York. Von da an sind sämmtliche Souveräne Englands in der Abtei gekrönt worden; die Insignien hielten bis zur Revolution das Andenken an den Erbauer der Kirche wach (Stanley 47; Maskell [s. u.] III, p. XLVII). Die Krone des Königs stammte von Eduard dem Bekenner, die der Königin von dessen Gemahlin Edith, das Scepter mit der Taube bildete ein Denkzeichen der friedvollen Regierung des Bekenners; der berühmte Ring, welcher den Monarchen mit der Nation vermählte, war der nämliche, welchen der Bekenner der Legende zufolge dem Apostel Johannes unter der Gestalt eines Bettlers geschenkt hatte, und der ihm dann wunderbar zurückerstattet worden war (s. Migne, PP. lat. CXCV, 769). Auch der „große Kelch aus Stein", aus welchem der Abt dem Königspaare das heilige Blut zu trinken gab, stammte aus der Zeit des Bekenners. Auf einen Evangeliencodex, der bis auf König Athelstane (gest. 941) zurückreichte, legte der König bis auf Jacob II. (1685—1688) den Schwur ab, „die Gesetze des glorreichen Bekenners beobachten zu wollen". Die Vornahme der Krönungen in der Abtei begründete für die letztere den Titel „Haupt, Krone und Diadem des Reiches" (Maskell III, p. XLII; Stanley 47; Makower [s. u.] 293 ff.). Bis auf Heinrich VIII. in der Schatzkammer der Abtei aufbewahrt, gingen die Insignien dann zum Theil in königliche Obhut über und wurden unter der Republik (1649—1660) vernichtet. Die Krönung vollzog der Erzbischof von Canterbury, der nur bei dieser Gelegenheit in der Abtei fungiren durfte, während dieselbe sonst seiner Gewalt vollständig entzogen war. Während die Monarchen bis auf Eduard I. (1272 bis 1307) vor dem Einzug in die Abtei in der Westminsterhalle auf einen Marmorsessel (King's Bench) gesetzt wurden, benutzte man von da den durch Eduard I. aus der Abtei Scone in Schottland nach London entführten Marmorsitz, auf welchem der Legende nach der Patriarch Jacob während des Traumgesichts der Himmelsleiter geruht haben soll. Elisabeth war die letzte Souveränin, bei deren Krönung 1558 der katholische Ritus verwendet wurde, wobei jedoch die schon geplante Einführung des Anglicanismus ihre Schatten vorauswarf, indem die Litanei englisch, Epistel nebst Evangelium lateinisch und englisch gesungen wurden. Die letzte Krönung fand am 28. Juni 1838 statt, als Victoria I. den Thron bestieg, nachdem sie den bekannten für die Katholiken beleidigenden Eid geleistet hatte (s. d. Art. Testacte). — Die Vollziehung der Krönung in der Abteikirche Eduards des Bekenners legte den englischen Monarchen den Wunsch nahe, in der Nähe seiner verehrten Reliquien ihre letzte Ruhestatt zu erhalten. In der Abteikirche beging der Convent der Benedictiner sein Gedächtniß nebst dem seiner Eltern Aethelred und Emma und seiner Gemahlin Edith. Den Zufluß der Pilger zu seinem Grabe steigerte die Heiligsprechung durch Alexander III. Die Gründung der neuen gotischen Abteikirche durch Heinrich III. 1220 ließ die Bedeutung des Bekenners noch mehr in den Vordergrund treten, indem der König seinem heiligen Vorgänger zwischen dem Lettner und der Apsis mit der neuen herrlichen Muttergottes-kapelle ein stattliches Grabmal errichtete. Die Bogen unter dem Grabmal gewährten Raum für solche Pilgrime, welche vom King's Evil (Anschwellung am Halse) Befreiung nachsuchten; man schrieb nämlich den englischen Monarchen die Gabe der Heilung zu, woran noch die auf Befehl des letzten der Stuarts, des Cardinals Heinrich, Herzogs von York (gest. 1807; s. d. Art.), hergestellten Touch Pieces erinnerten (vgl. Hist.-pol. Blätter CIII [1889], 709). Am 13. October 1269 erfolgte die feierliche Ueberführung des Schreins, den Richard, der Bruder des Königs, und Heinrichs Söhne Eduard I. und Edmund in die neue Grabstätte trugen, während der König selbst die Phiale mit Theilen des kostbaren Blutes in den Händen hielt. Eduard I. und Eduard III. (1327—1377) ruhen ebenfalls hier, von denen der letztere aus dem französischen Kriege das Haupt des hl. Benedict von Nursia mitbrachte und der Abtei schenkte, in der man der Reliquie eine besondere Kapelle errichtete. Richard II. (1377—1399) bestattete hier mit unerhörtem Gepränge seine Gemahlin Anna von Böhmen, neben der er 1418 sein Grab erhielt. Während Heinrich VIII. sich in Windsor begraben ließ, ruhen seine drei Kinder, Eduard VI., Maria und Elisabeth, in der Abteikirche, in welche Jacob I. 1606 auch die Leiche seiner 1587 durch Justizmord hingerichteten Mutter Maria Stuart (s. d. Art.) überführen ließ. Der letzte feierliche katholische Todtendienst, welchen die Abteikirche erlebte, waren die Exequien, welche Elisabeth wenige Tage nach der Beerdigung ihrer Halbschwester Maria (13. December 1558) für den verstorbenen Kaiser Karl V. halten ließ. Von Katholiken, welche später hier beerdigt wurden, sind außer Maria Stuart zu nennen die katholisch gewordene Gemahlin Jacobs I. (1603—1625), Anna von Dänemark, die am 2. März 1619 zu Grabe getragen wurde, und der 1807 in England verschiedene Herzog von Montpensier, Bruder des nachmaligen Königs Louis Philippe von Frankreich (Stanley 187). Die enge Verbindung zwischen Königthum und Volk in England brachte es mit sich, daß die Träger der Krone nicht abseits vom großen Leben der Nation, wie im Escurial und St. Denys, sondern inmitten aller durch hervorragende Thätigkeit berühmten Männer und Frauen der Nation ihr Grab erhielten. Die Gesichtspunkte, nach denen man bei der Einräumung solch viel begehrter Gräber in der Westminsterabtei verfuhr, wechselten mit den religiösen und politischen Anschauungen, denen das englische Volk im Laufe der Zeit gehuldigt hat. Während in katholischen Zeiten reli-

giöse Beweggründe vorwalteten, stellte man sich nach der Glaubensspaltung auf einen rein natürlichen Standpunkt und gewährte infolge dessen auch solchen Personen Einlaß in die Reihe der Todten, die dem Christenthum und der Staatskirche gegenüber sich gleichgültig oder feindlich benommen. Die moderne Westminsterabtei bedeutet als Necropolis „die Verwüstung am heiligen Orte und das Eindringen des Heidenthums in das Allerheiligste“ (s. Dean Stanley and Westminster Abbey, in d. Dublin Review LXVIII [1871], 58 ff.; Westminster Abbey and its Memories, in Month XLIX [1883], 166). Staatsmänner, als deren letzter W. E. Gladstone 1898 hier beerdigt wurde, Krieger, Gelehrte, Künstler (in Poets' Corner), Theologen ruhen hier als die hervorragendsten Vertreter des englischen Volkes. Nur den Feinden des Königthums hat man ihren Aufenthalt auf die Dauer untersagt, indem man gleich nach der Restauration die Leichen Cromwells und seiner Genossen aus der Abtei entfernte und vernichtete (Stanley 178).

Als kirchliches Institut nahm die Westminsterabtei stets einen hohen Rang ein. Im Bereiche des königlichen Palastes von Westminster gelegen, galt sie rechtlich als Bestandtheil desselben und demnach als königliche Kapelle, zu welcher der Monarch durch einen besondern Eingang gelangen konnte. Schon seit dem 13. Jahrhundert genoß sie den Vorzug kirchlicher Exemtion. So oft die Convocation der Kirchenprovinz Canterbury oder Provinzialconcilien hier tagten, haben die Aebte ihre Verwahrung wider jede Verletzung ihrer Rechte eingelegt. Die Aebte, welche regelmäßig durch eine allerdings von der Krone stark beeinflußte Wahl aus den Reihen der Mönche genommen wurden, genossen bischöfliches Ansehen, benannten sich nach ihren Vornamen und gehörten zu den großen Baronen des Reiches. Die mit der Exemtion begründete Pflicht des Besuches der Apostelschwellen in Rom haben sie stets erfüllt. Neben den schon genannten Aebten Langham, Littlington und Islip verdient noch Erwähnung der Abt Wilhelm von Colchester (1386—1420), der auf Anweisung Heinrichs IV. mit 60 Reitern zum Concil nach Konstanz zog. Unter allen Aebten ist allein Gislebert (1082—1114) schriftstellerisch thätig gewesen durch Abfassung einer Disputatio Judaei cum Christiano (s. Migne, PP. lat. CLIX, 1006). Im Laufe der Zeit sind Kirche und Kloster von Westminster Zeugen bedeutender Vorgänge in der englischen Kirchen- und Staatsgeschichte geworden. Von 1066 bis 1413 wurden hier 24 Provinzialconcilien gefeiert (Stanley 401); hier erließ das Parlament, welches im Capitelssaale (Chapter House) von Eduard I. bis zu Heinrich VIII. (1547) tagte, die kirchenfeindlichen Gesetze Circumspecte (1295) und Praemunire (1353), welche die Unabhängigkeit der englischen Kirche schwer geschädigt und ihr Verhältniß zum Papst getrübt haben; hier hielt Wolsey (s. d. Art.) das Legatengericht ab, welches den Prozeß der Trennung Englands von Rom beschleunigte. In den Räumen der Westminsterabtei hat William Caxton, welcher die Buchdruckerkunst in England einführte, seine Presse eingerichtet.

Die allgemeine Auflösung der Klöster führte 1539 zum Untergange der Westminsterabtei, deren Kostbarkeiten in den Palast des Königs wanderten (Gasquet II, 419). An ihrer Stelle schuf das Parlament ein kurzlebiges (1540—1550) Bisthum Westminster, dessen erster und einziger Bischof Thirlby war. Unter Königin Maria wieder in's Leben gerufen, wurde die Abtei durch Elisabeth, deren Kirchenpolitik der letzte Abt Johannes von Feckenham (s. d. Art.) energischen Widerstand entgegensetzte, alsbald unterdrückt (Taunton [s. u.] II, 160). Durch Dom Sigebert Buckeley, den Feckenham in Westminster herangebildet, ist der Orden der Benedictiner in England bis auf unsere Tage herab fortgepflanzt worden. Seit 1559 besteht an der „Collegiatkirche zum hl. Petrus in Westminster“ ein Capitel, zusammengesetzt aus einem Dechanten, einem Archidiacon, einem Subdechanten, fünf Stiftsherren und einem Präcentor. Dasselbe verrichtet an allen Tagen des Jahres nach anglicanischem Ritus das Chorgebet, an dem Sonntags die Knaben der Westminsterschule in Talar und Rochet theilnehmen. In der Reformation unter Heinrich VIII. wurde der Schrein des Bekenners geplündert und seine Reliquien in der Nähe beigesetzt, jedoch unter Königin Maria durch Abt Feckenham an ihre ehemalige Stätte wieder übertragen; dort sind sie bis zur Stunde geblieben. Dieser Umstand erklärt die Thatsache, daß viele englische Katholiken jährlich am 13. October, dem Feste Eduards des Bekenners, geräuschlos zur Westminsterabtei pilgern und am Grabe desselben ihre Andacht verrichten, was den anglicanischen Kirchenbehörden bekannt ist, aber von ihnen geduldet wird.

2. Das römisch-katholische Erzbisthum Westminster wurde durch das Breve Universalis ecclesiae vom 29. September 1850 von Pius IX. in's Leben gerufen und erhielt den seitherigen apostolischen Vicar des Londondistricts, Nicolaus Wiseman (s. d. Art.), zum Erzbischof. Wiseman hatte, wie sein Amtsbruder Ullathorne (s. d. Art.), an den über die Wiederherstellung der Hierarchie in Rom gepflogenen Verhandlungen wie an der Ausarbeitung des genannten Breves hervorragenden Antheil genommen und eifrig Sorge getragen, die Gefühle der Anglicaner dadurch zu schonen, daß keinem der neuernannten katholischen Bischöfe der Titel eines anglicanischen Bischofssitzes übertragen würde. Aus diesem Grunde wurde dem ersten geistlichen Würdenträger, welcher im Interesse der Religion keinen andern Wohnsitz als die Hauptstadt des Reiches haben durfte, der Titel „Erzbischof von Westminster“ beigelegt.

Damit waren die Rechte des anglicanischen Bischofs von London ebenso wenig angetastet wie die des anglicanischen Dechanten und des Capitels von Westminster, welches bis zur Reformation nur als Abtei und von da an, zehn Jahre ausgenommen, nur als Collegiatstift zum hl. Petrus bestanden hatte. Dessenungeachtet erging die erste Verwahrung gegen die Maßnahme des Papstes vom Dechanten und Stift von Westminster. In keinem Theile seiner berühmten „Berufung an das englische Volk" erwies Cardinal Wiseman sich derart machtvoll wie in demjenigen, welcher den Protest des Westminstercapitels widerlegt; bezüglich der Abtei beanspruchte er „lediglich das Recht, den katholischen Boden des edlen Bauwerks zu betreten, die Luft der alten Consecration einzuathmen . . ., am Schrein des hl. Eduard zu beten und sich in die Betrachtung jener alten Zeiten zu versenken, in welchen die Abtei, auch abgesehen von den Tagen der Krönung der Monarchen, von frommen Betern angefüllt war" (Ward, Life of Wiseman [s. u.] I, 567). Nachdem die von Lord John Russell wider den sogen. „päpstlichen Angriff" (papal aggression) hervorgerufene Bewegung sich verlaufen, konnte Wiseman sich dem Ausbau des kirchlichen Lebens in seinem Sprengel mit der ganzen Macht seiner tiefen Sympathien und seines vielseitigen Geistes hingeben. Zu beklagen ist die Thatsache, daß genaue statistische Angaben über die Fortentwicklung des kirchlichen Lebens in London fehlen und man nur auf gelegentliche Notizen angewiesen ist. Die englische Kirchenprovinz, an deren Spitze Westminster steht, zählte 1850 12 Bisthümer, deren Zahl durch die Errichtung der Sprengel Middlesborough, Portsmouth und Menevia (Wales) heute auf 15 gestiegen ist. Die Erzdiöcese umfaßt den größten Theil des ehemaligen apostolischen Vicariats von London, welches Wiseman vom Monat August 1847 bis Februar 1849 als Coadjutor des apostolischen Vicars Walsh, dann nach dessen Tod bis zum 29. September 1850 selbständig verwaltete. Sie erstreckt sich über die Grafschaften Middlesex, Essex und Hertfordshire nördlich der Themse, während Surrey, Kent und Sussex südlich der Themse zum Bisthum Southwark gehören; letzteres leitete Erzbischof Wiseman bis zur Consecration des Bischofs von Southwark (am 6. Juli 1851). Schon als Coadjutor des Bischofs Walsh hat Wiseman dem Clerus von London die geistlichen Uebungen gehalten, den Oratorianer Newman (s. d. Art.) zum Predigen eingeladen und zehn Ordensgenossenschaften eingeführt (Ward I, 503). Ueber die weitere Entwicklung des geistigen Lebens verbreitete er sich in seiner Predigt zu Wolverhampton am 1. Mai 1855 (Ward II, 110). In seiner französischen Ansprache auf der Versammlung der Katholiken zu Mecheln im Monat August 1863 betonte er, daß von 1826—1863 in London die Zahl der Priester von 48 auf 194, der Kirchen von 24 auf 102, der Männerklöster von 0 auf 15 (Ward II, 459; Purcell [s. u.] II, 2 ff.) gestiegen sei. Ein höchst belehrendes Detailbild von der großartigen Thätigkeit des Dompropstes H. E. Manning (s. d. Art.) zur Ausbreitung der Kirche im Sprengel von London hat Wiseman 1859 in einem Bericht an Cardinal Barnabò, Präfecten der Propaganda, entworfen, den er in Rom persönlich überreichte. Demnach hat Manning aus eigenem Vermögen wie aus gesammelten Almosen damals 30 000 Pfd. Sterl. (600 000 M.) zum Ankauf von Grundstücken, zur Erbauung von Kirchen, Schulen und Rettungshäusern verwendet (Ward II, 353). Dieses Beispiel steht aber nicht allein da. Die Entwicklung des Elementarschulsystems strebte Wiseman mit aller Macht an, wobei ihn das Comité der katholischen Armenschulen mächtig unterstützte. Es diente als Organ zwischen Wiseman und der Regierung und wurde von dem trefflichen Charles Langdale geleitet (vgl. Dublin Review CXIII [1893], 858 f.). Zur Pflege des höhern Geisteslebens errichtete der Erzbischof gegen Ende seines Lebens eine sogen. Academia, an welcher angesehene Priester und Laien sich betheiligten. Er selbst war unausgesetzt literarisch thätig durch Abfassung besonderer Werke, Sammlung seiner Predigten und Ansprachen und durch bedeutende Beiträge zu der von ihm geleiteten Dublin Review, welche in London erschien und vorwiegend als Organ des Geisteslebens der englischen Katholiken galt. Die beiden Gesetze über milde Stiftungen und das Gefängnißwesen vom Jahre 1863 kamen insbesondere dem Sprengel von London zu gute. Die Ausführung der Bestimmungen der von Wiseman berufenen drei Provinzialconcilien hat für das Erzbisthum die Errichtung des Domcapitels und die Ernennung der Missionsrectoren im canonisch-rechtlichen Sinne des Wortes zur Folge gehabt. Besondere Schwierigkeiten, die Wiseman aus dem Widerstand einer gallicanisch gesinnten Minderheit im Clerus erwuchsen, konnte er überwinden und die Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl in der ihm anvertrauten Geistlichkeit vertiefen. Unter ihm erfuhr das religiöse Leben in London einen völligen Umschwung. Ihm verdankt England die Wiederbelebung der volksthümlichen Andachten zum heiligsten Altarssacrament und der gebenedeiten Gottesmutter, geistliche Uebungen, Missionen, Andachten in der Volkssprache, Ertheilung des sacramentalen Segens und den öftern Empfang der heiligen Communion sowie die tägliche Darbringung des heiligen Meßopfers. An die Stelle elender Kapellen in gemietheten Räumen traten stattliche Kirchen, darunter auch das Gotteshaus der Deutschen in London, welches Wiseman in Gegenwart des Bischofs Müller von Münster 1862 feierlich einweihte (vgl. Bellesheim, H. E. Card. Manning, Mainz 1892, 34). Tief betrauert entschlief der erste Erzbischof von Westminster am 15. Februar 1865. Auf dem von ihm gelegten Grunde hat

Erzbischof Manning (1865—1892; s. d. Art.) weitergebaut. Während der ersten 25 Jahre seiner Wirksamkeit hatte sich die Zahl der österlichen Communionen gesteigert von 58000 auf 79000; der Erzbischof errichtete in dieser Zeit 11 Männer- und 50 Frauenklöster und vermehrte in den letzten 20 Jahren die Zahl der Priester um 149. Mit einem Aufwand von 40000 Pfd. Sterl. wurde das Priesterseminar St. Thomas in Hammersmith (West-London) gebaut, aus dem 200 Priester hervorgingen. 40 neue Kirchen und Missionen wurden errichtet (darunter die Pro-Cathedrale in Kensington) und für 60000 Pfd. Sterl. 4 Acres Land im District Westminster zum Bau des neuen Domes erworben. Manning stiftete die Congregation der Oblaten vom hl. Karl Borromäus (s. d. Art. Oblaten-Congregationen IX, 615) mit 4 blühenden Pfarreien und 1 Colleg mit 110 Studenten. Ferner hat er nicht weniger als 49 neue Elementarschulsysteme geschaffen, die durchschnittlich von 11000 Kindern täglich besucht werden. Die Zahl der Schulen in Waisenhäusern und Arbeits- und Besserungsanstalten stieg auf 16 und die der dortigen Schüler auf 3000 (Bellesheim, Card. Manning 198). Weniger Glück hatte Manning mit dem in London errichteten katholischen Universitätscolleg, welches an höchst mangelhafter Leitung und an geringer Betheiligung der Katholiken scheiterte. Seine Mitarbeit an der Lösung der socialen Frage, insbesondere seine Thätigkeit in der Commission zur Verbesserung der Armenwohnungen und zur Schlichtung des Dockarbeiter-Strikes ist der Bevölkerung der englischen Hauptstadt zunächst zu gute gekommen. Das Nämliche gilt von der Stiftung der Kreuzesliga, welche den Genuß berauschender Getränke abzuschaffen suchte; an ihrer Spitze zog Manning an Festtagen durch die Straßen der Hauptstadt zu harmlosen Erholungen aus. Jeden Sonntag bestieg er wenigstens einmal in London die Kanzel. Besonders lieb war ihm der Tower Hill, weil 1535 Cardinal Fisher und Sir Thomas More, deren Seligsprechung er 1886 in Rom erreichte, dort gelitten hatten. In den literarischen Kreisen Londons war er als Mitarbeiter des Nineteenth Century und der Contemporary Review sowie als Mitglied der Metaphysical Society und des Athenaeum Club hoch angesehen. Die Zahl der Katholiken der Erzdiöcese betrug in Mannings letzten Jahren 180000, wobei die Thatsache zu erwähnen, daß die Zahl der Kindertaufen in den Jahren 1865 und 1889 sich wie 7208 : 7975 und die der Taufen Erwachsener in diesen Jahren sich wie 1164 : 1300 verhält (Morris [s. u.] 88). — Mannings Nachfolger wurde am 8. April 1892 Herbert Vaughan, geb. am 15. April 1832 in Gloucester, am 28. October 1872 zum Bischof von Salford consecrirt, zum Cardinal erhoben am 16. Januar 1893. Im Geiste seiner beiden Amtsvorgänger fortwirkend, wandte er der Unterrichtsfrage seine besondere Aufmerksamkeit zu, erreichte durch Versammlungen und Schriften den Erlaß eines neuen Elementarschulgesetzes, welches durch höhere Staatszuschüsse den Fortbestand der katholischen Elementarschulen gewährleistete (H. Vaughan, The triangular Battle for Education, in der Dublin Review CXX [1897], 1 f.). Das Colleg von St. Edmund hat er auf neuer Grundlage eingerichtet durch Erweiterung der humanistischen Studien (B. Ward, History of St. Edmund's College, London 1893, 319 ff.), das Priesterseminar von St. Thomas in Hammersmith aufgehoben und statt dessen im Verein mit anderen südenglischen Bischöfen zu Oscott bei Birmingham eine größere theologische Studienanstalt in's Leben gerufen. In Rom erreichte er die Aufhebung des früher für katholische Jünglinge erlassenen Verbots zum Betrieb der Studien an den beiden Landeshochschulen von Oxford und Cambridge, wo jetzt unter der Leitung von Benedictinern und Jesuiten katholische Studenten in eigenen Bursen den Wissenschaften obliegen. Einen hohen Aufschwung nahm das von ihm in's Leben gerufene Missionscolleg Mill Hill bei London, welches die Bekehrung der Neger in Amerika und Afrika anstrebt (Katholik 1895, II, 38). Zur Förderung der Kenntniß der katholischen Kirche in anglicanischen Kreisen rief Vaughan die Catholic Truth Society ins Leben, welche durch sehr gediegene, nach Hunderten zählende zeitgemäße Broschüren apologetischen und dogmatischen Charakters erhebliche Dienste leistet (Katholik 1894, II, 552). In Sachen der anglicanischen Weihen ließ er im Londoner Tablet, welches ebenso wie die Dublin Review sich in seinem Eigenthum befindet (vgl. Katholik 1896, II, 533), die katholische Auffassung dieser Frage vertheidigen. Im Juni 1897 bei Gelegenheit des 60jährigen Jubiläums der Königin Victoria sah das katholische London in der prächtigen Kirche der Oratorianer, wo der Ablegat des Papstes, die Vertreter der katholischen Mächte und der Episcopat nebst dem katholischen Adel beim feierlichen Hochamt zum Dankgottesdienst sich vereinigten, die glänzendste katholische Versammlung seit der Reformation (Hist.-polit. Blätter CXX [1897], 241 ff.). Einen offenkundigen Beweis für die Continuität der katholischen Kirche im Inselreiche erbrachte Vaughan durch die dreizehnte Centenarfeier der Landung des hl. Augustinus in England, welche er in London und Ramsgate, sodann in Arles und Autun beging (Katholik 1898, I, 58 ff.). Die Zahl der charitativen katholischen Anstalten Londons beträgt heute 14, die der Kirchen, Kapellen und Stationen 152, wozu die ihrer Vollendung rasch entgegengehende neue, im romanischen Stile erbaute Cathedrale kommt; die Zahl der Welt- und Ordensgeistlichen ist 414, die der weiblichen Congregationen 50. Ein genaues Verzeichniß derselben liefert The Catholic Directory ecclesiastical Register and Al-

manach for 1899, London 1899, 128—133. (Vgl. über die Westminster-Abtei: Lives of Edward the Confessor, edit. by H. R. Luard [Rolls Ser.], Lond. 1858; A. P. Stanley, Historical Memorials of Westminster Abbey, Lond. 1868, 8th ed. 1898; The Deanery Guide to Westminster Abbey, Lond. 1868, 10th ed. 1898; W. Maskell, Monumenta ritualia Eccles. Anglicanae, 2d ed., Oxford 1882, 3 vols.; F. A. Gasquet, Henry VIII and the English Monasteries, 2d ed., Lond. 1889, 2 vols.; A. Wood, Ecclesiastical Antiquities of London and its Suburbs, Lond. 1890; E. L. Taunton, The English Black Monks of St. Benedict, Lond. 1897, 2 vols.; J. E. Troutbeck, Westminster Abbey, Lond. 1900. Zur Geschichte des Erzbisthums Westminster s.: John Morris, Catholic England in modern Times, Lond. 1892; Wilfrid Ward, W. G. Ward and the Catholic Revival, Lond. 1893; The same, The Life and Times of Cardinal Wiseman, Lond. 1897, 2 vols.; F. Makower, Die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894; E. S. Purcell, Life of Cardinal Manning, Lond. 1895, 2 vols.) [A. Bellesheim.]

Westphal, Joachim, streitbarer protestantischer Theologe im Kampfe gegen die sogen. Sacramentirer, wurde Ende 1510 oder Anfang 1511 zu Hamburg als Sohn unbemittelter Leute geboren und konnte nur durch Unterstützung guter Menschen sich den Studien widmen. Nachdem er seit 1529 zu Wittenberg studirt und die Magisterwürde erworben hatte, wurde er 1532 auf Melanchthons Vorschlag Lehrer an der St. Johannisschule zu Hamburg. Dort blieb er jedoch nur zwei Jahre, besuchte dann, unterstützt durch ein vom Magistrat bewilligtes Stipendium, der Reihe nach die Universitäten Wittenberg, Jena, Marburg, Basel, Straßburg, Heidelberg, Tübingen und Leipzig und kehrte schließlich wieder nach Wittenberg zurück. Bereits im Begriffe, nach Rostock zur Uebernahme einer Professur abzureisen, erhielt Westphal 1541 den Antrag, das Pastorat an der Katharinenkirche zu Hamburg zu übernehmen. Er nahm das Amt an und stand ihm mit Eifer vor. Nachdem er 1571 Superintendent in Hamburg geworden, starb er am 16. Januar 1574. Westphal war ein entschiedener Anhänger der lutherischen Abendmahlslehre und griff deßhalb in scharfer Weise durch eine Reihe von Schriften alle diejenigen an, welche die reale Gegenwart Christi im Abendmahl bestritten; sogar seinen Lehrer und Gönner Melanchthon verschonte er dabei nicht, so übel ihm dieses ausgelegt wurde. Antworten der Reformirten, namentlich Calvins, Bullingers, Johannes a Lasco's, Beza's, Bibliianders (vgl. d. Artt.) blieben nicht aus; besonders Calvin antwortete in einer so derben Weise, daß seine eigenen Freunde ihn zur Mäßigung mahnten. Die einzelnen Schriften hier zu nennen, lohnt sich nicht; die Titel der Elaborate Westphals verzeichnet u. A. Jöcher, Allgem. Gelehrtenlexikon IV, Leipz. 1751, 1915 ff. Fälschlich sind diesem Joachim Westphal mehrfach einige Schriften ascetischer Natur zugeschrieben worden, welche einen gleichnamigen und gleichzeitigen (1569 verstorbenen) Prediger zu Sangershausen, später zu Gerbstädt (in der Grafschaft Mansfeld), zum Verfasser haben. [Dür.]

Wette, Wilhelm de, s. De Wette.

Wettingen, ehemalige Cistercienserabtei bei Baden im Aargau, wurde von Heinrich von Rapperswyl im J. 1227 gegründet. Bei einem Pilgerzuge nach Jerusalem ward dieser auf hoher See von einem Sturme überrascht und gelobte, im Falle der Rettung zu Ehren der Mutter Gottes ein Kloster zu bauen. Sogleich zertheilte sich, wie die fromme Sage erzählt, das Gewölk, und ein überaus glänzender Stern erschien am Himmel zum Zeichen der Rettung. Zur Erinnerung an diesen Stern erhielt das von Heinrich gestiftete Kloster den Namen Maris Stella, der jedoch nur in lateinischen Urkunden und Schriften gebraucht wird. Die ersten Mönche kamen nach Wettingen aus dem Kloster Salem (Salmannsweiler). Heinrich trat ebenfalls daselbst ein und vergabte dem Kloster seine und seiner Gattin Güter in Uri. Hierdurch erlangte Wettingen einen bedeutenden Gütercomplex sammt einer großen Zahl Eigenleute und rivalisirte von nun an mit dem Frauenmünster in Zürich um den Besitz der Gotthardstraße. Sehr bedeutende Schenkungen an das Kloster machten auch die Grafen von Kyburg und Habsburg sowie andere Adelige der Umgegend. Ein besonderer Freund und Gönner Wettingens war König Rudolf von Habsburg. Die Leiche des 1308 ermordeten Königs Albrecht I. wurde daselbst beigesetzt, dann aber 15 Monate später nach Speyer übertragen. Während dieser Zeit drang einer der Mörder, Walter von Eschenbach, in das Kloster und ließ sich Erpressungen zu Schulden kommen. Dem Stifte Wettingen wurde eine Reihe von Pfarreien incorporirt, und der Abt erhielt das Visitationsrecht über mehrere Frauenklöster des Cistercienserordens (Frauenthal, Gnadenthal, Wurmsbach, Magdenau, Kalchrain, Tänikon, Feldbach und Selnau). Die Bestätigung des Abtes geschah durch den Papst im Consistorium. Bis in's 15. Jahrhundert war die Disciplin des Klosters eine sehr gute; noch 1441 stellte ihm der Abt von Morimond das Zeugniß aus, daß es keiner Reform bedürfe. Die Zahl der Mönche betrug früher 50—60; im 15. Jahrhundert sank sie auf 25 herab, war aber immerhin noch bedeutend höher als die mancher anderen Klöster. Zur Zeit der Glaubensspaltung hielt Abt Andreas Wengi (1521—1528) treu am katholischen Glauben fest. Schwächer war sein Nachfolger Georg Müller, der auf Drängen der Protestanten 1529 mit zehn Conventualen, allerdings unter bittern Thränen, das Ordenskleid ablegte. Fünf Priester indeß blieben ihren Gelübden treu, darunter

Johann Schnewly, welcher als Beichtvater von Wurmsbach durch seine Predigten die katholische Religion am obern Zürichsee aufrecht erhielt. Nach dem Siege der Katholiken bei Kappel (October 1531) wurde das Kloster wiederhergestellt und Schnewly als Abt eingesetzt. Er nahm mehrere Novizen sowie Conventualen des aufgehobenen Cistercienserklosters Frienisberg auf und gab sich Mühe für die Ordnung der ökonomischen Verhältnisse. Seine nächsten Nachfolger waren nicht geeignet, das Gedeihen des Klosters zu fördern. Abt Christoph I. Silbereisen (1563—1594) war bei seiner Wahl erst 21 Jahre alt; er hatte zwar guten Willen, aber nicht die nöthige Energie, um Reformen durchzuführen. Nach seiner Resignation beschäftigte er sich bis zu seinem Tode (1608) mit literarischen Arbeiten. Berühmt ist die von ihm verfaßte und mit schönen Federzeichnungen ausgestattete Schweizer-Chronik. Eigentlicher Restaurator des Stiftes wurde Abt Peter II. Schmid (1594—1633). Er führte die innere Reform durch und brachte das Stift wieder zu finanzieller Blüte. Die jungen Conventualen sandte er zur weitern Ausbildung nach Dilingen, Dôle, Freiburg und Paris. In den ihm untergebenen Frauenklöstern drang er auf genaue Einhaltung der Ordenszucht und besonders der Clausur. Begeistert für den Cistercienserorden, that er Alles für dessen Hebung. Im Kloster baute er einen neuen Bibliothekssaal. Sein Nachfolger, Christoph II. Bachmann (1633—1641), übte im 30jährigen Kriege eine außerordentliche Gastfreundschaft gegenüber den aus Süddeutschland vertriebenen Mönchen. Er starb im Rufe der Heiligkeit. Im 17. und 18. Jahrhundert dauerte der gute Zustand des Klosters fort. Auch das wissenschaftliche Leben wurde in demselben gepflegt; einzelne Conventualen, wie Joseph Meglinger, Heinrich Hegner und Victor Oswald, traten als Schriftsteller auf. Die theologische Lehranstalt des Klosters wurde auch von auswärtigen Clerikern des Ordens besucht. Mit dem Stifte war ein Progymnasium verbunden. Zur Zeit der französischen Revolution übte das Kloster große Gastfreundschaft; innerhalb acht Jahre wurde dieselbe von ca. 40 000 Verbannten in Anspruch genommen. Die folgenden Kriege brachten für Wettingen große Drangsale und schweren Schaden. Unter Abt Alberik II. Denzler (1818—1840) erstarkte das Stift abermals, wurde aber von der Regierung des Kantons Aargau dem Untergange geweiht. Im J. 1830 fand die letzte Profeßablegung statt; bald darnach wurde das Kloster unter Verwaltung des Staates gestellt, die Klosterschule aufgehoben, die Novizenaufnahme verboten, während gleichzeitig das Land mit Schmähschriften gegen die Klöster überschwemmt wurde. Am 21. September 1840 wurde Leopold Höchli zum Abte gewählt, allein schon am 13. Januar 1841 erfolgte die Aufhebung des Stiftes. Abt und Convent protestirten und verließen weinend das Kloster. Als Andenken für eine künftige Niederlassung nahmen sie die heilige Schrift, die Regel des hl. Benedict und das Necrologium mit. Abt Leopold versuchte zuerst in Buonas am Zugersee und dann in Werthenstein (Luzern) mit seinen Conventualen das klösterliche Leben fortzusetzen, allein verschiedene Schwierigkeiten und der Ausgang des Sonderbundskrieges verhinderten dieß. König Ludwig I. von Bayern bot ein Kloster in seinem Lande und 50000 Gulden Gründungscapital an, allein die Bedingungen, welche die Regierung stellte, waren nicht annehmbar. Im J. 1854 gelang es jedoch, das aufgehobene Benedictinerkloster Mehrerau (s. d. Art.) bei Bregenz zu erwerben. Hauptförderer dieser Gründung war P. Alberik Zwyssig, der bekannte Componist des Schweizerpsalms. Das nach Mehrerau verlegte Wettingen ist zu hoher Blüte gelangt und besitzt nun Tochterklöster in Marienstatt (Nassau) und Sittich (Krain). Zu den Conventualen von Wettingen-Mehrerau gehört auch der jetzige Bischof von Limburg, Dominicus Willi, der sich durch seine Schriften um die Geschichte Wettingens in hervorragender Weise verdient gemacht hat. Das Klostergebäude Wettingen mit der Kirche ist in der Hauptsache noch erhalten und dient jetzt als Schullehrerseminar. Der Bau ist nach den strengsten Regeln des Ordens und genau nach dem Plane des Hauptklosters Citeaux aufgeführt. Besonders bemerkenswerth sind die 137 herrlichen Glasgemälde des Kreuzganges und die schön geschnitzten Chorstühle. (Vgl. Mülinen, Helvetia sacra I, Bern 1858, 200 ff.; Dom. Willi, Die oberdeutsche und schweizerische Cisterciensercongregation, Bregenz 1879; Derſ., Wettingen-Mehrerau, in Seb. Brunners Cistercienserbuch, Würzburg 1881; Derſ., Album Wettingense oder Verzeichniß der Mitglieder des exemten und consistorialen Stiftes Wettingen-Mehrerau, Limburg 1892; Derſ., Baugeschichtliches über das Kloster Wettingen, Bregenz 1894; Hans Lehmann, Führer durch Wettingen, Aarau 1894.) [G. Mayer.]

Wettstein (Wetstein), Johann Jacob, s. Bibelausgaben II, 614 f.

Wetzer, Heinrich Joseph, Professor der orientalischen Philologie zu Freiburg i. Br., mit dessen Namen als dem des bevorzugten Herausgebers die erste Auflage des „Kirchenlexikons" erschienen ist, ward am 19. März 1801 zu Anzefahr in Kurhessen als Sohn einer armen Schullehrersfamilie geboren. Der Pfarrer Kaiser zu Niederklein, welcher die früh hervortretenden Anlagen des Knaben erkannte, gab ihm zuerst Unterricht. Dann kam er an das Pädagogium zu Marburg, wo er mit großem Erfolge seine Studien fortsetzte und besonders die Aufmerksamkeit des Stadtpfarrers Leander van Eß (s. d. Art.) auf sich zog wegen des Eifers, den er bei Gesprächen unter den Schülern für seine Kirche zeigte. Van Eß nahm den Knaben in sein Haus und unterstützte ihn während dessen weiterer Studienzeit. Seit dem

1. Mai 1820 studirte Wetzer an der Universität Marburg Theologie, hörte aber daneben auch die Vorträge der philosophischen Facultät, namentlich aus dem Gebiete der orientalischen Philologie. Er widmete seine dreijährige akademische Studienzeit vorzüglich dem Studium der hebräischen und der arabischen Sprache. Im Frühjahre 1823 setzte er diese Studien in Tübingen fort, ging ein Jahr später nach Freiburg, um Hug (s. d. Art.) nahe zu sein, und erlangte dort nach höchst ehrenvoll bestandenen Rigorosen 1824 die Doctorwürde der Theologie und der Philosophie. Hierauf genoß er zu Paris 18 Monate lang den Unterricht des damaligen Meisters der europäischen Orientalisten, de Sacy's, in der arabischen und der persischen, und des berühmten Quatremère in der syrischen Sprache und Literatur. Damals gelang es ihm auch, in der königl. Bibliothek zu Paris unter den arabischen Handschriften eine Geschichte der koptischen Christen in Aegypten von der Entstehung des Christenthums an bis in's 14. Jahrhundert zu entdecken, die er copirte, übersetzte und später unter dem Titel Taki-eddini Makrizii historia Coptorum Christianorum in Aegypto, arabice edita, in linguam latinam translata et gravissimo theologorum ordini in Academia Alberto-Ludoviciana Brisgoica oblata pro facultate legendi ab H. J. Wetzer, Solisbaci 1828, herausgab. Eine nach der Rückkehr aus Paris in Angriff genommene „Kritische Geschichte des Streites zwischen dem Arianismus und der katholischen Kirche im 4. Jahrhundert" kam nicht zur Vollendung. Als Probe dessen, was die Arbeit hätte leisten sollen, erschien die Abhandlung Restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianis inde ab anno 325 usque ad annum 350 exortarum contra chronologiam hodie receptam exhibita, Francof. ad Moenum 1827, worin Wetzer den zwischen Mansi und Mamachi geführten Streit über die Chronologie der mit dem Arianismus zusammenhängenden kirchlichen Ereignisse in dem Jahrzehnt von 340—350 durch eine feste Begründung der Chronologie bis zum Jahre 325 zurück gegen die damals gangbare Chronologie entschied. Als Hug in das Domcapitel des neu errichteten Erzbisthums Freiburg eintrat und deßhalb seine umfassende lehramtliche Wirksamkeit einschränken mußte, bewarb sich Wetzer um den Lehrstuhl der morgenländischen Philologie an der Universität Freiburg. Die theologische Facultät wie das akademische Consistorium nahmen ihn ohne Verzug im Mai 1828 als Privatdocenten an. Schon gegen Ende des Jahres wurde er dann zum außerordentlichen und im Januar 1830 zum ordentlichen Professor der orientalischen Philologie an der philosophischen Facultät ernannt, nachdem er Ende 1829 einen ehrenvollen Ruf nach Gießen, dann einen solchen nach Marburg abgelehnt hatte. Im J. 1831 vermählte er sich mit der seiner würdigen Philippine Schindler, wodurch er ein gesegnetes, vom ächten katholischen Geiste getragenes häusliches Glück gewann. An der Universität lehrte er mit großem Erfolge die Anfangsgründe der hebräischen und der arabischen Sprache, biblische Hermeneutik und Einleitung in das Alte Testament; auch hielt er in jedem Halbjahre alttestamentlich-exegetische Vorlesungen. Das Vertrauen seiner Collegen berief ihn in alle akademischen Aemter und Würden, wo sein praktischer Verstand, sein Eifer und seine Hingebung wie sein fester Charakter volle Anerkennung fanden. Das Glück und der ruhige Friede seiner Stellung begannen sich erst zu trüben gegen Ablauf des vierten Jahrzehnts, als die protestantischen Aspirationen an der stiftungsgemäß katholischen Universität schärfer hervortraten. Als nun in dieser immer gespannter werdenden Lage 1844 im badischen Landtage die Aufhebung der Universität Freiburg beantragt wurde, schrieb Wetzer für die Erhaltung derselben das vortreffliche anonym erschienene Büchlein „Die Universität Freiburg nach ihrem Ursprunge, ihrem Zwecke, ihren Mitteln und Studienstiftungsfonds, ihrer Eigenschaft als geistliche Corporation und fromme Stiftung, ihrer Organisation, ihren Instituten und nach den kirchen- und staatsrechtlichen Garantien ihres Fortbestandes, Freiburg 1844". Daß er darin mit allem Nachdruck den katholischen geistlichen Charakter der Universität hervorgehoben, wurde schon ungern gesehen. Noch unangenehmer wurden die Verhältnisse, als 1845 der Versuch gemacht ward, das Rongethum in den Universitätslehrkörper einzubürgern. Damit war die Frage über den katholischen Charakter der Anstalt eine praktische geworden, und die allmälig unter den Professoren entstandenen zwei Fractionen traten sich immer schärfer gegenüber. Wetzer hatte gleich den anderen Mitgliedern der katholischen Fraction darunter zu leiden, daß die Gegner, welche seit 1846 das Uebergewicht hatten, ihn systematisch vom Prorectorate fern hielten. Aus Pflichtgefühl, nicht aus Neigung, übernahm Wetzer in jenen unruhigen Zeiten auch für mehrere Jahre die Redaction der „Süddeutschen Zeitung", die im Lande mit Erfolg wirkte und die Angriffe auf die rechtmäßigen Regierungen wie auf die Kirche abwehrte. Mehr aber liebte Wetzers Gelehrtennatur den ernsten Frieden der Wissenschaft. Als daher der junge und unternehmende Buchhändler Benjamin Herder den Plan zur Herausgabe des „Kirchenlexikons" faßte und die ersten Versuche ungünstige Resultate zu Tage gefördert hatten, übernahm Wetzer auf Bitte des Verlegers und infolge der ermuthigenden Mahnungen des Erzbischofs Hermann von Vicari die Entwerfung der Nomenclatur und in Verbindung mit Welte (s. d. Art.) die Redaction. Diesem monumentalen Werke gehörte von da an der Rest seines Lebens. Die Ereignisse der Jahre 1848 und 1849 brachten ihm wohl Drangsale jeder Art, persönliche Gefahr und Bedrohung, aber sie vermochten nicht, ihn von seiner mit wahrer Aufopferung ge-

leisteten Arbeit zu vertreiben. Band für Band kam das schöne Werk in einer für die Bedeutung und den Umfang desselben verhältnißmäßig kurzen Zeitfrist heraus: freilich hatte Wetzer die Ahnung, er werde es nicht vollendet sehen. Nach der Revolution traten die confessionellen Reibungen schärfer hervor. So treu und anhänglich an die Regierung die Mitglieder der katholischen Partei sich in der Revolution gehalten hatten, so wenig gefiel ihre katholische Entschiedenheit, als die Gefahr vorüber war. Eine Summe von Kränkungen traf auch den pflichttreuen Wetzer, der in Sachen der Ehre so sehr empfindlich war und dieß nie verschmerzen konnte. Um sich dem Drucke zu entreißen, machte er im Herbst 1853 mit Buß (s. d. Art.) eine Reise nach Wien zu der glänzenden Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands. Es war für ihn ein Triumphzug, so viele Huldigungen brachte ihm seine Arbeit am „Kirchenlexikon"; in Wien überschüttete man ihn mit Lob und Ehren. Mächtig gehoben und anscheinend im besten Wohlsein kehrte er heim zu seiner Arbeit und zu den beruflichen Bekümmernissen. Da traf ihn nach kurzer Erkrankung am 5. November 1853 früh Morgens ein Nervenschlag, der seinem Leben ein plötzliches Ende machte. Die Inschrift seines Grabsteins auf dem alten Freiburger Kirchhofe faßt sein ganzes Leben zusammen in den Worten Ecclesiae, scientiae fidelis et universitati suae catholicae, vixit, docuit, scripsit, obiit. R. I. P. [v. Buß (Leander v. Wetzer).]

White, Thomas de, s. Anglus, Thomas.

Whitefield, Georg, s. Methodisten VIII, 1429 ff.

Wibald, Abt von Stablo und Corvey, Staatsmann, stammte aus einer Familie, welche im Hörigkeitsverhältnisse zu Stablo (s. d. Art.) stand. Sein Geburtsjahr war 1098, sein Geburtsort lag in der Nähe des genannten Klosters, wo er auch seine Erziehung und erste Bildung erhielt. Gegen 1115 bezog er die Klosterschule zu Lüttich, trat dann 1117 in das Kloster Waussor ein und soll daselbst schon vor Ablegung der Gelübde Vorsteher der Klosterschule geworden sein. Bereits 1118 aber kam er nach Stablo und erlangte daselbst 1130 die Abtswürde. Als Abt von Stablo und Malmedy begann er sofort das Werk der Reform, trat kräftig gegen die Unterdrückungen der Vögte auf, ließ ein Corpus bonorum aufstellen und war unablässig auf den Rückerwerb der vom Abte Poppo veräußerten Güter bedacht. Unter König Lothar (1125—1137) wurde Wibald an den Hof gezogen und zu Gesandtschaftsreisen verwandt, wobei seine Thätigkeit vor Allem auf die Erhaltung der Eintracht zwischen Kaiser und Papst gerichtet war. Lothars Einfluß verursachte denn auch, daß Wibald, als er 1137 den Kaiser nach Italien begleitete, zum Abt von Monte Cassino (s. d. Art.) gewählt wurde (vgl. Hefele, Conciliengeschichte V, 2. Aufl., 483); indeß mußte er nach einigen Wochen fliehen. Wibalds politischer Einfluß stieg unter Konrad III.; kaum wurden politische Maßnahmen von einiger Bedeutung ohne seinen Rath unternommen. Freilich hatte Wibald seine Kraft seinen Klöstern fast ganz entziehen müssen, weßhalb in den innern und äußern Verhältnissen derselben manche Mängel sich eingestellt hatten. Nach der Rückkehr von seiner sechsten Romreise (1146) widmete er sich ganz seinen Klöstern, doch nur für kurze Zeit; denn bereits am 22. October 1146 wurde er auf Konrads Vorschlag zum Abt von Corvey (s. d. Art.) gewählt. Dort stellte er Eintracht unter den Mönchen her, schuf eine strenge klösterliche Ordnung und Disciplin, erwarb vergeudete Klostergüter zurück und incorporirte die beiden Frauenklöster Fischbeck und Kemnade seiner Abtei. Auch ließ er sich die umfangreichen Privilegien Corvey's und namentlich das Aufsichtsrecht über Herford bestätigen. Als Konrad sich zum Kreuzzuge rüstete, ließ er seinen Sohn Heinrich zum König wählen und übergab die Leitung desselben Wibald. Dieser ging mit den Bischöfen Anselm von Havelberg (s. d. Art.) und Bucco von Worms zu Papst Eugen III., den sie am 30. März 1147 in Dijon antrafen, um Heinrichs Erwählung zu melden. Hier empfing Wibald auch die päpstliche Bestätigung als Abt von Corvey. Nachdem er an dem erfolglosen Zuge gegen die Wenden theilgenommen, traf er am 8. September 1147 in Corvey ein, woselbst inzwischen der abgesetzte Abt Heinrich wieder Fuß zu fassen gesucht hatte. Nach Ueberwindung desselben eilte Wibald nach Stablo, um daselbst ordnend einzugreifen, und dann wieder zum Papst Eugen, welcher sich in Trier aufhielt. Im März 1148 nahm er theil am Concil zu Reims (Hefele V, 512 ff.), wo Abt Heinrich dauernd für abgesetzt erklärt und Wibald abermals bestätigt wurde. Die Absetzung des Abtes Alehof zu Fulda, welche ebenfalls in Reims erfolgte, hätte fast zu einem Zwiespalte zwischen Papst Eugen und König Heinrich geführt, was Wibald aber in kluger Weise hinderte. Erst Herbst 1148 war er wieder in Corvey, wo bald gegen ihn eine Revolution im Kloster ausbrach. Drei Mönche, welche er mit Gewalt aus dem Kloster entfernen mußte, suchten ihn alsdann durch Meuchelmörder aus dem Wege zu schaffen. Der Mordanschlag mißlang jedoch. Inmitten und trotz dieser Aufregung fand Wibald doch noch Muth, sich des vertriebenen Abtes von Hersfeld anzunehmen. Nach eingetretener Ruhe sorgte er für Anlegung von Bergwerken in Eresburg, ließ neue Wohngebäude errichten und begann den Neubau der Vituskirche in Corvey. Neue Unruhen beriefen im Frühjahr 1149 den Abt wieder nach Lothringen und nahmen ihn derartig in Anspruch, daß er den Befehlen des Königs, an den Hof zu kommen, nicht entsprechen konnte; erst im August ging er nach Frankfurt zum König und wurde mit Arnold von Wied nach Rom geschickt. Am 24. December fand er sich wieder beim König

in Bamberg ein, am 2. Februar 1150 war er auf dem Hoftage zu Speyer. Seine Bemühungen, den König zum Kriege gegen Roger zu bringen, schlugen fehl, ebenso sein Plan, sich deßhalb mit den Griechen zu verbinden. Große Widerwärtigkeiten bereiteten ihm dann die Klöster Kemnade und Fischbeck; ein Zerwürfniß mit dem Bischof von Minden dieserhalb wurde aber beigelegt. Wibald wurde indeß durch alle diese zahlreichen Sorgen, Arbeiten und Kämpfe derartig mürbe, daß er die Abtei Stablo abgeben wollte, und nur die inständigsten Bitten der dortigen Mönche und der Corveyer bewogen ihn, beide Abteien beizubehalten. Eine Gesandtschaft des Königs nach Rom lehnte er der Kosten halber ab; nachher entband ihn der König vom Auftrage. Im J. 1151 war Wibald wieder beim König; er war bei der Eroberung des Schlosses Cochem und bei der Niederbrennung Rheinecks, zog dann mit Konrad nach (Schwarz-) Rheindorf, Köln, Nymwegen und nach Koblenz, wo das Pfingstfest mit ungewöhnlicher Pracht begangen wurde. Am 11. Juni ging er ab nach Stablo und Ende August nach Corvey. Zum 15. September berief ihn Konrad nach Würzburg, wo die Berathungen wegen des Feldzuges nach Italien zum Abschluß gebracht werden sollten. Nachdem solche gepflogen waren, sandte Konrad den Erzbischof Arnold II. von Köln, den Notar Heinrich und Wibald an den Papst, welcher schon seit Jahresfrist Rom hatte wieder verlassen müssen. Wibald rieth dem Papste, mit dem römischen Volke Frieden zu schließen. Als er auf der Rückreise am 18. Februar 1152 in Speyer ankam, war der König drei Tage vorher aus dem Leben geschieden. In gleich vertraute Stellung gelangte Wibald bei Konrads Nachfolger Friedrich Barbarossa, der den Feldzug nach Italien sofort unternahm und durch dessen Unterwerfung den ersten Schritt zur Begründung eines weltbeherrschenden römischen Kaiserthums that. Wibald begleitete den König auf diesem Zuge und vermittelte vielfach zwischen ihm und dem Papste. Um das Bündniß mit dem griechischen Kaiser, für welches Wibald seit Jahren bemüht war, zu Stande zu bringen, ging er auf Wunsch der Fürsten als königlicher Gesandter nach Constantinopel. Wenn uns auch keine bestimmten Angaben über das Resultat seiner Mission vorliegen, so zeigt doch das Lob, welches Barbarossa ihm nachher spendete, daß dieselbe nicht bedeutungslos war. Im J. 1155 kehrte Wibald zurück und begab sich sofort nach Corvey, wo ihn die Beilegung der Zehntstreitigkeiten mit dem Bisthum Osnabrück vollauf beschäftigte. Darauf weilte Wibald im Juni 1156 wieder beim Kaiser in Würzburg und ging 1157 zum zweitenmal nach Constantinopel. Diesmal sollte er die Heimat nicht wiedersehen. Am 19. Juli 1158 starb er zu Butellia in der macedonischen Landschaft Pelagonien eines plötzlichen Todes; ob durch Gift, wie behauptet wurde, läßt sich nicht erweisen. Im J. 1159 wurden seine Gebeine nach Stablo gebracht. Mit ihm starb der Vermittler zwischen Kirche und Staat, und sobald er die Augen geschlossen, entbrannte der Kampf, welcher der Kirche und dem Vaterlande so blutige Wunden schlug. Die Ruhe im äußern Leben hatte Wibald vergebens erstrebt, die innere aber, welche in dem Bewußtsein beruht, stets nach Recht und Wahrheit gestrebt zu haben, mußte ihn um so mehr beglücken. Von seiner umfangreichen Briefsammlung ist nur der Theil erhalten, welcher mit seiner Erhebung zum Abt von Corvey beginnt und über 400 Briefe umfaßt. Die beste Ausgabe ist die von Jaffe in den Mon. Corbeiensia (Bibl. rer. Germ. I. Berol. 1864, 76 sqq.; eine frühere die bei Martène et Durand, Ampliss. collectio II, Paris. 1724, 183 sqq. (Vgl. Janssen, Wibald von Stablo und Corvey, Abt, Staatsmann und Gelehrter, Münster 1854; Bernhardi, in der Allgemeinen deutschen Biographie XLII [1897], 298 ff.) [Grube.]

Wibert, s. Guibert.

Wibert von Ravenna, als Gegenpapst Clemens III. (1084—1100), stammte aus einer vornehmen, mit den Markgrafen von Canossa verwandten Familie und wurde wohl zwischen 1020—1030 in Parma geboren. Nachdem er sich dem geistlichen Stande gewidmet hatte, wurde er durch die Kaiserin Agnes im J. 1057 zum Kanzler für Italien ernannt; als solcher betrieb er 1061 die Erhebung des Bischofs Cadalous (s. d. Art.) von Parma zum Gegenpapst (Honorius II.), verlor aber im Sommer 1063 das Kanzleramt und verschwindet nun auf neun Jahre aus der Geschichte. Durch den Einfluß der Kaiserin Agnes erhielt er dann das Erzbisthum Ravenna und im Frühjahr 1073 auf Verwendung des Cardinals Hildebrand, welcher die Abneigung und die Bedenken Alexanders II. wegen Wiberts Verhältnisses zu seinem Gegner Honorius II. zu überwinden wußte, die bischöfliche Weihe, wobei er dem Papste und seinen Nachfolgern einen Treueid zu schwören hatte. Die Folge zeigte bald, daß die Besorgniß Alexanders II. nicht unbegründet gewesen war. Als ihm einige Wochen nach Wiberts Consecration Hildebrand als Gregor VII. (s. d. Art.) auf dem apostolischen Stuhle nachfolgte, begannen bald die Verwicklungen zwischen diesem und dem Erzbischof von Ravenna. Zunächst kreuzten sich die Ansprüche des Papstes und Wiberts auf die Stadt Imola. Dann erscheint letzterer in Verbindung mit den Gegnern, die sich gegen Gregor VII. in Rom erhoben, mit Cencius und dem Cardinal Hugo Candidus. Im Frühjahr 1075 wurde der Erzbischof, zumal da er der Einladung zu der Fastensynode dieses Jahres, obwohl er durch seinen Eid zum Besuche verpflichtet war, keine Folge geleistet, suspendirt. Als bald darauf der Bruch zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. eintrat und die lombardischen Bischöfe nach dem

Vorgang der Synode von Worms den Papst zu Piacenza 1076 absetzten, war Wibert wahrscheinlich an dem Schritt betheiligt. Demgemäß traf auch ihn die Excommunication, die wegen des Vorgehens über die Lombarden ausgesprochen wurde. Namentlich gebannt wurde er auf der Fastensynode 1078, und indem Gregor VII. mit Anerkennung Rudolfs von Schwaben als deutschen Königs im J. 1080 sich endgültig von Heinrich IV. abwandte, war bei der Stellung, die Wibert schon bisher einnahm, auch seine Zukunft entschieden. Als Heinrich IV. auf der Synode von Brixen im Juni 1080 Gregor auf's Neue absetzte, ließ er zugleich den Erzbischof von Ravenna als den hervorragendsten unter seinen italienischen Parteigängern zum Gegenpapst wählen. Die Inthronisation folgte, nachdem der König die Stadt erobert, am 24. März 1084 in Rom, wobei Wibert den Namen Clemens III. annahm. Die Macht des Königs, der er seine Stellung verdankte, hielt ihn auch in derselben aufrecht; er überlebte nicht bloß Gregor VII., sondern auch dessen beide ersten Nachfolger. Mit der Wahl Paschalis' II. (s. d. Art.) am 13. August 1099 dagegen verschlimmerte sich seine Lage beträchtlich. Er mußte in Bälde aus Albano weichen, wohin er kürzlich aus Ravenna gekommen war, und starb im September 1100 zu Civita Castellana. (Vgl. Jaffé, Regesta Pontif. Roman. I, 2. ed., 649 sqq.; Hefele, Conciliengeschichte V, 2. Aufl., 1205; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit III, 5. Aufl., Braunschweig 1888; O. Köhncke, Wibert von Ravenna, Leipzig 1888.) [v. Funk.]

Wicbold, s. Wigbold.

Wicelius, s. Witzel.

Wichern, Johann Heinrich, der Gründer der protestantischen „innern Mission" (s. d. Art. Mission VIII, 1641 ff.), wurde am 21. April 1808 zu Hamburg geboren. Er entstammte einer kleinbürgerlichen, aber gebildeten und sehr religiösen Familie. Nachdem er seine Gymnasialstudien in seiner Vaterstadt beendet und eine Zeitlang in einem Privatinstitut selbst unterrichtet hatte, bezog er 1828 die Universität Göttingen, wo er sich besonders durch die Vorlesungen des streng orthodoxen Professors Lücke angezogen fühlte. Im folgenden Jahre setzte er seine theologischen und philosophischen Studien zu Berlin unter Neander, Hegel, Schleiermacher u. A. fort. Seine theologischen Examina legte er 1832 in Hamburg mit gutem Erfolg ab. Bei seiner Vereidigung als Predigtamtscandidat machte er bezeichnender Weise die Reservation, daß er sich „nicht auf den Buchstaben der Bekenntnißschriften verpflichten" könne. Er blieb Zeitlebens ein „reformirter Lutheraner", wie er sich selbst nannte, und wurde später ein ausgesprochener Anhänger der preußischen Union (s. d. Art.), was ihm Anfeindungen seitens der Altlutheraner eintrug und sein charitatives Wirken außerhalb Preußens vielfach behinderte. In Berlin hatte Wichern sein Interesse den Rettungshäusern für die verwahrloste Jugend, die in Düsselthal und anderswo um diese Zeit begründet worden waren, zugewandt. Auch den Bestrebungen für die Reform des Gefängnißwesens, welche von dem (aus dem Judenthum zur katholischen Kirche convertirten) Hamburger Arzt Dr. Julius, dem „Vater der Gefängnißkunde auf dem europäischen Continente" (Allgem. deutsche Biographie XIV, 687), ausgingen, gehörte Wicherns Interesse. Zunächst übernahm er in seiner Vaterstadt eine Lehrerstelle an einem Privatinstitut und widmete seine freie Zeit den nach englischen Vorbildern in der Hansastadt errichteten Sonntagsschulen und dem „Besuchsverein", einem Werke christlicher Barmherzigkeit, dem ein Fräulein Sieveking vorstand. Es erwachte nun in ihm die Idee, eine eigene Rettungsanstalt zunächst für Knaben zu errichten, wozu ihm der Syndicus Sieveking ein Grundstück mit einem Häuschen in Horn bei Hamburg überließ. Nach dem frühern Besitzer hieß dasselbe Ruge's Haus, woraus der Name „Rauhes Haus" für die dort allmälig entstandene Colonie von kleineren, der Aufnahme von Knaben dienenden Häusern sich gebildet hat. Ende October 1833 bezog Wichern sein „Rettungsdorf", in welchem nach seiner Verheiratung 1835 auch Mädchen erzogen wurden. Als die Anstalt groß und bedeutend geworden, ging er dazu über, junge Leute sich zu Gehilfen seiner Thätigkeit auszubilden; so entstand das Brüderinstitut, für das er aber den Kreis des Wirkens nicht auf die Jugenderziehung beschränkt wissen wollte. Nachdem er sich in Theodor Rhiem für das Rauhe Haus einen Stellvertreter erwählt, begab Wichern sich auf Reisen durch ganz Deutschland und rief durch seine begeisternden Vorträge das Interesse und die Mitwirkung an seinen Unternehmungen an vielen Orten wach. Auch die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause" diente diesem Zwecke. Auf dem ersten Wittenberger Kirchentage (1848) machte er durch eine zündende Rede manche Mitglieder dieser Versammlung zu seinen treuen Anhängern und eifrigen Mitarbeitern. Doch erhoben sich schon damals auch Stimmen, welche die Thätigkeit der innern Mission als ein unberufenes, störendes Element in der Gemeinde anklagten. Im Anschlusse an die Wittenberger Kirchentage wurde auf Anregung Wicherns der „Centralausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" in's Leben gerufen, dem Männer wie Bethmann-Hollweg, Stahl und v. Mühler als Mitglieder angehörten. Im J. 1851 creirte die theologische Facultät in Halle Wichern zum Doctor der Theologie honoris causa; sein Name fing an, in ganz Deutschland berühmt zu werden. Ganz besonders wandte ihm auch König Friedrich Wilhelm IV. sein Wohlwollen und sein Vertrauen zu. Brüder vom Rauhen Hause wurden im preußischen Wärterdienste mit Vorliebe angestellt, wogegen

Professor F. v. Holtzendorff sich erhob in der Schrift „Die Brüderschaft des Rauhen Hauses, ein protestantischer Orden im Staatsdienste“ (Berlin 1861). Im J. 1857 wurde Wichern selbst nach Berlin berufen; er erhielt den Rang eines Oberconsistorialraths und zugleich die Stelle eines vortragenden Rathes im Ministerium des Innern für die Angelegenheiten der Strafanstalten und des Armenwesens in Berlin. Auch die Errichtung der Felddiaconie in den drei Kriegen 1864, 1866 und 1870/71 wurde ihm von Staats wegen übertragen. Im Uebrigen galt aber sein Ansehen seit dem Tode Friedrich Wilhelms IV., seines größten Gönners, als erschüttert. Im J. 1874 verließ er freiwillig den preußischen Staatsdienst und zog sich in das Rauhe Haus, dessen Direction er wieder übernahm, zurück. Seine Kraft war jedoch gebrochen; nach jahrelangem Siechthum starb er am 7. April 1881 in dieser Anstalt, die er als sein Lebenswerk betrachtete. Wichern war ohne Frage ein Mann von seltener Thatkraft und einem großen Herzen. Nur zeigte sein Wesen auch recht schroffe Seiten, die ihm viele Feinde machten und manches Gute nicht zur Ausführung gelangen ließen. Ebenso ermangelte es ihm an Verständniß für eine anders geartete Individualität als die seinige. Trotzdem bleibt sein Wirken ein gesegnetes, und sein Andenken wird ein dauerndes sein. (Vgl. F. Oldenberg, J. H. Wichern. Sein Leben und Wirken. Nach seinem handschriftlichen Nachlaß und den Mittheilungen seiner Familie dargestellt, Hamburg 1884—1887, 2 Bde.) [E. Klein.]

Wichmann, Erzbischof von Magdeburg im 12. Jahrhundert, war der Sohn des Grafen Gerhard von Seeburg im Mansfeldischen und stammte aus dem Herzogsgeschlechte der Billunger. Er studirte in Paris, wurde dann Domherr und Propst von St. Paul in Halberstadt und 1146 Dompropst daselbst. Im J. 1148 ward er noch sehr jung zum Bischof von Naumburg-Zeitz (s. d. Art.) gewählt, aber erst im folgenden Jahre consecrirt. Zahlreiche Urkunden beweisen seine Rührigkeit in der Verwaltung dieses Stiftes. Als 1152 in Magdeburg eine zwiespältige Wahl stattfand und beide Parteien ihre Sache vor Friedrich I. brachten, übergab dieser, da ihm eine Versöhnung nicht gelang, zunächst die Verwaltung des Erzbisthums an Wichmann. Auf einem Hoftage zu Merseburg wurde er bei einer nochmaligen Wahl in Gegenwart Friedrichs gewählt und erhielt sogleich die Regalien. Trotz der Verwendung mehrerer Bischöfe verweigerte Papst Eugen III. die Bestätigung (das Schreiben bei Otto Fris., Gesta Friderici 2, 8, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, 393). Als auf einem Reichstage zu Worms (7. Juni 1153) die Cardinäle Bernhard und Gregor die Absetzung Wichmanns aussprechen wollten, wurden sie von Friedrich daran gehindert. Der von Papst Anastasius IV. zur Beilegung der Angelegenheit gesandte Cardinal Gerhard mußte, da er auf einer Versammlung zu Naumburg (1. April 1154) nicht nach dem Willen des Königs handeln wollte, unverrichteter Sache abziehen. Jetzt reiste Wichmann selbst nach Rom und erlangte das Pallium. Nach der Chronik von Lauterberg legte der Papst das Pallium auf den Altar des hl. Petrus und forderte Wichmann auf, es zu nehmen, wenn er glaube, nach den canonischen Gesetzen gewählt zu sein. Wichmann habe gezögert, aber ein Domherr und ein Ritter hätten es genommen und ihm überreicht; beide seien bald nachher gestorben (Chron. Montis Sereni, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XXIII, 149). Hadrian IV. übertrug Wichmann die Entscheidung in dem Corvey-Osnabrückischen Zehntenstreite (s. d. Art.), in welcher Sache er am 23. Januar 1157 eine Synode zu Merseburg hielt (Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 569). In dem Streite Friedrichs mit den Päpsten stand Wichmann auf Seiten des erstern und nahm 1160 an der Aftersynode zu Pavia theil, welche sich für den Gegenpapst Victor IV. (s. d. Art. ob. 907) erklärte. Im Jahre 1164 unternahm er eine Wallfahrt nach Palästina und brachte von dort die Leiber der hll. Victor und Pontian mit, die er im Kloster Gottesgnade zu Calbe niedersetzte. Auf der Reise soll er in die Gefangenschaft der Saracenen gerathen sein und das Gelübde gethan haben, wenn er befreit werde, wolle er Alexander III. als den rechtmäßigen Papst anerkennen (vgl. den Brief des Cardinals Otto an Thomas von Canterbury bei [Bouquet,] Recueil des hist. des Gaules etc. XVI, Paris 1814, 239). In der That verkündete er nach seiner Rückkehr in Magdeburg Alexander als solchen (Reuter, Gesch. Alexanders des Dritten II, 2. Aufl., Leipzig 1860, 167). Auf dem Würzburger Reichstage (22. Mai 1165) scheint Wichmann im Anfange eine vermittelnde Rolle gespielt zu haben; er trat dann gegen Rainald von Köln (s. d. Art.) auf und erklärte, den geforderten Eid für den Gegenpapst Paschalis nicht leisten zu können, wenn nicht Rainald zuvor die Bischofsweihe empfange; die umgeänderte Form des Eides leistete er nur bedingt, und zwar soll die Bedingung gelautet haben: wenn alle Anwesenden den Eid leisteten, und er wolle von demselben befreit sein, wenn er keine Regalien mehr besitze (Epistola amici cujusdam ad Alexandrum papam, bei Doeberl, Mon. Germ. selecta IV, München 1890, 205; vgl. Hefele V, 646 ff.). Auf die Bitte des Kaisers brach Wichmann im Frühjahre 1176 mit Hilfstruppen nach Italien auf und gehörte zu der Gesandtschaft, welche Friedrich nach der unglücklichen Schlacht bei Legnano des Friedens wegen zum Papste nach Anagni schickte. An den dort, in Ferrara und Venedig gepflogenen Unterhandlungen war er in hervorragender Weise betheiligt; das Friedensinstrument von Venedig hat er von den kaiserlichen Bevollmächtigten an erster Stelle unterschrieben (Kehr, Der Vertrag von Anagni, im Neuen Archiv XIII [1888], 113; die

Literatur über den Frieden von Venedig s. bei Doeberl IV, 233 f.; Hefele V, 692 ff.). Ueberall wird Wichmann ein bedeutendes Verdienst um das Zustandekommen des Friedens zugeschrieben. Die Lauterberger Chronik erzählt, Wichmanns Zureden habe den Grimm des Kaisers zu solcher Sanftmuth herabgestimmt, daß er sich zum Zeichen von der Erkenntniß seines Irrthums dem Papste zu Füßen geworfen, und ein Gedicht sagt, daß Wichmannus, flos Saxoniae, omnis pacis artifex, durch seine Rathschläge mira gratia diesen Frieden herbeigeführt habe (Carmina burana, herausgegeben von A. S.[chmeller], Stuttgart [Lit. Verein] 1847, n. 29). Als Urban III. (s. d. Art.) von Neuem mit Friedrich in Streit gerieth, rief der Papst Wichmanns Vermittlung an; dieser antwortete mit Gegenvorstellungen (Ludewig, Reliquiae . . . Diplomatum II, Francof. 1720, 445 sqq.; Doeberl IV, 291 ff.). Auch in dem Kampfe Friedrichs gegen Heinrich den Löwen stand Wichmann auf Seiten des erstern und war die Seele bei den Unternehmungen der sächsischen Großen gegen den Herzog. Aus dem Kampfe gewann er Stadt und Land Haldensleben für sein Stift; den Territorialbesitz des letztern hat er fast verdoppelt. In Gemeinschaft mit Albrecht dem Bären von Brandenburg bekriegte er die Wenden und entriß ihnen 1157 das Land Jüterbogk, das er wie den durch Tausch gewonnenen Burgward Dahme mit deutschen Ansiedlern colonisirte, wie er denn zu den bedeutendsten Colonisatoren des Landes rechts der Elbe gehört. Durch Kauf erwarb er die Pfalzgrafschaft Sommerschenburg. Von den an ihn gefallenen Besitzungen seines Hauses wandte er die sächsischen ebenfalls dem Erzstifte zu, während er die österreichischen zur Ausstattung des Klosters Seitenstetten bestimmte. In Seeburg gründete er eine Prämonstratenserpropstei, in Halle das Augustinerkloster St. Moritz; auch die Cistercienserabtei Zinna (Coena S. Mariae) verdankt ihm ihre Stiftung (1171). Auch sonst wendete er den Klöstern besondere Aufmerksamkeit zu. Auf einer Provinzialsynode zu Halle (1175) bedrohte er alle, welche sich an Turnieren betheiligten, mit der Excommunication. Er starb am 25. August 1192 auf seiner Besitzung Cönnern und wurde vor dem Kreuzaltare im Dome zu Magdeburg beigesetzt (über den Todestag s. Kohlmann, Erzbischof Ludolf von Magdeburg, Halle 1885 [Dissert.], 14). Die Lauterberger Chronik nennt ihn einen Mann, „eifrig erfüllt von dem Streben nach weltlichem Ruhme, siegreich, mächtig, edeldenkend und freigebig, angelegentlich bemüht, überall Frieden herzustellen"; auch Gottfried von Viterbo lobt ihn sehr (Gesta Friderici 47, in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XXII, 333). In der That sind Stadt und Stift Magdeburg unter Wichmann zu hoher Blüte gelangt, doch läßt sich nicht verkennen, daß er mehr ein Landesfürst und Kriegsmann als ein Bischof war; immerhin nimmt er unter den Bischöfen seiner Zeit eine hervorragende Stelle ein. (Vgl. Fechner, Leben des Erzbischofs Wichmann von Magdeburg, in d. Forschungen zur deutschen Geschichte V, Göttingen 1865, 417 ff.; Winter, Erzbischof Wichmann von Magdeburg, ebd. XIII [1873], 111 ff.; Mülverstedt, Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis I, Magdeburg 1876, 508—750; Hartung, Die Territorialpolitik der Erzbischöfe Wichmann u. s. w., in Geschichts-Blätter für Stadt und Land Magdeburg XXI, Magdeb. 1886, 1 ff.; Allgem. deutsche Biogr. XLII, 780 ff.) [Wurm.]

Wiclif, John, Professor der Theologie in Oxford und Pfarrer von Lutterworth, und die nach ihm benannten Wiclifiten, die Urheber einer antikirchlichen Reformbewegung in England, haben im 14. und 15. Jahrhundert der großen Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts die Wege geebnet. I. Wiclifs Leben. Zuverlässige Kunde über Wiclifs engere Heimat fehlt; sicher verbürgt ist nur, daß er aus Richmond in Yorkshire stammte. Die Verhältnisse seiner Eltern sind ebenso unbekannt wie das Jahr seiner Geburt, als welches gewöhnlich 1324 angesetzt wird, während neuere Forscher als solches 1320 bezeichnen (Thompson, Wycliffe Exhib. [s. u.] p. III). Ueber Wiclifs ersten Bildungsgang fehlen alle Nachrichten; wahrscheinlich ist nur, daß er in einer der vielen Klosterschulen der Grafschaft York seine ersten wissenschaftlichen Kenntnisse erhielt und sich dann zu weiteren Studien nach Oxford begab. Hier fand er Aufnahme im Balliol-Colleg, dessen Stifterin in Wiclifs Heimat reich begütert war. Wiclifs Bedeutung im Balliol-Colleg erhellt aus seiner Berufung zum Vorsteher (Master) desselben (1361), da statutengemäß nur die angesehensten Mitglieder durch die Wahl der Fellows gewählt werden durften. Daß er bei seinem kirchlichen Obern, dem Bischof von Lincoln, sich eines guten Rufes erfreute, beweist die sofortige Bestätigung der Wahl durch letztern. In dem nämlichen Jahre erhielt Wiclif die einträgliche Pfarrei Fillingham (Diöcese Lincoln), welche ihm die Mittel zum weitern Betrieb der Studien in Oxford gewährte. Auf Empfehlung der Universität verlieh ihm Urban V. 1362 eine Präbende in Westbury (English Historical Review XV [1900], 529). Seine Beförderungen hatte er ohne Zweifel seiner eifrigen Theilnahme an den Disputationen der Hochschule sowie den ersten Leistungen seiner schriftstellerischen Thätigkeit, die sich auf philosophischem Gebiete bewegte, zu verdanken. Um die durch die große Pest stark gelichteten Reihen der Geistlichkeit auszufüllen, errichtete Erzbischof Islip von Canterbury 1361 in Oxford ein Colleg (Canterbury Hall), dessen Stellen zur Hälfte mit Benedictinercapitularen des monastischen Domcapitels in Canterbury, zur Hälfte mit Weltgeistlichen besetzt wurden. Da diese Einrichtung sich nicht bewährte, schritt der Erzbischof zur Abänderung derselben und besetzte das Colleg mit

Weltgeistlichen, an deren Spitze er Wiclif berief. Die Hast, mit welcher er dabei verfuhr, ist nur bei der Annahme erklärlich, daß er auch die neue Einrichtung als einen Versuch zur Begründung dauernder Zustände betrachtete. In den Statuten behielt er sich und seinen Nachfolgern das Recht zur Einführung ähnlicher und weiterer Abänderungen vor. Außerdem unterließ er es, die Genehmigung des Monarchen einzuholen, weshalb das Colleg als ungesetzlich gelten mußte. Die Verkennung seiner Stellung zum Erzbischof wie zu Canterbury-Hall brachte Wiclif in Conflict mit demselben und wurde so die erste Veranlassung seiner Empörung wider die Kirche. In der am 9. December 1365 ausgestellten Berufungsurkunde, worin Erzbischof Islip Wiclifs Gelehrsamkeit, Treue und Fleiß betont, verlieh er ihm das Vorsteheramt von Canterbury-Hall ohne genaue Bestimmung einer Zeit. In den Statuten des Collegs war aber ausdrücklich bestimmt, daß dessen oberste Leitung dem Erzbischof und seinen Amtsnachfolgern zustehen solle, mit dem Rechte, „die Statuten, wenn und wo es nothwendig werden sollte, zu erklären, zu verbessern, zu vermehren und abzuändern" (Stevenson [s. u.] 14); dieselben Bestimmungen wurden auch in den von Wiclif geleisteten Amtseid aufgenommen. Diesen Thatsachen gegenüber ist es unbegreiflich, wie Wiclif nachmals Unkenntniß der erzbischöflichen Maßnahmen vorschützen konnte. Am 26. April 1366 starb Islip und hinterließ sein Colleg in Oxford in unfertigem Zustande. Sein Nachfolger, Simon von Langham (s. d. Art.), bisher Bischof von Ely und Lordkanzler von England, ein bedeutender Jurist, nahm bald nach seinem Amtsantritte (5. December 1366) eine Reihe von Veränderungen im Colleg vor, um den Bestand desselben zu sichern und ihm gesetzliche Anerkennung zu verschaffen. Da sein Amtsvorgänger Islip das Colleg aus Diöcesanmitteln errichtet und mit dem Einkommen von solchen Pfründen ausgestattet hatte, über welche dem Erzbischof das Patronat zustand, so hielt Langham es für eine Forderung der Gerechtigkeit, seinem aus Benedictinermönchen bestehenden Domcapitel in Canterbury die Anstalt zu überweisen. Nur derjenige könnte an diesem Verfahren Anstoß nehmen, der übersieht, daß auch die monastischen Domcapitel von Durham und Gloucester sowie die Orden der Augustiner, Cistercienser, Franciscaner und Dominicaner schon lange sich blühender Studienanstalten in Oxford erfreuten (Lyte [s. u.] 160). Als Erzbischof Langham am 22. April 1367 die geplanten Veränderungen im Canterbury-Colleg ausführte, stieß er auf Widerstand bei Wiclif, der sich trotzig im Besitze seiner Stelle zu behaupten suchte. Mildernde Umstände, welche die akatholische Geschichtschreibung ihm dieserhalb zubilligt, müssen im Lichte der Thatsachen zerrinnen. Wiclif wußte genau, daß seine Ernennung nicht unwiderruflich war. Seine Ernennungsurkunde lautete allerdings, wie oben erwähnt, auf unbestimmte Zeit, aber nach dem Wortlaute der auch Wiclif bekannten Statuten bestand kein Zweifel an dem unbeschränkten Recht des Erzbischofs zur Vornahme aller für die Blüte der Anstalt ihm gutdünkenden Veränderungen. Alsbald benachrichtigte der Erzbischof Wiclif von der Ernennung des Benedictiners Henry de Woodhull zum Vorsteher des Collegs mit der Aufforderung an alle Insassen, den letztern als rechtmäßigen Vorsteher aufzunehmen. Wiclifs Widerstand beantwortete Langham durch Beschlagnahme der von Islip dem Colleg zugewiesenen Einkünfte der Kirche von Pageham, worauf Wiclif und seine Anhänger 1367 Berufung an Urban V. einlegten. Richard Benger, Fellow im Canterbury-Colleg, sollte als ihr Stellvertreter in Rom den Prozeß führen. Derselbe erlaubte sich eine einseitige Darlegung der Thatsachen, zog sich dann zurück und wurde schließlich, nachdem er wiederholten Vorladungen keine Folge geleistet, wegen Verachtung des päpstlichen Gerichtes als hartnäckig erklärt. Dieselbe Strafe wurde aus demnämlichen Grunde über Wiclif selbst verhängt. Der zum Richter bestellte Cardinal Androinus entschied dann zu Viterbo, die Mönche von Canterbury seien im Besitze des Collegs zu belassen, und Wiclif und seine Anhänger hätten dasselbe zu räumen. Außerdem befahl der Cardinal drei Würdenträgern der englischen Kirche, den Spruch den Betheiligten vorzulesen und die Mönche in die ihnen von Wiclif vorenthaltene Anstalt einzuführen. Endgültig wurde die letztere erst 1372 den Mönchen durch eine Urkunde gesichert, in welcher Eduard III. (1327—1377) gegen eine Geldbuße von 200 Mark den genannten Veränderungen seine Genehmigung ertheilte (Lyte 179). — Noch tiefer verstimmt als durch den Ausgang des Prozesses wurde Wiclif durch Vereitlung seiner Hoffnung auf Erlangung des Bisthums Worcester. Der Bischof Hallam von Salisbury hat öffentlich „in der großen Versammlung der Geistlichkeit von Canterbury" diesen Vorwurf gegen Wiclif erhoben. Dem Bericht über diese Thatsache fügt Thomas Netter (s. d. Art.) bei: „Gut unterrichtete Männer melden als unbezweifelte Thatsache, daß Wiclifs Angriffe wider den Güterbesitz der Kirche und jegliche Auctorität in derselben der getäuschten Hoffnung auf Erlangung des Bisthums Worcester, nach welchem er begehrlich ausschaute, entsprungen seien" (Netter, Doct. fidei [s. u.] I, 394). Dieselbe Thatsache bezeugte der Engländer John Palmer, der 1434 auf dem Concil von Basel thätig war (Tanner, Bibl. Brit.-Hib., Lond. 1748, 571). Auch in Oxford war jede Hoffnung Wiclifs auf Beförderung geschwunden, da sich kaum annehmen ließ, daß die Fellows eines Collegs den streitsüchtigen Mann zu ihrem Vorsteher wählen würden. Unter diesen Umständen hätte Wiclif, dessen Pflicht es war, sich dem päpstlichen Spruche gehorsam zu unterwerfen, die Ruhe des Geistes

durch Ausübung der Seelsorge in seiner Pfarrei Fillingham wieder gewinnen können. Statt dessen wandte er sich nach London, um in der politischen Welt eine Stellung zu erlangen. Ueber seine dortige Thätigkeit sind weder von fremder Hand noch von Wiclif selbst, der sich über seine persönlichen Verhältnisse sorgfältig ausschweigt, Nachrichten auf uns gekommen. Nur das weiß man, daß Wiclif sich selbst den Titel beilegte: Peculiaris regis clericus (Lewis, History of Wiclif, Oxford 1820, 349); die Deutung dieses Titels als „königlichen Kaplans" (Matthews [s. u.] p. V) ist ebenso wenig haltbar wie Lechlers Auffassung, nach welcher Wiclif 1366 auf Grund königlicher Berufung als Vertreter der Geistlichkeit Mitglied des Unterhauses gewesen sei (Lechler [s. u.] I, 332). Die zu allen Zeiten in England hochangesehene Mitgliedschaft des Parlaments zu verläugnen, lag für Wiclif kein Grund vor. Der genannte vieldeutige Titel findet vielmehr seine Erklärung in der damaligen feindlichen Stellung Englands zum päpstlichen Stuhle sowie in der Tendenz der Urkunde, in welcher derselbe erscheint (Stevenson 29). Von dem seit der Mitte des 13. Jahrhunderts sich kundgebenden Zug nach Abschwächung des Einflusses der Kirche auf weltliche Angelegenheiten war auch England erfaßt. Damit verknüpften sich positive Uebergriffe in das kirchliche Gebiet, welche zunächst die causae mixtae berührten. Schon „die Leistungen, welche Eduard I. (1272—1307) dem Clerus zumuthete, überstiegen alles Maß" (Loserth, Sitzungsberichte [s. u.] 9). Geradezu drohend war die Sprache des Parlaments 1301 gegen Bonifaz VIII.; sie klingt fast wörtlich wieder in Wiclifs Schrift De ecclesia c. 16. Die Residenz der Päpste in Avignon mußte in Verbindung mit dem hundertjährigen Krieg zwischen England und Frankreich den Gegensatz zwischen den englischen Königen und dem mehr oder weniger von der französischen Staatsgewalt beeinflußten Hofe von Avignon verschärfen. Am 6. Juli 1339 beklagte sich Eduard III. bei Benedict XII. über Unterstützung „unseres Gegners" durch den Papst, die letzterer aber entschieden in Abrede stellte. Am 18. Mai 1343 sandte das Parlament an Clemens VI. ein ernstes Schreiben wegen der auf die Einkünfte der Erzbisthümer Canterbury und York zwei Cardinälen angewiesenen Summe von 2000 Mark und ließ die Einsammler dieser Beträge aus dem Lande verweisen. Durch das Provisionsgesetz von 1351 (Act of Provisors) wurde die Uebersendung von Bullen und anderen päpstlichen Urkunden nach England untersagt, und die Verleihung einer Pfründe durch den Papst sollte für die betreffende Person (Provisor) deren Verlust nach sich ziehen. Zur Verschärfung dieser Maßnahmen diente das sog. Gesetz Praemunire (richtig: Praemoneri facias), welches 1353, ohne jedoch den Namen des Papstes hervorzuheben, die Verschleppung von Prozessen an fremdländische Gerichtshöfe untersagte (Rivington [s. u.] 131 f.). „Während dieser ganzen Zeit sind einzelne Bischöfe nicht in den Besitz ihrer Temporalien gekommen" (Loserth, Sitzungsberichte 27). Bei diesen gespannten Verhältnissen erinnerte Urban V. im J. 1365 Eduard III. an die Zahlung des seit 30 Jahren nicht mehr entrichteten Lehenszinses. Das Schreiben des Papstes war maßvoll gehalten und namentlich durch einen Hinweis auf die schwierige Lage der römischen Kirche begründet. Daß es, wie Lechler (I, 321) und Buddensieg ([s. u.] 118) behaupten, große Aufregung hervorgerufen, läßt sich nicht erweisen; wahr ist nur, daß das Parlament im Mai 1366 die Forderung mit der Begründung ablehnte, König Johann sei ohne Genehmigung der Reichsstände zur Uebernahme des Lehenszinses nicht befugt gewesen, und Eduard III. habe beim Krönungseid ebenso wenig diese Verbindlichkeit übernommen. In das nämliche Jahr 1366 verlegt Lewis (349) die Determinatio quaedam magistri Johannis Wyclyff de dominio contra unum monachum. Sie enthält eine sehr scharfe Erwiderung auf die von einem unbekannten Mönche für die Stellung des Papstes beigebrachten Gründe und kennzeichnet Wiclifs Gegensatz zum heiligen Stuhl ungeachtet seiner heuchlerischen Versicherung, „daß er als demüthiger und gehorsamer Sohn der römischen Kirche nichts vorbringen werde, was für sie beleidigend oder für fromme Ohren verletzend sein könnte" (Lewis 351). Dem gegenüber macht aber Loserth (Sitzungsberichte 32) darauf aufmerksam, daß die Disputation sich inhaltlich mit dem 1378 von Wiclif verfaßten Buche De ecclesia vielfach berührt und die von ihm den disputirenden Personen in den Mund gelegten Beweisgründe der kirchlichen und politischen Lage von 1378 eher entsprechen. Jedenfalls läßt die Determinatio keinen Zweifel darüber, daß der peculiaris regis clericus bei Hofe und im Parlament der officielle Ankläger gegen den Papst und die englische Geistlichkeit war. Im April 1368 erhielt Wiclif vom Bischof von Lincoln Dispense von der Residenz in seiner Pfarrei Fillingham zu weiterem Betriebe seiner Studien in Oxford, wo er zwischen 1367 und 1374 den theologischen Doctorgrad erlangte. Im November 1368 vertauschte er Fillingham mit der näher bei Oxford gelegenen Pfarrei Ludgarshall. Wahrscheinlich hatte er sich damals durch unkirchliche Lehren einen Namen gemacht; denn zur selben Zeit sandte Erzbischof Langham von Canterbury an den Kanzler der Universität eine Liste von 30 Sätzen, welche auf einer zu diesem Zwecke vom Erzbischof berufenen Versammlung der Geistlichkeit als irrthümlich bezeichnet worden waren. Dem Kanzler wurde der Befehl zur Verkündigung dieser Verwerfung an der Hochschule ertheilt und jedem, der die Thesen in den Vorlesungen oder sonst zu lehren sich erkühne, der Bann angedroht, welchen der Kanzler zu verhängen habe. Allerdings hat

Langham die Thesen nicht Wiclif ausdrücklich zugeschrieben; sicher aber ist, daß nicht wenige derselben nach einigen Jahren öffentlich von Wiclif vorgetragen wurden (Wilkins, Conc. Brit. III, Londini 1737, 75; Stevenson 34). Auch waren bereits 1362 sieben Sätze Wiclifs durch einen seiner frühesten und bedeutendsten Gegner, den Carmeliten John Cunningham (Kynyngham), in drei öffentlichen Disputationen (Determinationes) widerlegt worden; sie bezogen sich auf die Universalien, den Begriff der Zeit, die Christologie, die Prädestination und den Güterbesitz der Kirche (Fasciculi [s. u.] 2—104; Dictionary of Nat. Biography XXXI [1892], 361). Während Wiclif in Oxford den Studien oblag, hatten sich die Beziehungen zwischen England und Rom nicht gebessert. Im J. 1371 beklagten beide Häuser sich bei Eduard III., daß die Diener der Kirche, in deren Händen die wichtigsten Posten der Verwaltung des Reiches ruhten, in nicht wenigen Fällen der Competenz inländischer Gerichte entzogen seien, was schädliche Folgen nach sich ziehe; sie beantragten deßhalb die Berufung tüchtiger Männer aus dem Laienstande. Daraufhin wurde der berühmte Bischof William von Wykeham von Winchester aus dem Amte des Lordkanzlers entlassen. Der Geist dieses Parlaments weht uns auch aus einer damals von Wiclif verfaßten Schrift entgegen, in welcher er den mit dem Auftrag der Einsammlung des Peterspfennigs von Gregor XI. nach England entbotenen Cardinallegaten heftig angriff, obwohl dieser einen königlichen Geleitsbrief besaß und sich gemäß englischem Staatskirchenrecht eidlich verbunden hatte, die Rechte des Monarchen nicht anzutasten (Stevenson 51). Auch in den in die Zeit von 1372 bis 1380 fallenden Werken „Von der Kirche", „Von der bürgerlichen Herrschaft", „Vom Amte des Königs" huldigt Wiclif der Theorie einer vollständigen Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt. Die maßvollen Ansprüche des apostolischen Stuhles hat später Bonifaz IX. (am 4. Februar 1391) dargelegt (Raynald. Annal. ad a. 1391, n. 15). Diesen gegenüber „waren staatlicherseits Grundsätze aufgestellt, die zwar eine völlige Freiheit der englischen Kirche betonten, in Wirklichkeit aber einer völligen Abhängigkeit vom Königthume nahe kamen" (Loserth, Sitzungsberichte 48). Allgemeine Unzufriedenheit erregten namentlich die fortgesetzten Besteuerungen der Geistlichkeit zu Kriegszwecken. Zur Herbeiführung des Friedens entbot Eduard III. am 8. Januar 1373 eine Gesandtschaft an Gregor XI. zu Verhandlungen über das Patronat der Krone, die Freiheit der Bischofswahlen und Vorladungen an fremdländische Gerichte. Der zweite Punkt wurde besonders in's Auge gefaßt, weil der Papst 1373 das Erzbisthum York und die Sprengel von Ely und Worcester frei besetzt hatte. Am 21. December 1373 erwiderte der Papst die Gesandtschaft, erklärte in den Instructionen seiner Vertreter, dem König bis zum Aeußersten entgegenzukommen, und schlug auf Mittsommer 1374 zur Erledigung der Wünsche des Monarchen einen Congreß vor. Man vereinigte sich auf Brügge in den Niederlanden. Am 26. Juli 1374 unterzeichnete der König die Beglaubigungsschreiben für seine Gesandtschaft, an deren Spitze Bischof Gilbert von Bangor stand, und zu deren Mitgliedern auch Johann Wiclif, Professor der Theologie in Oxford, gehörte, nachdem der König am 4. April 1374 ihm die Pfarrei Lutterworth (Diöcese Lincoln) verliehen hatte. Am 27. Juli 1374 trat Wiclif die Reise nach Brügge an, wo er bis Ende September verweilte und beständigen Verkehr mit dem dritten Sohne des Königs, John von Gaunt, Herzog von Lancaster, dem Führer der antikirchlichen Partei im Parlamente, seinem nachmaligen Gönner, unterhielt. Hier hatte der weltliche Staatsmann, der die englische Kirche unter das Staatsjoch zu beugen suchte, seinen geistlichen Berather gefunden, der nicht müde wurde, unter dem erheuchelten Vorwande einer idealen Besitzlosigkeit der Geistlichen die Vollmacht der bürgerlichen Gewalt zur Einziehung des Kirchengutes zu predigen. Die Ergebnisse des Congresses zu Brügge für die Kirche wurden niedergelegt in fünf Bullen Gregors XI. vom 1. September 1375, in welchen der Papst große Zugeständnisse hinsichtlich der Vergangenheit machte, ohne aber der Zukunft zu präjudicien (Loserth, Sitzungsberichte 65). Insbesondere verpflichtete der König sich zur Aufhebung des Gesetzes über die Provisoren, was man in England als Beeinträchtigung der Befugnisse des Parlaments auffaßte (Fasciculi p. XXIII).

Die Entwicklung der politischen Verhältnisse in den Jahren 1376 und 1377 erwies sich für die Verbreitung der Anschauungen Wiclifs durchaus günstig. Nach der Heimkehr von dem unglücklichen Zuge nach Frankreich stellte der Herzog von Lancaster sich an die Spitze der antikirchlichen Baronenpartei, welche lüstern nach dem Kirchengute ausschaute und Lancaster an Stelle des Prinzen Eduard (des schwarzen Prinzen) zu berufen gedachte; er wurde aber durch den letztern, welcher im sogen. guten Parlament von 1376 zu Gunsten der Bürger und der Geistlichkeit maßgebenden Einfluß ausübte, zeitweilig zurückgedrängt. Gelang es auch, den Bischof Wykeham in den königlichen Rath zurückzurufen, so kam es doch auch in diesem Parlament zu erregten Verhandlungen über die päpstlichen Geldforderungen, zumal da Gregor XI. soeben in einer Bulle Klage führte über die rückständigen Zahlungen der Erzbischöfe von Canterbury und York, wodurch die Herrschaft der Kirche in Italien gefährdet sei (Loserth, Sitzungsberichte 76). Unter dem Einfluß Wiclifs überreichte die kirchenfeindliche Partei des Parlaments im April 1376 dem König eine Denkschrift, in welcher behauptet wurde, die Verarmung des Reiches sei eine Folge der Vereinigung mit Rom;

die fremdländischen Geistlichen, welche auf Grund des päpstlichen Provisionsrechtes zu englischen Pfründen berufen seien, verschlössen wohlthätigen Zwecken ihre Hand und entzögen sich der Pflicht der Gastfreundschaft, was den Absichten der Stifter widerstrebe. Begehrlichkeit und Simonie, welche diesem Gebahren entsprungen, hätten den Wohlstand der Nation untergraben. Weiter bezifferte das Parlament die Höhe der durch fremde Cleriker jährlich aus England geführten Summe auf 20000 Mark, beantragte Verhängung der Todesstrafe wider jeden auswärtigen Geldsammler und betheuerte schließlich die Reinheit seiner Absichten bei Beantragung dieser Maßnahmen, die im Grunde eine Trennung von Rom bezweckten. In seiner Antwort suchte Eduard III. unter Betonung seines freundschaftlichen Verhältnisses zu Gregor XI. das Parlament zu beruhigen, bemerkte aber zugleich, die Angelegenheit solle der Vergessenheit nicht anheimfallen (Rotuli Parl. II, 337). Der Tod des schwarzen Prinzen 1376 und die Anerkennung seines Sohnes Richard als Thronerben brachte Lancaster wieder an die Spitze der Verwaltung, die er, begünstigt von der den altersschwachen König Eduard III. beherrschenden Alice Perrers, durch Erlaß einer Kopfsteuer und namentlich durch Begünstigung der die Freiheit der Kirche und die Sicherheit ihres Besitzstandes gefährdenden Lehren Wiclifs ausbeutete. Wiclifs Schriften „Von der Kirche", „Von der bürgerlichen Herrschaft" sowie der Dialogus mit ihren wüthenden Ausfällen gegen das Kirchengut, dessen Einziehung der bürgerlichen Gewalt zustehe, gehören in diese Zeit und erscheinen als gelehrte Rechtfertigung der von Lancaster und der Baronenpartei angestrebten Ziele. In 18 Thesen, die er auf der Kanzel und dem Katheder vertheidigte, wagte er kühne Angriffe gegen die Träger der Kirchengewalt, forderte Armut der Kirche, erwies sich aber damals noch ganz im Interesse seiner Pläne als Bewunderer der an der Universität durch Gelehrsamkeit und Einfluß hervorragenden Bettelmönche. Die neu entdeckte zeitgenössische Chronik des Mönches von St. Alban bei London ([s. u.] 116) schildert Wiclif als tendenziösen Lobredner, welcher die Bettelmönche belobe, die Bürger in seine Irrthümer verstricke, den Schutz Lancasters zur Verbreitung seiner hohlen Reden genieße und ganz London mit seinem Ruhme erfülle. Die Antwort auf die fortgesetzten Angriffe Wiclifs wider die Kirche ließ nicht lange auf sich warten. Im Februar 1377 wurde er vor die geistliche Convocation der Kirchenprovinz Canterbury nach London geladen, um sich wegen irriger Lehren, die er vorgetragen, zu verantworten. Die Versammlung wurde durch den Herzog von Lancaster als Kampfplatz ausersehen, auf welchem die von ihm geleitete antikirchlich-revolutionäre Partei mit den Bischöfen sich messen sollte. Wiclif selbst erschien in Begleitung von vier Baccalaren der Theologie aus den vier großen Bettelorden in Oxford, welche die Bestimmung hatten, ihn bei der Vertheidigung seiner Theorie über die Armut zu unterstützen. Der Herzog von Lancaster, sein Gönner, ließ sich durch eisengepanzerte Ritter den Weg zur Marienkapelle im St. Pauls-Dom in London bahnen, wo das geistliche Parlament tagte. Während der Earl Marshal von England, Sir Henry Percy, den Erzbischof Simon Sudbury ungeziemend anredete, ging Lancaster zu Drohungen und Beschimpfungen über. Als Bürger von London zur Beschützung des Erzbischofs sich einmischten, wäre Blutvergießen unvermeidlich gewesen, wenn der letztere die Versammlung nicht aufgelöst hätte. Während Lancaster noch an demselben Tage die Einwohner Londons seine Härte empfinden ließ, durfte Wiclif, durch den ergebnißlosen Ausgang der Versammlung in St. Paul ermuthigt, seine Irrthümer unbehelligt verbreiten, was die Beunruhigung in kirchlichen Kreisen mehrte (Trevelyan [s. u.] 43—46). Aus Wiclifs Vorlesungen wie aus den schon erwähnten Schriften desselben und seinen Predigten war eine Reihe von Sätzen zusammengestellt und dem päpstlichen Stuhle unterbreitet worden. Am 22. Mai 1377 erließ Gregor XI. fünf Bullen, in denen 19 Sätze, die sich mit den von Johannes XXII. verworfenen Thesen des Marsilius von Padua und Johannes de Janduno (s. d. Artt.) berührten, beanstandet wurden. Sie betreffen das Recht der Kirche auf freien Besitz zeitlicher Güter, insbesondere das Recht auf den Kirchenstaat, die Nothwendigkeit des Gnadenstandes zum Besitze irdischer Dinge, die Vollmacht der bürgerlichen Gewalt zur Einziehung des Kirchengutes, wenn die Kirche sündige, die Ausübung der kirchlichen Strafgewalt, die unbeschränkte Vollmacht jedes Priesters zur Spendung aller Sacramente, die Befugniß jedes Laien, jeden kirchlichen Obern, den Papst nicht ausgenommen, zu tadeln und anzuklagen (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. VI, 948). In der ersten Bulle verhängte der Papst einen Tadel über die englischen Bischöfe wegen ihrer Saumseligkeit in der Behandlung dieser Frage und ertheilte dem Erzbischof von Canterbury und dem Bischof von London den Auftrag zur Untersuchung darüber, ob die beanstandeten Sätze von Wiclif gelehrt worden seien; bejahenden Falles sollten sie ihn dem Gefängniß überantworten und über etwaige Geständnisse desselben nach Rom berichten. Würde Wiclif, so bestimmt die zweite Bulle, fliehen oder sich verborgen halten, so sei er in Oxford vorzuladen, binnen drei Monaten vor dem Papste zu erscheinen. Seine beiden Commissare beauftragt der Papst in der dritten Bulle, König Eduard III., der Prinzessin von Wales (Mutter des Thronerben) und dem Geheimen Rathe zu erklären, daß die Wiclif zugeschriebenen Sätze nicht nur theologische Irrthümer, sondern auch Gefahren für das bürgerliche Gemeinwesen enthielten. Während die vierte Bulle den Beistand des weltlichen Armes anruft, tadelt die fünfte den Kanzler und die Uni-

versität, weil sie Unkraut (lolium) unter dem Weizen geduldet. Nichtbeachtung der päpstlichen Befehle werde für die Hochschule den Verlust ihrer Privilegien nach sich ziehen. Alle irrigen Lehren seien zu unterdrücken und Wiclif sowie andere Lehrer der Hochschule, welche sich dennoch zu ihnen bekennen, dingfest zu machen und dem Erzbischof von Canterbury zu überliefern (Chronicon Angliae [s. u.] 173 sqq.; Fasciculi 242). Nie hat Wiclif dem Papst die Verwerfung seiner Thesen verziehen (vgl. Wycliffe and his Teaching concerning the Primacy, in d. Dublin Review XCIV [1884], 23 ff.). Von jetzt an entstellte er den Charakter Gregors XI. „in fratzenhafter Weise" (Loserth, Sitzungsberichte 112). Seine vorige Abneigung wider die hierarchische Ordnung der Kirche verwandelte sich in den seit 1378 verfaßten Schriften in blinde Wuth. — Die Ausführung der erwähnten Bullen erlitt längern Aufschub durch den am 21. Juni 1377 erfolgten Tod Eduards III., dem sein Enkel Richard II. (1377—1399) folgte. Unterdessen erfreute sich Wiclif der Gunst des Geheimen Rathes in solchem Maße, daß man ihn mit der Abfassung eines Gutachtens darüber beauftragte, ob gewisse bis dahin übliche Geldzahlungen des Reiches an den päpstlichen Stuhl einbehalten werden dürften. Almosen zur Unterstützung des Papstes darzureichen, erwiderte Wiclif, sei erlaubt; dagegen könne England nicht verpflichtet werden, dessen irdischen Pomp und weltliche Macht zu unterstützen. Geistliche Strafen, die man zur Erlangung von Geldmitteln verhänge, entbehrten vor Gott aller Berechtigung (Fasciculi 258 sq.). Erst Mitte December 1377 schritten Erzbischof Sudbury von Canterbury und Bischof Courtenay von London in sehr mangelhafter Weise zur Ausführung der Bullen. Es mochte gefährlich erscheinen, den peculiaris regis clericus dingfest zu machen. Statt dessen befahlen sie dem Kanzler der Hochschule, Wiclif vor eine Versammlung der Geistlichkeit im St. Pauls-Dome in London zu laden, und während der Papst sie mit der Untersuchung der Thatsache beauftragt hatte, ob die von ihm verworfenen Thesen auf Wiclif zurückzuführen seien, forderten sie von den Professoren der Theologie in Oxford ein Gutachten über diese Sätze. Letzteres, entworfen von den Magistri regentes der theologischen Facultät und vom Kanzler bekannt gemacht, besagte, die in der päpstlichen Bulle angezogenen 19 Sätze seien an sich rechtgläubig, hätten aber einen nichtorthodoxen Klang. Gegen solche, nach seiner Meinung willkürliche Auffassung legte Wiclif Verwahrung ein (Walsingham [s. u.] I, 345). Zu Anfang 1378 erschien er vor dem Erzbischof von Canterbury in der Kapelle des Palastes Lambeth, wo er die 19 Thesen in sophistischer Weise abzuschwächen suchte. Beispielsweise erklärte er These 1 und 2, worin es hieß, der Besitz des Eigenthums lasse sich auf ewige Zeiten nicht ausdehnen, dahin, daß am allgemeinen Gerichtstage alle menschlichen Rechtsverhältnisse ein Ende nehmen würden; These 6, welche dem Landesherrn das Recht zusprach, die Güter der in Sünde gefallenen Kirche einzuziehen, erhielt die bedeutende Einschränkung: wenn die rechtmäßigen Kirchenoberen es gestatten; These 14 und 15, welche die päpstliche Jurisdiction in Frage stellten, wollte Wiclif nur in dem Sinne verstanden haben, daß bei der Ausübung der Schlüsselgewalt der Papst nicht aus eigener Vollmacht, sondern im Namen Christi verfahren solle (Walsingham I, 357 sq.; Lewis 382). Die Verhandlungen mit diesem unehrlichen Sophisten erlitten einen plötzlichen Abbruch durch einen willkürlichen Eingriff der Prinzessin von Wales, Mutter des jungen Königs Richard II., welche den Bischöfen den Erlaß einer Verfügung gegen Wiclif durch einen Hofbeamten untersagen ließ. Das Gebot des Stillschweigens, welches die Prälaten Wiclif auflegten, beobachtete er so wenig, daß er das Kirchengut in neuen Thesen bekämpfte (Walsingham I, 363) und nach Ausbruch des päpstlichen Schismas 1378 offen wider den heiligen Stuhl auftrat. In seiner 1378—1379 entstandenen Schrift De ecclesia hat er den Papst aus dem Organismus der Kirche schon vollständig beseitigt; wo er ihn beizubehalten scheint, knüpft er die Ausübung seiner geistlichen Macht an Bedingungen, welche der Willkür Thür und Thor öffnen. Denn nur ein Prädestinirter kann nach Wiclifs Lehre Papst sein, und jeder Befehl des Papstes ist nach ihm an der Bibel auf seine Rechtmäßigkeit zu prüfen. Zur Verbreitung seines Systems in den weiten Schichten des Volkes stiftete Wiclif um die nämliche Zeit seine Reiseprediger (s. d. Art. Lollarden), welchen er neben englischen Predigtentwürfen eine englische Bibelübersetzung in die Hand gab.

Ueber seinen Antheil an der Abfassung der englischen Uebersetzung der ganzen Bibel gehen die Ansichten der Forscher heute mehr denn je aus einander. Die Version beruhte auf der Vulgata, ließ aber nicht nur die apocryphen, sondern auch die sogen. deuterocanonischen Bücher aus; sie wurde sammt der ältesten Uebersetzung aus dem Kreise seiner Schüler durch Forshall und Madden unter dem Titel Holy Bible in the earliest English Versions, Oxford 1850, 4 vols., erstmals vollständig herausgegeben (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 765). Die 1884 zur Verherrlichung Wiclifs aus Anlaß der fünften Centenarfeier seines Todes besorgte Ausstellung seiner Werke wurde für den Oberbibliothekar des Britischen Museums, Sir E. M. Thompson, Veranlassung zu einer neuen Untersuchung über Wiclifs Bibelübersetzung (E. M. Thompson, Wycliffe Exhibition [s. u.] 68), welche der Benedictiner F. A. Gasquet erweiterte in The Old English Bible (s. u.). Wiclifs Stellung zu der ihm zugeschriebenen englischen Bibelübersetzung wird beleuchtet durch die Beantwortung der vier Fragen: 1. Aus welchen Gründen wird die erste

englische Uebersetzung der ganzen Bibel oder eines Theiles derselben Wiclif zugeschrieben? 2. Was haben Wiclifs unmittelbare Parteigänger oder spätere Anhänger über seinen Antheil an der Bibelübersetzung berichtet? 3. Gab es Gesetze wider Uebertragungen der Bibel in die Landessprache? 4. Gibt es Gründe für die Annahme, daß eine orthodox-katholische englische Uebersetzung der Bibel vorhanden war? Zu 1. hat Professor Shirley in seiner Vorrede zur Ausgabe der Fasciculi (s. u.) p. XIII zur Vorsicht gemahnt, wenn es sich um die Festsetzung der Auctorschaft Wiclifs handle. Denn „die Hälfte aller Abhandlungen über Religion im 14. und 15. Jahrhundert hat man Wiclif zugeschrieben bei gleichzeitigem Mangel aller äußeren und allen inneren Beweisgründen zum Trotz". Zu Wiclifs Zeit vollzog sich ein großer Umschwung im Gebrauche der englischen Sprache, indem dieselbe seit 1363 im Parlament und in den Gerichtshöfen statt der französischen zur Anwendung gelangte und so auch das Französische aus den höheren Gesellschaftskreisen verdrängte. Das Lesebedürfniß der letzteren wurde bis dahin befriedigt durch die Vulgata und durch französische Uebertragungen der Bibel. Den durch das englische Sprachidiom begründeten Anforderungen suchten Richard Rolle (gest. 1349; s. d. Art.) und 1320 der Priester Wilhelm von Schorham durch englische Uebertragungen der Psalmen zu genügen. Eine fälschlich unter Wiclifs Namen 1550 gedruckte vollständige Bibelübersetzung wird heute von Vielen dem Priester Johannes Trevisa (um 1357) zugeschrieben. Die Bemühungen zur Uebertragung der Bibel sind kein Ergebniß der Wiclif-Bewegung, sie wurzeln in der seit der Mitte des 14. Jahrhunderts aufkeimenden Uebermacht der englischen Sprache, „weßhalb es nicht Wunder nehmen darf, daß ihm (Wiclif) vieles zugeschrieben wurde, was anderen, deren Namen verschollen sind, zukommt" (Thompson p. XVII). Als Beispiele dieses Verfahrens mögen dienen die aus der Mitte des 14. Jahrhunderts stammenden Erklärungen der Apocalypse sowie die der Evangelien von Matthäus, Lucas und Johannes, die man auf Wiclif zurückführte, „obwohl die neuere Kritik diesen Anspruch auf ihre Auctorschaft abgewiesen hat" (Thompson p. XVII). Was die Uebersetzung der Evangelienharmonie des Clemens von Lanthony anlangt, so bemerkt Thompson gegenüber den bisherigen Versuchen, sie Wiclif zuzuschreiben, daß sie vielleicht (possibly) dessen Werk sei. In der Strenge seiner Kritik geht dieser bewährte Forscher so weit, daß er Wiclifs Antheil an der englischen Uebersetzung der Bibel auf die Evangelien einschränkt und selbst diesen durch ein „wahrscheinlich" herabmindert. Dieses Ergebniß dürfte die Thatsache erklären, daß Wiclif in seinen anerkannt ächten Schriften nirgendwo einer von ihm angefertigten englischen Bibelübersetzung gedenkt, und daß ebenso wenig seine Gegner, wie Netter (Waldensis) und Woodford, in ihren zahlreichen Schriften eine solche erwähnen. — Zu 2. ist zu bemerken, daß die älteste der in der Bodley-Bibliothek zu Oxford beruhenden und den Namen der Wiclif-Uebersetzung des Alten Testaments führenden beiden Handschriften nach den weiteren Untersuchungen Thompsons als Originalarbeit des Uebersetzers erscheint. Die zweite Handschrift besitzt eine von einer zeitgenössischen Hand beigefügte Bemerkung, welche die ganze Arbeit Nicolaus von Hereford zuschreibt. Beide Manuscripte brechen ab mit Bar. 3, 20. Von Nicolaus von Hereford ist bekannt, daß er einer der eifrigsten Parteigänger Wiclifs war (s. d. Art. Lollarden), 1382 sich nach Rom begab zur Durchführung seiner Berufung gegen das vom Erzbischof wider ihn erlassene Urtheil, nachmals aber zur Kirche zurückkehrte und 1417 als Carthäuser in Coventry verschied (vgl. Dict. of Nat. Biogr. XL [1894], 418). Nach Thompson scheint deßhalb die Annahme begründet, daß Hereford die Uebersetzung des Alten Testaments bis Bar. 3, 20 besorgt habe, wogegen „der noch übrige Theil des Alten Testaments vielleicht von Wiclif selbst besorgt wurde" (Thompson p. XIX). Also auch mit Bezug auf die Uebertragung des Alten Testaments sind die Ansprüche Wiclifs sehr fragwürdig. Aus der Vorrede der zweiten Oxford-Handschrift, deren Schriftzüge mit denen des Textes nach der Auffassung der besten Kenner durchaus übereinstimmen, geht hervor, daß der Uebersetzer von einer andern bereits vorhandenen Bibelübersetzung keine Kenntniß hatte. Damit ist die Annahme beseitigt, als rühre die Uebertragung her von Purvey, dem Freund und Kaplan Wiclifs, der ebenfalls 1400 widerrief und sich mit der Kirche versöhnte. Sodann ist zu beachten, daß der Uebersetzer in der Vorrede sein eifriges Bemühen hervorhebt, die Bibel zu übertragen nach der Erklärung anerkannter „Lehrer und allgemein gültiger Glossen". So würde ein Wiclifit nie geredet haben (Gasquet 118). — Auch die Beantwortung der 3. oben angeführten Frage ist der Auctorschaft Wiclifs bezüglich der Bibelübersetzung nicht günstig. Um seiner angeblichen Uebertragung der ganzen Bibel in das Englische den Charakter einer kühnen That zu verleihen, wird freilich auf anglicanischer Seite behauptet, die kirchlichen Auctoritäten des 14. und 15. Jahrhunderts hätten englische Uebersetzungen der heiligen Schrift ausnahmslos untersagt. Dem gegenüber steht aber die Thatsache fest, „daß die Zahl der handschriftlich heute vorhandenen englischen Bibeln hinter derjenigen der deutschen und französischen Uebertragungen, die nach übereinstimmender Auffassung gestattet waren, kaum zurückbleibt" (Gasquet 122). Und das vielberufene Concil von Oxford 1408 unter dem scharfen Gegner des Wiclifismus, Erzbischof Arundel von Canterbury (Wilkins III, 317), enthält nur ein „Verbot, den Text der heiligen Schrift in das Englische oder eine andere Sprache in einem Buch (per viam libri) oder einer Broschüre zu

übertragen, sowie ein Buch oder eine Broschüre dieser Art, welche in der Zeit des genannten John Wiclif oder seitdem entstanden sind, oder noch herauskommen werden, ganz oder theilweise, öffentlich oder privatim zu lesen, bevor die Uebertragung durch den Sprengelbischof oder nöthigenfalls durch das Provinzialconcil genehmigt ist". Dazu kommt, daß die im Britischen Museum noch vorhandene Anleitung zu Untersuchungen wider die Lollarden mit ihren 34 Fragen über die verschiedensten Punkte der Glaubens- und Sittenlehre mit keinem Worte der Bibel in der Landessprache gedenkt. In den Patent und Close Rolls jener Zeit erscheint unter den allda benannten Werken Wiclifs und der Lollarden nie seine angebliche Bibelübersetzung, und in den Befehlen der Könige von Richard II. bis Heinrich VII. (1377—1485) zur Aufspürung der Schriften der Lollarden kommt unter den dort erwähnten verschiedenen Klassen von Büchern nie eine englische Wiclif-Bibel vor (Gasquet 118 ff.). — Die 4. Frage, ob es eine orthodox-katholische englische Uebersetzung der ganzen Bibel gegeben, ist im Zeitalter der Reformation von Katholiken und Protestanten in gleicher Weise bejaht worden. „Lange vor seinen [Wiclifs] Tagen", bemerkt der sel. Sir Thomas More (Dyalogues [ed. 1530] 188), „ist die ganze Bibel durch tugendhafte und gelehrte Männer in die englische Sprache übertragen und von frommen Christen mit Andacht und Ehrfurcht gelesen worden." Der abgefallene Erzbischof Cranmer (s. d. Art.) bezeugt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner großen Bibel, die Schrift sei vor vielen hundert Jahren in die sächsische Sprache und, nachdem diese veraltet, „wiederum in die neue Sprache übersetzt worden, wovon jetzt noch viele Exemplare übrig und täglich zu finden sind". „Untersucht man", schreibt John Foxe, der Verfasser des anglicanischen Martyrologiums, „genau die Geschichte, dann werden wir finden, daß vor und nach der (normännischen) Eroberung, wie auch vor und nach der Geburt John Wiclifs, die gesammten biblischen Schriften durch verschiedene Männer in unsere Muttersprache übertragen wurden" (Gasquet 136). Diese gewichtigen Zeugnisse befinden sich in schroffem Gegensatz zu der üblichen protestantischen Auffassung, nach welcher es nur eine in zwei Handschriften vorhandene Uebersetzung der ganzen Bibel in die englische Sprache, nämlich die von Forshall und Madden 1850 veröffentlichte Wiclif- oder Lollarden-Bibel, geben soll. Der Widerspruch findet seine Lösung in der von Gasquet aufgestellten Behauptung, „daß die jetzt als wiclifitisch bezeichneten Bibeln lediglich genehmigte katholische Uebertragungen der heiligen Schrift sind" (Gasquet 137). Dafür sprechen u. A. die Thatsachen, daß König Heinrich VI. (1422 bis 1461), der kraftvolle Vertheidiger der Kirche, die ihm gehörige, mit kostbaren Miniaturen geschmückte, auf Pergament geschriebene englische Foliobibel der Londoner Carthause schenkte, und daß ein kunstvoll ausgeführtes Exemplar dieser englischen Bibel sich in der Bibliothek Heinrichs VII. (1485 bis 1509) befand. Die religiöse Haltung beider Monarchen, die unnachgiebige Gegner der Lollarden und aufrichtige Bekenner des katholischen Glaubens waren, schließt in Verbindung mit dem seltenen Aufwande von Kunstfertigkeit, welchen diese Bibeln bekunden, die Annahme aus, daß sie den Kreisen der von den Behörden unausgesetzt verfolgten Lollarden entstammen. Die heute im Britischen Museum als Cimelie prangende große sogen. Wiclif-Bibel rührt her von Thomas von Woodstock, Herzog von Gloucester, dem innigen Freunde des wegen seiner Strenge gegen die Lollarden bekannten Erzbischofs Arundel von Canterbury, und ein anderes Exemplar dieser Bibel, aber nur mit der Uebertragung des Neuen Testaments, war Eigenthum des „guten Herzogs Humphrey" von Gloucester, der sich inniger Freundschaft mit dem Abt Whethamstede von St. Alban bei London, dem scharfen Gegner der Lollarden, rühmte. Sogenannte Wiclif-Bibeln erscheinen in Verzeichnissen mit urkatholischen Büchern, zeigen sich in den damaligen Klosterbibliotheken und wurden letztwillig in Testamenten vergabt, deren Bestätigung nach damaligem Rechte den bischöflichen Curien zustand. Diese Thatsachen begründen eine starke Vermuthung wider den wiclifitischen Charakter dieser Bibeln, finden dagegen eine vernünftige Erklärung nur in dem Umstande, daß wir es mit katholischen Bibeln zu thun haben. Wie dem auch sei, so ist über allen Zweifel erhaben, daß Wiclifs Antheil an der ihm zugeschriebenen englischen Bibelübersetzung als sehr gering anzusehen ist (vgl. „Katholik" 1898, I, 504 ff.).

Wie Luthers theologische Irrthümer zum Bauernkriege führten, so besaß auch Wiclifs System eine socialistische Richtung, welche den Aufstand von 1381 veranlaßte (Trevelyan 183 ff.). Vorbereitet war der Boden für die vom Priester John Ball, einem Schüler Wiclifs, geleitete Bewegung durch Wiclifs Irrthümer über das heilige Altarssacrament, infolge deren die Landbevölkerung den überlieferten Uebungen der Religion entsagte; durch seinen Kampf wider den Besitzstand der Kirche, nach welchem der Adel begehrlich ausschaute, und den die Grundholden als drückende Last zu empfinden angeleitet wurden; endlich durch seine Auflehnung wider die gottverordneten kirchlichen Auctoritäten, deren Stellung in den Augen der Menge als Anmaßung erschien. Das Aergerniß, welches sich an das 1378 entstandene päpstliche Schisma knüpfte, war nicht minder vom Bösen. Rechtsphilosophische Theorien über den Ursprung der Staatsgewalt, das Maß des Gehorsams der Unterthanen und allgemeine Menschenrechte waren durch den Einfluß der lollardischen Predigten unter den Bauern im Schwange und nährten die Unzufriedenheit wider die Kirche als erste Großgrundbesitzerin

des Reiches. Zum Leiter der Bewegung schwang sich John Ball empor (vgl. Dict. of Nat. Biogr. III [1885], 73), einer der eifrigsten Schüler Wiclifs, der das Landvolk seit Jahren mit dessen socialistischen Lehren bekannt gemacht. Nach Walsingham (II, 32 ff.) lehrte er, die Verhältnisse der Unfreien widersprächen dem Naturrechte, sie entstammten der Bedrückung des armen Mannes durch die besitzenden Klassen. Von Natur seien alle Menschen gleich. Mit Unrecht in den Besitz ihrer Güter gelangt, hätten die Reichen sich freiwillig derselben zu begeben, sonst sei Gewalt zu gebrauchen. Die Anwendung der letztern gegen den Besitzstand bildete ein Lieblingsthema für Wiclif in seinen zahllosen Predigten. Insbesondere betonte Ball vor den Bauern die Unverbindlichkeit zur Entrichtung des Zehnten in Anreden, die er trotz der über ihn verhängten Strafe der Suspension fortsetzte. Seine Inhaftnahme wurde Veranlassung zum Ausbruche des großen Aufstandes, der ganz Kent erfaßte, und in dem die auf mehr denn 100 000 Mann angeschwollenen Empörer alle Urkunden über dingliche Rechtsverhältnisse, deren sie habhaft wurden, vernichteten. Durch den Pöbel aus dem Gefängnisse befreit, entflammte Ball die Leidenschaften durch socialistische Anreden, in denen er schließlich zur Ermordung der geistlichen und weltlichen Lords sowie aller Mitglieder des Richterstandes mit dem Bemerken aufforderte, die jetzige Gelegenheit werde nie wiederkehren, man möge sie benutzen. Die Folge war, daß der Erzbischof Sudbury von Canterbury und der Schatzkanzler Sir Robert Hales, welche Richard II. von Unterhandlungen mit den Rebellen abgerathen, bei der Einnahme des Tower in London ergriffen und auf dem Towerhill am 14. Juni 1381 hingerichtet wurden (Walsingham I, 460; II, 32; Dict. of Nat. Biogr. LV [1898], 148). Die Anführer der Rebellen aus Essex gewann der König durch gütiges Entgegenkommen, die Empörer aus Kent unter Wat Tyler (dem Ziegler) wurden durch die Bürger von London niedergeworfen. Ueber den wiclifitisch-socialistischen Charakter dieses Aufstandes beseitigen die gerichtlichen Aussagen der beiden Anführer John Ball und Jack Straw den letzten Zweifel. Von Reue ergriffen, bat Ball um eine Unterredung mit dem Bischof William Courtenay von London und bekannte dann öffentlich, von Wiclif habe er als Schüler die Irrthümer gelernt, mit welchen er die Menge aufgeregt. Weiter bestätigte er das Dasein einer organisirten Gesellschaft von Wiclifiten, deren Aufgabe die Verbreitung der Lehren des Meisters sei, vor deren unheilbarem Einflusse die Kirche nur durch schleuniges Eingreifen sich retten lasse. Wiclif selbst lebte während des Aufstandes von 1381 in seiner weltverlorenen Pfarrei Lutterworth. Ist er auch von persönlicher Theilnahme an demselben freizusprechen, so trifft ihn doch die moralische Schuld, durch seine grundstürzenden Lehren den Samen ausgestreut zu haben, aus dem unsägliches Elend emporgekeimt ist. Unterdessen entwickelte er sein theologisches System in immer schärferem Gegensatze zur Lehre der Kirche. Seit 1381 suchte er die sogen. Remanenztheorie zu begründen. In seinen zwölf Conclusiones lehrte er in Oxford, die Substanzen von Brod und Wein verblieben nach der Consecration, und Christus sei im Altarssacramente nur seiner Kraft nach zugegen. Die uralte Lehre der römischen Kirche über diesen Punkt habe Berengarius im 11. Jahrhundert richtig vorgetragen. Den Ausdruck „Transsubstantiation" (vgl. d. Art.) kenne die Bibel nicht. Scharf betonte er die Unmöglichkeit von Accidentien ohne eine sie tragende Substanz (Fasciculi 104 bis 107). In einer vom Kanzler William de Berton (vgl. Dict. of Nat. Biogr. IV [1885], 411) berufenen Versammlung der angesehensten Theologen wurden diese Irrlehren zurückgewiesen und dann ihre Verbreitung an der Hochschule unter Strafe des Bannes und Gefängniß durch öffentliches Decret untersagt. Nachdem zehn Doctoren der Theologie, von denen zwei Weltpriester waren, die übrigen dem Ordensstande angehörten, und zwei Doctoren des Rechts dasselbe unterzeichnet, wurde es (ohne Nennung von Wiclifs Namen) der Oeffentlichkeit übergeben und in den Schulen der Augustiner kundgemacht, als Wiclif eine Disputation leitete. Wiclif legte Berufung an König Richard II. ein, und dieser überwies die Sache seinem Oheim, dem alten Gönner Wiclifs, John v. Gaunt, Herzog von Lancaster. Dieser aber, der für seine politischen Ziele Wiclif ausgebeutet hatte, versagte ihm jetzt seinen Schutz, da es sich um Angriffe wider den Glauben handelte, und ertheilte ihm den Befehl, sich weiterer Streitigkeiten zu enthalten (Fasciculi 113). Statt dessen schrieb Wiclif die Confessio, in welcher er lehrte, der Leib Christi verharre zwar wesentlich und körperlich im Himmel, doch sei die consecrirte Hostie der nämliche Leib, den Christus aus Maria angenommen und der am Kreuze für uns gestorben. Die großen Lehrer der Kirche wurden von ihm des Irrthums geziehen, das Kirchenthum seiner Zeit als dem Teufel verfallen bezeichnet und in apocalyptischem Tone große Wirren vorhergesagt, weil man Innocenz III. mit seiner angeblich neuen Lehre über die Eucharistie dem Evangelium vorziehe (Fasciculi 133). In den Sommer des Jahres 1381 gehört auch die Abfassung der Schrift Wicket (französisch Guichet, d. h. Pforte, Schalter), in welcher Wiclif dem Volke seine Abendmahlslehre zu empfehlen suchte. Nun aber traten nicht wenige tüchtige Gegner mit schriftlicher Widerlegung gegen Wiclif auf (vgl. Hurter, Nomencl. IV, Oenip. 1899, 559). Der Minorit John Tyssyngton beleuchtete Wiclifs Irrthümer über die Eucharistie in ihren verderblichen Wirkungen auf das Volk. Der Augustiner Thomas Wyntirton widerlegte neben den genannten Häresien außerdem Wiclifs Satz: quod

anima Christi est persona Verbi et ipse Christus alius quam corpus Christi. Ralph Strode (Dict. of Nat. Biogr. LV [1898], 57), einer der angesehensten Logiker jener Zeit, schrieb gegen Wiclifs starre Prädestinationslehre, seine Irrthümer bezüglich des Kirchenguts und der Verkommenheit der Kirche (Fasciculi 133—238). Wiclif, der früher den englischen Prälaten die Lebensführung der Bettelorden als Spiegel vorgehalten und die Franciscaner insbesondere als „Gott sehr wohlgefällig" geschildert (Fasciculi 284), verfolgte die Bettelorden mit glühendem Haß, seitdem sie seinen Irrthümern über die Eucharistie sich entgegensetzten. In den zahlreichen Schriften seiner letzten Jahre läßt er keine, wenn auch noch so gesuchte Gelegenheit vorübergehen, sie als Pest des Christenthums darzustellen. Die fortgesetzten Umtriebe seiner Anhänger in Oxford gegen die vier Mendicantenorden veranlaßten deren Vorsteher im Februar 1382 zu einem gemeinsamen Briefe an den Herzog von Lancaster, in dem namentlich Nicolaus von Hereford, einer der eifrigsten Parteigänger Wiclifs, starken Tadel erfuhr, weil er die Mönche beschuldigt hatte, die Leidenschaften der Bauern im Aufstande von 1381 erregt zu haben (Fasciculi 292). Infolge der Nachsicht des neuen Kanzlers Robert Rygge, welcher Nicolaus von Hereford mit der Abhaltung der Predigt zu Christi Himmelfahrt in der Frydeswyde-Kirche zu Oxford betraute und demselben Gelegenheit zu einer Empfehlung der Wiclifie bot, wurden die Leidenschaften noch stärker geschürt (s. d. Art. Lollarden). Unter diesen bedenklichen Umständen schritt der zum Erzbischof von Canterbury beförderte William Courtenay gegen Wiclif ein durch Berufung einer Versammlung von Bischöfen und 40 Theologen nach London auf den 18. Mai 1382; dieselbe führt wegen des am 19. Mai eingetretenen Erdbebens den Namen „Erdbeben-Concil". Am 19. (nach Anderen am 21.) Mai (Hefele-Knöpfler VI, 955) wurden 10 Sätze als häretisch und 14 als irrig verworfen, welche 12 Oxforder Magistri aus Wiclifs Schriften zusammengestellt und dem Concil überreicht hatten. Als häretisch, d. h. der von der Kirche definirten Wahrheit widersprechend, censurirte das Concil die Remanenztheorie, die Läugnung, daß das Meßopfer durch Christus eingesetzt sei, die Lehre von der Unverbindlichkeit der sacramentalen Beicht und der Abhängigkeit der kirchlichen Jurisdiction von der sittlichen Verfassung ihres Inhabers, die Läugnung des Papstthums und der Berechtigung der Kirche zum Besitze zeitlicher Güter. Als irrig, d. h. der übereinstimmenden Ansicht der katholischen Theologen zuwiderlaufend, bezeichnete das Concil 14 Sätze über die Anwendung kirchlicher Censuren, die uneingeschränkte Befugniß zum Predigen, Berechtigung der weltlichen Gewalt zur Einschränkung des kirchlichen Besitzstandes, endlich gegen die Daseinsberechtigung der Orden, insbesondere der Bettelmönche (Fasciculi 277; Walsingham II, 58; Hefele-Knöpfler VI, 955). Mit der Ausführung der Concilsbeschlüsse betraute der Erzbischof den gelehrten Carmeliten Peter Stokes (Dict. of Nat. Biogr. LIV [1898], 400), Professor der Theologie in Oxford, der aber bei dem Kanzler der Hochschule auf starken Widerstand stieß und aus Furcht für sein Leben von der Veröffentlichung der Decrete Abstand nahm. Kanzler Rygge mußte wegen seines Ungehorsams den Erzbischof in London um Verzeihung bitten und die Verhängung der Suspension vom Lehramte über John Wiclif, Nicolaus Hereford, Philipp Repyngdon, John Aston und Laurenz Bedeman versprechen. Als er auch jetzt noch zögerte, gebot ihm der König die Ausführung des erzbischöflichen Befehls, worauf er Hereford und Repyngdon suspendirte, während Wiclif sich auf seine stille Pfarrei Lutterworth zurückgezogen hatte. Nachdem eine Berufung an den Herzog von Lancaster ohne Erfolg geblieben, erschienen Hereford und Repyngdon am 20. Juni 1382 zur Verantwortung vor dem Erzbischof, wo sie, die Verwerfung einiger Sätze Wiclifs durch das Erdbebenconcil anerkennend, hinsichtlich anderer sich ihre endgültige Erklärung vorbehielten. In einem auf den 1. Juli 1382 anberaumten Termin im Capitelshause zu Canterbury unterzeichneten sechs Doctoren der Theologie die Verwerfung der 24 Sätze, wogegen Hereford und Repyngdon sich zurückzogen und wegen Hartnäckigkeit mit dem Banne belegt wurden. Ihre dem Erzbischof überreichte Berufung an Urban VI. weigerte sich dieser Prälat nach Rom zu senden, weil die Appellanten damit lediglich ihre persönliche Sicherheit zu erreichen wünschten (Fasciculi 290). Auf Grund eines gemäß dem Antrage des Erzbischofs Courtenay von Richard II. und dem Hause der Lords (ohne die Gemeinen) erlassenen Gesetzes, welches den Bischöfen bei der Festnahme der wegen Häresie verdächtigen Personen den Beistand der weltlichen Beamten zusicherte, befahl der König die Verhaftung aller Vertheidiger der verworfenen Sätze und gebot den Behörden der Universität, alle Parteigänger Wiclifs, namentlich Hereford, Repyngdon und Aston, auszuweisen und die Schriften der beiden ersteren zu beschlagnahmen. Der über Hereford und Repyngdon verhängte Bann wurde in London sowie in der Marienkirche und den Schulen in Oxford feierlich verkündigt (Wilkins III, 165). Für dieses Vorgehen nahm die Universität Rache an dem Cistercienser Crumpe, welcher die Vertheidiger der neuen Lehren als Häretiker und Lollarden bezeichnet hatte, selbst aber der Häresie verdächtig erschien und deßhalb als Friedensstörer seines Amtes enthoben wurde. Der König jedoch befahl alsbald die Wiedereinsetzung desselben und verbot ähnliche Racheacte gegen die Carmeliten Stokes und Patryngton (Dict. of Nat. Biogr. XLIV [1895], 47), welche sich durch Bekämpfung der Irrlehre Wiclifs einen Namen

gemacht (Fasciculi 311 sqq.). Im Laufe des Jahres 1382 unterwarfen sich mehrere Wiclisiten. Am 18. October setzte der Erzbischof den Lawrenz Bedeman (Dict. of Nat. Biogr. IV [1885], 108) in seine akademischen Grade wieder ein und löste Philipp Repyngdon am 23. October nach Abschwörung der Häresie vom Banne. Auf der zu Oxford abgehaltenen Convocation der Provinz Canterbury schwur der letztere am 25. November feierlich seine Irrthümer ab. Seinem Beispiele folgte an demselben Tage sein Gesinnungsgenosse Aston. Repyngdon wurde im Laufe der Zeit Bischof von Lincoln und durch Gregor XII. (1408) Cardinal (vgl. Cardella, Memorie stor. de' Cardinali II, Roma 1793, 348). Herefords Rückkehr zur Kirche erfolgte erst nach 1387. Im J. 1391 betheiligte er sich an dem Prozeß gegen den Lollarden Walter Brute, wurde Carthäuser und starb im Kloster seines Ordens zu Coventry (Lyte 274). In der nämlichen Convocation wagten die Wiclisiten einen neuen Schlag wider Stokes, Crumpe und einen Baccalareus aus dem Franciscanerorden, welchen sie verschiedene gefährliche Sätze vorwarfen. Die Anklage selbst stellten diese Männer nicht in Abrede, behaupteten aber, die beanstandeten Thesen nur der Uebung halber (exercitii causa) aufgestellt zu haben (Wilkins III, 172). Unverbürgt ist die Mittheilung Knyghtons, Wiclif habe der Convocation zu Oxford eine lateinische und eine englische Confessio überreicht. Diese angebliche lateinische Bekenntnißschrift gehört vielmehr dem Monat Mai 1381 an, und die sogen. englische Confessio ist eine Flugschrift zur Vertheidigung seiner Abendmahlslehre in den Kreisen des Volkes (Hefele-Knöpfler VI, 961; Lyte 274).

Während der Primas in Verbindung mit den Staatsbehörden gegen Wiclifs Anhänger unnachsichtig einschritten, durfte Wiclif selbst seine Minirarbeiten gegen die Kirche unbehelligt in Lutterworth fortsetzen. Man hat darauf hingewiesen, „er habe seine Lehren derart erklärt, daß es dem Erzbischof und den übrigen Prälaten, die ihn nicht strenge zu behandeln wünschten, möglich wurde, ihm die Erlaubniß zu geben, daß er sich ruhig entferne" (Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury IV, London 1865, 365); auch habe er wohl versprochen, sich dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen (Collier, Eccl. History III, new ed., London 1846, 143). Aber selbst unter diesen Umständen bleibt die Thatsache, daß Wiclif in den beiden letzten Jahren seines Lebens kirchlichen Censuren entging, sehr auffallend. In einer beispiellos regen Thätigkeit hat er von 1382 bis Ende 1384 seine Hauptschriften dogmatischen und homiletischen Inhalts gegen die Kirche ausgearbeitet. Dahin gehören De eucharistia tractatus major, welche die katholische Lehre vom Altarssacramente mit einer den Gesetzen der Logik hohnsprechenden Dialektik bekämpft; die zwei Bände seiner „Polemischen Werke in lateinischer Sprache", welche die ganze Hierarchie sowie das Ordenswesen beseitigen wollen und die Kirche als dem Satan verfallen darstellen; das Opus evangelicum nebst 4 Bänden Sermones, die, obwohl verschiedenen Perioden angehörend, damals ihre endgültige Fassung erhielten; endlich der Trialogus, der Wiclifs theologisches System bis in seine letzten Folgerungen entwickelt. Die Aufforderung Urbans VI., in Rom zu erscheinen, lehnte er in einem heuchlerischen Briefe mit dem Bemerken ab, jedermann, insbesondere aber dem Papste sei er bereit, seinen Glauben zu bekennen; gern möchte er kommen, sed Deus necessitavit me ad contrarium, und Gott müsse man mehr gehorchen (Fasciculi 341). In Lutterworth wurde er, als er der Messe seines gleichgesinnten Kaplans John Purvey (Dict. of Nat. Biogr. XLVII [1896], 51) am 28. December 1384 beiwohnte, während der heiligen Wandlung vom Schlage gerührt und starb am 31. December desselben Jahres.

Nach Wiclifs Tode schritten die Vertreter von Kirche und Staat mit aller Strenge gegen die Verbreitung seiner Schriften und Lehren namentlich in Oxford ein (Trevelyan 291 ff.). Richard II. befahl 1388, alle Schriften und Abhandlungen Wiclifs und seiner Anhänger zu confisciren und dem Geheimen Rath einzuliefern; niemand dürfe sie besitzen, abschreiben oder deren Lehren vertheidigen. Aus Anlaß der 1395 durch die Lollarden dem Parlamente eingereichten Bekenntnißschrift befahl der König dem Kanzler der Hochschule, den Doctoren der Theologie die Anfertigung eines Verzeichnisses der im Trialogus Wiclifs enthaltenen Irrthümer aufzugeben (Lyte 276 ff.). In einem Schreiben an Richard II. vom 17. September 1395 erinnerte Bonifaz IX. den König an die Irrthümer Wiclifs mit der Bitte, er möge die Bischöfe in der Ausführung des ihnen ertheilten Befehls zur Unterdrückung der Häresie unterstützen (Foxe [s. u.] III, 194). Infolge dessen verwarf der Erzbischof Thomas Arundel von Canterbury auf einer Synode oder Convocation zu St. Paul in London im Februar 1397 achtzehn durch den Franciscaner William Woodford aus dem Trialogus gezogene Sätze, in welchen die Remanenztheorie gelehrt, das Decret Ego Berengarius sophistisch gedeutet, die Nothwendigkeit der Kindertaufe, die göttliche Einsetzung des Primats und die Rechtmäßigkeit des kirchlichen Güterbesitzes geläugnet und die Sufficienz der Bibel und eine absolute Prädestination behauptet wird (Hefele-Knöpfler VI, 978). Außerdem zwang der Erzbischof mit Unterstützung des Königs die Hochschule, auf die ihr von Bonifaz IX. verliehene Exemtion zu verzichten (Rashdall [s. u.] II, 431); an der Vornahme einer Visitation derselben wurde er nur durch seine zeitweilige Verbannung aus dem Reiche verhindert. Durch Gesetz von 1401 untersagte der König jedes Predigen ohne kirchliche Erlaubniß, befahl die Fest-

nahme aller Häretiker und ihre Einlieferung in die bischöflichen Gefängnisse, und verhängte über solche, die hartnäckig oder rückfällig seien, die vom Sheriff zu vollziehende Strafe des Feuertodes. Eine Synode zu London im Januar 1401 verwarf sieben Sätze des Wiclifiten William Sawtrey, der wegen Hartnäckigkeit degradirt wurde, während Wiclifs ehemaliger Kaplan John Purvey am 5. März 1401 vor der Synode abschwur (Hefele-Knöpfler VI, 980). Um den noch andauernden Widerstand der Wiclifiten an ihrem Hauptsitze zu treffen, feierte Erzbischof Arundel 1408 in Oxford eine Synode, welche in 18 Decreten die Ausübung des Predigtamtes ohne bischöfliche Genehmigung, die Lectüre der Schriften Wiclifs, die Uebertragung der Bibel in die Landessprache ohne bischöfliche Erlaubniß, die Vertheidigung von der Kirche verworfener Sätze untersagte, den Lehrern in Oxford eine monatliche Untersuchung über den Glauben und die Sitten der Scholaren befahl und für Prozesse gegen Häretiker ein summarisches Verfahren erlaubte (Gasquet 123; Lyte 280). Um die fortgesetzt unentschiedene Haltung der Universität gegenüber der Wiclifie zu beseitigen, beantragte die Convocation von Canterbury 1409 die Berufung einer Commission von zwölf Theologen zur Aufzeichnung häretischer und irriger Sätze aus Wiclifs Schriften. Nach einigem Widerstande stellte man 267 Thesen zusammen, von denen 61 auf der Convocation zu Oxford im Juni 1410 und 45 auf der Synode zu London im März 1411 verworfen wurden (Lyte 282 ff.; Dublin Review CXXIV [1899], 333). Außerdem sandte Erzbischof Arundel ein Verzeichniß der Irrthümer Wiclifs an Johannes XXIII. und beantragte Verbrennung seiner Leiche. Der letzte Versuch der antipäpstlichen Partei, die Universität mit Bezug auf päpstliche Privilegien der Jurisdiction des Erzbischofs zu entziehen, scheiterte an der Entschiedenheit Arundels wie des Hofes, welchen Johannes XXIII. durch Widerruf der Exemtionsbulle Bonifaz' IX. am 14. November 1411 zu Hilfe kam (Rashdall II, 433). Jetzt hinterlegte die Hochschule eine Abschrift der censurirten Thesen in der Bibliothek und forderte eidlich Beachtung derselben nebst Fernhaltung aller der Wiclifie verdächtigen Personen von den Collegien in Oxford. Um übrigens übertriebene Vorstellungen von der Macht der Wiclifie in Oxford zu berichtigen, sei mit Rashdall daran erinnert, daß der Kampf der Hochschule gegen Erzbischof Arundel aus der Macht des Localpatriotismus und den Gegensätzen zwischen Nord- und Südländern, Welt- und Ordensgeistlichen, Realisten und Nominalisten überwiegend zu erklären ist. Die Anerkennung des erzbischöflichen Visitationsrechtes seitens der Hochschule 1411 brachte den Streit zum Austrag und „beschloß praktisch die Geschichte der Lollarden als eines anerkannten Factors in der englischen Politik" (Rashdall II, 435). Im J. 1474 meldete die Universität Eduard IV., die Werke von Wiclif und Peacod (s. d. Art.) „liegen gleichsam verlassen und unbekannt" (Lyte 286). — Wiclifs Schriften wurden verboten durch Johannes XXIII. auf einer römischen Synode im J. 1413 (Hefele VII, 18). Das Concil von Konstanz und Martin V. verwarfen 45 Artikel Wiclifs, und außerdem befahl der Papst, die der Wiclifie verdächtigen Personen über 39 Artikel zu befragen (Denzinger, Enchir. n. 477 sqq. 551 sqq.). Für die weitere Geschichte der Wiclifiten in England und Deutschland sei hier auf die Artikel Hus und Lollarden verwiesen und nur ergänzend beigefügt, daß die Wiclifie nach den auf Grund der ungedruckten bischöflichen Register von Norwich durch Stevenson angestellten Untersuchungen sich namentlich in den Grafschaften Norfolk und Suffolk ausbreitete. Aus den mit dem abgefallenen Priester William White angestellten Verhören erhellt, daß er den Papst als Antichrist bezeichnete und die Verehrung des Kreuzes und das Ordenswesen verwarf. Die Angeklagten Margaret Baxter und John Kinget beanstandeten die Taufe der Kinder, die Ohrenbeicht, die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, das Fasten, die Anrufung der Heiligen und lehrten das allgemeine Priesterthum der Männer und der Frauen. Zu den nämlichen Sätzen bekannte sich der Lollarde Skylane mit dem Bemerken, daß er eine Schule zur Fortpflanzung des Lollardismus gehalten habe (Stevenson 142 ff.) Eine weitere Entwicklung dieser Irrthümer bilden die von Arnold veröffentlichten 25 Artikel mit den vornehmlichsten Lehrmeinungen der Lollarden, welche die Bischöfe 1388 der Secte vorwarfen, und welchen diese ihre Erwiderung entgegensetzten (Arnold [s. u.] III, 441). Im 15. Jahrhundert wurden die Irrthümer der Lollarden durch Bischof Peacock von Chicheſter bekämpft. Ohne die Mißstände in der Kirche läugnen zu wollen, suchte er 11 Artikel der Lollarden, in denen längst widerlegte Anklagen und falsche Sätze nochmals auftraten, abzuweisen (The Repressor [s. u.] I, p. LXXXVII; Dublin Review LXXVI [1875], 27 f.; Month XXXIX [1880], 428). Ueber „die Beziehungen zwischen englischen und böhmischen Wiclifiten in den beiden ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts" hat Loserth neues Licht verbreitet (Mittheilungen [s. u.] XII [1891], 254 ff.). Von 1401, wo Hieronymus von Prag den Dialogus und den Trialogus in Oxford abschrieb, bis 1410, wo man schon 90 Schriften Wiclifs in Böhmen besaß, fand zwischen beiden Ländern ein reger Gedankenaustausch statt. Den Brief des Wiclifiten Richard Wyhe (1431 verbrannt) aus London an Hus (1410) mit der Aufforderung „Bleibe standhaft" beantwortete Hus mit einem Schreiben an „die sehr geliebten Brüder", die nämlichen, welche 1410 Flugschriften aus England nach Böhmen brachten. Neu entdeckt

ist auch der Brief des Wiclifiten Oldcastle (s. d. Art. Lollarden) an den Hussiten Wok von Waldstein in Prag aus Schloß Cowling (1410), welcher die Verbrennung der Wiclif-Schriften durch den Erzbischof Zbinco von Prag berücksichtigt (Loserth, in d. Mittheilungen XII, 257 ff.).

II. Wiclifs Werke sind am vollständigsten verzeichnet in dem von Shirley angefertigten Catalogue of the original Works of John Wyclif, Oxford 1865. Derselbe enthält 96 lateinische und 65 englische Werke; doch hat Thomas Arnold auf Grund neuer Untersuchungen erwiesen, daß einige mit Unrecht Wiclif zugeschrieben werden, während seine Auctorschaft bei anderen zweifelhaft ist. Matthew (s. u.) spendete 1880 nicht weniger als 28 ungedruckte Abhandlungen, bemerkte aber (S. 1 der Vorrede): „Mit Bezug auf die Auctorschaft der ersten wie auf die mancher der folgenden Abhandlungen vermag ich eine sichere Ansicht nicht zu äußern." Wiclifs literarische Thätigkeit begann um 1361 und endete erst in seiner letzten Krankheit, als der Tod ihm die Feder aus der Hand riß. Gerade seine regste Thätigkeit fällt in die beiden letzten Lebensjahre (1382—1384). Er schriftstellerte zuerst auf dem Gebiete der Philosophie, ging dann zur Behandlung theologischer und exegetisch-paränetischer Aufgaben über und wandte sich endlich der Kirchenpolitik zu. Mit Ausnahme seiner frühesten Leistungen sind Wiclifs sämmtliche Schriften stark von polemischen Elementen durchzogen. Namentlich seit dem Einschreiten Gregors XI. wider dessen Irrthümer ließ Wiclif keine Gelegenheit vorübergehen, ohne bei der Behandlung theoretischer oder praktischer Fragen unvermittelt und willkürlich seine Angriffe wider den Glauben und die Organisation der Kirche einzuflechten. Die Folge dieses leidenschaftlichen Verfahrens ist, daß seine Werke eine ungenießbare Lectüre bilden wegen der Planlosigkeit, die sie alle beherrscht, der stets wiederkehrenden Abschweifungen auf andere Gebiete, der in das Thema verflochtenen fremdartigen Reflexionen, endlich der ewigen Wiederholung des nämlichen Gedankens von dem Verderben, dem die Kirche unrettbar verfallen sei. Distinctionen und durch ganze Kapitel sich hindurchziehende Unterbrechungen scheinen ihm manchmal als einziges Ziel vorzuschweben. „Man glaubt weiter zu kommen und befindet sich in einem Cirkel, seine (Wiclifs) formale Behandlung ist von der allerärmlichsten und ermüdendsten Art" (Poole, in der Vorrede zu seiner Ausgabe von De civili dominio p. XXI). Es kommt vor, daß eine ganze Reihe von Sätzen, die man für gesichert hält, kurzerhand umgestoßen werden (Dziewicki in der Vorrede zur Schrift De Logica I, p. XL). Diese und ähnliche Anklagen ziehen sich wie ein rother Faden durch die Vorreden zu der von der Wiclif-Gesellschaft veranstalteten Neuausgabe seiner Werke (s. u.), obwohl dieselben von Männern herrühren, welche Wiclif freundlich gesinnt sind. Die Schwierigkeit des Verständnisses der Wiclif-Werke steigt infolge der Dunkelheit der Sprache. Denn „Wiclifs Latein steht schon tief im Vergleich zu seinem Vorgänger Occam, von Thomas von Aquin trennt ihn ein Abgrund" (Poole p. XVIII). Damals regten sich die ersten Anfänge zur Bildung der neuenglischen Sprache, zu deren Begründern Wiclif gehört. Um sein Latein verstehen zu können, muß man es nicht selten zuerst in's Englische übertragen, so sehr macht sich die Eigenthümlichkeit des Neuenglischen in der Anwendung des activen und passiven Infinitivs, der Negationen und Adverbien bemerkbar. Mit Recht beklagt Arnold in Wiclifs Schriften den Mangel jedes Hinweises auf die eigene innere Geistesverfassung; Schwung und Feuer fehlen vollständig in seinen Predigten. In seinen Werken offenbart sich das Zerrbild der durch die Scholastik vertretenen katholischen Theologie wegen seiner ewig wiederkehrenden Distinctionen und Sophismen, des Haschens nach auffallenden oder ärgernißerregenden Sätzen, der willkürlichen Auslegung der Bibel und der Kirchenväter, der abstoßenden Blasphemien wider die erhabensten Geheimnisse des Glaubens und der Auflösung sogar solcher Wahrheiten, welche dem Gebiete der natürlichen Theologie angehören. Angesichts der parteiischen Auffassung Wiclifs durch Lechler und Buddensieg genüge der Hinweis auf die Worte Poole's (l. c. p. XXI): „Es ist vergeblich, ihn (Wiclif) mit den größten Denkern des Mittelalters zu vergleichen." Eine krankhafte Tadelsucht der der Kirche anklebenden wahren oder vermeintlichen Mißbräuche bildet Wiclifs Lebenselement. Die Art und Weise, wie er dabei vorgeht, macht es unzweifelhaft, daß er sammt den Mißbräuchen auch die Personen und Einrichtungen, welchen jene anhaften, nicht zu verbessern, sondern zu vernichten wünscht. Um die Herausgabe der Wiclif-Werke haben sich verdient gemacht Lechler, Arnold und Matthew, insbesondere aber die 1884 in London zum Zwecke der vollständigen kritischen Herausgabe der Werke errichtete Wiclif-Gesellschaft. Sie hat bisher folgende Schriften edirt: 1. Tractatus de logica. Now first edited from the Vienna and Prague Mss. by M. H. Dziewicki, London 1893—1898, 3 vols. In dieser um 1361 entstandenen Schrift wollte Wiclif „logicam s. scripturae compilare", d. h. die Beweise der Bibel entlehnen. In der Anlage fehlt die Ordnung. Selbstverständliche Dinge werden so lange erklärt, bis sie unklar geworden. — 2. De compositione hominis. For the first time edited by Rud. Beer, London 1884. Sie ist ca. 1361 entstanden und unvollendet geblieben. Ein einheitlicher Plan fehlt, statt dessen haben wir „einen Knäuel sich einander bekämpfender Ideen" (Preface p. XV). Die Schrift wimmelt von Irrthümern: die Person ist früher als das aus Seele und Leib bestehende Ganze (6), die Vernichtung der Menschenseele durch Gott ist unmöglich (33), sie wird durch elterliche Zeugung

hervorgebracht (62). — 3. De ente praedicamentali, from the unique Vienna Ms., et Quaestion. logicae et philosophicae, from the unique Prague Ms. for the first time edited by Rud. Beer, London 1891. Diese Schriften stammen aus der Zeit von 1360—1362. In der quaest. VIII lehrt Wiclif: potuit (Deus) eum (mundum) sine ejus creatione producere. — 4. Tractatus de benedicta incarnatione. Now first printed from the Vienna and Oriel Mss. and edited with Notes by Edward Harris, London 1886. Der Tractat fällt in die Zeit zwischen 1363 und 1369 und wurde 1410 durch Erzbischof Zbinco in Prag verbrannt. Das Ganze ist von dem Irrthum beherrscht: quod Christus sit tres naturae incommunicantes, scil. deitas, corpus et anima (3). Diesen und andere Irrthümer hat Netter (Doctrin. fidei I, 39. 41) widerlegt. Wiclif geht in seinem Realismus so weit, daß er Christus auf die Stufe eines Menschen herabdrückt (cap. 6). Das falsche Spiel, welches er mit anselmischen Texten treibt, wurde durch Netter (l. c. I, 42) aufgedeckt. — 5. De dominio divino libri tres, edited by Reginald Lane Poole, London 1890. Um 1372—1377 verfaßt, sollte die Schrift eine Einleitung zu Wiclifs Summa theologiae bilden. Er hat in die Erörterung dieser moralphilosophischen Frage eine Menge von Problemen aus der metaphysischen Kosmologie und der Theodicee einbezogen. In Kap. 14 wird der Determinismus vorgetragen. — 6. Tractatus de civili dominio. Liber primus. Now first edited from the unique Manuscript at Vienna by Reginald Lane Poole, London 1885. Derselbe gehört wahrscheinlich dem Jahre 1379 an. In den beiden ersten Theilen will Wiclif zeigen, daß der Stand der Gnade die Rechtmäßigkeit des Eigenthums bedinge und daß das Gesetz des Evangeliums für alle Zwecke des Lebens ausreiche. Der letzte Theil verfolgt kirchenpolitische Zwecke mit der Behauptung, Schenkungen auf ewige Zeiten seien unerlaubt. Der Schluß auf die Rechtmäßigkeit der Einziehung der Kirchengüter durch den Landesherrn liegt nahe. Hier finden sich die beiden Sätze (p. 358): Ecclesia catholica .. sit universitas praedestinatorum, und (p. 380): Ex his colligi potest, nullum papam cum cetu cardinalium citra Christum sit absolute necessarium capitaliter regere sanctam ecclesiam. — 7. Tractatus de officio Regis. Now first edited from the Vienna Mss. by Alfred Pollard and Charles Sayle, London 1887. Um 1378 verfaßt, sollte das Werk in der Summa theologiae Wiclifs das achte Buch bilden. Es sucht eine Auffassung von der königlichen Gewalt zu begründen, welche die Jurisdiction der Hierarchie vernichtet. Jene erstreckt sich auf jede Sünde. Der Kaiser kann Päpste ein- und absetzen. Alle Präsentation zu Pfründen ruht beim König. In den dem ursprünglichen Werke durch Wiclif beigefügten Kapiteln 9—12 wird der päpstliche Primat mit dem Bemerken geläugnet, alle päpstlichen Ansprüche seien an der Bibel zu prüfen. Der Besitzstand der Kirche wird heftig angefochten. — 8. Tractatus de Ecclesia. Now first edited from the Mss. by J. Loserth, London 1886. Hus' Werk mit demselben Titel war nur ein magerer Auszug aus Wiclif, dessen Ausführungen über Ablässe in De Ecclesia Hus ebenfalls sich zu eigen gemacht hat. Wiclifs Begriff von der Kirche ist vom Prädestinatianismus beherrscht. Kein praescitus (reprobatus) gehört zur Kirche. Die Befehle des Papstes sind an der Bibel zu prüfen. Die königliche Gewalt über den Clerus ist schrankenlos. Alle Privilegien und Immunitäten stammen aus königlicher Gunst. Das letzte Kapitel enthält die gehässigsten Angriffe gegen Gregor XI. (gest. 27. März 1378). — 9. Dialogus sive speculum ecclesiae militantis. Now first edited from the Ashburnham Ms. by A. W. Pollard, London 1886. Spätestens 1382 verfaßt, enthält die Schrift einen Dialog zwischen der Wahrheit und der Lüge, wobei jene bis Kapitel 3 durch Christus, dann durch Wiclif vertreten wird. Sie gipfelt in der Bekämpfung des Besitzes weltlicher Güter durch die Kirche, in der Vertheidigung der Befugniß der Landesherren zur Einziehung derselben und in einer an Wahnsinn streifenden Polemik gegen den Papst, der schon jetzt Antichrist genannt wird. — 10. Tractatus de apostasia. Now first edited from the Vienna Mss. by M. H. Dziewicki, London 1889. Die Schrift entstand 1381 und bildet die elfte Abtheilung in Wiclifs Summa theologica. Nach Wiclif bezeichnet die Lehre der Kirche über die heilige Eucharistie und die reale Verschiedenheit der Accidentien von der Substanz einen Abfall vom Christenthum. Doch ist Wiclifs eigener Standpunkt nicht leicht zu fassen, da er Berengar ablehnt, die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacrament lehrt, zugleich aber die Annanenz der Substanz des Brodes behauptet. Der Schrift fehlt jeder Plan, „die nämlichen Beweise kehren stets in denselben Worten wieder" (p. VIII), in der Kunst, „Texte hinwegzuerklären", erscheint Wiclif groß (p. XXII). Als vornehmste Stütze der Kirchenlehre gelten ihm die Orden, die er deßhalb maßlos angreift. — 11. Tractatus de blasphemia. Now first edited from the Vienna Ms. by M. H. Dziewicki, London 1893. Die Blasphemie wird untersucht in ihrer Wurzel (Papstthum) und ihren Zweigen. Als solche erscheinen die verschiedenen Klassen der Hierarchie (Tormentores), denen Wiclif ihre Sünden vorhält. Das Einschreiten der Kirchenbehörden gegen seine Irrthümer wird durch eine abstoßend heftige Sprache erwidert. Jedweder Plan fehlt; die Ueberschriften mancher Kapitel bilden nur ein Aushängeschild für die Behandlung ganz fremdartiger Punkte. Die Nothwendigkeit der sacramentalen Beicht wird ausführlich bestritten. Die Empörer des Jahres 1381 finden an Wiclif einen

warmen Vertheidiger. — 12. De eucharistia tractatus major. Accedit tractatus de eucharistia et poenitentia. Now first edited from the Manuscripts by Joh. Loserth, London 1892. Diese Schrift, welche 1382—1383 entstand, vertheidigt Wiclifs Irrthümer über das heilige Altarssacrament mit großer Lebhaftigkeit. Die alte Kirche habe die Lehre von der Wesensverwandlung nicht gekannt, die ecclesia novella treibe Götzendienst durch Anbetung der heiligen Hostie, für den namentlich Innocenz III. verantwortlich gemacht wird. Mit der Willkür in der Erklärung der Bibel gehen Hand in Hand schwere Irrthümer im Gebiete der philosophischen Körperlehre. In der zweiten Abhandlung wendet sich Wiclif wieder gegen die Kirchenlehre vom Bußsacramente. Schon 1403 wurden Wiclifs häretische Lehren über die Eucharistie in Prag verbreitet und dann 1408 auf einer Synode daselbst verworfen. Von maßgebender Bedeutung war diese Schrift Wiclifs für die böhmischen Taboriten. — 13. Sermones, now first edited from the Manuscripts by Joh. Loserth, London 1887—1890, 4 vols. Der erste Band super evangelia dominicalia enthält 60, der zweite super evangel. de sanctis 61, der dritte 59 Ansprachen auf die Sonntage und einige Feiertage. Mit wenigen Ausnahmen gehören die lateinischen Predigten in Wiclifs drei letzte Jahre, wenigstens haben sie in dieser Zeit ihre endgültige Ueberarbeitung empfangen. Wiclif fordert Predigt des Evangeliums, Fabeln seien ausgeschlossen. Am öftesten erklärte man das Gebet des Herrn. Die Ansprachen beginnen mit der wörtlichen und mystischen Erklärung der Bibeltexte, während der mit den Worten Ex isto evangelio dubitari potest anhebende zweite Theil der Widerlegung von Einwendungen dient. Die lateinischen Reden berücksichtigen ein akademisch gebildetes Publicum, doch „sind viele in schwer verständlicher, oft dunkler Sprache verfaßt" (J. Loserth, Die lateinischen Predigten Wiclifs, in Th. Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte IX [1888], 3 ff.). Die Predigt sei ganz frei; einer Erlaubniß des Papstes, wie die falschen Mönche sie verlangen, bedarf es nach Wiclif nicht. Ihrem Zwecke nach sind die lateinischen Ansprachen Kampfesreden gegen die katholische Kirche, ihre Wahrheiten und Einrichtungen. In jener Zeit abgeschlossen, wo Wiclifs theologisches System vollendet war, bildeten sie für ihn ein Mittel, die höheren Stände mit seinen Irrthümern zu durchdringen. Der vierte Band, Sermones miscellanei (40 de tempore, 24 mixti), enthält manche Reden aus der katholischen Zeit Wiclifs, wie Serm. 23 und 35 mit der Vertheidigung der Ohrenbeicht. Die Serm. mixti dagegen fordern eine radicale Umgestaltung der ganzen Kirche. — 14. J. Wiclif's Polemical Works in Latin for the first time edited from the Manuscripts by Rud. Buddensieg. English Edit., London 1883, 2 vols. Der erste der beiden Bände enthält 11 in den Jahren 1382 und 1383 entstandene Streitschriften, die von den verschiedensten Seiten das Ordenswesen der katholischen Kirche, dann aber auch die kirchliche Hierarchie angreifen. Selbst die Abhandlung De septem donis Spiritus S. ist wesentlich polemisch und gipfelt in dem Versuche, bei den Trägern der Hierarchie den Mangel dieser Gaben nachzuweisen. Die Streitschriften De diabolo et membris ejus und De detectione perfidiar. antichristi grenzen an Ketzerei. Die 15 Streitschriften des zweiten Bandes wurden 1383 verfaßt. Gegen den zu Gunsten Urbans VI. 1383 wider Frankreich unternommenen Kreuzzug richten sich De solutione satanae und Cruciata, die übrigen bekämpfen das Ordenswesen oder, wie De citationibus frivolis und De Christo et suo adversario antichristo, den apostolischen Stuhl. In De dissensione paparum wird das Ende der Welt als bevorstehend angekündigt. — 15. Opus evangelicum, now first edited from the Manuscripts by Joh. Loserth, London 1895, 4 vols. Diese in seinem letzten Jahre (1384) von Wiclif verfaßte Schrift ist unvollendet geblieben. Der leitende Gedanke lautet: Zur Regierung der Welt genügt die Bibel; alle übrigen Gesetze sind nur dann verbindlich, wenn sie mit der Bibel übereinstimmen. Daher die Forderung, zur Bibel zurückzukehren, weil sie das von der Hierarchie bekämpfte Gesetz Gottes enthalte. Im dritten Theil, dem ersten „Buch über den Antichrist", bekämpft Wiclif Kap. 49 die Doctrin von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes; das zweite Buch über denselben Gegenstand blieb unvollendet. Die Willkür Wiclifs in der Erklärung der heiligen Schrift Matth. Kapp. 5—7. 23—25 und Joh. Kap. 13—17 übersteigt alle Begriffe. Die von Hus entworfenen drei Reden, welche er 1414 in Konstanz zu halten gedachte und von denen eine den Titel De sufficientia legis Christi führt, enthalten lediglich Auszüge aus Wiclifs Opus evangelicum. Seine gesammte Weltanschauung legte Wiclif 1383 nieder in dem von Lechler (Oxford 1869) herausgegebenen Trialogus, in welchem Wahrheit, Lüge und Klugheit sich unterreden. Im theoretischen Theile, der über Gott und die Geschöpfe handelt, wird eine zum Fatalismus gesteigerte Theorie der Prädestination vorgetragen, welche im vierten Buche die Lehre von der Kirche und den Sacramenten beherrscht. Zum Schluß wendet sich Wiclif nochmals im Supplement. Trialogi sive de dotatione ecclesiae gegen den kirchlichen Güterbesitz, während er zugleich die Einkünfte seiner Pfarre Lutterworth sammt denen anderer Pfründen (Engl. Histor. Review XV [1900], 529) ohne Bedenken entgegennahm. Das Supplementum hat Lechler, wie auch Wiclifs Werk De officio pastorali, (1863) erstmals herausgegeben. — 16. Die Select English Works of Wiclif, welche Arnold 1869 an's Licht stellte, decken sich in den

Predigten mit der Ausgabe der letzteren durch Buddenſieg. Der Erwähnung werth ſind im III. Bande zwölf Abhandlungen über alt- und neuteſtamentliche Cantica, die zehn Gebote, Paternoſter und Ave Maria, Sufficienz der Bibel u. a. In Fifty Heresies and Errors of Friars (III, 366) kehren die bekannten Anklagen gegen die Orden wieder. In der letztern Richtung bewegen ſich auch die 28 Abhandlungen Wiclifs, die Matthew 1880 herausgab, wobei aber zu bemerken, daß bei nicht wenigen die Auctorſchaft desſelben zweifelhaft erſcheint.

Der Periode des Uebergangs aus der mittelalterlichen Kirche in die neuere Zeit angehörend, hat Wiclif den Geiſt des Widerſpruches, welcher die mittelalterlichen Secten beſeelte, vollſtändig in ſich aufgenommen und in ſeinem theologiſchen Syſtem weiter entwickelt. An Scotus Erigena (ſ. d. Art.) erinnert ſeine pantheiſtiſche Auffaſſung von Gott und Menſch. Die Verwechslung des unerſchaffenen mit dem geſchaffenen Sein führte ihn zur Läugnung des Schöpfungsbegriffes und der Wahlfreiheit des Menſchen. Seiner trichotomiſchen Lehre entſprangen ſeine Irrthümer über die Perſon Chriſti und das Erlöſungswerk. Die Sacramente hat er noch ſchärfer als die Neuerer des 16. Jahrhunderts zu äußeren Zeichen ohne innern Gehalt herabgedrückt und namentlich die Nothwendigkeit der Taufe und die wirkliche Gegenwart Chriſti im heiligen Altarsſacrament bekämpft. Die biſchöfliche Weihe läugnend, behielt er nur Prieſterthum und Diaconat bei, die aber gegenüber ſeiner Lehre von der Kirche und der Prädeſtination alle Bedeutung verloren. Die Kirche war für Wiclif die Geſellſchaft der Prädeſtinirten, in welcher es für den Papſt, den Ordensſtand und den Güterbeſitz der Kirche keinen Raum gab. Die Schlüſſelgewalt hat er in Abrede geſtellt und der Bibel allein den Rang einer allgemein verbindlichen Glaubensregel zuerkannt. Als Lehrer Wiclifs bezeichnet Netter (Doctr. fidei I, 273) den William Hughes oder Hayes in Oxford, der 1349 während des großen Kirchenſturmes daſelbſt zu trauriger Berühmtheit gelangte (Stevenson 148). Hayes aber erſcheint als der Vertreter der Katharer, welche in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nach dem Berichte des Abtes Egbert von Schönau an den Erzbiſchof Rainald von Köln im Rheinland auftraten (Migne, PP. lat. CXCV, 11), von da nach England kamen und auf einer Synode zu Oxford 1160 anathematiſirt wurden (Hefele-Knöpfler V, 598), und über die William von Newburgh (Stevenson 194) und Radulph von Coggeshall (Chronic. Anglican., ed. Stevenson, London 1875 [Rolls Series], 125) eingehend berichten. Der Glaubensſpaltung des 16. Jahrhunderts hat Wiclif durch ſeine Irrlehren, die, wenngleich durch die Staatsgewalt unterdrückt, im Geheimen ſich fortpflanzten, die Wege geebnet, und der abgefallene Erzbiſchof „Cranmer hat ſeinen Landsleuten kaum eine Irrlehre vorgetragen, die ihnen vollſtändig unbekannt geweſen“ (Stevenson 187). (Vgl. Publications for the Wyclif Society, London 1882—1899, 23 vols.; Select English Works of John Wyclif. Ed. from original Mss. by Thom. Arnold, Oxford 1869, 3 vols.; The English Works of Wyclif hitherto unprinted. Ed. by F. D. Matthew, Lond. 1880. — Th. Netter [Waldensis], Doctrinale antiquitatum fidei advers. Wicleffitas et Hussitas, Venet. 1757, 3 voll.; Fasciculi zizaniorum Mag. Johannis Wyclif cum tritico, ascribed to Thomas Netter of Walden. Ed. by W. W. Shirley, Lond. 1858; The Repressor of overmuch blaming of the Clergy. By Reginald Peacock. Ed. by Ch. Babington [Rolls Ser.], Lond. 1860, 2 vols.; Thom. Walsingham, quondam monachi S. Albani, Historia anglicana. Ed. by H. Th. Riley [Rolls Ser.], Lond. 1863, 2 vols.; Chronicon Angliae 1328 ad 1388, auctore monacho quodam S. Albani. Ed. E. M. Thompson, Lond. 1874; Rob. Vaughan, Life and Opinions of John de Wycliffe, Lond. 1828; John Foxe, Acts and Monuments, new ed., Lond. 1844, 8 vols.; Wycliffe Exhibition. Arranged by E. M. Thompson, Lond. 1884; Joseph Stevenson S. J., The Truth about John Wyclif, his Life, Writings and Opinions, Lond. 1885; H. C. Maxwell Lyte, History of the University of Oxford, Lond. 1886; Hastings Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Oxford 1895, 2 vols.; L. Rivington, Rome and England, Lond. 1896; Fr. A. Gasquet, The old English Bible and other Essays, Lond. 1897; G. M. Trevelyan, England in the Age of Wyclif, Lond. 1899; K. Werner, Geſch. der apologet. und polem. Literatur III, Schaffhauſen 1864, 559 ff.; Gotthard Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeſchichte der Reformation, Leipzig 1873, 2 Bde.; W. Bender, Der Reformator Joh. Wiclif als Bibelüberſetzer, Mainz 1884; J. Loſerth, Wiclif und Hus, Prag 1884; Derſ., Beiträge zur Geſchichte der huſitiſchen Bewegung, im Archiv für öſterr. Geſchichte LV bis LXXXII [1877—1895]; Derſ., Beziehungen zwiſchen engliſchen und böhmiſchen Wicliſiten, in d. Mittheil. des Inſtituts für öſterr. Geſchichtsforſchung XII [1891], 254 ff.; Derſ., Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrh., 1. Theil, bis 1378, in d. Sitzungsber. der Akademie der Wiſſenſch. in Wien, Phil.-hiſt. Klaſſe CXXXVI [1897]; Rudolf Buddenſieg, Johann von Wiclif und ſeine Zeit, Gotha 1885; A. Réville et Ch. Petit-Dutaillis, Le soulèvement des travailleurs en Angleterre en 1381, Paris 1898; Dictionary of Nat. Biograph. LXIII [1900], 202 ff.; W. W. Capes, The English Church in the fourteenth and fifteenth Centuries, Lond. 1900; H. Fürſtenau, J. Wiclifs Lehren von der Eintheilung der Kirche und

von der Stellung der weltlichen Gewalt, Berlin 1900.) [A. Bellesheim.]

Widerklage (reconventio) heißt im prozessualen Sprachgebrauch eine Klage, welche der Beklagte gegen den Kläger erhebt, um nicht bloß auf dessen Abweisung, sondern auf dessen Verurtheilung anzutragen (vgl. c. 1. 2, X 2, 4). Hierdurch unterscheidet sich die Widerklage von den sogen. Einreden (s. d. Art.), welche der Beklagte zu seiner eigenen Vertheidigung vorbringt, damit sein Gegner abgewiesen und er selbst von der Klage entbunden werde; sie setzt also stets einen positiven rechtlichen Anspruch des Verklagten gegen den Angreifer voraus. Eine Widerklage kann nach römischem wie canonischem Recht entweder vor der Litiscontestation (s. d. Art. Prozeßverfahren X, 568) bei Gelegenheit der schützenden Einreden vorgebracht (c. 2 Clem. 5, 11) oder erst nach der Streiteinlassung im Laufe des Prozesses erhoben werden (c. 3 in VI 1, 3). Jene heißt die eigentliche, diese die uneigentliche Widerklage. Erstere hat den Prorogationseffect und die Wirkung der gleichzeitigen Verhandlung der Widerklage mit der Vorklage (effectus simultanei processus). Der Kläger, jetzt Widerbeklagte, muß sich daher an demselben Gerichte auf die Widerklage einlassen, bei welchem er selbst geklagt hat, selbst wenn dieses Forum sonst rücksichtlich seiner Person nicht competent wäre; nur wenn der Gegenstand der Widerklage geradezu der Competenz des betreffenden Gerichtes entzogen wäre, könnte die gleichzeitige Verhandlung an diesem nicht stattfinden. Vorklage und Widerklage müssen ferner im nämlichen Verfahren Zug um Zug verhandelt und im nämlichen Urtheil entschieden werden (c. 1, X 2, 4), vorausgesetzt, daß beide Klagen sich zur selben Prozeßart eignen. — Die uneigentliche Widerklage hat nur den effectus prorogationis, muß aber separat verhandelt werden (c. 3 in VI 1, 3). [Permaneder.]

Widerspruch der Gesetze und Pflichten oder Pflichtencollision, ein bei den neueren Moralisten gebräuchlicher term. techn., ist eigentlich ein unzutreffender Ausdruck, sobald man „Gesetz" und „Pflicht" (s. d. Artt.) im strengen Sinne des Wortes nimmt. An sich ist es freilich denkbar, daß zwei Gesetze über dieselbe Materie Anordnungen treffen, welche nicht zu gleicher Zeit beobachtet werden können. Allein in diesem Falle kann höchstens eines der collidirenden Gesetze als wirklich verpflichtende Norm gelten, während das andere als nicht verpflichtend, d. h. des gesetzlichen Charakters entbehrend erscheinen muß. Allerdings entsteht in einem solchen Falle im Menschen das Gefühl einer Pflichtencollision, so lange ihm nicht klar ist, welchem der Gesetze verpflichtende Kraft zukommt. Die Lösung des Zweifels ist nur dadurch möglich, daß die sich widersprechenden Gesetze genauer auf ihre verpflichtende Kraft geprüft werden: ob sie von der wirklich competenten Obrigkeit herrühren; ob nicht das eine förmlich abrogirt oder stillschweigend, z. B. durch die Gewohnheit, aufgehoben ist; ob nicht das spätere nach den allgemeinen Rechtsregeln das entgegenstehende frühere außer Kraft setzt. So lange der Zweifel für den einzelnen Menschen nicht gelöst oder nicht lösbar ist, hat man nach den Regeln zu handeln, die vom zweifelnden oder perplexen Gewissen (s. d. Art. V, 570) gelten. Praktisch gilt dasselbe auch von dem Falle, wo der sog. Widerspruch der Gesetze und Pflichten nicht einmal im oben angegebenen Sinne vorliegt, sondern rein subjectiver Art ist, indem das Individuum irrthümlicherweise glaubt, zur gleichzeitigen Ausführung verschiedener Gesetzesbestimmungen verpflichtet zu sein, ohne daß es dazu im Stande ist. Für diesen Fall geben die Moralisten eine Reihe von Regeln, um zu erkennen, wo im einzelnen Falle die höhere Verpflichtung liegt. (Vgl. die neueren Moraltheologien, z. B. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 105 ff.; Göpfert, Moraltheologie I, Paderborn 1897, 63.) [Aberle.]

Widmer, Joseph, schweizerischer katholischer Theologe, wurde auf dem ansehnlichen Bauernhofe Waldisbühl im Hitzkircherthal (Kanton Luzern) als Sohn wohlhabender, braver Eltern 1779 geboren und am 15. August in der Pfarrkirche zu Hochdorf getauft. Mit Widerstreben gab der Vater dem einzigen Sohne die Erlaubniß zum Studium. Die Rhetorik und Philosophie machte Widmer in Luzern bei dem Franciscaner P. Emmeran Geiger, dann (1802—1804) mit Gügler (s. d. Art.) in Landshut durch, wo ihn besonders Zimmer und Sailer ansprachen; mit letzterem wohnte er im nämlichen Hause und gewann viel aus dessen persönlichem Umgange. Im Priesterseminar zu Regensburg bereitete er sich unter Leitung Wittmanns (s. d. Art.) auf die heiligen Weihen vor und wurde auf der Heimreise in Konstanz zum Priester geweiht. Kurze Zeit wirkte er als Vicar in Hochdorf, bis er im November 1804 auf dringendes Ansuchen das Lehrfach der Philosophie in Luzern übernahm. Neben ihm wirkten Gügler und Franz Geiger (s. d. Art.) segensreich in kirchlichem Sinne, während die Staatsmänner und ein Theil des Clerus der Richtung des Zeitgeistes folgten (vgl. d. Art. Luzern VIII, 371 f.). Widmer war die Seele einer von ihm gegründeten Gelehrtengesellschaft und ertheilte 1817 und 1821 den Priestern geistliche Exercitien. Um aber dem freisinnigen Troxler Platz zu machen, versetzten die Behörden 1819 Widmer gegen seinen Willen zur Theologie, wo er einen engern, jedoch immer noch schönen Wirkungskreis hatte. Im J. 1816 erhielt er die Würde eines Chorherrn am Stifte St. Leodegar in Luzern und 1829 die eines nichtresidirenden Domherrn des neu organisirten Bisthums Basel. Hart traf es ihn, daß im Herbst 1833 die Regierung ihm den Ruheposten eines Chorherrn von Beromünster aufdrängte, und von diesem Zeitpunkte an war seine Lebenskraft wie

gebrochen. Er erfüllte übrigens seine neuen Pflichten pünktlich und gewann die Liebe und Achtung seiner neuen Umgebung, predigte häufig auswärts und war auch wissenschaftlich thätig. Als 1841 die katholisch-conservative Partei im Kanton siegte, wurde Widmer zum Mitglied des Erziehungsrathes und von der Regierung zum Propste des Stiftes in Beromünster erwählt, übernahm auch den Unterricht in der Philosophie zu Luzern und trug nebenbei noch allgemeine Religionslehre vor. Aber er war nicht mehr der Alte; der frühere Muth und die Lebensfrische blieben geschwunden. Durch die Arbeitslast gebeugt, reizbar und gekränkt, wurde er im September 1843 von einem Schlagfluß getroffen, der seiner geistigen Wirksamkeit ein Ende machte, ihm aber mehr als ein Jahr Zeit ließ, sich auf ein frommes Ende vorzubereiten. Er starb am 10. December 1844. Widmer war von kleiner Statur, in der Jugend schmächtig, später sehr corpulent, passionirter Reiter, jedermann zugänglich, fein und gewandt im Umgang, wohlwollend und gütig, ein ausgezeichneter Prediger, eifriger Beichtvater, beliebter und tüchtiger Lehrer, das Orakel seiner Umgebung. In der Wissenschaft war er mehr Verstandesmensch und eklektischer Sammler als origineller Denker. Seine literarische Thätigkeit ist daher auch hauptsächlich die eines Sammlers und Herausgebers. Er veröffentlichte Bischof Sailers (s. d. Art.) Sämmtliche Schriften (Sulzbach 1830—1846, 41 Bde.), Geigers Sämmtliche Schriften (Altdorf und Flüelen 1824—1839, 8 Bde.) und Güglers Nachgelassene Schriften (Luzern und Sarmenstorf 1828—1840, 7 Bde.). Ferner rühren von ihm her: Theologie und Philosophie in gedrängter Kürze, Uri 1823; Züge aus dem Leben des Abtes von St. Urban, Karl Ambr. v. Glutz, Sarmenstorf 1840; Vorträge über Pastoraltheologie, Sarmenstorf 1840; eine Uebersetzung der zwei Bücher des hl. Augustin über den Grund und Nutzen des christlichen Glaubens, Uri 1824, und der Schrift desselben Kirchenvaters über die Freiheit des menschlichen Willens und die göttliche Gnade, Luzern 1824—1825, 2 Bde.; eine Uebersetzung der Paraklesis des Erasmus von Rotterdam, ebd. 1820, und des Werkes von Maret „Der Pantheismus in den modernen Gesellschaften", Schaffhausen 1842. Außerdem erschienen eine große Anzahl seiner Vorträge und Predigten im Druck und Aufsätze von ihm in verschiedenen Zeitschriften. (Vgl. Das Neue Sion 1845, 400 ff.; Erinnerungen an Joseph Widmer, Professor und Chorherr in Luzern, von einem Vertrauten desselben, Baden [Schweiz] 1848 [Verfasser ist Jos. Göldlin, Geistlicher in Sursee, ohne dessen Wissen die Schrift veröffentlicht wurde]; K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie, München 1866, 361 f.; Hurter, Nomencl. lit. III, 2. ed., 1161 sq.; Allgem. deutsche Biographie XLII, 361 f.) [Gabr. Meier O. S. B.]

Widukind von Corvey, O. S. B., einer der geschätztesten Quellenschriftsteller des 10. Jahrhunderts, war Sachse von Geburt und Mönch im Kloster zu Corvey (s. d. Art.), das damals vor allen Klöstern des Sachsenlandes eine Schule der Zucht und literarischen Strebens war. Dort lebte er unter den vier Aebten Folkmar, Bovo III., Gerbern und Liudolf, welche von 917—983 auf einander folgten. Außer diesem Wenigen, was man seinen eigenen Angaben entnehmen kann, ist über sein Leben nichts Zuverlässiges bekannt, insbesondere nicht sein Geburts- und Todesjahr. Die in H. Meiboms Vita Witechindi (Rer. Germ. tom. I, Helmaest. 1688, 624) enthaltene, aus Trithemius (Chron. Hirsaug.) entlehnte Angabe, daß Widukind über 40 Jahre Vorsteher der Corveyer Klosterschule gewesen und, durch den Ruf des gelehrten Scholasticus Meginrad angezogen, auch nach Hirschau gegangen sei, ist ebenso unverbürgt, wie das von Trithemius gegebene Verzeichniß der angeblich von Widukind verfaßten Schriften. Noch weniger Werth dürfte die Nachricht der spät compilirten Annales Corbej. (bei Leibniz, Scriptt. Brunsvic. illustr. II, Hanov. 1710, 302) zum Jahre 1004 haben, wonach der Abt Hosat Widukind, um dessen Verdienst zu ehren, ein Denkmal habe errichten lassen. — Das allein und vollständig erhaltene Hauptwerk Widukinds sind seine drei Bücher sächsischer Geschichten (Res gestae Saxonicae), wahrscheinlich 967 vollendet und Kaiser Otto's des Großen Tochter Mathilde (seit 966 Abtissin in Quedlinburg) gewidmet. In der Widmung selbst wird das Buch als Geschichte der Großthaten Heinrichs und Otto's bezeichnet; es umfaßt indeß einen Zeitraum von über 500 Jahren (von der Eroberung Britanniens durch die Sachsen bis auf Otto's des Großen Tod) und bildet für die Geschichte der beiden ersten sächsischen Könige eine der wesentlichsten Grundlagen. Die Sprache desselben ist ein schwerfälliges, keineswegs fehlerfreies und mit Worten und Wendungen der lateinischen Bibel gemischtes Latein, welches in Widukinds Streben nach Kürze und in dem Suchen nach classischer, besonders sallustischer Ausdrucksweise mitunter fast unverständlich wird und einen seltsamen Contrast zu dem durchaus volksthümlichen Inhalte des Buches bildet. Ueberhaupt beherrscht den Auctor die Nachahmung der antiken Redeweise so sehr, daß er beispielsweise sowohl Heinrich I. als Otto I. nach ihrem Siege über die Ungarn von dem Heere als Imperatoren begrüßen läßt und Otto von da ab auch stets so nennt, dagegen die Kaiserkrönung Otto's in Rom sowie dessen überaus wichtige kirchliche Wirksamkeit ganz übersieht. Widukind ist eben mit Leib und Seele ein ganzer Sachse des 10. Jahrhunderts, in dem sich die Eigenart seines Stammes mit ihren Vorzügen wie mit ihren Mängeln widerspiegelt. Darum liegt ihm nur die Geschichte seines Volkes am Herzen; was über

Sachsen und über Otto I. als Sachsenführer hinausliegt, kümmert ihn nicht. Sein Gesichtskreis ist infolge dessen so beschränkt, daß er, obwohl selbst Mönch und gläubig frommen Sinnes, auch den Geschicken der Kirche im Ganzen und Großen keine Aufmerksamkeit zuwendet und z. B. den Papst in Rom gar nicht nennt. Ueber Frankreich und Italien berichtet er ebenso nur wenig und noch dazu ungenau. Als eigentliches Geschichtswerk ist somit Widukinds Buch freilich mangelhaft, gleichwohl von geradezu unschätzbarem Werthe, einmal als einzige Quelle für einen großen Theil der Ereignisse, über welche er berichtet, dann aber wegen seiner durchaus zuverlässigen, unbefangenen und wahrheitsliebenden Schilderung der handelnden Personen und alles dessen, was ihm nahe liegt. Der große Reiz, wodurch es zu allen Zeiten die Leser gefesselt hat, liegt vor Allem in der Wärme, welche es durchdringt, und in der Hingebung des Verfassers an seinen Gegenstand. Die beste Ausgabe der Res gestae Sax. besorgte Waitz in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 408 sqq. (Sonderabdruck als dritte Ausgabe 1882). Eine deutsche Uebersetzung lieferte Schottin, neu bearbeitet und mit Einleitung versehen von Wattenbach, Berlin 1891. — Was die übrige literarische Thätigkeit Widukinds anlangt, so bezeugt er selber in seinem Hauptwerke (1, 1), daß er „in den Erstlingen seiner Werke die Triumphe der Streiter des höchsten Gebieters verkündet", d. h. die Leben der Heiligen beschrieben habe; nach Sigebert von Gembloux (De scriptt. eccl. 129) waren es die Lebensbeschreibungen der hl. Thecla und des ersten Eremiten Paul von Theben (in gebundener Redeweise), die indeß beide nicht auf uns gekommen sind. Ob die von Joh. Letzner im J. 1604 aus einem Corveyer Evangeliencodex veröffentlichten und von ihm Widukind zugeschriebenen 40 Hexameter, ein Gebetshymnus (bei Meibom I, 627), wirklich von Widukind herrühren, ist mehr als zweifelhaft. (Vgl. Rudolf Köpke, Widukind von Korvei, Berlin 1867; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 328 ff., und die bei beiden angegebene weitere Literatur. Ueber das Verhältniß Widukinds zu den Erzbischöfen von Mainz s. Wattenbach, in d. Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1896, 339 ff.) [Kleffner.]

Widukind (Wittekind), der berühmteste Heerführer der alten Sachsen in ihrem Kampfe gegen Karl den Großen, entstammte einer edlen Familie der westfälischen Sachsen und war, wenn nicht schon früher bei dem ersten Sachsenaufstande während Karls Abwesenheit in Italien (774 und 775), doch zweifellos seit 776 die Seele der gewaltigen Kämpfe mit den Franken. Als nämlich Karl der Große die Aufstände der Jahre 775 und 776 in zwei siegreichen Heereszügen mit überlegener Macht gedämpft hatte und 777 zu Paderborn mitten im Sachsenlande das erste Maifeld hielt, wo ein Theil des sächsischen Adels und Volkes gezwungen seine Unterwerfung und die Annahme des Christenthums gelobte, war Widukind unterdessen zum Dänenkönige Siegfried entflohen. Aber schon im folgenden Jahre, als Karl im fernen Spanien gegen die Saracenen stritt, kehrte er zurück, um die Sachsen zu neuem Aufstande zu entflammen. Diese fielen nun, höchst wahrscheinlich unter Widukinds Führung, in das fränkische Rheinland ein und verwüsteten das ganze Gebiet von Deutz bis Coblenz, wurden dann aber auf ihrem Rückzuge durch Hessen von einem fränkischen Heere ereilt und geschlagen. Nach weiteren Kämpfen entfloh Widukind wiederum mit den Seinen zu den Dänen, ein warnendes Zeichen für den König, die Unterwerfung des Sachsenvolkes so lange für noch nicht vollendet anzusehen, als sich ihr Hauptführer nicht unterworfen hatte. Gleichwohl hielt Karl das Land bereits bis zu dem Grade für beruhigt, daß er auf einem Reichstage zu Lippspringe 782 mit Beseitigung der alten Gauverfassung in Sachsen die fränkischen Institutionen einzuführen und das Volk sogar zur Heeresfolge gegen die Sorben aufzubieten wagte. Sofort kehrte Widukind, wahrscheinlich durch die vom Reichstage heimkehrenden Gesandten des Dänenkönigs über die Zustände in der Heimat unterrichtet, zurück und organisirte hauptsächlich mit Hilfe der nördlichen Sachsen einen neuen Aufstand, zerstörte die Kirchen, verjagte oder ermordete die fränkischen Priester, überfiel endlich ein gegen die Sorben ziehendes fränkisches Heer im Süntelgebirge an der Weser und vernichtete es gänzlich. Als Karl sofort erschien, um den neuen Abfall durch die Blutthat zu Verden entsetzlich zu rächen (782), war der Urheber des Aufstandes wiederum zu den Normannen entwichen; aber schon im Frühling 783 stand er von Neuem an der Spitze seines Volkes, das sich jetzt, mit den stammverwandten Friesen verbündet, hauptsächlich infolge der Verdener Blutthat, zum ersten Mal in seiner Gesammtheit wie ein Mann um Widukind und seinen Gefährten Abbio (Albion) schaarte und sich zu offener Feldschlacht stellte. Durch die beiden blutigen Siege Karls bei Detmold und an der Hase ward nun das Schicksal des Sachsenvolkes besiegelt, seine Macht gebrochen. Nach abermaligen, aber vergeblichen Versuchen, das Volk zu neuen Aufständen zu bewegen, kam nach und nach auch Widukind zur Ueberzeugung, daß es unmöglich sei, das Frankenjoch abzuschütteln. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß die unaufhörlichen großen Niederlagen seines Volkes gegenüber den christlichen Franken in der Brust des Helden das Vertrauen zu den alten vaterländischen Göttern allbereits mächtig erschüttert hatten. Weil Karl selbst sehr viel daran gelegen war, vor Allem den durch Tapferkeit wie durch Adel des Geschlechtes und Ansehen bei seinem Volke am meisten hervorragenden Heerführer zu gewinnen, so ließ er durch sächsische Gesandte vom Bardengau aus mit Widukind Unterhandlungen anknüpfen, damit er

sich überreden lasse, vom vergeblichen Kampfe endlich abzulassen und sich dem Könige anzuvertrauen. Widukind und sein Waffengefährte Abbio zeigten sich nicht unzugänglich, zumal nachdem Karl auf ihr Verlangen Geiseln für ihre Sicherheit gestellt und sein königliches Wort verpfändet hatte, daß sie für das Vergangene ungestraft bleiben sollten. Beide folgten nun mit ihren Gefährten des Königs Einladung an das Hoflager nach Attigny in der Champagne, wo sie dann demselben Treue gelobten und die heilige Taufe empfingen (785). Karl selbst war Widukinds Taufpathe und sandte die Nachricht über das freudige Ereigniß sofort an Papst Hadrian, der auf des Königs Bitten im Juni des Jahres 786 ein allgemeines dreitägiges Dankfest in den Kirchen anordnen ließ. In der That wurde die Bekehrung Widukinds nicht bloß von Karl und Hadrian, sondern, wie die gleichzeitigen und späteren Chronisten bezeugen, allgemein als ein Ereigniß von großer Bedeutung angesehen. Das Beispiel des erbittertsten und tapfersten Gegners Karls, gegen den dieser durch volle vierzehn Jahre einen schweren Kampf gehabt hatte, mußte auf das gesammte Sachsenvolk einen tiefen und nachhaltigen Eindruck machen, ja die Unterwerfung und Bekehrung des Landes war dadurch eigentlich entschieden, wie denn die fränkischen Königsannalen den Bericht über Widukinds Taufe mit den Worten schließen: et tunc tota Saxonia subjugata est. Während der nun folgenden achtjährigen Ruhe wurde die Christianisirung des Volkes mächtig gefördert, und wenn es auch noch zu wiederholten kleineren Aufständen kam, so nahm Widukind daran keinen Antheil mehr, war vielmehr mit allem Eifer darauf bedacht, seinem Volke die Segnungen des Christenthums und des Friedens zuzuwenden. Mit dem Berichte über Widukinds Taufe schließen übrigens die Annalisten ihre Mittheilungen auch über den Sachsenführer selbst, so daß sie uns über seine ferneren Schicksale sowie seinen Tod völlig im Dunkeln lassen. Nicht unwahrscheinlich klingt, was die jüngere, um das Jahr 1000 verfaßte Vita Mathildis reg. (Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 285) berichtet: Widukind sei nach empfangener Taufe in sein Vaterland zurückgekehrt, von nun an ebenso sehr bestrebt, die im Irrthum Wandelnden zum christlichen Glauben zu bekehren, als er früher die Bekenner des Christenthums verfolgt habe; er habe Sorge getragen, die christlichen Kirchen wieder aufzubauen, die er als Heide zerstört hatte, und wo einst Götzenbilder standen, da habe er christliche Kirchen erbaut. Alles, was sonst noch über Widukinds Herkunft und Stellung (z. B. daß er Herzog oder gar König der Sachsen und Engern gewesen sei), seine Kriegsführung, seine wunderbare Bekehrung (durch Erscheinung Christi in der heiligen Hostie), seine Taufe und den Ort derselben, über sein späteres Leben, seinen Tod und sein Begräbniß sowie seine Besitzungen und Nachkommen von den späteren Chronisten berichtet wird, gehört durchweg in das Gebiet der Sage oder der weniger verbürgten Ueberlieferung, wenngleich hier und da etwas Wahres sich darin erhalten haben mag (so dürfte die Angabe sicher sein, daß Widukinds Hauptwohnsitz wenigstens später zu Enger bei Herford war, wo auch jetzt seine Gebeine ruhen). Unter Widukinds Nachkommen glänzen König Heinrichs I. Gemahlin, die hl. Mathilde (s. d. Art.), und der Paderborner Bischof Meinwerk (s. d. Art.). Die erstere stiftete urkundlichen Nachrichten zufolge um 940 ein Chorherrenstift zu Enger. Derselben Zeit gehört auch der älteste Theil des prächtigen Grabmals Widukinds in der Kirche daselbst an, welches mehrmals, namentlich auf Kaiser Karls IV. Befehl 1377, renovirt und verschönert wurde. Mehrere hohe Fürstenhäuser, wie Braunschweig und Sardinien, wollen von Widukind ihre Abstammung herleiten, weßhalb Sardinien das weiße Sachsenroß im Wappen führt. (Vgl. W. Diekamp, Widukind, der Sachsenführer, nach Geschichte und Sage, Münster 1877 [1. Lieferung], wo Quellen und Literatur, insbesondere die älteren Monographien, ausführlich angegeben sind, und J. Dettmer, Der Sachsenführer Widukind, Würzburg 1879. Ueber die Sagen von König Weking s. Westfäl. Provinzialblätter I, 4, Minden 1831, über Widukinds Grabmal die Zeitschrift für vaterländ. Geschichte X, Münster 1847, 190 ff.) [Kleffner.]

Wied, Hermann v., s. Hermann v. Wied.

Wiedergeburt (regeneratio; ἀναγέννησις· παλιγγενεσία) ist der biblisch-dogmatische Ausdruck zur Bezeichnung der Rechtfertigung sowie der mit ihr organisch zusammenhangenden Momente der Gotteskindschaft, Gottgemeinschaft und Einwohnung des heiligen Geistes. Die Wiedergeburt läßt sich in zweifacher Weise betrachten: in fieri und in facto esse. Gleichwie die Rechtfertigung einerseits als krönende Spitze des Rechtfertigungsprozesses erscheint, insofern sie activ den Zustand der Gotteskindschaft einleitet und begründet (actus justificationis), andererseits aber auch diesen permanenten Zustand selber bezeichnet (habitus justificationis), so läßt sich auch die Wiedergeburt aus Gott entweder als übernatürlicher Geburtsact oder als Habitus des Wiedergeborenseins auffassen. Unter ersterer Rücksicht weist der Ausdruck „Wiedergeburt" die lutherische Lehre vom Fiduciglauben und von der sola fides als angeblich hinreichender Vorbereitung auf die Rechtfertigung ebenso entschieden zurück, wie unter letzterer die Theorie einer bloßen Sündenzudeckung und äußern Anrechnung der Gerechtigkeit Christi (vgl. Möhler, Symbolik § 10 ff.). Insbesondere für die active Wiedergeburt der Erwachsenen gibt es in der Natur kein treffenderes Gleichniß, als die Entstehung des physischen Menschen von der Empfängniß bis zum kritischen Augenblick der mit Wehen verbundenen Geburt; denn der übernatürlichen Wiedergeburt des Sünders gehen eben auch geistige Wehen, namentlich Furcht und Reueschmerz, mit

pſychologiſcher Nothwendigkeit voraus (vgl. Apg. 3, 19); nur beim getauften Kinde findet weder eine allmähliche Vorbereitung noch ein mit ſeeliſchem Schmerze verknüpfter Entwicklungsprozeß ſtatt, obſchon die Nothwendigkeit auch ſeiner Wiedergeburt (vgl. Joh. 3, 7) klar beweist, daß ſeine phyſiſche Geburt eine Sünde (ſ. d. Art. Erbſünde) in der Seele vorausſetzt (vgl. Trid. Sess. VI, c. 6; Sess. VII, can. 13. 14 De bapt., bei Denzinger-Stahl, Enchiridion, 9. ed. Wirceb. 1900, n. 680. 750. 751). Da auch die correlativen Begriffe der Gotteskindſchaft, Gottgemeinſchaft und Geiſteseinwohnung ſowohl im activen als im habitualen Sinne gefaßt werden können, ſo darf die vergleichende Gegenüberſtellung und Analyſe füglich von dieſer Differenz abſehen, zumal das Weſen der Sache in beiden Stadien ſich ebenmäßig wiederfindet, nur mit dem Unterſchiede, daß im erſten Falle der Blick auf das Werden, im zweiten Falle auf das Gewordenſein gerichtet iſt.

1. Vergleicht man die Wiedergeburt zunächſt mit der Rechtfertigung, mit der ſie ſachlich in Eins zuſammenfällt, ſo enthält ſie die beiden Weſensmomente jeder wahren Rechtfertigung (ſ. d. Art.), nämlich das negative der Entſündigung und das poſitive der Heiligung, in ſo vollendeter Weiſe, daß ſich aus ihr allein ſowohl die Zudeckungs- als die Imputationslehre des proteſtantiſchen Lehrbegriffes bündig widerlegen läßt. Denn wenn die Wiedergeburt thatſächlich nichts Anderes als die Rechtfertigung ſelbſt iſt (vgl. Trid. Sess. VI, c. 3, bei Denzinger n. 677: Sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti . . ., ita nisi in Christo renascerentur, numquam justificarentur, quum eâ renascentiâ . . . gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur), ſo knüpfen beide wenigſtens im Neuen Teſtamente an den Empfang der Taufe als des „Bades der Wiedergeburt“ (Tit. 3, 5) unbedingt an (vgl. Trid. l. c. cap. 4, bei Denzinger n. 678: quae quidem translatio [in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei] post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest). Nun bezeichnet aber „die Wiedergeburt aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte“ (Joh. 3, 5) vor Allem eine wahre Abwaſchung und Austilgung, nicht eine bloße Zudeckung der Sünden (vgl. Apg. 2, 38; 22, 16. 1 Kor. 6, 9 ff.); folglich muß jede Rechtfertigung, auch die altteſtamentliche, zum mindeſten als wahrhafte Entſündigung gelten (vgl. Pſ. 50, 4 ff. Iſ. 44, 22. Ez. 36, 25 ff. Mich. 7, 18 f.). Wenn zwar auch die heilige Schrift an einigen Stellen (vgl. Pſ. 31, 1 f. Spr. 10, 12. 2 Cor. 5, 19) von einer „Sündenbedeckung“ und „Nichtzurechnung“ ſpricht, ſo ſind doch beim durchdringenden Blicke des Allheiligen (vgl. Hebr. 4, 13) beide Ausdrücke mit vollſtändiger Austilgung gleichbedeutend, wie dieß an der Pſalmenſtelle ſchon der Parallelismus der Glieder zeigt (vgl. S. Aug. Enarratio in Ps. 31, n. 12, bei Migne, PP. lat. XXXVI, 266: Medicus tegat et curet, emplastro enim tegit. Sub tegmine medici sanatur vulnus, sub tegmine vulnerati celatur vulnus). Deßhalb ſpricht der hl. Petrus (Apg. 3, 19) nicht ſo ſehr von einer „Vertilgung“ (deleri) als vielmehr von einer „Hinwegſalbung“ (ἐξαλειφθῆναι) der Sünden. Auch der bibliſche Gegenſatz von „Seelentod durch Sünde“ (vgl. 1 Joh. 5, 16: ἁμαρτία πρὸς θάνατον) und „Leben in Chriſto“ läßt die Wiedergeburt bezw. Rechtfertigung als mit dem Fortbeſtande der Sünde unverträglich erſcheinen; denn jene iſt keine Todgeburt, ſondern die Einleitung eines neuen Lebens (vgl. Eph. 2, 5. Col. 2, 13. 1 Joh. 3, 14). Wiedergeburt und Sünde ſchließen ſich deshalb ſo ſchroff aus, wie Leben und Tod. Aus eben dieſem Grunde ſchreibt die heilige Schrift auch dem (qualificirten) Rechtfertigungsglauben die Kraft zu, die geiſtige Wiedergeburt aus Gott zu bewirken (vgl. Gal. 3, 7. 1 Petr. 1, 23. 1 Joh. 4, 7). Iſt doch der Glaube wie „Anfang, Grundlage und Wurzel aller Rechtfertigung“ (vgl. Trid. Sess. VI, c. 8, bei Denzinger n. 683), ſo auch die Baſis der Taufe, d. i. des sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit justificatio (Trid. l. c. cap. 7, bei Denzinger n. 681). Nicht minder gelingt der Nachweis, daß die Wiedergeburt aus Gott außer wahrer Sündenvergebung auch innere Seelenheiligkeit bewirkt (vgl. Trid. l. c.: Unica formalis causa [justificationis] est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus). Denn ſchon im bloßen Begriffe der Palingeneſie liegt die unabweisliche Forderung, daß dem Sünder kraft ſeiner Wiedergeburt eine gottähnliche Natur zu Theil werde, die mit innerer Heiligung ſich deckt (ſ. Röm. 8, 29. 2 Cor. 3, 18. 2 Petr. 1, 4; vgl. S. Aug. De trinitate 15, 8, 14, bei Migne, PP. lat. XLII, 1068: Transimus de forma obscura in formam lucidam). Hiermit ſtehen diejenigen bibliſchen Bezeichnungen im Einklang, welche die Rechtfertigung als eine „Eingliederung in Chriſtus“ (Eph. 2, 10), als eine „Geiſteserneuerung“ (Eph. 4, 23 f.), als eine „Neuſchöpfung“ (2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Jac. 1, 18; vgl. Pſ. 50, 12) u. dergl. hinſtellen. So begreift ſich vollends, weßhalb Paulus (Tit. 3, 5) die Taufe als λοῦτρον παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως kennzeichnet und „dem durch die Liebe wirkſamen (Rechtfertigungs-) Glauben“ (Gal. 5, 6 vgl. mit Gal. 6, 15) die Wirkung einer καινὴ κτίσις zuſchreibt. Die vom Völkerapoſtel gerne gebrauchte Metapher des „Anziehens Chriſti“ (vgl. Gal. 3, 27 u. A.) bedeutet daher nicht, wie die Reformatoren wollten, die bloße gläubige Ergreifung der äußern Gerechtigkeit Chriſti nach Art eines Gnadenrockes, welcher die forteiternden

Seelenwunden bedeckt, sondern eben die innere Umwandlung und wahre Heiligung, welche mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade zusammenfällt (vgl. Röm. 6, 4. Eph. 4, 22 ff. Col. 3, 9 ff.) Auf alle Fälle aber ist die Kindertaufe, wie schon die Wiedertäufer (s. d. Art.) klar einsahen, mit dem altprotestantischen Rechtfertigungsbegriff absolut unvereinbar, weil ja die Kinder noch keinen actualen Glauben besitzen, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt (Trid. Sess. V, can. 4, bei Denzinger n. 673). Mit Recht antwortet der hl. Chrysostomus (Ad illuminandos catech. 1, n. 3, bei Migne, PP. gr. XLIX, 227) auf die Frage, warum die Taufe statt des „Bades der Sündenreinigung" vielmehr „das Bad der Wiedergeburt" heiße: Ὅτι οὐχ ἁπλῶς ἡμῖν ἀφῆκε τὰ ἁμαρτήματα οὐδὲ ἁπλῶς ἡμᾶς καθαίρει τῶν πλημμελημάτων, ἀλλ' οὕτως ὡς ἂν εἰ ἄνωθεν ἐγεννήθημεν· καὶ γὰρ ἄνωθεν ἡμᾶς δημιουργεῖ καὶ κατασκευάζει. (Näheres s. in den Artt. Gnade, Rechtfertigung und Taufe.)

Die Realität der entsündigenden und heiligmachenden Wiedergeburt aus Gott wird durch die Fortexistenz eines andern Zeugungsprincips nicht in Frage gestellt, das auch den Gerechtfertigten als böse Begierlichkeit (concupiscentia, fomes peccati) fortwährend zur Sünde reizt. Denn im engsten Anschluß an den hl. Paulus (Röm. 8, 1) bestimmt das Tridentinum unter dem Anathem, daß die Concupiscenz beim Apostel (Röm. 7, 14 ff.) nicht darum „Sünde" heiße, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat (Sess. V, can. 5, bei Denzinger n. 674). Einfluß, Tragweite und Wirkungsweise schildert auf Grund von Jac. 1, 14 f. der hl. Augustinus richtig also (Contr. Julian. 6, 15, 47, bei Migne, PP. lat. XLIV, 849): Concupiscentia non parit nisi conceperit, nec concipit nisi illexerit, h. e. ad malum perpetrandum obtinuerit volentis assensum. Quod ergo adversus eam dimicatur, hoc agitur, ne concipiat pariatque peccatum. So wenig die Freiheit von böser Lust im paradiesischen Urstande an und für sich wahre Heiligkeit begründete, ebenso wenig liegt in der Concupiscenz als solcher, sei es im Sünder oder im Gerechtfertigten, wirkliche Sündhaftigkeit, außer wenn der Wille ihren bösen Regungen frei zustimmt. (Vgl. noch Jos. Wieser, Pauli Apostoli doctrina de justificatione, Tridenti 1874; Simar, Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freiburg 1883, § 33 ff.).

2. Aus der übernatürlichen Wiedergeburt folgt die Gotteskindschaft wie die Wirkung aus ihrer Ursache (vgl. S. Aug. De peccat. merit. et remiss. 2, 7, 9, bei Migne l. c. XLIV, 156: Non advertunt, eo quosque fieri filios Dei, quo esse incipiunt in novitate spiritus et renovari in interiorem hominem secundum imaginem ejus, qui creavit eos). Wenn diese erhabene Kindschaft überall als unablösbare Function der Rechtfertigungsgnade erscheint (vgl. Joh. 1, 12 f. Röm. 8, 16. Gal. 3, 7; 4, 6 f. 1 Joh. 3, 1 u. A.), so wird sie noch ausdrücklich dahin näher bestimmt, daß sie nicht auf wahrer und eigentlicher Zeugung aus der Gottsubstanz, sondern auf göttlicher Annahme an Kindes Statt (adoptio, υἱοθεσία) beruht (vgl. Röm. 8, 15. Eph. 1, 5 u. A.). Zum Wesen jeder Adoption gehören aber vier Stücke: die ursprüngliche Fremdheit der an Kindes Statt anzunehmenden Person; die völlige Gratuität der auf keinem Rechtstitel beruhenden Berufung zum Sohne und Erben; das Einverständniß des zu Adoptirenden mit dem beabsichtigten Adoptionsact; endlich die den Zeugungsact dem Affecte nach ersetzende väterliche bezw. elterliche Liebe. Daher die Definition: Adoptio est personae extraneae in filium et haeredem gratuita assumptio (vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 23, a. 1). Nun treffen bei der Gotteskindschaft alle vier Bedingungen in viel höherer und vollendeterer Form zu als bei den menschlichen Adoptionen. Denn wenn das Geschöpf als solches nur „Knecht", nicht „Kind Gottes" sein kann (vgl. Gal. 4, 7), so steht vollends der Sünder Gott nicht nur als Fremdling, sondern förmlich als Entfremdeter gegenüber, woraus sich von selbst die Gratuität der filiatio adoptiva in höchstem Grade ergibt (vgl. Trid. Sess. VI, c. 7, bei Denzinger n. 681: unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus). Während die menschliche Adoption ihren Ursprung dem Bedürfniß nach Kindern verdankt, welche die Natur den Eheleuten versagt hat, entspringt hingegen die göttliche der reinsten Barmherzigkeit und interesselosesten Liebe; eben darum setzt sie freilich aber auch, abgesehen von den getauften Kindern, die freie Zustimmung des in Gnaden wieder aufzunehmenden Erb- und Todsünders voraus (vgl. Trid. l. c.: per voluntariam susceptionem gratiae et donorum). Die menschliche Adoption steht der göttlichen ferner darin wesentlich nach, daß diese kraft der heiligmachenden Gnade die Gottähnlichkeit der Seele erst begründet und folglich in einer wahren, wenn auch bloß accidentellen und analogischen Zeugung aus Gott wurzelt, während jene die Wesensgleichheit und Naturgemeinschaft zwischen Vater und Adoptivkind als schon vorhanden voraussetzt, also höchstens auf eine äußere, legale Annahme an Kindes Statt ohne wirkliche Wesensmittheilung hinausläuft (vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 23, a. 1). Endlich hat jede Adoption das Recht auf die väterliche Erbschaft im Geleite (vgl. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7). Weil jedoch die göttliche Erbschaft als rein geistiges Gut von Vielen zumal in Besitz genommen werden kann, ohne daß sie sich in ihrem Genusse gegenseitig beeinträchtigen, so erhellt abermals ihre wesentliche Ueberlegenheit über Geld und Gut, welches nur durch den Tod des Erblassers in die Hände des Leibeserben oder Adoptiv-

sohnes gelangt (vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 23, a. 1, ad 3). Aus dem Gesagten ergibt sich der wichtige Schluß, daß zwischen Christus und dem gerechtfertigten Menschen sowohl fundamentale Wesensunterschiede als auch bezeichnende Züge der Wesensähnlichkeit sich finden. Zuvörderst ist der Naturunterschied zwischen dem natürlichen Sohne Gottes und dem Adoptivkinde genau so groß wie zwischen Gott und Geschöpf; denn der Logos-Sohn (Christus) stammt unmittelbar aus der göttlichen Substanz kraft ewiger und nothwendiger Zeugung aus dem Vater, wird dadurch zum wahren und natürlichen Gottessohne, ja zur zweiten Person in der Gottheit und folglich identisch mit Gott selber (vgl. d. Art. Trinität, ob. 47 ff.). Dagegen heißt und ist der Gerechtfertigte lediglich „Kind Gottes" durch den Erwerb und Besitz der heiligmachenden Gnade (vgl. Gal. 3, 7. Jac. 1, 18. 1 Petr. 1, 23. 1 Joh. 3, 1), welche durch die Todsünde wieder verloren gehen kann (vgl. S. Aug. Enarratio in Ps. 49, n. 2, bei Migne, PP. lat. XXXVI, 565: Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus, sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis. Unicus enim Dei Filius Deus et cum Patre unus Deus ... Ceteri, qui fiunt dii, gratia ipsius fiunt, non de substantia ejus nascuntur, ut hoc sint quod ille, sed ut per beneficium perveniant ad eum et sint cohaeredes Christi). Hiermit hängt ein zweiter Unterschied engstens zusammen, wonach Christus allein zur ersten Person in der Gottheit, d. h. zum Vater, im Sohnesverhältniß steht, wogegen der Gerechtfertigte Adoptivkind der ganzen Trinität ist (vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 23, a. 2, ad 2: Est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium ipsi; est autem Pater noster, voluntarie aliquid faciendo, quod est commune ipsi et Filio et Spiritui sancto: et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos). Dieß hindert allerdings nicht, daß die Adoptivkindschaft einer jeden der drei göttlichen Personen je nach Maßgabe ihrer persönlichen Eigenthümlichkeit appropriirt werden kann: dem Vater als Urheber, dem Sohne als Exemplarursache und dem heiligen Geiste als Einpräger der Gotteskindschaft (S. Thom. S. th. l. c. ad 3). Wenn jedoch Christus als Sohn Gottes nur Prototyp, als Gott aber auch die schöpferische Wirkursache der Adoptivsohnschaft ist, so folgt ohne Weiteres als dritter Wesensunterschied, daß ihm selbst der Charakter eines Adoptivsohnes nach jeder Richtung hin widerspricht (vgl. Suarez, De incarn. disp. 49, sect. 2, n. 5: Christus est incapax adoptionis). Denn so lange man in ihm unter Strafe des Rückfalles in den Nestorianismus (s. d. Art. Christus III, 277 f.) keine zwei Söhne unterscheiden darf, etwa den natürlichen Gottessohn und den adoptirten Menschensohn (s. d. Art. Adoptianer), ebenso lang muß der heiligmachenden Gnade, welche auch die Seele Christi in höchster Fülle schmückte, die bei den übrigen Menschen niemals fehlende Function der Erhebung in den Stand der Kinder Gottes unbedingt abgesprochen werden (vgl. S. Cyrill. Alex., In Joa. 1, 12, bei Migne, PP. gr. LXXIII, 153: Ἐπειδὴ γὰρ τὸ φύσει λόγον ἕτερον ἔχει τῷ κατὰ θέσιν ... υἱοὶ δὲ ἡμεῖς κεκλήμεθα θεοῦ κατὰ θέσιν καὶ κατὰ μίμησιν· κατὰ φύσιν ἄρα καὶ κατὰ ἀλήθειαν αὐτός [sc. ἐστιν]). Mit diesem Grundsatz ist nicht nur die willkürliche Annahme des Durandus und Duns Scotus unvereinbar, der zufolge im Menschen Christus neben der göttlichen auch eine adoptive Sohnschaft parallel einhergehe, sondern ebenso auch die Sondermeinung des Suarez und Vasquez widerlegt, wonach in der accidentellen Heiligkeit der Seele Christi ein secundärer, neuer Grund dafür liegen soll, daß Christus auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes sei (vgl. de Lugo, De myst. incarn. disp. 31 [ed. J. B. Fournials III, Paris. 1892, 113 sqq.]). Wird erstere Hypothese schon durch die bloße Erwägung ausgeschlossen, daß die natürliche und die adoptive Gottessohnschaft sich als unverträgliche Gegensätze im selben Subject von selbst aufheben, so zerschellt die letztere an der unmöglichen Consequenz, daß Christus als Mensch nicht nur der natürliche Sohn des Vaters, sondern auch der ganzen Trinität werden müßte (vgl. S. Thom. S. th. 3, q. 23, a. 3). Allein gerade die einzigartige Ausnahmestellung Christi begründet wie die tiefsten Wesensunterschiede so auch eine auffallende Aehnlichkeit zwischen dem eingeborenen Sohne Gottes und den aus Gnade angenommenen Adoptivkindern. Wenn nach Joh. 1, 13 der Logos denen „die Macht gab, Kinder Gottes (τέκνα θεοῦ) zu werden", die „an seinen Namen glauben und aus Gott geboren sind" (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν), so besteht thatsächlich diese Gotteskindschaft formell gerade darin, daß das Wesensbild des wahren Gottessohnes sich in der Menschenseele ein- und ausprägt (vgl. Gal. 4, 19) und so eine „Ebenbildlichkeit" erzeugt, welche uns zu „Brüdern Christi" macht (vgl. Matth. 28, 10. Joh. 20, 17. Röm. 8, 29. Hebr. 2, 11. 17). Bildet diese erhabene Bruderidee schon an sich ein überaus anschauliches Kennzeichen der übernatürlichen Verwandtschaft mit Gott, so bietet sie auf Grund der übernatürlichen Porträtähnlichkeit mit dem Gottessohne auch die Gewähr vollendeter Seelenschönheit, die ja ebenfalls zu den Formalwirkungen der heiligmachenden Gnade zählt (vgl. Catech. Roman. 2, 2, n. 50). Tiefsinnig bemerkt daher der hl. Cyrill von Alexandrien (In Is. lib. 4, or. 2, bei Migne, PP. gr. LXX, 936): Μορφοῦταί γε μὴν ἐν ἡμῖν ὁ Χριστός, ἐνιέντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματος θείαν τινα μόρφωσιν δι' ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης ... Εἰ δὲ ἐν Χριστῷ πλάττοιτό τις, εἰς υἱὸν πλάττεται θεοῦ. (Zur theologischen Streitfrage, ob die filiatio adoptiva schon allein durch die heiligmachende Gnade oder

aber erst durch den Hinzutritt der inhabitatio Spiritus S. vollzogen werde, s. d. Art. Rechtfertigung X, 863 f.) Wenn Heiligkeit und Adoptivkindschaft als Formalwirkungen der Rechtfertigungsgnade zwei unzertrennliche Begleiterinnen sind, so ist kein Zweifel daran möglich, daß auch den Gerechten des Alten Bundes mit der heiligmachenden Gnade die Gotteskindschaft zu Theil wurde. Nur darf man Suarez (In S. th. 3, q. 23, a. 3) so viel zugestehen, daß letztere ihrem Ursprunge und Werthe nach voll und ganz im zukünftigen Christenthum gründete und unter dieser Rücksicht allerdings unvollkommener war als diejenige des Neuen Testamentes, welches den Stand und die Freiheit der Kinder Gottes erst formell in's Leben rief (vgl. Gal. 4, 7). Darum bestehen auch tiefere Beziehungen zwischen der Gotteskindschaft und der heiligen Eucharistie. Denn wenn unser himmlischer Adoptivvater für die gottwürdige Ernährung seiner Kinder aufzukommen hat, so mußte er für ein Brod sorgen, das dem adeligen Hoheitsstande der Gotteskinder entspricht und zugleich das Unterpfand der ewigen Herrlichkeit in sich enthält: dieses Brod aber ist der eucharistische Christus. (Vgl. noch Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem innern Zusammenhang betrachtet, Würzburg 1878; J. B. Terrien, La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final, Paris 1897, 2 vols.)

3. Sowohl die Wiedergeburt als die Gotteskindschaft hat eine Wesensmittheilung Gottes oder Vergöttlichung des Vernunftgeschöpfes zur nothwendigen Voraussetzung. Zur vollsten Entfaltung gelangt dieselbe freilich erst in der beseligenden Anschauung (s. d. Art.), kraft deren wir „Gott ähnlich sein werden (ὅμοιοι αὐτῷ), weil wir ihn so sehen werden, wie er ist" (1 Joh. 3, 2). Wie die heilige Schrift von einer „Verwandlung in das Bild Gottes" (2 Cor. 3, 18), ja von einer „Theilnahme an der göttlichen Natur" (vgl. 2 Petr. 1, 4: θείας κοινωνοὶ φύσεως) spricht, so werden insonderheit die Kirchenväter nicht müde im Lobpreis der „Vergöttlichung" (deificatio, θείωσις), die sich an das Gnadenleben der geheiligten Seele knüpft (vgl. S. Aug. In Ps. 49, n. 2, bei Migne, PP. lat. XXXVI, 565: Ille justificat, qui per seipsum, non ex alio justus est; et ille deificat, qui per seipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem justificat, ipse deificat, quia justificando filios Dei fecit). An die Spitze seiner Christologie stellt Athanasius (Or. I contr. Ar. 39, bei Migne, PP. gr. XXVI, 92) den bezeichnenden Grundsatz: Θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ. (Viele andere patristische Zeugnisse s. bei Ripalda, De ente supernaturali disp. 132, sect. 7 et 9.) Da der gleiche Gedanke auch in die Meßliturgie Eingang gefunden hat, so kann die geheimnißvolle Thatsache selbst ohne große Temerität nicht in Abrede gestellt werden. Will man sich aber über das Wie nähere Rechenschaft geben, so hat man sich vor Allem vor zwei Extremen zu hüten, von denen das eine zu viel, das andere zu wenig behauptet. Einer Uebertreibung haben sich diejenigen Mystiker des Mittelalters und Quietisten der Neuzeit schuldig gemacht, welche, die θείωσις mit ἀποθέωσις verwechselnd, eine Umwandlung der Seelensubstanz in die Gottheit lehrten und so das Geschöpf aufhoben im Schöpfer (vgl. Prop. 10 Ekkardi a. 1329 damn. a Joanne XXII; prop. 5 Mich. de Molinos a. 1687 damn. ab Innocentio XI. bei Denzinger n. 437. 1092). Vom philosophischen und theologischen Standpunkte gleich ungereimt, weil sie offen in den Pantheismus einmündet (vgl. Lateran. IV, cap. Damnamus, bei Denzinger n. 359: doctrina non tam haeretica quam insana), ist eine solche Gottverwandlung schon wegen der im Gerechtfertigten zurückbleibenden bösen Lust unmöglich (vgl. S. Aug. De peccat. merit. et remiss. 2, 8, 10, bei Migne, PP. lat. XLIV, 157 sq.). Eine ungerechtfertigte Abschwächung der Vergöttlichung läge hingegen in der Annahme, daß die Gottgemeinschaft aus Gnade in einer bloß äußerlichen, juridisch-moralischen Antheilnahme bestände; denn nach der Väterlehre ist sie viel mehr, nämlich eine innere und physische Participation an der göttlichen Natur. Wenn nun auch Gott wegen seiner Aseität und Unendlichkeit unmöglich als eigentliche Formursache der geschöpflichen Heiligkeit gelten kann, so können doch die übernatürlichen Mittheilungen und Gnadenerweise, besonders die visio beatifica und die heiligmachende Gnade, philosophisch nur per modum causae formalis (aber nicht informantis) begriffen werden, da Gott sich in ihnen der Creatur so innig zu eigen gibt, daß die geschöpfliche Natur sozusagen in die göttliche aufgenommen, von ihr geadelt und verklärt erscheint. Wie die Wiedergeburt und Gotteskindschaft ist folglich auch die Vergöttlichung nicht als Vergottung, sondern als bloße Gottverähnlichung zu fassen (vgl. S. Joann. Damasc. De fid. orthod. 2, 12, bei Migne, PP. gr. XCIV, 924: [ἄνθρωπον] θεούμενον δὲ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον οὐσίαν). Welches von den vielen Attributen Gottes als Grundlage der übernatürlichen Mittheilung an die Seele ausersehen sei, darüber gehen die Ansichten der Theologen weit aus einander. Hält man sich jedoch an das theologische Axiom, wonach nur die sogen. communicabeln Eigenschaften Gottes überhaupt hier in Frage kommen können, so scheint wenigstens Gonet den Fragepunkt völlig verfehlt zu haben, wenn er das Formale der participatio in die Mittheilung der göttlichen Unendlichkeit und Actualität (Aseität, Autusie) verlegt; denn gerade diese zwei Attribute sind nach außen ganz und gar unmittheilbar (vgl. Suarez, De gratia 7, 1, n. 27: Eo ipso, quod divinum esse participatur, non participatur

ut imparticipatum est). Ansprechender, aber kaum genügend dürfte die Meinung Ripalda's (De ente supern. 20, sect. 14, n. 72) sein, wonach die Vergöttlichung formell als übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe bezw. Anschauung und Genuß zu fassen sei, als deren Wurzel (prima radix totius honestatis moralis) die heiligmachende Gnade zu gelten habe. Allein so wahr es auch ist, daß das übernatürliche Gnadenleben ein Leben ist in und durch Gott, so weist doch der biblische Ausdruck κοινωνία θείας φύσεως entschieden auf eine noch tiefer liegende, im Wesen Gottes selber zu suchende Wurzel zurück, aus der die vita deiformis erst hervorblüht. Als solche wird man aber nach den Andeutungen mancher Kirchenväter mit dem hl. Thomas von Aquin (vgl. S. th. 1, q. 93, a. 4) und Suarez (l. c.) wohl die über alle Begriffe hinausliegende Spiritualität der Gottsubstanz zu betrachten haben, welche kein noch so erhabenes Vernunftwesen aus eigener Naturkraft intuitiv anzuschauen im Stande ist; erst die heiligmachende Gnade theilt auch der Seele auf übernatürlichem Wege denjenigen Grad der Geistigkeit mit, der nothwendig ist, um die Gottheit hienieden zunächst im theologischen Glauben, im Jenseits aber vermöge des Glorienlichtes auch unverhüllt erfassen zu können. Wie diese tiefere Auffassung eine gewisse Bestätigung aus der heiligen Schrift empfängt, welche die Geburt aus Gott als „Geburt des Geistes vom Geiste" (Joh. 3, 6; vgl. 2 Cor. 3, 18. Eph. 5, 8) kennzeichnet, so reden ihr auch manche Kirchenväter das Wort, indem sie der heiligmachenden Gnade wie eine Kraft der Vergöttlichung, so auch der Vergeistigung der Menschenseele zuschreiben (vgl. S. Basil. De Spir. S. 9, n. 23, bei Migne, PP. gr. XXXII, 109: Αἱ πνευματοφόροι ψυχαί, ἐλλαμφθεῖσαι παρὰ τοῦ Πνεύματος, αὐταί τε ἀποτελοῦνται πνευματικαὶ καὶ εἰς ἑτέρους τὴν χάριν ἐξαποστέλλουσιν. Ἐντεῦθεν . . . ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν ὁρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι). Insofern endlich der heilige Geist als höchster Exponent der Geistigkeit Gottes sowohl die Wiedergeburt und Gotteskindschaft als auch die Gottähnlichkeit durch seine persönliche Einwohnung in der Seele des Gerechtfertigten vollendet (s. u. n. 4), ist auch das theologische Denken der Suarez'schen Auffassung von dem Wesen der Naturgemeinschaft mit Gott günstig gestimmt. (Vgl. noch Billuart, De gratia diss. 4, art. 3; E. Scholl, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade, Freiburg 1881; Alb. a Bulsano, Institut. theol. dogmat. specialis, ed. Gottfr. a Graun II, Oeniponte 1894, 238 sqq.; Chr. Pesch, Praelect. dogmat. V, Friburgi 1897, 187 sqq.)

4. Ihren Gipfelpunkt ersteigt die durch die Rechtfertigung vollzogene Wiedergeburt und participatio divinae naturae zweifelsohne in der persönlichen Einwohnung des heiligen Geistes, deren Abläugnung wegen klarer Schriftlehre (vgl. Joh. 14, 16 ff.; 15, 26; 16, 7 ff. Röm. 5, 5; 8, 9 ff. 1 Cor. 3, 16 f.; 6, 19 f. 2 Cor. 6, 16. Gal. 4, 6) und constanter Beurkundung durch die Patristik als Irrthum, nach dem hl. Bonaventura (In 2 Sent. dist. 26, art. 1, q. 2, conclusio) sogar als Häresie anzusehen wäre. Um die unaussprechliche Hoheit dieser Gnade recht zu verstehen, ist zu bemerken, daß sich eine Einwohnung Gottes in der Seele auf zweifache Weise denken läßt: entweder kraft der geschaffenen Gnade (inhabitatio per dona accidentalia, ἐνοίκησις κατ' ἐνέργειαν) oder kraft der göttlichen Substanz (inhabitatio substantialis seu personalis, ἐνοίκησις κατ' οὐσίαν). Nun machen aber Schrift und Tradition einen klaren Unterschied zwischen der accidentellen Gnadenschaft und der persönlichen Einwohnung des heiligen Geistes, indem sie letztere zur erstern hinzufordern und in ihr die Krönung der Liebe Gottes zur begnadeten Seele erblicken (vgl. Röm. 5, 5; S. Aug. De trin. 15, 19, 36, bei Migne, PP. lat. XLII, 1086: Ita enim datur [Spiritus S.] sicut donum Dei, ut etiam seipsum det sicut Deus). Im Anschluß an die Schriftlehre haben insbesondere die griechischen Väter die Lehre von der persönlichen Geisteseinwohnung ausgebildet und aus ihr die wahre Gottheit des heiligen Geistes gegen die Pneumatomachen (s. d. Art.) abgeleitet (vgl. S. Athanas. Ep. I ad Serap. n. 24, bei Migne, PP. gr. XXVI, 586: Si porro Spiritus communicatione divinae naturae consortes efficimur, nemo certe nisi insanus dixerit, Spiritum non Dei, sed creatae esse naturae. Nec enim alia de causa hi, in quibus ille est, dii efficiuntur [θεοποιοῦνται]. Quodsi deos efficit, dubium non est, quin ejus natura Dei sit). Adäquat betrachtet besteht folglich die Einwohnung in einer doppelten Gnade, der geschaffenen und der ungeschaffenen, aber so, daß erstere die Voraussetzung und Grundlage der letztern und diese die Vollendung und oberste Spitze jener darstellt (vgl. S. Bonavent. Compend. theol. verit. 1, 9). Während alle Theologen die Thatsache der persönlichen Einwohnung des heiligen Geistes als durch Schrift- und Erblehre klärlich erwiesen ohne Umschweife anerkennen, gehen sie dagegen in der Erklärung des Modus dieser geheimnißreichen Verbindung in zwei verschiedene Ansichten aus einander. Die große Mehrheit hält mit überwältigenden Gründen dafür, daß die Einwohnung des heiligen Geistes sachlich mit der Einwohnung der ganzen Trinität in Eins zusammenfalle. Indem sie jegliche Möglichkeit einer Creaturvergötterung ebenso entschieden abweisen, wie die unmögliche Annahme einer hypostatischen Union zwischen dem heiligen Geist und der Seele, berufen sie sich vor Allem auf das trinitarische Axiom: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (s. d. Art. Trinität, ob. 77). Wirklich kennt die Bibel (vgl. Joh. 14, 23) eine Einwohnung von Vater und Sohn ebenso, wie eine solche vom heiligen Geiste (vgl. S. Athanas. l. c., bei Migne

l. c. 602). Deßwegen sagt der hl. Augustinus ausdrücklich (De trin. 15, 18, 32, bei Migne, PP. lat. XLII, 1083): Dilectio igitur, quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus S. est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei caritas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Hiernach bestände die persönliche Geisteseinwohnung in nichts Weiterem als in dem Gnadenstande selbst mit besonderer Beziehung zum einwohnenden heiligen Geiste, dem das Heiligungswerk zugeeignet wird. Die höhere Natur, welche die Wiedergeburt und Vergöttlichung der Seele schenkt, ist also keinesfalls eine bloß absolute Heiligungsform (Gnade), sondern zugleich auch forma relativa (σχέσις), die den geheiligten Menschen auf unaussprechliche Weise mit dem heiligen Geiste bezw. der heiligen Dreifaltigkeit eint und zum Throne und Tempel Gottes macht. In diesem Sinne gilt die Einwohnung als Höhepunkt der Vergöttlichung und folglich der Wiedergeburt. — Eine Reihe anderer angesehener Theologen (z. B. Petavius, Scheeben, Hurter) behauptet hingegen, daß die soeben vorgetragene Erklärung hinter dem geforderten Ideal weit zurückbleibe und weder die Schrift noch die Väterlehre erschöpfend zum Ausdruck bringe (vgl. Pseudo-Dionys. Areop. De hier. eccl. 1, § 3, bei Migne, PP. gr. III, 376: ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις). Zwischen Einwohnung (inhabitatio, ἐνοίκησις) und Einigung (unio, ἕνωσις) scharf unterscheidend, lassen sie erstere zwar dem heiligen Geiste bloß appropriirt, letztere aber ihm allein unter Ausschluß von Vater und Sohn eigenthümlich sein, so daß die Union als solche ein proprium, nicht ein appropriatum der dritten Person wäre. Fragt man aber nach der Weise dieser Einigung, so erhält man zur Antwort, daß dieselbe weder nach Art einer Natursynthese noch in Weise einer hypostatischen Union zu denken sei, sondern vielmehr eine ganz eigenartige, unerklärliche, jedenfalls aber nur moralische und affective Vereinigung der Seele mit der alleinigen Person des heiligen Geistes darstelle. Allein trotz ihrer mystischen Tiefe und Erhabenheit läßt diese weitergreifende Theorie sich schwerlich mit den theologischen Principien der Trinitätslehre, insbesondere der göttlichen Sendungen (s. d. Art. Missio Spiritus S. VIII, 1572 ff.) und der Appropriationen (s. d. Art. Trinität, ob. 82 f.), in Einklang bringen. Insofern freilich nur gelehrt werden soll, daß die Rechtfertigung nicht bloß in einer Nachahmung und Mittheilung der absoluten Gottnatur gipfelt, sondern die Vergöttlichung gerade durch Ausprägung der zwei innergöttlichen Ausgänge — Zeugung und Hauchung — in der Seele herstellt, liegt der Theorie eine tiefe Wahrheit zu Grunde; denn „nach den Vätern entspricht der ausgehenden Bewegung der göttlichen Personen eine rückläufige, indem der heilige Geist durch seinen Eintritt, sein Bleiben und Wirken in unserer Seele uns zur Vereinigung mit dem Sohne und durch den Sohn zum Vater hinaufführt" (Scheeben, Die Mysterien des Christenthums, 2. Aufl., Freiburg 1898, 165). (Vgl. zum Ganzen noch A. Scholz, De inhabitatione Spiritus S., Wirceburgi 1856; Franzelin, De Deo trino, Romae 1881, 625 sqq.; Oberdoerffer, De inhabitatione Spiritus S. in animabus justorum, Tornaci 1890; B. Froget, De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de St. Thomas d'Aquin, Paris 1898; Chr. Pesch II, 2. ed., Friburgi 1899, 345 sqq.)

5. Die Uebernatürlichkeit der Wiedergeburt sammt ihren Annexen ist klare Kirchenlehre, wenn auch kein declarirtes Dogma (vgl. Prop. 21 Baji damn., bei Denzinger n. 901: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis). Da die Wiedergeburt und Gottverähnlichung nach den Theosophen etwas rein Natürliches (s. d. Artt. Baader und Böhme), nach Günther (s. d. Art.) aber „die letzte Vollendung des Geistes, der durch den heiligen Geist zu vollziehende Schlußact der Schöpfung als einer Offenbarung Gottes nach Außen" sein soll (Klentgen [s. u.] II, 387), so thut in diesem Zusammenhange die Aufzeigung des Wesensunterschiedes zwischen Natur und Uebernatur dringend noth. Wenn das Natürliche seinem Begriffe nach als „etwas der geschaffenen Natur Geschuldetes" (debitum naturae) zu gelten hat, so wird das Wesen des Uebernatürlichen überhaupt in seiner „vollständigen Gratuität" (indebitum naturae seu gratuitum) zu suchen sein. Weil aber die Uebernatur als Naturvervollkommnung gedacht ist, so wächst sie sich zugleich zu einer „Beigabe der Natur" aus (superadditum naturae). Hiernach ist das Uebernatürliche im Allgemeinen „eine der geschöpflichen Natur hinzugefügte, ungeschuldete Gabe Gottes" (s. d. Art. Stand XI, 713). Unter diese Begriffsbestimmung fallen das Außernatürliche (praeternaturale) und das streng Uebernatürliche (supernaturale stricte dictum), wie zwei Arten unter die Gattung. Denn während das praeternaturale die Natursphäre nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise übersteigt, insofern Geschöpfe einer höhern Ordnung (z. B. Engel) auf dasselbe einen Natur- und Rechtsanspruch erheben können (z. B. Freiheit von der Concupiscenz), ist das streng supernaturale hingegen von solcher Art, daß es in absoluter Transscendenz alle Ansprüche und Vermögen jeder geschöpflichen Natur übersteigt, weil es Güter göttlicher Ordnung involvirt, d. h. solche, die nur Gott von Natur aus zukommen (z. B. die visio beatifica). Auf dieser kirchlichen Auffassung vom Uebernatürlichen, wie sie sich namentlich aus der Verurtheilung der Gegenlehre des Bajus und des Quesnel (s. d. Artt.) ergibt, ruht der scholastische Begriff der potentia obedientialis, den man kühn als Prüfstein der richtigen Unterschei-

dung zwischen Natur und Uebernatur ansehen kann. Zu ihm führt folgende Betrachtung. Da durch bloß moralische Mittel (z. B. Belehrung) kein neuer, über alle Schranken und Anstrengungen der Natur hinausliegender Seinszustand erreichbar erscheint, so fordert die Verwirklichung des Uebernatürlichen einen Impuls Gottes, der weder mit seiner schöpferisch erhaltenden noch mit der allgemein mitwirkenden Thätigkeit sich deckt. Die Empfänglichkeit der Natur für die Aufnahme dieses besondern, physischen Einflusses kann nun aber mit keiner activen oder passiven Potenz gewöhnlicher Art zusammenfallen, sonst wäre das Uebernatürliche doch wieder ganz in den Machtbereich der Natur ausgeliefert. Weil aber das Uebernatürliche nicht über oder neben der Natur schwebt, sondern für die Natur bestimmt und in der Natur wirksam ist, so muß in letzterer zweifellos eine passive Potenz sui generis gegeben sein, welche zwar gegenüber jeglicher creatürlichen Anregung regungslos todt bleibt, dagegen dem besondern Einfluß des Schöpfers, und zwar ihm allein, Gehorsam leistet. Diese sogen. potentia obedientialis bildet also gewissermaßen die Brücke zwischen Natur und Uebernatur, nicht insofern jemals die eine in die andere von selbst übergehen könnte, sondern lediglich weil der göttliche Impuls doch an einem Anknüpfungspunkt einsetzen muß, um die übernatürliche Erhebung und Adelung der Natur zu bewirken (vgl. M. Gloßner, Lehrbuch der Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas II, Regensburg 1874, 197 ff.). — Wenn die strenge Uebernatürlichkeit der beseligenden Anschauung Gottes (s. d. Art.) bezüglich aller existirenden Vernunftgeschöpfe (Seele, Engel) ein kirchliches Dogma, hinsichtlich der bloß möglichen und erschaffbaren aber wenigstens eine theologische Conclusion ist, so ist es nunmehr eine leichte Aufgabe, von diesem festen Boden aus auch die Uebernatürlichkeit der Wiedergeburt, Rechtfertigung, Gotteskindschaft, Gottähnlichkeit und Geisteseinwohnung als nothwendige Schlußfolgerung zu beweisen. Denn das ergriffene Mittel muß dem zu erstrebenden Endziel proportionirt sein, da es einen hellen Widerspruch einschließt, ein übernatürliches Ziel (d. h. die visio beatifica) mit bloß natürlichen Mitteln erstreben und erreichen zu wollen. Aber noch mehr: Gnade und Glorie stehen, recht besehen, miteinander in viel innigerem Zusammenhange wie Mittel und Zweck. Denn beide besitzen in der filiatio adoptiva sogar ein Merkmal eindeutiger Gemeinschaft, das sie auf die gleiche Wesensstufe erhebt und das Diesseits vom Jenseits nur trennt wie das Unvollkommene vom Vollkommenen (vgl. 1 Cor. 13, 9 ff.); weswegen Paulus (Röm. 8, 17 ff.) die irdische Gnadenausstattung als Erbrecht, die himmlische als Erbbesitz der Adoptivkinder, anderswo (Eph. 1, 14: ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας; vgl. 2 Cor. 1, 22; 5, 5) erstere nicht als bloßes „Unterpfand" (pignus), sondern schon als „Angeld" (arrha) auf die ewige Erbschaft kennzeichnet (vgl. S. Aug. Serm. 156, 15, bei Migne, PP. lat. XXXVIII, 858: Pignus enim ponitur, quando cum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut res quando redditur, impleatur quod datum est nec mutetur). Ist aber die durch die Wiedergeburt begründete irdische Gotteskindschaft gleicher Art wie die himmlische, so müssen beide ihrem Wesen nach ebenso streng supernatural sein wie die visio beatifica selbst (vgl. Prop. 24 Baji damn., bei Denzinger n. 904: A vanis et otiosis hominibus . . . excogitata est sententia . . ., hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus). Allerdings besitzen wir keine Glaubensgewißheit in der Frage, ob vielleicht einem möglichen Geiste — etwa einem höchsten Engel — die beseligende Gottschauung und folglich auch die übernatürliche Disposition dazu von Natur und Rechts wegen geschuldet sein könnte. Wirklich glaubten einige Theologen (Durandus, Becanus, Ripalda) die unhaltbare Meinung vertreten zu können, daß in einer andern Heilsordnung der Schöpfer einen so hoch angelegten Geist in's Leben zu rufen vermöge, daß dieser kraft seiner innern Naturvollkommenheit einen förmlichen Rechtsanspruch wie auf die visio beatifica so auf die heiligmachende Gnade sammt ihrer übernatürlichen Gefolgschaft erheben dürfe. Einen solchen hypothetischen Geist nennt Ripalda (De ente supernaturali disp. 23) eine substantia intrinsece supernaturalis. Allein das bisher Gesagte genügt, um die innere Hohlheit und Unhaltbarkeit dieser Aufstellung aufzuzeigen. Denn keine Creatur, so hoch und vollendet sie auch gedacht werde, kann auf Güter Anspruch machen, die nur Gott selber natürlich sind (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 12, a. 4; Contr. Gent. 3, 52). Offenbar besitzt nur der eingeborene und natürliche Gottessohn (Logos, Christus) kraft seiner ewigen Geburt aus der Substanz des Vaters ein strictes Recht, wie auf die göttliche Sohnschaft und Gottgemeinschaft (Homousie), so auf die Perichorese und intuitive Gottanschauung, ein Recht, das mutatis mutandis auch auf die erste und dritte Person der Trinität auszudehnen ist. Güter göttlicher Ordnung aber können keinem wirklichen oder bloß möglichen Geschöpf von Natur aus geschuldet sein (vgl. S. Thom. S. th. 1, 2, q. 112, a. 1). Mit Ripalda also sagen, es ließe sich wenigstens eine Creatur denken, die auf die oben genannten übernatürlichen Gnadenvorzüge einen Naturanspruch habe, heißt nichts Geringeres als die ewige Zeugung des Logos aus dem Vater ihres göttlichen Charakters entkleiden, die natürliche Sohnschaft mit der bloß adoptiven auf Eine Stufe stellen, die Homousie und Perichorese mit der accidentell-analogischen Gottverwandtschaft und Geisteseinwohnung verwechseln, kurz: die Ueber-

natur mit der Natur über denſelben Leiſten ſchlagen. Eben deßwegen darf aber die Wiedergeburt aus Gott nur als uneigentliche Zeugung, die Gotteskindſchaft nur als Adoptivſohnſchaft, die Gottwerähnlichung nur als Nachahmung der Homouſie, die Geiſteseinwohnung endlich nur als ſchattenhaftes Abbild der trinitariſchen Perichoreſe (vgl. Joh. 17, 20 ff.) gefaßt werden (vgl. v. Schäzler, Natur und Uebernatur, Mainz 1865; Derſ., Neue Unterſuchungen über das Dogma von der Gnade, Mainz 1867; Palmieri, De Deo creante et elevante, Romae 1878, thes. 37. 39; Tepe, Institut. theol. III, Paris. 1896, 193 sqq.). (Zum Ganzen vgl. noch Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 2. Aufl., Münſter 1872, 90 ff. 254 ff. 365 ff.; Scheeben, Dogmatik II, Freiburg 1878, § 168 ff; Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theologie VIII, Mainz 1897, 575 ff. Das Dogmengeſchichtliche findet man bei Schwane, Dogmengeſchichte II, 2. Aufl., Freiburg 1895, § 56—75.) [Pohle.]

Wiederkunft Chriſti, ſ. Chiliasmus; Gericht V, 400 f; Meſſias VIII, 1396 ff.

Wiedertäufer heißen die Mitglieder einer ſchwärmeriſchen Secte aus dem 16. Jahrhundert, welche als Folge der ſog. Reformation anzuſehen iſt. Die religiöſe Neuerung des 16. Jahrhunderts hielt ſich nicht lange innerhalb der Linien, die ihre Häupter glaubten ihr vorzeichnen zu ſollen. Bald tauchte die Idee auf, die Kirche ſei einfach und durchaus auf den Stand der apoſtoliſchen Zeit zurückzuführen. Neben die Schrift als das äußere Wort wurde das innere Wort geſtellt, eine innere Offenbarung, die auch jetzt noch wie ehemals den Gläubigen zu Theil werde; Einige ſetzten dieſe Inſpiration auch unbedingt über die Schrift. Im Gegenſatze zu Luther wurde die Rechtfertigung nicht dem Glauben allein oder dem bloßen Glauben, ſondern nur dem thätigen Glauben zuerkannt. Das Abendmahl wurde als bloßes Gedächtniß an das Leiden und Sterben des Herrn aufgefaßt. Der Gebrauch des Schwertes erſchien als ſchlechthin unzuläſſig, ſelbſt die Hinrichtung des Verbrechers durch die Obrigkeit, die Obrigkeit ſelbſt für den wahren Chriſten als überflüſſig, und wenn letzterer auch, ſo lange ſie beſtehe, zu gehorchen ſei, ſo ſei es doch nicht erlaubt, ein obrigkeitliches Amt anzunehmen. Die Chriſten ſollten kein Eigenthum beſitzen, ſondern Alles mit einander gemein haben; Einige nahmen die Gütergemeinſchaft im vollen Sinne des Wortes, während Andere ſie nur im Sinne einer möglichſt weitgehenden Unterſtützung des Nächſten verſtanden. Da im Evangelium der Glaube vor der Taufe ſeine Stelle habe, ſei der Menſch erſt, wenn er den Glauben zu bekennen vermöge, oder im erwachſenen Alter zu taufen, die Kindertaufe verwerflich, und da dieſe Anſchauung zu der Forderung führte, die als Kinder Getauften müßten wieder getauft werden, erhielt die Partei den Namen Wiedertäufer. Die Bezeichnung begreift ſich. Wenn die Verwerfung der Kindertaufe auch nur eine Lehreigenthümlichkeit der Partei und im Grunde von geringerer Bedeutung als manche andere war, ſo brachte ſie doch den Gegenſatz zur übrigen Chriſtenheit zum auffälligſten Ausdruck, und mit ihr vollzog die Partei, indem ſie mit der Anſchauung Ernſt machte und eine neue Taufe vornahm, ihre Trennung von der Kirche. Es wurde bereits angedeutet, daß einige der Lehrpunkte verſchieden gefaßt wurden. Auch ſonſt treten Verſchiedenheiten hervor, allein dieſe können hier auf ſich beruhen bleiben. Dagegen iſt noch ein Wort über eine der angeführten Differenzen beizufügen. In der Partei beſtand eine gemäßigte und eine radicale Richtung, und während jene im Allgemeinen auf dem religiöſen Boden ſich hielt, ging dieſe auf eine gewaltſame Neugeſtaltung auch der bürgerlichen Verhältniſſe aus.

Die Neuerung machte ſich zuerſt in Sachſen und Thüringen bemerklich, und ihre Hauptvertreter waren daſelbſt Thomas Münzer (ſ. d. Art.) und Nicolaus Storch (ſ. d. Art.). Münzer ſuchte ſeine Ideen mit Gewalt zu verwirklichen, veranlaßte dadurch aber nur eine um ſo ſtärkere Gegenwehr und erlag mit dem größern Theil ſeines Anhanges in der Schlacht von Frankenhauſen am 15. Mai 1525. Die Kataſtrophe hätte der Schwärmerei wohl ein Ende bereitet, da die Ueberlebenden ſie kaum auf die Dauer halten konnten. Bereits aber hatte die Richtung an einem andern Orte, in der Schweiz, in bedeutſamer Weiſe eingeſetzt. Als die Führer der Bewegung erſchienen in Zürich Grebel, Manz und Blaurock; ſie wollten, über Zwingli hinausſchreitend, eine Gemeinde der Heiligen nach dem Vorbilde der Pfingſtgemeinde herſtellen, und indem ſie ſich im December 1524 einander tauften, war der entſcheidende Schritt zur Bildung einer eigenen Gemeinde gethan. Um der Bewegung entgegenzutreten, wurde am 18. Januar 1525 eine Disputation veranſtaltet und darauf die Kindertaufe bei Strafe der Landesverweiſung vorgeſchrieben. Zugleich wurden einige der Führer ausgewieſen. Die Maßregel war zunächſt erfolglos. Die Schwärmerei erhielt ſich nicht bloß, ſondern verbreitete ſich auch in die Nachbarſchaft, beſonders nach St. Gallen, Schaffhauſen und Waldshut, wo der Pfarrer Dr. Balthaſar Hubmaier (ſ. d. Art.) und durch ihn faſt die ganze Gemeinde die Wiedertaufe empfing. Unter dieſen Umſtänden ſuchte man im Sommer 1525 die Secte allenthalben in der Schweiz mit Gewalt zu unterdrücken; die Hartnäckigen wurden mit dem Tode durch Ertränken bedroht. Die Verfolgung brachte die Bewegung zu noch größerer Verbreitung. Aus der Schweiz ausgewieſen, ergoſſen ſich die Wiedertäufer über das ganze ſüdliche Deutſchland. Augsburg, wo im J. 1525/26 Johann Denk (ſ. d. Art.) wirkte, Nürnberg und Straßburg wurden ihre Hauptſitze. Hubmaier fand, nach der Bewältigung Waldshuts durch die öſterreichiſche Regierung, unter dem Schutze der Herren von Liechtenſtein für ſeine

Wirksamkeit eine neue Stätte zu Nikolsburg in Mähren. Indessen trat man in Deutschland der Schwärmerei noch schärfer entgegen als in der Schweiz. Die Wiedertaufe galt im Reiche nach dem bestehenden Rechte als Capitalverbrechen; ein kaiserliches Mandat vom 4. Januar 1528 befahl, durch Gebote und Predigten zu warnen und gegen die Verbrecher gebührend einzuschreiten; allenthalben suchte man sie durch Wasser, Feuer und Schwert zu beseitigen. Die Verfolgung raffte Hunderte von Täufern dahin, insbesondere auch die Häupter und Führer, Manz in Zürich am 5. Januar 1527, Hubmaier in Wien am 30. März 1528, Blaurock zu Clausen in Tirol 1529, während Andere in derselben Zeit eines natürlichen Todes starben, Grebel 1526, Denk 1527. Infolgedessen war die Secte in Oberdeutschland um 1530 unterdrückt. Nicht Wenige überlebten wohl den Sturm; sie zogen sich aber fortan, um nicht ebenfalls dem Tode anheimzufallen, möglichst zurück.

Während aber die Secte im südlichen Deutschland ihre Bedeutung verlor, kam sie im Norden noch einmal zur Macht. Melchior Hofmann (s. d. Art.), ein Kürschner aus Hall in Schwaben, der auf seinen Wanderungen in Livland, Schweden und Dänemark seit 1524 für die religiöse Neuerung eintrat, verkündigte um 1526, daß der Untergang der Welt und die Wiederkunft Christi in sieben Jahren erfolgen werde. Wegen seiner zwinglischen Abendmahlslehre 1529 aus Dänemark ausgewiesen, begab er sich nach Straßburg und schloß sich hier an die Täufer an. Im J. 1530 schrieb er die „Ordonnanz Gottes" in niederdeutscher Sprache, um die Lehre der Täufer nach dem Nordwesten zu verbreiten, und begab sich alsbald selbst dorthin, um noch weiter für dieselbe zu wirken. Er erschien in Ostfriesland und in den Niederlanden, und in beiden Ländern, namentlich in den Städten Emden und Amsterdam, hatte er beträchtliche Erfolge. Außerdem gewann die Richtung im Herzogthum Jülich eine starke Verbreitung, und als die Regierung im Sommer 1532 hier gegen sie einschritt, indem sie die Prediger auswies und ihren Anhang zur Unterwerfung nöthigte, wandten sich die Vertriebenen nach Münster in Westfalen, wo die religiöse Neuerung in der letzten Zeit mit einer Macht sich entfaltet hatte, daß sie im Begriffe war, den völligen Sieg über den alten Glauben zu erringen. Ihr Vertreter war Bernhard Rothmann aus dem benachbarten Stadtlohe. Er wurde um 1529 Kaplan im Stifte St. Moritz bei Münster, und während er in seinen Predigten Anfangs sich in gewissen Grenzen hielt, ging er, nachdem er im Frühjahr 1531 Wittenberg besucht und auch in anderen Städten das neue Kirchenwesen kennen gelernt hatte, zum entschiedenen Kampfe gegen die alte Kirche über, so daß ihm am 29. August 1531 das Predigen verboten und er am 7. Januar 1532 des Landes verwiesen wurde. Statt aber das Bisthum zu verlassen, begab er sich nun von dem Stifte St. Moritz in die Stadt Münster. Die hier bestehende Oppositionspartei, der Tuchmacher Bernhard Knipperdolling an der Spitze, unterstützte ihn derart, daß er am 23. Januar sein Glaubensbekenntniß veröffentlichen konnte und im folgenden Monat durch Gemeindebeschluß zum Prediger an der Lambertikirche ernannt wurde. Auf Verlangen des Bischofs ordnete der Rath zwar in Bälde die Einstellung der Predigt an; die Gemeinde fügte sich aber dem Befehle nicht. Der Tod des Bischofs Erich am 14. Mai 1532 kam ihr zu statten; die protestantisch-revolutionären Elemente entfalteten eine solche Rührigkeit und nahmen eine solche Haltung an, daß der Rath am 15. Juli mit allen ihren Forderungen sich einverstanden erklärte, und daß am 10. August sämmtliche Pfarrkirchen der Stadt an protestantische Geistliche übergeben wurden. Der neue Bischof, Franz von Waldeck, gewählt am 1. Juni, erhielt vom Kaiser am 12. Juli das Mandat, die Prediger zu entfernen und gegen die Aufrührer einzuschreiten, und als die gütlichen Versuche zur Herstellung der Ordnung erfolglos blieben, wurden ernstlichere Maßregeln ergriffen, die Führer in Anklagestand versetzt, die Straßen gesperrt, der Stadt die Zufuhr abgeschnitten. Die Stadt traf aber Gegenmaßregeln; besonders unternahm sie einen kühnen Handstreich, indem sie die geistlichen und weltlichen Herren, die sich in Telgte eingefunden hatten, um mit dem Bischof über einen Ausgleich zu berathen, in der Nacht vom 25. auf den 26. December überfallen und gefangen nehmen ließ. Hierdurch erlangte sie ein solches Uebergewicht, daß im Vertrag vom 14. Februar 1533 die sechs Pfarrkirchen ausdrücklich den Protestanten zugesprochen wurden, wogegen der Bischof, das Domcapitel und die geistlichen Collegien unbehindert bei ihrer Religion sollten bleiben dürfen. Die Neuerung war damit anerkannt; der Sieg war aber mit Hilfe von Elementen errungen, die ihr alsbald selbst Gefahr brachten. Die Neugläubigen waren nicht einheitlich gesinnt, und wenn im Kampfe gegen die alte Kirche die inneren Differenzen ruhten, so traten sie jetzt hervor, als es galt, das neue Kirchenwesen einzurichten. Die Ankömmlinge aus Jülich waren Gegner der Kindertaufe; sie gewannen Anhänger für ihre Anschauung, selbst Rothmann schloß sich ihnen nach einigem Zögern an, und die lutherische Partei, namentlich die Mitglieder des Stadtrathes, bemühte sich vergebens, die Wendung zu verhindern. Es blieb auch nicht bei Verwerfung der Kindertaufe. Auch die anderen Ideen der Secte machten sich geltend, die Forderung von brüderlicher Theilung und gegenseitiger Unterstützung. Dazu kam die Erwartung auf die Vernichtung der Gottlosen und die Errichtung des Reiches der Gläubigen, in dem die Frommen unter der Herrschaft Christi eine tausendjährige Glückseligkeit genießen würden. Um eine Verständigung unter den Parteien herbei-

zuführen, wurde am 7. und 8. August 1533 auf dem Rathhaus ein Religionsgespräch veranstaltet. Das Mittel führte aber wie gewöhnlich nur zu größerer Verschärfung des Gegensatzes, und als die Prädicanten im nächsten Monat sich weigerten, die Kinder zu taufen, kam es zum vollen Conflict. Gegen wiedertäuferische Prediger wurde auf Ausweisung erkannt. Ein Theil verließ in der That die Stadt, und aus Hessen erschienen Theodor Fabricius und Johannes Lening, um das Kirchenwesen zu ordnen. Auf der andern Seite trafen aus den Niederlanden weitere Wiedertäufer ein, und der Zufluß war um so bedeutsamer, als die Richtung dort in der letzten Zeit eine wesentliche Steigerung erfahren hatte. Als Hofmann im J. 1533 in Straßburg, wohin er wieder zurückgekehrt war, in Gefangenschaft gerieth, erhob sich in Haarlem der Bäcker Johann Matthys als Prophet; die Wiedertaufe, die Hofmann in der letzten Zeit auf zwei Jahre sistirt hatte, wurde wieder aufgenommen, und es ward als Offenbarung verkündigt, die gegenwärtige Welt werde durch ihn und die Seinigen zerstört werden; man solle zu den Waffen greifen und die Gottlosen vertilgen. Der neue Prophet fand Glauben; die Apostel, die er gegen Ende des Jahres 1533 zu zwei und zwei aussandte, trugen die Schwärmerei in weitere Kreise; in Bälde waren die nördlichen Niederlande voll von Wiedergetauften. Die Secte ließ sich auch in Münster nicht das Wort entziehen. Am 8. December 1533 verkündigte der Schmiedegeselle Johann Schröder die Lehre der Täufer auf dem Lambertikirchhof, und die Maßregeln, welche der Rath dagegen ergriff, waren erfolglos; die ausgewiesenen Prediger kehrten wieder zurück. Im Anfang des Jahres 1534 erschienen auch zwei Abgesandte des Johann Matthys, um die Offenbarung des neuen Propheten zu verkünden. Nach einigen Tagen zogen sie zwar wieder weiter; am 13. Januar fanden sich aber zwei andere Sendlinge aus den Niederlanden ein, Gert (Gerhard) tom Kloster und Johann Bockelson aus Leyden. Letzterer, damals ein Mann von 25 Jahren, war für das Schneiderhandwerk erzogen worden, hatte sich aber auch mit den religiösen Fragen beschäftigt, die Schriften Hofmanns und Münzers gelesen und sich im November 1533 für die Lehre des Matthys gewinnen lassen. Als Apostel derselben machte er in Münster durch sein gewinnendes Wesen großen Eindruck. Knipperdolling, einer der Führer der Bewegung, nahm ihn in sein Haus auf und gab ihm nach einiger Zeit selbst seine Tochter zur Frau. Der Conflict der Parteien dauerte inzwischen fort. Der Rath erkannte auf's Neue, aber wieder vergeblich, auf Ausweisung einiger Prediger der Secte. Im Februar 1534 drohte es zu einem gewaltsamen Zusammenstoß zu kommen. Indessen wurden wieder Verhandlungen angeknüpft, und sie endigten mit Anerkennung der Secte, während die Täufer versprachen, in weltlichen Dingen der Obrigkeit zu gehorchen. Der Schritt trieb von selbst weiter. Da er dem Reichsgesetz über die Wiedertäufer zuwider war, mußte es zu Gegenmaßregeln kommen; die Stadt mußte unter Umständen mit Gewalt zur Unterwerfung unter das Gesetz genöthigt werden. Infolge dessen verließen zahlreiche Personen aus der Ordnungspartei die Stadt; die Täufer luden umgekehrt ihre Gesinnungsgenossen in der Nähe und Ferne ein, zu ihnen zu kommen, und die Werbung fand um so größern Anklang, als damals in den Niederlanden auf's Neue gegen die Secte eingeschritten wurde. Am 21. März brachen 30 Schiffe aus der Umgegend von Amsterdam auf. Die Vorsicht der niederländischen Behörden vereitelte zwar den Plan. Die Schaaren wurden angehalten und überwältigt, die Führer hingerichtet, die Frauen und Kinder in die Heimat zurückgeschickt. Aber wenn auch die Massen nicht an's Ziel gelangten, so doch zahlreiche Einzelne. Unter den Ankömmlingen befand sich auch Johann Matthys, der Prophet. Die Oppositionspartei kam am 23. Februar, als die Neuwahl der städtischen Obrigkeiten vorgenommen wurde, bereits zur Gewalt, indem das Bürgermeisteramt an Knipperdolling und seinen Gesinnungsgenossen Kibbenbroik gelangte. Die Folgen machten sich schon am andern Tage bemerklich. Die Häuser der Fraterherren und Johanniter wurden überfallen und geplündert, der Dom verwüstet. Kurz darauf wurde das Stift St. Moritz vor der Stadt dem Erdboden gleich gemacht; die herrliche Bibliothek, die Rudolf Langen gesammelt hatte, und mit ihr alle Urkunden und Documente, deren man habhaft werden konnte, wurden vernichtet. Da das Werk der Zerstörung nicht ohne Widerspruch vor sich ging, suchte man die widerstrebenden Elemente zu beseitigen. Matthys soll die Vernichtung der Gottlosen im buchstäblichen Sinne verlangt haben. Thatsächlich wurde am 27. Februar der Befehl erlassen, Alle müßten sich taufen lassen oder auswandern, und drei Tage später wurde der Befehl mit der Drohung verschärft, wer die Taufe noch länger ablehne und in der Stadt bleibe, solle hingerichtet werden. In derselben Zeit, wo die Stadt so von dem letzten Rest der „Ungläubigen" gesäubert wurde, näherte sich zwar eine Heeresmacht, um dem Treiben Einhalt zu thun. Der Bischof Franz von Waldeck hatte endlich so viel Truppen aufgebracht, daß er den Versuch, die Stadt zum Gehorsam zurückzuführen, wagen konnte, und so schwer und so langwierig auch das Unternehmen war, so hatte es doch Fortgang, da er bald bei den benachbarten Fürsten und zuletzt auch bei dem Reich Unterstützung fand. Die Schwärmer ließen sich aber dadurch nicht einschüchtern. Die höhere Hilfe, glaubten und erklärten die Führer, werde ihrer Sache auch fortan nicht fehlen. Die Bewegung ging noch weiter. Vor Allem wurde die Gütergemeinschaft durchgeführt. Alle hatten ihr Gold und Silber, geprägtes und ungeprägtes, darzubringen, und die Verwaltung des Gutes

wurde sieben Personen unter dem Namen Diaconen übertragen. Um die von Außen drohende Gefahr zu beseitigen, ging eine Frau als neue Judith in das Lager vor der Stadt, ohne freilich ihren Zweck zu erreichen, da die Verheißung, die ihr zu Theil geworden, sie werde ohne Anfechtung durch die Gegner hindurchschreiten, sich nicht erfüllte. Ebenso wenig bewährte sich der Glaube des Propheten, als er infolge einer vermeintlich höhern Eingebung sich entschloß, als neuer Simson mit einigen Kampfgenossen den Belagerern entgegenzutreten. Das Wagniß brachte ihm am 5. April den Tod. Aber auch dieses Geschick brachte die Schwärmer nicht zur Besinnung. Es entstand wohl eine nicht geringe Aufregung. Bockelson wußte aber das Volk zu beruhigen, indem er die Erweckung eines neuen und höhern Propheten in Aussicht stellte, und zugleich wußte er sich ein solches Ansehen zu verschaffen, daß er in Bälde selbst als der neue Prophet anerkannt wurde. Die Würde machte ihn zum Gebieter der Stadt, und in kurzer Zeit kam der Umsturz zur Vollendung. Während bisher die alten städtischen Behörden noch bestanden, sollte, wie er in einer Offenbarung erfuhr, an die Stelle der menschlichen Obrigkeit eine göttliche treten, ein neues Israel nach dem Vorbilde des alten eingerichtet werden und unter Leitung des Propheten zwölf Aelteste dem auserwählten Volke Gesetze geben. Der Vorschlag wurde als angeblich göttlicher Befehl angenommen und mit Einrichtung der neuen Verfassung eine neue Gesetzestafel aufgestellt. Eine der Bestimmungen lautete: „Allem, was die heilige Schrift entweder verbietet oder gebietet, soll ein jeder Angehörige des neuen Israel unweigerlich nachkommen", und auf Grund derselben wurde, indem man die im Alten Testamente vorkommenden Fälle von Polygamie und das Wort: „Seid fruchtbar und vermehret euch", entsprechend deutete, am 23. Juli die Vielweiberei eingeführt; die Frauen wurden überdieß geradezu verpflichtet, einen Mann zu nehmen; die alten sollten wenigstens in den Schutz eines Mannes sich begeben. Da die Neuerung in der empfindlichsten und empörendsten Weise die Freiheit und das sittliche Gefühl verletzte, kam es wieder zu einer Erhebung. Der Aufstand wurde aber niedergeschlagen und diente der Sache des Propheten nur noch weiter. Die alte Weissagung, daß in Israel einst ein König erstehen werde, der die ganze Welt beherrsche, sollte sich erfüllen, und da am 31. August gegenüber der bischöflichen Armee ein beträchtlicher Erfolg errungen wurde, schien die Zeit zur Ausführung des Planes gekommen zu sein. Der Goldarbeiter Dusentschur aus Warendorf, der jüngst zum Prophetenamt berufen worden war, verkündigte im Einverständniß mit den Führern das neue Königthum, indem er zugleich Johann von Leyden als den Auserwählten bezeichnete und die zwölf Aeltesten aufforderte, ihr Amt zu Gunsten des neuen Königs niederzulegen und das Schwert ihm einzuhändigen, das sie als Symbol der Gewalt einst erhalten hatten. Der Vorschlag wurde, wie zu erwarten war, angenommen. Johann richtete sich sofort als König ein und umgab sich mit einem reichen Hofstaat. Das Schwert behielt er als ein wesentliches Recht der Krone selbst bei, zu seinem Stellvertreter aber als Scharfrichter ernannte er Knipperdolling; Rothmann wurde königlicher Redner und Sachwalter, Bernhard Krechting u. A. königliche Räthe u. s. w. Zur Königin ernannte er Divara, die Wittwe des Johann Matthys; daneben aber hatte er noch eine stattliche Anzahl von weiteren Frauen. Auf dem Marktplatze wurde ein Thron errichtet, auf dem er dreimal in der Woche mit großem Gefolge und umgeben von seiner Leibwache zu Gericht saß. Für das Volk wurden Festlichkeiten veranstaltet. Zugleich suchte man nach Außen zu wirken. Im October 1534 wurden angeblich infolge einer göttlichen Offenbarung 27 Männer als Apostel nach Soest, Warendorf, Osnabrück und Coesfeld geschickt, um diesen Städten das Wort Gottes zu verkünden. Rothmann veröffentlichte zu derselben Zeit das Buch „Von der Restitution oder Wiederherstellung der rechten und gesunden christlichen Lehre, Glaubens und Lebens", eine Art Bekenntnißschrift der Secte, der er zwei Monate später „Das Büchlein von der Rache" folgen ließ. Die Zeit des Aufschwunges war indessen bereits vorüber. Die Vorgänge in der Stadt hatten die Behörden allenthalben zu größerer Wachsamkeit und Energie veranlaßt; die Emissäre fanden größtentheils den Tod, und die Hoffnung auf Befreiung von Außen verminderte sich. In der Stadt selbst wandten sich die Dinge mit der Zeit naturgemäß zum Schlimmern. Durch das Schreckensregiment, das ausgeübt wurde, ließ sich wohl jede allenfallsige Opposition niederhalten; aber der Hunger, der sich bei der Belagerung allmälig einstellte, ließ sich nicht ebenso bezwingen. Indem man dem nicht waffenfähigen Theil der Bevölkerung erlaubte, in einer bestimmten Frist die Stadt zu verlassen, während bisher die Thore stets verschlossen gehalten worden waren, wurde nur wenig erreicht, da bei der Strafe, die ihnen als Wiedergetauften drohte, nur ein paar Hundert hinweggingen. Die Noth dauerte fort, und wenn der König seine Hoffnung auch noch nicht aufgab und zwölf Herzoge wählen ließ, die, wenn ihm die Herrschaft über die Welt zufalle, die Regierung der Völker als seine Vasallen führen und zunächst die zwölf Thore der Stadt bewachen sollten, so zog sich das Verhängniß doch rasch zusammen. Die Schaar seiner Getreuen verminderte sich von Tag zu Tag. Hunger und Krankheit raffte die Einen dahin, das Schwert, das zur Aufrechterhaltung der Ordnung immer mehr gehandhabt werden mußte (am 3. Juni 1535 wurden 52 Personen hingerichtet), die Anderen, wieder Andere ergriffen die Flucht. Als im April 1535 die Reichsstände zu Worms Subsidien für die Belagerung bewilligten, wurde auf Drängen

der Städte noch ein gütlicher Ausgleich versucht, und die Bürgermeister von Frankfurt und Nürnberg begaben sich zu Verhandlungen nach Münster. Der Versuch war erfolglos. Auf der andern Seite waren die Kämpfe dem Ende nahe. Indem durch Ueberläufer der Weg zur Ueberrumpelung der Stadt gezeigt wurde, kam es nach einer Blokade von 16 Monaten in der Nacht auf den 25. Juni 1535 endlich zur Erstürmung. Die Eroberung vollzog sich unter einem großen Blutbad, und darauf wurden zahlreiche Hinrichtungen mit dem Schwert vorgenommen. Der König und zwei seiner hauptsächlichsten Helfershelfer, Knipperdolling und Krechting, wurden zunächst ein halbes Jahr gefangen gehalten und am 22. Januar 1536 endlich einem exemplarischen Tode überliefert, ihre Leichname in eisernen Körben am Thurme der Lambertikirche aufgehängt. Mit diesem Ausgang war es um die Wiedertäuferei in ihrer radicalen Richtung geschehen. Es mochte ihr auch später nicht an Vertretern fehlen. Blinde Schwärmerei läßt sich durch nichts plötzlich beseitigen. Aber ihre geschichtliche Bedeutung war fortan dahin. Münster wurde wie die Stätte ihres Triumphes so ihr Grab. Dagegen wußte sie in der gemäßigten Form sich zu erhalten. Der Pfarrer Menno Simonis (s. d. Art.) trat ein Jahr nach der Eroberung Münsters zu der Secte über und wirkte für sie mit solchem Erfolge, daß sie nach ihm benannt wurde. In England entstand die verwandte Secte der Baptisten (s. d. Art.), die mit der Zeit zu großer Ausdehnung gelangte.

Die Bewegung der Wiedertäufer ist ein Product der religiösen Neuerung des 16. Jahrhunderts. A. Ritschl (Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus, in d. Zeitschrift für Kirchengeschichte II [1878], 1—55) glaubte sie aus dem Schoße der Tertiarier des Franciscanerordens ableiten zu sollen. L. Keller (s. u.) fand bei den Wiedertäufern eine Erneuerung der altevangelischen Richtung, die er bei den Waldensern und den verwandten Secten des Mittelalters wahrnahm. Die Auffassungen sind zweifellos unrichtig. Es war natürlich, daß sich die alten oppositionellen Elemente an die Bewegung anschlossen. Soweit man aber sieht, bildet die protestantische Lehre von der Bibel als der alleinigen Quelle des Glaubens ihren Ausgangspunkt. (Vgl. Ottius, Annales anabaptistici, Basil. 1672; Erbkam, Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation, Hamburg-Gotha 1848; C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Leipzig 1855 und 1860, 2 Bde. [unvollendet]; E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit, Zürich 1878; Derf., Die St. Galler Täufer, Zürich 1887; L. Keller, Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster, Münster 1880; Derf., Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885; R. Nitsche, Geschichte der Wiedertäufer in der Schweiz zur Reformationszeit, Einsiedeln 1885; Loserth, B. Hubmaier und die Anfänge der Wiedertäufer in Mähren, Brünn 1893; Derf., Der Anabaptismus in Tirol, im Archiv für österreichische Geschichte LXXVIII [1892], 427—604; LXXIX [1893], 127 bis 276; Derf., Der Communismus der Mährischen Wiedertäufer im 16. u. 17. Jahrhundert, ebd. LXXXI [1895], 135—322; Hoffstede de Groot, Hundert Jahre aus der Geschichte der Reformation in den Niederlanden, aus d. Holländischen von Greeven, Gütersloh 1893; Detmer, Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer in Münster, in d. Zeitschrift für vaterländ. Geschichte und Alterthumskunde 1893, 90—118; Bahlmann, Die Wiedertäufer zu Münster, eine bibliograph. Zusammenstellung, ebd. 119—174; E. Müller, Gesch. d. Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895; Rembert, Die Wiedertäufer im Herzogthum Jülich, Berlin 1899.) [v. Funk.]

Wiedervergeltung (talio) besteht im Allgemeinen darin, daß einer Person, welche uns oder Anderen in widerrechtlicher Weise zuerst etwas Uebles angethan hat, ein entsprechend großes Uebel zugefügt wird. Als berechtigte Wiedervergeltung erscheinen zunächst die Strafen. Die legitime Obrigkeit hat ohne Zweifel das Recht, Strafen zu verhängen; es ist dieß nothwendig zum Schutze des öffentlichen Wohles, der rechtlichen und socialen Ordnung (vgl. d. Art. Strafgewalt XI, 861 f.). Wenn dagegen Private für die ihnen zugefügte Unbild Wiedervergeltung am Thäter üben, so nennt man dieß „Rache" im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Eine solche ist auf jeden Fall unsittlich, wenn sie zum Beweggrunde nur den Haß hat, welchen man gegen den Beleidiger nährt, oder die Freude, ihn leiden zu sehen, nachdem er Anderen Leid bereitet hat. Dieß wäre eine selbst dem Naturgesetze zuwiderlaufende Lieblosigkeit; noch mehr ist sie verboten durch das evangelische Gesetz (Matth. 5, 38 ff.). Insoweit eine Privatrache aber notwendig erscheint zum unmittelbaren eigenen Schutze oder zum Schutze einer andern angegriffenen hilflosen Person gegenüber einem eben in schlechter That angetroffenen Menschen, ist sie innerhalb der bestimmten Grenzen erlaubte Nothwehr (s. d. Art.). Kann man durch eine mäßige Züchtigung noch überdieß es bezwecken, daß der Thäter sich in Zukunft ähnlicher widerrechtlichen Handlungen enthalte, so erscheint dieß auch nicht als unrecht. Handelt es sich aber um eine schon vollständig verübte böse That, und ist der Schuldige bereits in Sicherheit, so steht in einem geordneten Gemeinwesen die Ahndung nur der Obrigkeit zu; ein Recht der Selbstrache müßte zur Zerrüttung der Gesellschaft führen. So lange freilich noch kein ordentlich organisirter Staat sich gebildet hat, sind Zustände möglich, bei welchen auch den Privaten ein Wiedervergeltungsrecht zustehen kann und muß, um ein gesichertes Zusammenleben und Schutz der Rechtsordnung zu garantiren. Unter dieser Voraussetzung läßt sich das jus talionis selbst mit Einschluß der Blutrache nicht für absolut verwerflich

erklären. Man begegnet demselben denn auch in größerem oder geringerem Umfange bei Völkern, deren Staatenbildung noch in der Entwicklung begriffen war, z. B. bei den alten Germanen; auch die Gesetzgebung Solons und das römische Zwölftafelgesetz haben es noch geduldet. Selbst das mosaische Recht konnte seiner bis zu einer gewissen Grenze nicht entbehren (s. Ex. 21, 23 ff. Lev. 24, 19 ff.; vgl. Deut. 19, 19; vgl. d. Art. Leibesstrafen VII, 1650 f. und J. D. Michaelis, Mos. Recht V, 3. Aufl., Frankf. 1803, 53 ff.). Christus duldet es in seinem Reiche nicht (Matth. 5, 38) und hebt es auf durch sein Gebot der Liebe, welches auch gegenüber denen erfüllt werden muß, die uns anfeinden, hassen, verfolgen und uns Böses thun. Besonders entwickelt hatte sich das Talionsrecht bei den alten orientalischen Völkern. Daß dasselbe aber nicht bloßer Ausfluß roher Rachsucht gewesen ist, geht daraus hervor, daß es sich nicht nur als Recht, sondern (wie man dieß besonders im alten deutschen Rechte findet) als Schutzpflicht jeder Familie oder Sippe für ihre Angehörigen gegenüber Allen herausgebildet hat. (Vgl. Victor Cathrein, Moralphilosophie II, 3. Aufl., Freiburg 1899, 101 ff.) [Pruner.]

Wien (bei den Römern Vindobona genannt), Reichshaupt- und Residenzstadt der österreichisch-ungarischen Monarchie und Hauptstadt des Erzherzogthums Oesterreich unter der Enns, liegt am rechten Donau-Ufer, dort wo die Alpen jäh und unmittelbar in den Ausläufern des Wiener Waldes, dem Kahlen- und Leopoldsberge, gegen die Donau abfallen, und wo das sogen. Wiener Becken beginnt, eine Ebene, welche die Alpen von den Karpathen trennt. I. Die Stadt. Menschliche Ansiedelungen im heutigen Gemeindegebiete Wiens hat es schon in der sogen. Steinzeit gegeben; doch über die nationale und ethnographische Stellung der Bewohner fehlen zuverlässige Nachrichten. Seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. breiteten sich dann in den Alpenländern keltische Volksstämme aus und nahmen längere Zeit eine bedeutende Stellung ein; unter ihnen erhielt Wien den Namen Vindomina. Die Bewohner der Alpenländer standen mit den Römern seit dem zweiten punischen Kriege in Handelsbeziehungen und wurden von ihnen im 2. Jahrhundert v. Chr. populi Norici, ihr Land Noricum genannt. Durch die Feldzüge des Drusus und Tiberius im J. 15 v. Chr. kamen die Alpenländer bis an die Donau unter die Herrschaft der Römer; in den Jahren 11—8 v. Chr. wurden dann auch die östlichen Nachbarn der Noriker, die Illyrier, von den Römern unterworfen, und zwischen den östlichen Ausläufern der Alpen, der Save und der Donau ward eine römische Provinz eingerichtet, welche den Namen Pannonien erhielt. An der Grenze des keltischen Noricum und des illyrischen Pannonien, aber zum letztern gehörig, wurden zwei Waffenplätze errichtet: Carnuntum und Vindobona, wie die Römer Vindomina nannten. Ersteres, die Kopfstation der Handelsstraße, die durch das Innere Germaniens an die Ostsee führte, wurde die Hauptstadt der Provinz, Vindobona aber ward bestimmt, deren westliche Flanke zu decken. Im Osten Vindobona's entstand im Laufe des 2. Jahrhunderts n. Chr. ein römisches Gemeinwesen, welches unter Caracalla (211—218) die Rechte eines römischen Municipiums erhielt, aber weder politisch noch commerciell neben Carnuntum zu Bedeutung gelangte; nur als Festung war Vindobona bis zum Untergange der römischen Herrschaft wichtig. Sobald Noricum und Pannonien vollkommen romanisirt waren, wurde seit dem 3. Jahrhundert neben den römischen Gottheiten auch Mithras verehrt; unter den Legionaren und Veteranen mag auch das Christenthum vereinzelt Bekenner gezählt haben. Erst mit der diocletianischen Christenverfolgung (303 und 304), namentlich aber, seitdem nach 324 von Constantin dem Großen das Christenthum entschieden gefördert wurde, hat sich die Zahl seiner Anhänger in den Provinzen Pannonien und Noricum vermehrt. Als ihr Hort erschien in den sturmbewegten Zeiten vor dem Untergange der römischen Weltherrschaft der hl. Severin. Daß er in Vindobona gewesen sei, ist nicht überliefert; alle Gründungen des hl. Severin gehören der Provinz Noricum an, wie neue kritische Forschungen dargethan haben; viel frommer Irrthum aber hat in und um Wien so manche Stätte mit dem Namen des Apostels der Donaulande geschmückt. Die frühere Ansicht über Wien und dessen Beziehung zum hl. Severin wurzelte nämlich darin, daß seit den Tagen des Geschichtschreibers Otto von Freising bis in die jüngste Zeit herab, also durch sieben Jahrhunderte, die Stadt Favianae oder Favianis in der von Eugippius verfaßten Vita Severini für gleichbedeutend mit Vindobona gehalten und daher die schöne Schilderung kirchlichen Lebens in Favianis auf Wien bezogen wurde. Da die Annahme einer Identität von Favianae und Vindobona als eine irrige erwiesen ist, so hat alles, was in dieser so wichtigen Geschichtsquelle über das christliche Leben in Favianis gesagt wird, auf Wien, das als eine Stadt Pannoniens damals bereits unter der Herrschaft der arianischen Ostgoten stand, keinen Bezug. Von der Mitte des 5. Jahrhunderts, wo bei dem Geschichtschreiber Jordanis (De rebus Geticis c. 50) Wien unter dem Namen Vindomina vorkommt, bis zum Jahre 1030, in welchem es in den Altaicher Annalen (Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, 791) als Vienni erscheint, wird Vindobona oder Wien nicht genannt, obwohl es durch die ganze Zeit bestehen geblieben sein muß und niemals zerstört wurde; denn die Magyaren gaben der Stadt (oder was es damals war) einen eigenen Namen, Bécs, welchen es bis heute bei den Ungarn und allen Völkern des europäischen Ostens behalten hat. In dem genannten Jahre

1030 fand das von den Ungarn zurückgeworfene deutsche Heer in Wien zunächst Zuflucht, bis die Stadt erobert wurde. Ueber Wiens kirchliche Verhältnisse während dieser fünf Jahrhunderte können daher nur alte Traditionen gebracht werden. Die eine Tradition behauptet, es hätten des hl. Ruperts (s. d. Art.) Genossen Chuniald und Gyslar den Avaren, welche damals an der Donau herrschten, das Evangelium gepredigt und in Wien das Rupertuskirchlein an Stelle eines kleinen römischen Tempels erbaut. Wie fast bei jeder Tradition oder geschichtlichen Sage hat es die Kritik auch hier mit einem geschichtlichen Ereignisse zu thun; nur kann sie die Gründung der ersten Kirche Wiens weder dem hl. Rupert zuschreiben noch auch der Zeit des hl. Virgil (s. d. Art.) zuweisen, unter welchem der öffentliche Cultus des hl. Rupert eigentlich erst begann, und welchem die ältesten Rupertuskirchen ihre Entstehung verdanken. Eher kann die Gründung der Wiener Rupertuskirche dem Bischofe (nachmaligen Erzbischofe) Arno (s. d. Art.) zugeschrieben werden; denn als nach Karls des Großen Siege über die Avaren (791) die Frage der Christianisirung mit jener der kirchlichen Organisation durch Salzburg entscheidend in den Vordergrund getreten war, begann Arno, anschließend an seine und Virgils frühere Missionsthätigkeit bei den Avaren, im Auftrage Karls die kirchliche Organisation in dem eroberten, an der Ostgrenze des Frankenreiches gelegenen Gebiete einzurichten. Dieser geschichtlichen Thatsache tritt wieder eine Tradition ergänzend zur Seite, welche meldet, Karl der Große habe die Kirche St. Peter in Wien als Pfarrkirche gegründet. Eine bedeutende Stütze dieser Traditionen sind die Kirchenpatrocinien St. Ruprecht und St. Peter. Salzburgs uralter Dom, die große Kirche St. Ruprechts, die Haupt- und Mutterkirche aller Gründungen Salzburgs, ist demnach ziemlich sicher auch die Mutterkirche der Wiener St. Ruprechtskirche, inmitten der alten Römerstadt gelegen; die Peterskirche in Wien aber ist wohl nach dem St. Peterskloster in Salzburg, einer Gründung des hl. Rupert, genannt. Beide Gründungen fallen — gingen sie von Salzburg aus — in die Zeit von 791—803, da von letzterem Jahre an, dem Jahre der Diöcesanregulirung zwischen Salzburg und Passau, keine auf Salzburgs kirchlichen Einfluß hinweisende Gründung in dem heutigen Niederösterreich mehr vorkommt, und von da an alle Kirchengründungen nur auf Passau's Diöcesanrechte und meistens auf sein Patrocinium St. Stephan hinweisen. Doch werden St. Ruprecht und St. Peter vor 1137 urkundlich nicht genannt. Damals war St. Ruprecht längst eine Pfarrkirche gewesen, St. Peter verlor aber 1137 diese Würde zu Gunsten der im Bau begriffenen St. Stephanskirche. St. Ruprecht war noch im J. 1347 mit einem Friedhofe umgeben; im 15. Jahrhundert war das Kirchlein fast ganz verfallen, wurde aber im gotischen Stile neu aufgebaut; Restaurirungen fanden 1627 und 1703 statt. In den Jahren 1533—1545 war St. Ruprecht den Franciscanern von St. Theobald überlassen, 1788 übernahmen die Kirche die Hieronymitaner, welche sie bis 1812 inne hatten, worauf der niederösterreichische Religionsfonds deren Erhaltung übernahm, nachdem ihr Patronat 1544 vom Schottenstifte (vgl. unten Sp. 1500) auf den Landesfürsten übergegangen war. — Die Kirche St. Peter, nach 1137 nicht mehr ecclesia (Pfarrkirche), sondern capella genannt, wurde um die Mitte des 15. Jahrhunderts vielfach erweitert; das Patronatsrecht ging 1544 vom Schottenstifte auf den Landesfürsten über. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts wurde die Kirche von Johann B. Fischer von Erlach ganz neu gebaut, 1756 das Hauptportal aufgeführt; das Innere der Kirche ward 1837 bis 1839, das Aeußere 1844 restaurirt. Im J. 1783 wurde sie wieder Pfarrkirche. Von den Denkmälern der Kirche sei das des Historiographen und Leibarztes Kaiser Ferdinands I., Wolfgang Lazius (gest. 1565), erwähnt. — Der Sage nach die dritte Kirche Wiens in chronologischer Reihenfolge ist Maria am Gestade oder Maria Stiegen. Ihre Erbauung veranlaßte, wie die Sage zu berichten weiß, der als Maler, Bildhauer und Architekt berühmte Mönch Alfried, welchen Salzburgs Erzbischof Adalwin zu seinem Stellvertreter bei den Slawen in Mähren ernannt hatte, und der sich mehrmals in Wien aufhielt. Urkundlich genannt wird sie zuerst 1157 und stand von diesem Jahre ab unter dem Patronate des Stiftes Schotten; 1302 übernahm die Familie Greif die Patronatsrechte, 1357 das Bisthum Passau, 1391 die Herren von Liechtenstein, 1394 wieder das Bisthum Passau, das im Besitze bis 1805 blieb. An die alte Kapelle war 1353—1365 ein neuer Chor angebaut, 1394—1427 an Stelle der alten Kapelle ein Langhaus und 1537 der Thurm errichtet worden. Im J. 1685 wurde die Kirche restaurirt, 1809 von den Franzosen als Magazin verwendet; 1817—1846 fand eine „gründliche" Renovirung statt, 1893—1895 wurde der Thurm stilgerecht wiederhergestellt. Gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts hörte bei Maria Stiegen der Gottesdienst fast auf, 1552 predigte der sel. Canisius daselbst. Nach der Mediatisirung Passau's übernahm der Landesfürst das Patronat der Kirche und übergab sie 1820 den Redemtoristen, welche daselbst ein Collegium gründeten, 1848 zwar fliehen mußten, 1854 jedoch zurückkehrten und 1889 im 17. Gemeindebezirke ein zweites Collegium gründeten. — Markgraf Leopold IV. hatte 1137 den Bau einer neuen Kirche vor den Stadtmauern projectirt, wenn nicht auch begonnen; sein Bruder Heinrich II. (1141—1177) vollendete den Bau, und Bischof Reginbert von Passau weihte 1147 die neue Kirche zu Ehren des heiligen Protomartyr Stephan ein. Die Stephanskirche wurde zur Pfarrkirche erhoben, und es wurden ihr alle Betkirchlein (oratoria), welche in der

bisherigen Pfarre St. Peter gelegen waren, und die Kirche St. Peter selbst unterstellt. Die Seelsorge versah, unterstützt von mehreren Priestern, der Pfarrer, welcher zugleich die Würde eines herzoglichen Notars oder die eines Domherrn von Passau bekleidete. Das Bisthum Passau übte über die Stephanskirche das Patronatsrecht, auf welches jedoch auch Herzog Leopold VI. (1186 bis 1230), der die Stephanskirche in die neue Stadtbefestigung einbezog, und Albrecht I. (1291 bis 1308) Ansprüche erhoben. Am 20. März 1365 verzichtete Bischof Adalbert von Passau zu Gunsten des Herzogs Rudolf IV. auf das Patronatsrecht über St. Stephan, und Herzog Rudolf übertrug an diese Kirche 1365 das von ihm an der Allerheiligenkapelle in der Burg gestiftete Collegiatcapitel mit einem Propste, 24 Domherren (unter denen 3 Dignitare: Dechant, Custos und Cantor) und 26 Kapläne. Das Capitel war mit Ausnahme der Seelsorge an der Stephanskirche exemt; der Propst besaß die Pontificalinsignien mit Mitra und Stab. Die Kleidung für den Propst und die Domherren bestand, nach der Bewilligung Papst Innocenz' VI., in einem langen, rothen Rocke (nach Art der Cardinalskleidung), worüber sie ein weißes, um eine Spanne kürzeres Linnenhemd und einen rothen Mantel mit der Cappa trugen, an dessen linker Seite ein spannenlanges und zwei Finger breites goldenes Kreuz angeheftet war. Die Kapläne trugen das gewöhnliche priesterliche Kleid mit braunen Gugeln. Im Chore trug der Propst nebst dem Biret eine Kopfbedeckung aus Hermelin, die Domherren eine solche aus Fehepelz und die Kapläne eine von Marderfellen. Mit dieser Kleidung wurden sie auch begraben. Die Propstei war eine fürstliche, der Propst daher gefürstet und hatte das Recht, ritterliche Waffen und den Harnisch zu tragen, während die Chorherren nur ein stumpfes Messer, dessen sie sich bei Tisch bedienten, tragen durften; der Propst hatte die Gerichtsbarkeit über alle seine Unterthanen und führte den Titel „Erzkanzler von Oesterreich" (der Hofkanzler hingegen war „Kanzler anstatt des Propstes zu Wien") und „oberster Meister der Universität". Der Propst und die drei Dignitare hatten besondere Wohnungen zugewiesen erhalten; die übrigen Chorherren wohnten in dem 1361 von Herzog Rudolf IV. vom Stifte Zwettl erworbenen, neben dem bisherigen Pfarrhause, an dessen Stelle heute das erzbischöfliche Palais steht, gelegenen Hof. Herzog Rudolf IV. wies dem Capitel eine Reihe von Gütern und Einkünften zu; in deren Besitz blieb es jedoch nach dem Tode des Stifters nicht, da viele davon Lehen waren und ohne Zustimmung der Lehensherren nicht verschenkt werden konnten. Infolge dessen wurden die Einkünfte der Propstei derart geschmälert, daß für erledigte Canonicate keine Bewerber sich fanden. Um dem drohenden Verfalle der Stiftung vorzubeugen, gestattete 1367 Herzog Albrecht III. den noch anwesenden Chorherren, die Seelsorge bei St. Stephan zu übernehmen, wofür sie aus den pfarrlichen Einkünften Bezüge erhielten. Durch die Uebertragung des Capitels von der Allerheiligenkapelle der Burg in die Stephanskirche sollte letztere in ihren Rechten und Freiheiten nicht geschmälert und als Pfarrkirche auch der Jurisdiction des Bisthums Passau nicht entzogen werden. Der Bischof von Passau übertrug 1365 die Ausübung der pfarrlichen Rechte dem Propste; mit diesem Jahre hören die selbständigen Pfarrer von St. Stephan auf, und es erscheinen mit der Seelsorge einige Zeit schon neben dem Pfarrer nachweisbare Chormeister (Churmeister; cura) betraut. Dem Chormeister wurden nun sieben andere Geistliche beigegeben, und sie einschließlich des Chormeisters nannte man zusammen wegen ihrer Anzahl Achter oder Echter; zur Unterstützung hatten die Achter Vicare und Leviten (Gratianer). Als im genannten Jahre 1367 das Capitel die Seelsorge bei St. Stephan übernahm, übertrug es selbe acht Domherren; doch 1384 wurde sie wieder an neue Achter (Chormeister und 7 Geistliche) übertragen, die auch die größeren Officien (Matutin, Vesper, Predigt u. s. w.) zu versehen hatten. Im J. 1367 mußten die Chorherren von St. Stephan auch die ihnen bisher bewilligte Kleidung ablegen und sich in Zukunft derjenigen Kleidung bedienen, welche die übrigen Domherren des Landes hatten. Unter dem ersten Propste, Johannes Mayrhofer, wurden die Statuten festgesetzt; darnach wurden 1. die Canoniker durch den Propst oder dessen Stellvertreter zu den Sitzungen berufen, in denen bei der Abstimmung die Majorität der Voten entschied; 2. hatte jeder neu ernannte Canonicus den Eid auf die Statuten zu leisten und 7 Pfund Wiener Denare an die Stephanskirche für den Gottesdienst zu widmen; 3. hatte jeder Canoniker das Recht, über sein Vermögen zu verfügen; 4. waren Capitelsiegel und Acten unter dreifacher Sperre aufzubewahren; 5. hatte im Chore und beim Gottesdienste wenigstens einer der drei Dignitare anwesend zu sein, die canonici hebdomadarii hatten dem Matutinum beizuwohnen. Im Chore hatten die Canoniker und Vicare im Rochet zu erscheinen; niemand durfte fremden oder gefährlichen Personen Mittheilungen von den das Capitel betreffenden Dingen machen. Im J. 1436 wurde dieses Statut von den durch das Basler Concil bestellten Visitatoren und deren Commissaren einer Revision unterzogen, auf deren Grundlage dann das Capitel neue Statuten erhielt. Diese blieben in Uebung, bis durch die Errichtung eines Bisthums in Wien das Collegiatcapitel in ein Cathedralcapitel umgeändert wurde. Die Pfarre bei St. Stephan blieb aber die Hauptpfarre Wiens, und die Kirche erhielt bei der Erhebung des Bisthums zum Erzbisthum den Titel einer Metropolitan-Domkirche. Sie ist also dem Range nach die erste Kirche Wiens, sie ist aber auch das bedeutendste kirchliche Bauwerk dieser Stadt.

Die ältesten Theile des heutigen Domes reichen bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts zurück und charakterisiren sich als Schöpfungen aus der letzten Zeit des romanischen Stils. Die dieser Zeit angehörenden Partien sind das sogen. Riesenthor und die daran grenzenden Theile der Façade bis zur Gesimslinie über den jetzt zur Aufnahme der Uhrzifferblätter verwendeten Rundfenstern. Folgerungen aus den in dem Gebäude erhaltenen ältesten Baureſten führen dahin, daß der älteste Bau von dreischiffiger Anlage mit breitem, überhöhtem Mittelschiffe war und wahrscheinlich apsidial abschloß. Die erste wichtige Veränderung ging an dem Baue nach dem Brande von 1258 vor sich. Es wurde ein mächtiges ausspringendes Kreuzschiff mit großem und weit zurückreichendem Mittelchor sammt polygonem Abschlusse aufgeführt, das Mittelschiff infolge einer bedeutenden Verlängerung mit spitzbogigen Kreuzgewölben verhältnißmäßig erhöht, wobei dessen bisherige Eintheilung in sieben Gewölbejoche unverändert blieb. In diese Zeit gehört auch der Aufbau der zwei „Heidenthürme" und die Umgestaltung des Riesenthores durch den Einbau der äußeren Spitzbogen. Bei dem Brande 1276 wurden die Gewölbe beschädigt, und dieß mag ein Hauptgrund zum Neubau des Domes gewesen sein, dessen Chor 1340 eingeweiht wurde. Herzog Albrecht II. war der Begründer, Rudolf IV. Förderer eines neuen Baues von St. Stephan, wohin er, wie erwähnt, das Collegiatcapitel der Allerheiligenkapelle in der Burg verlegt hatte. Der Neubau umfaßt das heutige Langhaus mit den Thürmen; der Grundstein wurde 1359 von Rudolf IV. gelegt. Aus verschiedenen Anzeichen läßt sich erkennen, daß der Neubau, mit dem Hochthurme beginnend, allmälig das alte Langhaus (das zur Abhaltung des Gottesdienstes geschont wurde) umfaßte und mit dem Baue des nördlichen Halbthurmes endigte. Im J. 1444 wurde der Grundstein zum nördlichen Thurme gelegt, der jedoch, in seinem Baue wenig gefördert, 1562 in seiner heutigen Gestaltung abgeschlossen wurde, während der südliche Thurm 1433 vollendet worden war und eine Höhe von 139 m erreicht. Mächtig und überwältigend ist das Innere der Kirche, dessen westlicher Abschluß die ersten Keime des gotischen Stiles aufweist, dessen Formenreichthum in dem streng angeordneten Chore sich steigert und seine Blüte in dem überaus reich gegliederten Langhause erreicht. Die Renaissance fand keine Gelegenheit, sich an dem Gebäude geltend zu machen; ihr Wirken gibt sich nur zu erkennen in der Beseitigung eines großen Theiles der mittelalterlichen Einrichtung und im Ersatz derselben durch die noch jetzt vorhandenen Altäre, durch zahlreiche, künstlerisch höchst werthvolle Epitaphien u. s. w. im Innern und Aeußern des Domes, wie das Grabmal Herzog Rudolfs IV. und seiner Gemahlin Katharina, das Grabmal Kaiser Friedrichs III., den Grabstein des Prinzen Eugen von Savoyen und das Denkmal der Befreiung Wiens aus der Türkenbedrängniß 1683. — So ziemlich gleichzeitig mit der St. Stephanskirche wurden die St. Johanneskapelle in der herzoglichen Burg „Am Hof" und in der nächsten Nähe die St. Pancrazkapelle durch Herzog Heinrich Jasomirgott erbaut. Erstere war dem hl. Johannes dem Täufer, dem Patrone der Münzer, geweiht; Herzog Leopold VI. verlegte den herzoglichen Münzhof in die Burg „Am Hof", wo er bis 1386 blieb, in welchem Jahre Herzog Albrecht III. die Burg oder den Münzhof den Carmeliten überließ. Sie bauten den Münzhof zu einem Kloster mit einer zu Ehren der hl. Maria von den Engeln geweihten Kirche um; 1554 mußten sie Kirche und Kloster den Jesuiten überlassen, die 1623 das Kloster zum Profeßhaus bestimmten und 1635 darin die Marien- und Rochus-Kapelle erbauten. Nach Aufhebung des Jesuitenordens wurde 1776 das Profeßhaus dem Hofkriegsrathe übergeben, 1848 dem Kriegsministerium. Die Kirche wurde zum Gottesdienste für das Militär bestimmt, 1783 zur Pfarrkirche unter dem Patronate des Landesfürsten erhoben. Auf dem Balcon der Kirche ertheilte Papst Pius VI. während seiner Anwesenheit in Wien am 31. März 1782 öffentlich den Segen (Kurz, Gedenkbuch der l.-f. Pfarr zu den neun Chören der Engel am Hof, Wien 1891; Nachträge zum „Gedenkbuch", 1. Theil 1895; 2. Theil 1897). Diente die St. Johanneskapelle ursprünglich für den Landesfürsten und seine nächste Umgebung, so war für sein Gesinde die St. Pancrazkapelle bestimmt. Sie wurde dem Schottenkloster unterstellt, kam 1610 zum Theil an die Jesuiten, zum Theil aber in Privatbesitz. Michael Adolf Graf von Althann erwarb einen dieser Theile und überließ ihn 1630 der Curie zur Erbauung einer Nuntiatur. Papst Clemens XIII. ließ 1768 den baufällig gewordenen Palast erneuern und die Hauskapelle zu den Schmerzen Mariä einrichten (Pläne u. s. w. in der Biblioteca Corsiniana in Rom); seither wurden an demselben keine wesentlichen Veränderungen vorgenommen. Vor 1630 wohnten die am Wiener Hofe beglaubigten Nuntien in Privathäusern. — Elf Jahre nach der Einweihung der Stephanskirche (1158) gründete Herzog Heinrich Jasomirgott auf einer kleinen Anhöhe außer der Stadtmauer in der Nähe der Burg, aber auf landesfürstlichem Grund und Boden, ein Kloster mit Kirche und Pilgrimhaus zu Ehren der heiligen Jungfrau Maria und St. Georgs und übergab es irischen Benedictinern, die das Volk Schotten nannte; dieser Name hat sich bis heute erhalten, obwohl 1418 deutsche Benedictiner in das Haus eingezogen sind. Herzog Heinrich Jasomirgott gab seinem Stifte u. A. auch das Asylrecht in der nächsten Umgebung (Freiung), die Grundherrlichkeit und die Pfarrrechte vom Graben der herzoglichen Burg (heute Tiefer Graben) bis zu St. Johann an der Als (vgl. unten) und von da bis zum Einflusse des Alsbaches in die Donau, ferner die

Kirchen St. Ruprecht, Maria am Gestade und St. Peter. Die ersten Mönche kamen aus dem St. Jacobskloster in Regensburg, einer Pflanzstätte der Gelehrsamkeit und Bildung; eine solche ward auch das Wiener Kloster und ist dieß bis heute geblieben. — Der Sage nach erbaute 1176 Bischof Otto von Freising im Freisingerhofe, einem der ältesten Gebäude Wiens, eine dem hl. Georg geweihte Kapelle, welcher Herzog Friedrich II. besondere Vorrechte und Privilegien verlieh. Der Hof wurde 1773 von dem Hofbuchdrucker Thomas Edler von Trattnern gekauft, abgebrochen und dafür der Trattnerhof (Ecke vom Graben und Stephansplatz) aufgeführt; in diesem ward statt der alten St. Georgskapelle eine neue erbaut, welche, 1778 geweiht, 1783 entweiht und geschlossen werden mußte. — Drei adelige Frauen gründeten 1190 zu St. Jacob auf Hülben, dessen Kapelle der Sage nach 1131 Leopold III. erbaut hatte, ein Kloster für Frauen, welche gesonnen waren, freiwillig sich von der Welt abzuschließen. An der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert folgten sie den Satzungen des hl. Augustin, weßhalb das Kloster dem Propste von Klosterneuburg, seit 1491 dem von St. Dorothea (vgl. unten) unterstand. — Zu Anfang des 13. Jahrhunderts hielten der Johanniter- und der Deutsche Ritter-Orden in Wien ihren Einzug. Ersterer erhielt die Kirche St. Johannes' des Täufers in der Kärnthnerstraße, in deren Besitz der Orden heute noch ist. Die deutschen Ordensritter erhielten ein Haus in der Singerstraße (das „Deutsche Haus"). Die Kirche in demselben (St. Elisabeth) wurde 1251 geweiht, 1326 in ihre heutige gotische Gestalt umgebaut, 1864 stilgemäß restaurirt und eingerichtet. Sie ist kraft der Privilegien des Ordens seit jeher Pfarrkirche für die Bewohner des Deutschen Hauses. Fast gleichzeitig mit diesen beiden Ritterorden hielten in Wien die ersten Nonnen ihren Einzug; es waren Cistercienserinnen, die 1200 das Kloster St. Niclas vor dem Stubenthore übernahmen und im dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts in der Stadt bei dem Deutschen Hause in der Singerstraße ein Tochterkloster (ebenfalls St. Niclas geheißen) hatten. Beide Klöster standen unter Aufsicht des Abtes von Heiligenkreuz. Herzog Albrecht III. bestimmte 1385 das Kloster St. Niclas in der Singerstraße für ein Collegium von Studirenden, dessen Lehrkräfte dem Orden der Cistercienser entnommen und dem Abte von Heiligenkreuz untergeordnet wurden. Die Nonnen zogen in das Mutterkloster vor dem Stubenthore. Heiligenkreuz räumte 1481 Kloster und Kirche St. Niclas auf Verlangen Kaiser Friedrichs III. dem Orden der Georgsritter zur Residenz ein. Von 1529—1533 waren darin die Nonnen des Magdalenenklosters vor dem Schottenthore untergebracht; nach deren Uebersiedelung in das Kloster St. Laurenz richtete Bischof Faber zu St. Niclas ein Collegium für arme Studirende ein; 1548 bezogen dasselbe die Franciscaner, die bis 1589 blieben; hierauf benutzte die Gemeinde das Gebäude als Waisenhaus für Mädchen bis 1624, worauf es den von Preßburg berufenen Clarissinnen übergeben wurde; 1782 hob Kaiser Joseph II. das Kloster auf, das dann in Privatbesitz überging und umgebaut wurde. — Auf dem Kienmarkte erbaute 1204 der Kämmerer Godfried in seinem Hause eine Dreifaltigkeitskapelle; diese übergab Kaiser Leopold I. 1701 mit allen ihren Rechten und Besitzungen dem Priester der Congregation des hl. Philipp Neri, Johann Georg Seydenbusch, welcher die Kapelle neu herstellen ließ; 1783 wurden die „Philippi-Nerianer" aufgehoben und Kapelle und Haus veräußert; doch erhielt sich für letzteres lange der Name „zur heiligen Dreifaltigkeit". — Herzog Leopold VI. erbaute vor dem Widmerthore eine neue Burg, die, vielfach umgebaut und erweitert, bis heute Sitz der Herrscher von Oesterreich ist. Leopold VI. gründete in dieser Burg eine Kapelle, welche er 1298 zur Pfarre für das herzogliche Gefolge bestimmte, und die 1358 Burgpfarre zu Mariä Himmelfahrt genannt wurde. Sie wurde 1499 in gotischem Stile umgebaut und ist bis heute unverändert. Wohl zu unterscheiden von dieser Burg-Kapelle (-Kirche) ist die von Herzog Rudolf IV. gegründete Propsteikapelle Allerheiligen in der Burg (s. ob. Sp. 1497). Zu Anfang des 13. Jahrhunderts zog der Heilige-Geist-Orden in Wien ein. Herzog Leopolds VI. Kaplan Gerhard hatte an der Wien vor dem Kärnthnerthore ein Spital mit einer Kapelle zum hl. Antonius erbaut; 1208 wurde es unter päpstlichen Schutz gestellt und die Leitung des Spitals den Mitgliedern des Heiligen-Geist-Ordens übergeben, welche nach der Regel des hl. Augustin lebten. Dieses Spital ging 1529 zu Grunde. — Der Passauer Canoniker Ulrich erbaute 1214 in einem Hause der Familie Greifenstein (welches im 14. Jahrhundert an das Stift Zwettl kam und daher Zwettlerhof hieß) eine Kapelle, die 1361 an die Propstei St. Stephan und dann an das Cathedralcapitel überging. Zu Anfang der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts wurde der Zwettlerhof zum Domherrenhof umgebaut und 1845 eine neue Kapelle in demselben eingerichtet (Zschokke, Geschichte des Metropolitancapitels zum hl. Stephan in Wien, Wien 1893, 351—355). — Nahe der neuen Burg, welche Herzog Leopold VI. erbaute, gründete er 1221 eine Kirche „zu Ehren Gottes, Unserer Frau und des Erzengels Michael" und hinter derselben, da sie als eine Pfarrkirche beabsichtigt war, auch einen Pfarrhof. Zu dieser Pfarre St. Michael sollten alle Diener und das Gesinde der neuen Burg sowie alle Bürger gehören, die sich mit Erlaubniß des Herzogs in der Nähe der Burg ansiedelten. Der große Brand von 1276 zerstörte die Kirche, die bis 1288 in Trümmern lag; der Gottesdienst wurde einstweilen in der St. Nicolauskapelle gehalten, welche auf dem die Kirche umgebenden Friedhofe stand;

1327 wurde der Chor, 1340—1344 der Thurm umgebaut, 1416 der Chor verlängert, 1725 ein neues Portal errichtet. Kaiser Ferdinand II. übergab die Pfarre 1626 dem Orden der regulirten Priester des hl. Paulus (Barnabiten), in deren Besitz Kirche und Pfarre noch ist. — Wahrscheinlich um die Zeit der Gründung der Michaelskirche waren die Minoriten oder „Mindern Brüder" mit Jacob von Treviso und Albert Pisano, die unmittelbare Schüler des hl. Franz von Assisi waren, nach Wien gekommen. Herzog Leopold VI. erbaute ihnen in der Nähe der Stadt auf seinem Grund und Boden zwischen dem Schottenkloster und der Burg eine Kirche und ein Kloster, genannt zum heiligen Kreuz. Der Wiener Convent gehörte zunächst zur sächsischen Minoritenprovinz, seit 1235 zur österreichischen, deren Provinzial stets im Kloster zum heiligen Kreuz residirte. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts wurde die Katharinenkapelle gebaut, in den Jahren 1316—1328 die Ludwigskapelle. Da 1543 das „Hofspital" unmittelbar neben den Minoriten erbaut wurde, wurde ihre Kirche Spitalkirche, zur Zeit der religiösen Wirren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aber bezogen Protestanten die Kirche; die Minoriten gelangten 1630 wieder in den Besitz derselben und des Klosters, welches letztere 1625—1636 umgebaut wurde. Die Katharinenkapelle wurde, nachdem 1754 das Hofspital auf den Rennweg verlegt worden war, der 1625 in Wien entstandenen italienischen Congregation übergeben (1774), welche das Gebäude abtragen und an dessen Stelle die Kirche „Maria Schnee" aufführen ließ. Kaiser Joseph II. ließ diese Kirche sperren, übergab aber der italienischen Congregation die heilige Kreuzkirche, wogegen die Minoriten in das aufgehobene Trinitarierkloster in der Alserstraße überzusiedeln hatten, wo ihnen die Pfarre sammt der Seelsorge im allgemeinen Krankenhause übertragen wurde. Das Minoritenkloster wurde von der niederösterreichischen Landesregierung bezogen, die Ludwigskapelle 1787 bis 1789 in ein Wohnhaus umgewandelt. Im J. 1849 siedelte die Landesregierung in ihr heutiges Amtsgebäude über, und in den leer gewordenen Räumen wurden das Oberlandesgericht und das Depositenamt untergebracht, die 1881 in den neuen Justizpalast übersiedelten. Die Räume bezog zum Theil das Ministerium des Aeußern; 1899 wurde das Gebäude demolirt, um einem Neubau für das Haus-, Hof- und Staatsarchiv Platz zu machen. — Wie die Minoriten hatten auch die Dominicaner in den letzten Regierungsjahren Herzog Leopolds VI. in Wien Aufnahme gefunden. Sie kamen 1226 aus Ungarn und hatten Grund und Boden zur Errichtung eines Klosters und einer Kirche in der Nähe der Stadtmauer beim Stubenthore erhalten, dort, wo sich heute noch ihre Kirche und ihr Kloster befindet. Erzbischof Eberhard II. von Salzburg weihte 1237 die Kirche zu Ehren der heiligen Gottesmutter. Nach der Zerstörung der Kirche und des Klosters durch die Brände von 1258 und 1262 wurde erstere 1302 neu geweiht; bei der Türkenbelagerung 1529 wurden Kirche und Kloster in einen Trümmerhaufen verwandelt, von Kaiser Ferdinand II. aber ganz neu aufgebaut; im Wesentlichen wurden keine Veränderungen an denselben bis heute vorgenommen. Vor dem Dominicusaltar ist das Grabmal der zweiten Gemahlin Kaiser Leopolds I., Claudia Felicitas (gest. 1676), welche hier nebst zweien ihrer Töchter im Ordenskleide der Dominicaner bestattet wurde. Kaiser Joseph II. bestimmte 1783 die Kirche zur Pfarrkirche für einen Theil der Stadt. Der 1682 verstorbene Graf Johann Joachim zu Windhag vermachte seine reiche Bibliothek den Dominicanern, wie eine Inschrift auf dem weitläufigen, aber unregelmäßigen Klostergebäude meldet. Die Windhag'sche Bibliothek ging dann an die Wiener Universitätsbibliothek über. In die Zeit Herzog Leopolds VI. führen ihre Entstehung noch zurück das Magdalenenkloster und die Himmelspförtnerinnen. Ersteres war für Cistercienserinnonnen bestimmt und lag unmittelbar vor dem Schottenthore. Die Zeit der Gründung und die Gründer sind unbekannt; 1234 bestand das Kloster, 1238 lebten die Nonnen nach der Regel des hl. Augustin und standen bis 1461 unter Aufsicht des Propstes von Klosterneuburg, hierauf unter der des Propstes von St. Dorothea. Kirche und Kloster gingen 1529 zu Grunde und wurden nicht wieder aufgebaut; die Nonnen siedelten nach St. Laurenz über. Das Kloster der Himmelspförtnerinnen entstand aus einer Vereinigung frommer Frauen unter der Tochter König Bela's III. von Ungarn, Constantia. Der Pfarrer der Stephanskirche, Gerhard, gab der Vereinigung die Regel des hl. Augustin; 1267 wurden Kirche und Kloster geweiht. Der Abt des Prämonstratenserklosters von Geras führte die geistliche Aufsicht über die Nonnen, die zu den Prämonstratenser-Chorfrauen zählten. Zur Zeit der großen Pest 1586 starben die Nonnen bis auf eine aus. Erzherzog Ernst und Bischof Caspar Neubeck führten hierauf eine Colonie von St. Jacob auf der Hülben in das Himmelpfortkloster, das nun als Tochterkloster des erstern galt; 1603 ward der Verband gelöst, 1607—1616 das Kloster umgebaut, 1776 in demselben eine Erziehungsanstalt für Mädchen errichtet, 1783 wurde es aufgehoben. Die Äbtissin Jacobina gründete in einem nahen Hause des Klosters 1676 eine Franz-Xaver-Kapelle, die 1783 gesperrt und 1784 demolirt wurde. Seinen Namen hatte das Kloster der Sage nach daher, daß die Pförtnerin des Klosters in die Welt zurückkehrte, an ihrer Stelle aber die von ihr stets verehrte Himmelskönigin, von Allen unerkannt, durch sieben Jahre das Amt der Flüchtigen versah, bis diese als reuige Sünderin in's Kloster zurückkam und Buße that. — Pfarrer Gerhard von St. Stephan erbaute 1267 im Pfarrhofe von St. Stephan eine Kapelle zu Ehren des hl. Achatius,

welche dann Kapelle des bischöflichen Palais wurde; 1643 wurde sie vergrößert und zu Ehren des hl. Andreas geweiht. — Neben dem Heiligen-Geist-Spital vor dem Kärnthnerthore erstand zwischen 1253 und 1257 durch Wiener Bürger ein zweites Spital zur Ehre Gottes und der heiligen Jungfrau Maria mit der Kapelle Allerheiligen, welches dem Orden der Prager Kreuzherren anvertraut wurde. Unweit von diesem Bürgerspitale war ein Friedhof mit einer St. Colomanskirche, bei welcher die älteste Bruderschaft zu Ehren Allerheiligen bestand. Alle diese Gebäude wurden 1529 von den Türken zerstört. — Dem 13. Jahrhundert gehören noch an: 1. Drei dem hl. Nicolaus geweihte Kapellen, von denen die eine im Hause Dietrichs des Reichen auf dem Witmarkte sich befand und 1276 erwähnt wird, die zweite auf dem Friedhofe der Michaelskirche lag und 1276 in diese Kirche einbezogen wurde, die dritte sich in dem „Hause zu den Röhren" befand, welches 1335 von den Herzogen Albrecht II. und Otto für die Karthause Mauerbach erworben wurde und daher Mauerbacher (auch Seizer) Hof hieß. Als Mauerbach 1783 der Aufhebung verfiel, wurde der Hof veräußert, die Kapelle gesperrt und 1838 der ganze Gebäudecomplex umgebaut. 2. Die Kapelle zum hl. Bernhard im Heiligenkreuzer-Hof; sie wurde 1662, 1730 und 1832 erneuert. 3. Die 1289 erwähnte Kapelle zu den hll. Philippus und Jacobus im Kölnerhofe. Im J. 1748 übergab der Besitzer des Kölnerhofes die Kapelle den Hieronymianern, welche bis 1788 die Kapelle versahen. Im J. 1793 wurde der Hof abgebrochen und auf der Fläche entstanden vier neue Häuser. — Am Ende des 13. Jahrhunderts wurde die St. Salvatorkirche als Hauskapelle der Familie Haymo erbaut, 1316 von Herzog Friedrich der Gemeinde Wien geschenkt, welche dahin das Rathhaus verlegte, die Kapelle 1360 vergrößerte, 1361 für den öffentlichen Gottesdienst bestimmte, 1871 den Altkatholiken zur Benutzung einräumte. — Herzog Rudolf III. und seine Gemahlin Blanca gründeten 1305 für adelige Frauen, die nach der Regel der Clarissinnen lebten, ein Kloster, dessen Kirche 1347 zu Ehren der hl. Clara eingeweiht wurde. Im J. 1529 wurden Kirche und Kloster verwüstet, die Nonnen nach St. Anna versetzt, die Area aber der Gemeinde Wien für ein Bürgerspital überlassen. — Die Herzoge Friedrich und Otto gründeten 1324 (1327) für Dominicanerinnen auf dem „alten Fleischmarkt" ein Kloster, das 1348 aber Canonissinnen von St. Augustin im untern Werd zu St. Laurenz übergeben wurde. Mit dem Hause wurde 1529 der Besitz des Magdalenenklosters vor dem Schottenthore vereinigt, 1660 das neue, große Gebäude vollendet, 1783 aber das Kloster aufgehoben, Kirche und Kloster als Magazine verwendet, dann abgebrochen und 1816—1819 das jetzige Aerarialgebäude (Laurenzergebäude) errichtet. — Angeblich 1320 gründete eine Matrone ein Pilgrimhaus und eine Kapelle zu St. Anna, welche 1415 in eine Kirche umgebaut wurde. Nach der ersten Türkenbelagerung Wiens 1529 wurde den Nonnen von St. Clara das Pilgrimhaus und die Kirche zu St. Anna eingeräumt; 1570 starben die Nonnen aus; 1573 erhielten Kirche und Kloster die Jesuiten; 1786 wurde im Kloster die Akademie der bildenden Künste und die Normalhauptschule sowie ein Gymnasium untergebracht, welches letztere 1807 in das Schottenstift übertragen wurde. Die Kirche wird seit 1783 durch Weltgeistliche versehen. — Friedrich der Schöne gelobte während seiner Gefangenschaft auf Trausnitz die Gründung eines Augustinerklosters, das er nächst der Burg 1330 erbaute. Er berief dahin die Augustinermönche von St. Johann im obern Werd, welche 1349 den Bau vollendeten und zu Ehren des hl. Augustin weihen ließen; 1627 erbaute Kaiserin Eleonore im Mittelschiffe die Loretokapelle, in welcher die Herzen der verstorbenen Mitglieder des österreichischen Kaiserhauses aufbewahrt werden; 1631 übergab Kaiser Ferdinand II. Kloster und Kirche den unbeschuhten Augustinern, deren in Oesterreich bekanntestes Mitglied, Abraham a S. Clara (s. d. Art.), hier predigte; 1783 wurde die Kirche zur Pfarre (Hofpfarre) erhoben, 1834 löste sich das Augustinerkloster auf. Jacob Frint (s. d. Art.) hatte im Klostergebäude 1816 eine höhere Bildungsanstalt für Weltpriester errichtet. Chronologisch reiht sich an die Stiftung des Augustinerklosters die des Spitals vor dem Widmerthore durch Herzog Otto. Herzog Albrecht III. erweiterte 1383 die Stiftung und vereinigte sie mit dem Spitale vor dem Werderthore; Kaiser Friedrich III. übergab dieses nach der darin befindlichen St. Martinskapelle „Martinispital" genannte Spital den Georgsrittern; 1529 fand das Spital sein Ende. — Länger bestand die ungefähr im 5. Decennium des 14. Jahrhunderts auf dem Friedhofe um St. Stephan erbaute St. Maria-Magdalenenkirche; das Patronat hatte die Zeche der Schreiber und Notare; 1781 brannte die Kirche nieder und wurde nicht wieder aufgebaut. — Um die Mitte des 14. Jahrhunderts erstand die St. Andreaskapelle im Hause des Grafen Oettingen (heute Fürsten Liechtenstein) in der Herrengasse, die 1503 erneuert, 1783 gesperrt wurde. — Herzog Albrecht II. gründete 1353 in der Nähe der Burg eine den hll. Dorothea und Katharina geweihte Kapelle, welche 1360 geweiht wurde. Zu Anfang des 15. Jahrhunderts erweiterten Herzog Albrecht V. und sein Kanzler Andreas Plank die Kapelle zu einer Kirche und gründeten dazu ein Augustiner-Chorherrenstift St. Dorothea, welches 1783 aufgelöst wurde. In das Kloster- und Kirchengebäude wurde 1784 das 1705 gegründete „kaiserliche Versatzamt" verlegt, das bis heute darin ist. Gegenwärtig wird das Haus umgebaut. — Zur Zeit, als das Chorherrenstift St. Doro-

thea gebaut wurde, entstand im sogen. Margarethenhof (auf dem Bauernmarkt) die St. Margarethenkapelle, die 1591 von dem Stifte Zwettl in dessen Haus bei Maria Stiegen verlegt, 1783 aber gesperrt wurde. Unter Herzog Albrecht III. (1365 bis 1395) wurde für Büßerinnen ein Kloster und eine Kirche zum hl. Hieronymus gebaut; 1572 bestand das Kloster nicht mehr. In den Räumen wurde eine Erziehungsanstalt für arme Mädchen untergebracht, 1603 Kirche und Kloster den Franciscanern übergeben, welche sie heute noch inne haben; 1783 wurde die Kirche zur Pfarrkirche bestimmt, doch nach Kurzem die Pfarre bei St. Hieronymus aufgehoben. — Die juridische Facultät der Wiener Universität erhielt 1389 zur Abhaltung der Vorlesungen und zur Wohnung der Professoren von Herzog Albrecht III. ein Haus in der Schulerstraße, in welchem seit 1397 zwei Kapellen des hl. Ivo nachweisbar sind; 1686 wurden beide Kapellen in eine Kirche vereinigt. Als unter Kaiserin Maria Teresia das neue Universitätsgebäude hergestellt war, wurde 1753 das Gebäude in der Schulerstraße („Juristenschule") dem Fürsterzbischofe als Protector eines zu errichtenden Bußhauses übergeben; doch schon 1760 bestand letzteres nicht mehr (Kopallik, Regesten zur Gesch. der Erzdiöcese Wien I, 50). Das Haus kam 1765 an die Piaristen, 1788 wurde aber die Kapelle aufgehoben, das Gebäude verkauft und 1790 umgebaut. — In einem Hause der Bräunerstraße wurde 1433 von dem Besitzer eine Kapelle zur hl. Barbara erbaut; um dieselbe Zeit ward im Gundelhof (Bauernmarkt) eine Kapelle zum hl. Thomas und „beim goldenen Hirschen" in der Rothenthurmstraße eine Marienkapelle gegründet; alle drei Kapellen bestanden bis 1783. — Der Abt des Benedictinerstiftes Melk, Sigismund Thaler, erbaute in dem in der Nähe des Schottenstiftes gelegenen Melkerhof 1510 eine Kapelle zu Ehren der hll. Coloman und Leopold, welche 1683 erweitert wurde und das Patrocinium der Himmelfahrt Mariä erhielt. — In dem 1543 gegründeten Hofspitale wurde eine Kapelle zum Leiden Christi gestiftet, aber nach kurzer Zeit aufgehoben (Fischer, Breves notitiae I, 169). — Königin Elisabeth von Frankreich, eine Tochter Kaiser Maximilians II., stiftete 1582 für Clarissinnen ein Kloster mit einer der hl. Maria von den Engeln geweihten Kirche, allgemein Königinkloster genannt. Da die Dotation zu gering war, wurde 1587 dem Königinkloster das Erlakloster incorporirt, 1610 das Cistercienserinnenkloster zu Ips an der Donau. Im J. 1782 wurde das Kloster aufgehoben; 1783 kaufte die evangelische Gemeinde Augsburger Confession einen Theil des Königinklosters und eröffnete daselbst ein Bethaus; die Gemeinde helvetischer Confession errichtete anstoßend 1784 ein Bethaus (Kopallik, Regesten I, 284—310). — Im ehemaligen fürstlich Schwarzenbergischen Palais auf dem Neuen Markte war eine 1586 zu Ehren der heiligen Dreikönige geweihte Kapelle, welche 1894 aufgehoben wurde. — In dem Hause, in welchem der hl. Stanislaus Kostka 1566 krank darniederlag, wurde 1582 eine Kapelle zu seiner Ehre gestiftet; 1783 wurde das Haus zum Pfarrhof der Kirche Am Hof bestimmt (Kurz, Gedenkbuch 59). Sixtus Trautson, Graf zu Falkenstein, stiftete 1590 in seinem Hause (Habsburgergasse) eine Allerheiligenkapelle, die bis 1783 bestand (Fischer, Breves notitiae I, 207). Ebenso lange existirte auch die St. Peter- und Pauls-Kapelle in der Bankgasse, 1592 geweiht (Fischer l. c. I, 207). — Im J. 1621 wurde im Ständehaus (Landhaus) die evangelische Kapelle in eine katholische umgewandelt und 1659 eine neue Marienkapelle erbaut. — Cardinal Peter Pázmány (s. d. Art.) erbaute 1623 ein Colleg für ungarische Jünglinge, die sich dem geistlichen Stande widmeten, und im Colleg eine Hauskapelle zu Unserer Lieben Frau. — Kaiser Ferdinand II. stiftete 1622 für Mitglieder des Kapuzinerordens ein Kloster, dessen Kirche zum hl. Franciscus Seraphicus 1632 geweiht wurde. Zu gleicher Zeit wurde die kaiserliche Gruft erbaut, welche 1703 erweitert, 1753 von Kaiserin Maria Teresia durch ein Mausoleum geschmückt worden ist (Die 200jährige Jubelfeier der Kirche und des Klosters der Kapuziner, Wien 1822; Wolfsgruber, Die Kaisergruft bei den Kapuzinern in Wien, Wien 1886). Die Gemahlin Kaiser Ferdinands II., Eleonore, berief 1629 Nonnen aus dem 1562 regenerirten Orden der Unbeschuhten Carmeliterinnen in das zu einem Kloster mit Kirche umgebaute Haus „bei denen Sieben Büchern" zum hl. Joseph (daher das Kloster kurzweg Siebenbüchnerinnen hieß). Im J. 1782 wurde das Kloster aufgehoben, das Gebäude als Polizei-Gefangenenhaus, die Kirche als Kapelle desselben verwendet, 1887 jedoch der ganze Gebäudecomplex demolirt, die Einrichtung der Kirche dem Herz-Jesu-Kirchenbauverein „unter den Kaisermühlen" unentgeltlich überlassen (Kopallik, Regesten I, 38—41). — Nachdem 1622 die Universität den Jesuiten übergeben worden war, errichtete Kaiser Ferdinand II. das Jesuitencolleg mit der Kirche der hll. Ignatius und Franz Xaver. Im Colleg erbauten die Jesuiten eine der hl. Barbara geweihte Kapelle. Nach Aufhebung des Jesuitenordens wurde die Kirche (Mariä Himmelfahrt) Weltpriestern übergeben, 1857 aber wieder den Jesuiten eingeräumt. Die Kirche ist Universitätskirche. Kaiserin Eleonora, Wittwe von Kaiser Ferdinand III., stiftete zur Hebung und Besserung der weiblichen Erziehung 1660 ein Kloster und eine Kirche der hl. Ursula und berief dahin Nonnen des Ursulinenordens aus Lüttich. Die Anstalt wurde 1859 und 1883 erweitert, im 18. Bezirke eine Expositur errichtet. — Während der letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts entstanden mehrere Kapellen; so erbaute

der gelehrte Paul von Sorbait 1676 in dem sog. Goldberg'schen Stiftungshause für Studenten eine Peter und Pauls-Kapelle, die 1783 gesperrt wurde. Franz Fürst von Mansfeld errichtete 1696 im kaiserlichen Zeughause auf der Seilerstätte eine Dreikönigskapelle, Fürst Paul Esterházy in seinem Palais (Wallnerstraße) eine Leopoldskapelle, Fürst Wenzel Lobkowitz in dem von ihm erworbenen Palais Dietrichstein eine Hauskapelle; die beiden letzteren existiren noch. — Ein Unbekannter gründete 1700 die St. Johanneskapelle „auf der hohen Brücke" (Fischer l. c. I, 208—210), die 1858 abgetragen wurde; Ferdinand Graf Harrach stiftete in seinem Palais auf der Freiung 1708 eine Kapelle der unbefleckten Empfängniß Mariä (Fischer l. c. I, 210), die noch besteht. Im selben Jahre gründete Christian August, Herzog zu Sachsen-Zeitz und Bischof von Raab, „auf der hohen Brücke" ein Kloster und eine Kirche zum hl. Cajetan und übergab sie dem Orden der Theatiner oder Cajetaner; 1784 wurde das Kloster aufgehoben, das Gebäude und die Kirche veräußert und umgebaut (Regesten zur Gesch. der Erzdiöcese Wien I, 86—88). — Im J. 1723 wird eine Heilig-Kreuz-Kapelle im Gerichtshause (Rauhensteingasse) erwähnt und um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine Kapelle der Agonie Christi auf der Schranne (Magistratisches Civilgericht), welche beide 1784 aufgehoben wurden. In den Jahren 1736—1740 entstand die Kapelle im Kurhaus, 1744 erbaute das kaiserliche Mauthamt „am Schanzel" eine Kapelle des hl. Johannes von Nepomuk, die 1886 in die Leopoldstadt versetzt wurde; 1754 wurde in dem Gebäude der österreichisch-böhmischen Hofkanzlei (heute Ministerium des Innern) die Kapelle des hl. Franz und der hl. Teresia, um dieselbe Zeit die des hl. Johannes von Nepomuk im Klosterneuburgerhof, 1758 die im Alumnat und 1767 die Kapelle im Staatskanzleigebäude (Ministerium des k. k. Hauses und des Aeußern) erbaut. Dem ausgehenden 18. Jahrhundert gehören an die Hauskapelle im herzoglich savoyischen Damenstifte und die von Kaiserin Maria Teresia 1775 erbaute Kirche zur hl. Barbara für die unirten Griechen. Im 19. Jahrhundert erstand „in der Stadt" keine Kirche, wohl aber wurden mehrere Hauskapellen errichtet, nämlich die im Palais des Erzherzogs Ludwig Victor (erbaut 1863—1864), die im Akademischen Gymnasium (erbaut 1863—1866), die im Palast des Deutschen Ritterordens (erbaut 1865—1867), die im kaiserlichen Stiftungshaus (Sühnhaus), erbaut 1886 an Stelle des am 8. December 1881 niedergebrannten Ringtheaters; die Kapelle in der Filiale der Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu (1887), die zum sel. Clemens Maria Hofbauer bei St. Ursula und die Hauskapelle des Vereinshauses der „Werke des hl. Philippus Neri".

Von dem, was heute den Namen Wien trägt, ist das Fleckchen Erde, dessen Gotteshäuser bisher aufgezählt sind, nur ein sehr geringer Theil. Rings um denselben, genannt innere Stadt, gruppiren sich eine Reihe von Vorstädten und Vororten, die 1850 bezw. 1891 mit Wien vereinigt und seit 1900 in 20 Bezirke eingetheilt sind. Kirchlich bilden diese 20 Bezirke vier Stadtdecanate, deren erstes die innere Stadt (1. Bezirk), die Leopoldstadt (2. Bezirk), die Landstraße (3. Bezirk) und die Brigittenau (20. Bezirk) umfaßt. Der bessern Uebersicht wegen geben wir die Kirchen, Klöster, Kapellen in der Reihenfolge der heutigen Gemeindebezirke; nur bei dem erst 1900 vom 2. Bezirke abgetrennten 20. ist eine Ausnahme gemacht. Die älteste kirchliche Gründung in der Leopoldstadt, früher unterer Werd genannt, ist die dem hl. Johannes Baptist geweihte Kirche und das Kloster der Barmherzigen Brüder, welche 1614 nach Wien kamen (Sobel, Geschichte und Festschrift der österr.-böhm. Ordensprovinz der Barmherzigen Brüder, Wien 1882). Bald nach ihnen kamen die Carmeliten-Barfüßer. Kaiser Ferdinand II. berief sie nach der Schlacht am weißen Berge und erbaute ihnen Kloster und Kirche, die 1639 eingeweiht wurde; 1783 wurde die Carmelitenkirche (St. Joseph) zur Pfarrkirche bestimmt (Weschel, Die Leopoldstadt, Wien 1824, 248. 383. 389), 1838 aber das Kloster aufgehoben und die Pfarre Weltgeistlichen übergeben. — Kaiser Leopold I. erbaute, nachdem die Juden aus dem Werd vertrieben waren, 1670 die Pfarrkirche St. Leopold und nannte den Werd Leopoldstadt. Drei Jahre später wurde von der Gemeinde Wien in der Zucht- und Besserungsanstalt eine hl. Antoniuskapelle erbaut (Fischer, Breves notitiae I, 214); 1713 errichteten mehrere fromme Bewohner eine Kapelle zu Ehren der hl. Maria von Pötsch; auf dem Friedhofe von St. Leopold entstand 1732 die St. Lazaruskapelle, bei dem Mauthhause „am Tabor" 1730 die Heilig-Kreuz-Kapelle, im Palais Czernin eine Kapelle des hl. Wenzel und im Kollonitsch-Spitale 1763 eine Johanneskapelle. Sie alle wurden 1783 gesperrt (Fischer l. c. I, 212 ad 214; Fuhrmann, Historische Beschreibung von Wien II, 722), dafür aber 1786 in der Praterstraße die Pfarrkirche St. Johann gegründet, welche 1842—1846 umgebaut wurde. Die Pfarre St. Johann erstreckte sich bis in unsere Tage auch auf den jenseits der Donau gelegenen Theil der Leopoldstadt (Kaisermühlen), wo eine Kirche zum heiligsten Herzen Jesu erbaut wird und das Collegium Marianum seit 1895 provisorisch mit der Seelsorge betraut ist. Im Sprengel der heutigen Pfarre St. Johann wird soeben die Kaiserjubiläumskirche zum hl. Franz von Assisi als Pfarr- und Garnisonskirche gebaut. Bis 1900 gehörte zum Bezirke Leopoldstadt und zum größten Theile zur Pfarre St. Leopold die auf Stift Klosterneuburgs Grund und Boden entstandene Brigittenau, heute der 20. Gemeindebezirk. Der Name kommt von der 1640 durch Erzherzog Leopold Wilhelm gegründeten Kapelle zur hl. Brigitta, die heute

außer gottesdienstlichem Gebrauche steht, jedoch restaurirt werden wird. In den Jahren 1869 bis 1872 wurde die Pfarrkirche zur hl. Brigitta erbaut. — Die älteste kirchliche Gründung im 3. Bezirke (Landstraße) ist die St. Niklaskapelle, die um 1200 gegründet wurde. Um 1200 wurde auch das Nonnenkloster St. Niklas gegründet, das ein Tochterstift in der innern Stadt hatte (vgl. ob. Sp. 1501). Durch Pfarrer Gerhard von St. Stephan wurde im 13. Jahrhundert ein Spital für Aussätzige gestiftet und darin 1372 eine Kapelle zum hl. Marcus geweiht, welche dann dem Spital den Namen St. Marx gab (Camesina u. Weiß, Wiens ältester Stadtplan vom Jahre 1438, Wien 1869; Mon. Boica XXIX, 2, 249; Nowag, Das Bürgerspital und das Versorgungshaus zu St. Marx, Wien 1820). — Im „tiefen Graben zu Erdberg" bestand schon 1333 eine Pauluskirche, welche 1394 pfarrliche Rechte erhielt (Fischer l. c. I, 214), von 1529—1642 eine Filiale von Simmering war, dann wieder selbständige Pfarre wurde. Die Artistenfacultät der Universität gründete 1512 ein Studentenspital in der „Schöffstraße" mit einer Sebastianikapelle, die 1513 geweiht, 1529 zerstört wurde. — Kaiser Ferdinand III. erbaute 1642 ein Kloster und eine Kirche der hll. Sebastian und Rochus und übergab sie dem Orden der Beschuhten Augustiner, welche bisher bei St. Augustin in der innern Stadt waren (s. Sp. 1506); 1812 wurde das Kloster aufgelöst, die 1783 zur Pfarrkirche bestimmte Kirche Weltgeistlichen übergeben (Fuhrmann a. a. O. II, 596). — Die Gemeinde Wien erbaute 1673 in der Nähe des Stadtgrabens eine Kirche zur hl. Margaretha, die 1683 zu Grunde ging, 1690 von Kaiser Leopold an anderer Stelle („unter den Weißgärbern") wieder erbaut und 1783 zur Filialpfarrkirche bestimmt wurde; die Stadt Wien ließ sie, unterstützt von Erzbischof Rauscher, 1865—1873 im gotischen Stile neu erbauen („Allgem. Bauzeitung" 1881, 83) und zu Ehren des hl. Othmar einweihen. — Die Nonnen der hl. Elisabeth kamen 1709 nach Wien und erhielten zur Errichtung eines Spitals für Arme weiblichen Geschlechtes Kloster und Kirche (hl. Elisabeth) nebst Spital, das 1710 eröffnet wurde. Zur Erziehung adeliger Töchter berief Kaiserin Amalia aus Brüssel Nonnen des hl. Franz von Sales (Salesianerinnen) nach Wien, wo sie das von 1717—1719 erbaute Kloster mit der Kirche Mariä Heimsuchung auf dem Rennwege bezogen (Bergenstamm, Geschichte der Vorstädte vor dem Stubenthore, Wien 1812). Durch Erzbischof Kollonitsch (s. d. Art. n. 2) wurde 1727 das Johannesspital auf der Landstraße mit der Kirche des hl. Johannes von Nepomuk erbaut; seit 1782 wird das Gebäude als „Invalidenhaus" verwendet. In der Nähe des Salesianerinnenklosters entstand 1737—1741 das Dreifaltigkeitsspital mit der Heilig-Kreuz-Kapelle; 1754 wurde das Hofspital hierher verlegt, weßhalb die Kapelle den Namen Hofspitalkapelle erhielt; seit 1897 ist Kapelle und Gebäude den PP. Resurrectionisten zugewiesen (Weiß, Geschichte der Stiftungen, Anstalten und Fonde zur Armenversorgung Wiens, Wien 1868, 158—164). An Kapellen entstanden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts: die zum hl. Januarius im Palais des Grafen Harrach 1734, die zum hl. Salvator im Belvedere 1754, die Teresienkapelle im Reconvalescentenhause der Barmherzigen Brüder 1755 und die Kapelle des hl. Joseph von Calasanz in der ehemaligen Piaristenresidenz, welche 1786 auf die Wieden verlegt wurde, worauf das „Priester-Kranken- und Deficienten-Institut" die Räumlichkeiten bezog. — Neben dem k. Waisenhause auf dem Rennweg wurde 1768 eine Kirche Mariä Geburt erbaut, welche, nachdem das Waisenhaus in den 9. Bezirk (Alsergrund) verlegt worden war, 1784 zur Pfarrkirche bestimmt wurde (Parhammer, Bericht von der Beschaffenheit des Waisenhauses am Rennweg, Wien 1774). — Ebenfalls auf dem Rennwege befindet sich das 1825 gegründete Kloster (mit Kapelle zum allerheiligsten Erlöser) der Redemptoristinnen. In chronologischer Reihenfolge reiht sich daran das Mutterhaus der Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus Seraphicus, welche 1852 in das von der Kaiserin Carolina Augusta zu Erdberg (Theil des 3. Bezirkes) für Soldatentöchter gegründete Lehr- und Erziehungsinstitut feierlich eingeführt wurden. Sie haben je 2 Filialen im 2., 3., 7. und 17. und eine Filiale im 16. Stadtbezirke, sowie in 12 Orten der Erzdiöcese. — Im 3. Bezirke befindet sich ferner: a. das 1868 gegründete Vicariehaus der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen Jesu (Religieuses du Sacré Coeur) mit einer Mädchen-Lehr- und Erziehungsanstalt (Filialhaus in Preßbaum seit 1891); b. das Mutterhaus und das Noviciat der Gesellschaft der Töchter der göttlichen Liebe (nach der Regel des hl. Augustinus), welche 1868 als Verein zu Wien gegründet, 1884 vom heiligen Stuhle gutgeheißen und 1891 approbirt wurde. Die Gesellschaft beschäftigt sich hauptsächlich mit der Verpflegung dienstsuchender Mädchen und Waisenkinder und der Versorgung arbeitsunfähig gewordener Dienstboten, ferner mit Erziehung und Unterricht in Schulen, Kinderbewahranstalten und Fortbildungsschulen für Arbeiterinnen. Beim Mutterhause ist eine Arbeitsschule und ein Kindergarten und an der „Marienanstalt" im nämlichen Bezirke eine Haushaltungsschule (seit 1868); die Schwestern wirken auch an Anstalten im 9., 10. und 18. Bezirk sowie in 5 Orten der Erzdiöcese Wien, dann aber auch in den Erzdiöcesen Prag, Olmütz, Gran, Agram, Sarajevo und in den Diöcesen St. Pölten, Brünn, Leitmeritz, Krakau, Gurk, Fünfkirchen, Steinamanger und Veszprim; c. das Mutterhaus der Congregation der Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu (nach der Regel des hl. Augustinus), welche seit 1873 in Wien instituirt sind. Die Mitglieder widmen sich der

Armen-Krankenpflege in und außer den Spitälern, der Erziehung armer, verlassener und verwaister Kinder, den Arbeitsschulen für erwachsene Mädchen, den Asylen für Arme beiderlei Geschlechtes. Sie wirken derzeit innerhalb des Gemeindegebietes an 11 Anstalten. — Das 2. Stadtdecanat bilden die Bezirke 4—10. Im 4. Bezirke (Wieden) war das Widum der Stephanskirche gelegen. An Gotteshäusern sind zu nennen: die Kapelle des hl. Job im Klagbaumspitale, 1267 von Pfarrer Gerhard von St. Stephan für Aussätzige gegründet, 1529 und 1683 von den Türken zerstört, hierauf von der Stadt wiederhergestellt und 1706 dem Bürgerspitale incorporirt, 1787 aber aufgehoben (Weiß, Geschichte der öffentlichen Anstalten ... für die Armenversorgung in Wien, Wien 1867, 13. 18. 245). Eine Kirche erhielt die Wieden erst 1651, nachdem Kaiser Ferdinand III. Mönche aus dem Orden des hl. Franz de Paula nach Wien berufen hatte, die ihr Kloster mit der Kirche zu Ehren der Schutzengel auf der Wieden erbauten; 1783 wurde das Kloster aufgehoben und die Kirche (Paulanerkirche) zur Pfarrkirche bestimmt (Seiz, Geschichte des ehemaligen Paulanerklosters und der gegenwärtigen Pfarrkirche, Wien 1827). In der Nähe der Paulanerkirche wurde 1640 auf dem Friedhofe des Bürgerspitals eine Kapelle zum hl. Augustinus erbaut, die 1701 zu einer Kirche erweitert, 1783 aber gesperrt wurde. In dem angrenzenden Starhemberg'schen Freihause erbaute Konrad Balthasar Graf Starhemberg 1660 eine Rosalienkapelle, die bis 1783 bestand. — In der kaiserlichen Favorita bestand wahrscheinlich seit der Erbauung (1657) eine dem hl. Michael geweihte Kapelle, welche Hauskapelle der Terefianischen Akademie wurde. Kaiser Karl VI. erbaute nach dem Pestjahre 1713 eine Kirche zum hl. Karl Borromäus (eingeweiht 1737) und berief zur Besorgung des Gottesdienstes Kreuzherren mit dem rothen Sterne; 1783 wurde sie Pfarrkirche (Kurze Gesch. der Pfarrkirche zum hl. Karl Borromäus, Wien 1837). Die Piaristen gründeten um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein Collegium und eine Kirche zu St. Thekla. Die Pfarrkirche zur hl. Elisabeth ist die jüngste Kirche dieses Bezirkes; sie wurde 1866 eingeweiht. Die Congregation der Brüder der christlichen Schulen hat auf der Wieden seit 1898 eine Communität. Ein Theil des 4. Bezirkes gehört in die Pfarre zum hl. Florian und in die zum hl. Joseph im 5. Bezirke. Am ältesten ist hier die 1578 bereits bestandene Kirche zur hl. Margaretha, welche 1783 geschlossen wurde. Das gleiche Schicksal traf die 1675 auf dem Friedhofe vor der Matzleinsdorflinie erbaute Kirche zu Mariahilf. Im Jahre 1783 wurde auch die an Stelle einer Marienkapelle 1725 erbaute Kirche zum hl. Florian, die bisher eine Filiale von St. Stephan war, zur Pfarrkirche erhoben; zur zweiten Pfarrkirche wurde die 1771 geweihte, an Stelle der Kapelle zur schmerzhaften Mutter Gottes im Sonnenhofe erbaute Kirche St. Joseph bestimmt (Wimmer, Die Pfarrkirche St. Joseph, Wien 1871). Im 5. Bezirke (Margarethen) findet sich keine Klosterniederlassung bis 1865, in welchem Jahre eine Congregation der Schwestern vom dritten Orden des hl. Franz von Assisi ihr Mutterhaus mit einem Spital eröffnete. Im J. 1867 wurde von den Klosterfrauen vom guten Hirten eine Filiale ihres seit 1853 bestehenden Provinzhauses zu Wiener-Neudorf, verbunden mit einer Arbeitsschule und einem Asyl für Mädchen, in's Leben gerufen, und 1898 gründeten die Franciscanerinnen von der Anbetung des allerheiligsten Sacramentes ein Kloster. Wie die Wieden bei der Favoritenlinie eine Johanneskapelle hat (1761 erbaut), so auch Margarethen bei der Schönbrunnerlinie; die Kapelle bei der Hundsthurmerlinie wurde 1759, die bei der Matzleinsdorferlinie 1848 erbaut. — Im 6. Bezirke (Mariahilf) wird 1305 die Kirche des hl. Aegidius in Gumpendorf erwähnt, welche 1360 an das (1783 aufgehobene) Cistercienserstift Baumgartenberg (Diöcese Linz) kam, dessen Conventualen den Pfarrgottesdienst übernahmen; 1571 kam die Kirche lehnweise, 1678 vollständig an das Schottenstift, dem sie heute noch incorporirt ist (Meinrad, Gesch. der Vorstadtpfarre in Gumpendorf, Wien 1857). Herzog Albrecht II. gründete 1349 für 12 adelige, dienstuntaugliche Personen des Hofstaates ein Haus, das er 1354 in ein Kloster für Franciscanernonnen umwandelte, Friedrich III. aber 1452 Franciscanermönchen übergab; 1529 ging das Kloster mit seiner Kirche zum hl. Theobald zu Grunde. Die Barnabiten erbauten 1660 auf dem von ihnen neu errichteten Friedhofe „im Schöff" eine Kapelle mit dem Bildnisse Mariens; nach der zweiten Türkenbelagerung unternahm 1686 Fürst Paul Esterházy den Bau einer Kirche, die 1713 vollendet war, und die er den Barnabiten überließ; sie hatten 1783 die Seelsorge an der Kirche zu übernehmen. Im Jahre 1783 wurde auch die 1687 von den Beschuhten Carmeliten erbaute Kirche St. Joseph ob der Laimgrube zur Pfarrkirche bestimmt, das Kloster aber aufgehoben. In der Ingenieurschule (heute Kaserne) in der Gumpendorferstraße ließ Graf Leopold Königsegg 1688 eine Kapelle zu Ehren des Abendmahles Christi errichten, die 1783 gesperrt wurde. Die Kirche zum heiligen Kreuz, zur Stiftskaserne gehörig, wurde 1736 vollendet. Im J. 1832 erbaute das Institut der Barmherzigen Schwestern nach der Regel des hl. Vincenz von Paul ihr Mutterhaus mit einem Spitale, einer Mädchen-Lehr- und Erziehungsanstalt und einer Industrieschule. Mitglieder dieses Instituts wirken innerhalb des Gemeindegebietes an 15 Anstalten (Spitäler, Kinderbewahranstalten u. s. w.). — Der Vollständigkeit halber sei auch die 1740 erbaute Johanneskapelle bei der Mariahilferlinie angeführt. — Nebst der Landstraße ist es der Neubau (7. Bezirk), welcher schon im Anfange des 13. Jahrhunderts eine Kirche besaß. Der

Bürger Dietrich der Reiche (vgl. ob. Sp. 1505) erbaute in Zeismannsbrunn eine Kirche, die 1211 zu Ehren des hl. Ulrich eingeweiht wurde und dann Zeismannsbrunn den Namen St. Ulrich gab, der bis 1850 officiell und dann noch lange allgemein in Uebung war; 1302 kam die Kirche an das Schottenstift, 1312 war sie bereits Pfarrkirche (Hauswirth, Geschichte der Abtei Schotten, Wien 1858, 14). Im Sprengel der Pfarre St. Ulrich erbaute Ernst Freiherr v. Mollart 1600 ein Kloster und eine Kirche für Kapuziner, die bis 1813 im Besitze blieben. In diesem Jahre erwarb das Gebäude die Mechitharistencongregation, welche darin ein Seminar und eine theologische Hauslehranstalt zur Heranbildung von Missionaren für die armenische Nation in der Türkei und Kleinasien einrichtete (Fuhrmann a. a. O. II, 534; K. K. Archiv für Niederösterreich). Dem 17. Jahrhundert gehören noch an: a. die Privatkapelle im Andler'schen Hause (Fischer l. c. I, 227) und wahrscheinlich b. die Marienkapelle im Pfarrhofe der Kirche von St. Ulrich, sowie c. die Johanneskapelle im Friedhofe von St. Ulrich; sie wurden 1783 geschlossen. Im beginnenden 18. Jahrhundert wurde von einem Privaten eine Kapelle zu den sieben Zufluchten errichtet, welche 1779 bis 1782 zur Kirche erweitert und 1784 zur Pfarrkirche für Alt-Lerchenfeld bestimmt wurde; 1848—1861 ward sie im italienischen Rundbogenstile neu erbaut (Müller, Der deutsche Kirchenbau und die neu zu erbauende Renaissancekirche für Alt-Lerchenfeld, Wien 1848; Führich, Erklärung des Bilder-Cyclus in der neu erbauten Alt-Lerchenfelder Kirche, Wien 1861). Die Pfarrkirche zum hl. Laurenz auf dem Schottenfelde wurde 1784 von dem Schottenstifte für die damals neu erstandene Vorstadt Schottenfeld erbaut (Denkbuch der Pfarre zum hl. Laurenz, Wien 1839). Im Sprengel der Pfarre zum hl. Laurenz liegt das 1854 erbaute Missions- und Exercitienhaus der Congregation der Missionspriester des hl. Vincenz von Paul (Lazaristen) mit der 1860—1862 im gotischen Stile aufgeführten Kirche zur unbefleckten Empfängniß. In der Nähe ist das Mutterhaus der 1857 in Wien eingeführten Congregation der Töchter des göttlichen Heilandes (nach der Regel des hl. Augustin). Nebst Krankenpflege an Spitälern und in Privathäusern unterhält die Congregation eine Mädchen-Lehr- und Erziehungsanstalt. Die jüngste kirchliche Gründung im 7. Bezirke ist das 1889 vollendete Haus der Congregation der Klosterfrauen „U. L. Frau von Sion" nach der Regel des hl. Augustinus. — Die an den Neubau (7. Bezirk) anstoßende Josephstadt (8. Bezirk) entstand im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts. Im J. 1688 kam aus Spanien der „Barfüßerorden der allerheiligsten Dreifaltigkeit zur Erlösung der Gefangenen" (daher Weißspanier genannt, aber auch Trinitarier) nach Wien, wo die Mönche in der Alserstraße eine Kapelle, 1690 ein Kloster, 1695—1698 die Kirche zur heiligsten Dreifaltigkeit erbauten; 1783 wurde das Trinitarierkloster den Minoriten übergeben (vgl. ob. Sp. 1503), welchen auch die Seelsorge an der zur Pfarrkirche erhobenen heiligsten Dreifaltigkeitskirche übertragen wurde (Fischer l. c. I, 227). Sieben Jahre nach den Trinitariern kamen die regulirten Priester aus dem Orden der frommen Schulen (Piaristen) nach Wien, welche 1698 den Grundstein zu ihrem Collegium und der Kirche (zu Maria Treu) legten; 1701 wurde das Piaristengymnasium eröffnet, 1719 die Kirche mit pfarrlichen Rechten ausgestattet, 1748 das anstoßende, von Graf Jacob Johann von Löwenburg gegründete Convict eröffnet (vgl. unten). — Von den Kapellen im 8. Bezirke seien genannt: die des hl. Johannes von Nepomuk bei der Lerchenfelderlinie, 1736 erbaut; die im Löwenburg'schen Convict; die 1758 in der k. k. Reitschule, heute Cavalleriekaserne, erbaute Annenkapelle (jetzt Mariahilf); die Hauskapelle des 1786 gegründeten k. k. Civil-Mädchenpensionats (Branky, Das k. k. Civil-Mädchenpensionat, Wien 1886); die Kapelle zur schmerzhaften Mutter Gottes in den 1832—1839 erbauten Landesgericht (in Strafsachen) und Criminal-Gefangenenhause. Die jüngste Kirche des 8. Bezirkes ist die der Pfarre zum hl. Franz Seraphicus auf dem Breitenfelde, welche 1898 eingeweiht wurde. — Zu den älteren Kapellen Wiens gehört die im 9. Bezirke (Alsergrund) gelegene St. Johanneskapelle an der Als. Sie wird 1158 genannt, wurde im 13. Jahrhundert Kapelle eines Siechenhauses, 1857 abgetragen (Hofbauer, Die Alservorstadt, Wien 1864). Auf dem Friedhofe vor dem Schottenthor wurde 1570 eine Kapelle zu Maria-Zell erbaut, welche 1702 den sog. Schwarzspaniern übergeben wurde. Diese, Benedictiner von Monserrate (s. d. Art.), berief 1632 Kaiser Ferdinand II., worauf 1633 der Grundstein zum Kloster und zur Kapelle gelegt wurde; 1690 wurden Kloster und Kirche umgebaut, 1779 die Conventualen in das Jesuitencolleg übersetzt, das Gebäude 1781 versteigert und 1845 vom Cistercienserstift Heiligenkreuz erworben; die Kirche wurde 1787 zu einem Militär-Bettenmagazin umgestaltet, 1861 aber zur evangelischen Garnisonskirche bestimmt (Hofbauer a. a. O. 91 ff.). Im J. 1636 kamen die Serviten nach Wien, erbauten in der Rossau eine Kirche und eine Kapelle zu Mariä Verkündigung, die sie, unterstützt von Octavio Piccolomini, 1651 zu einer Kirche umbauten; 1783 wurde die Kirche zur Pfarrkirche erhoben und die Serviten mit der Seelsorge betraut. Die nächstälteste Gründung ist die Kapelle des hl. Rochus im Contumazhofe, 1647 erbaut; 1783 wurde an Stelle des Contumazhofes das Militär-Garnisonsspital mit einer Hauptkapelle zum göttlichen Heiland am Oelberg und einer Nebenkapelle erbaut. In dem als Krankenhaus benutzten „Bäckenhäusel" wurde 1656 eine Kapelle der hl. Rosalia erbaut. Als das Bäckenhäusel 1863 abgerissen und dafür das

Bürgerversorgungshaus erbaut wurde, trat an Stelle der Rosalienkapelle die zum göttlichen Erlöser. Ebenfalls als Spital wurde der Strudelhof verwendet, in welchem 1691 eine Kapelle der hll. Petrus und Paulus erbaut worden war; sie wurde 1789 abgebrochen. Dasselbe Schicksal theilte die 1694 erbaute Kirche des heiligen Kreuzes im Großarmenhause, das Kaiser Joseph II. zum allgemeinen Krankenhause bestimmte, in welchem eine Kapelle zum göttlichen Erlöser und zwei Nebenkapellen sind. — Im Liechtenthal (heute Theil des 9. Bezirkes) wurde 1711 eine Kapelle zur hl. Anna errichtet, welche 1712 zur Kirche der 14 Nothhelfer umgebaut und 1732 zur Pfarrkirche erhoben wurde; 1770 fand eine Vergrößerung der Kirche statt (Dworžak, Geschichte der fürsterzb. Patronatskirche zu den 14 Nothhelfern im Liechtenthal, Wien 1873). In der Nähe dieser Kirche wurde 1713 eine Kapelle des hl. Johannes Baptist am Thury (Theil des 9. Bezirkes) erbaut, die 1795 erweitert, um die Mitte des 19. Jahrhunderts abgebrochen wurde (Fuhrmann a. a. O. II, 723). Nach Errichtung des spanischen Spitals wurde in demselben 1718 der Grundstein zur Kirche der hl. Maria de Mercede gelegt; 1784 wurde das Spital aufgehoben und das Gebäude zum k. k. Waisenhause bestimmt, dessen Leitung 1857 der Congregation der Brüder der christlichen Schulen (Schulbrüder) übergeben wurde. Außer der Kirche im spanischen Spital wurde im 18. Jahrhundert keine Kirche im 9. Bezirke erbaut, wohl aber mehrere Kapellen, so die im Palais Liechtenstein, 1733 eine vom Abendmahle Christi auf dem Friedhofe nächst der Alsergasse, 1735 eine Johannes von Nepomuk-Kapelle an der Nußdorferund 1740 eine solche an der Währingerlinie, dann die St. Josephs-Kapelle in der Alserkaserne, 1759 eine zur hl. Anna im Spital zum blauen Herrgott, an deren Stelle, als das Spital um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur städtischen Versorgungsanstalt umgebaut wurde, eine Kapelle zu Maria Heil der Kranken trat. Dem 19. Jahrhundert gehören an: der für Wien bedeutendste Bau des 19. Jahrhunderts, die zum Andenken an das glücklich vereitelte Attentat (18. Februar 1853) gegen den Kaiser in den Jahren 1856 bis 1879 im gotischen Stile erbaute Votivkirche (vgl. Thausing, Die Votivkirche. Denkschrift des Baucomités, Wien 1879), seit 1880 Propstei-Pfarrkirche; die Kapelle zur hl. Elisabeth in der 1870 erbauten Rudolfs- oder Rossauer-Kaserne, in welcher der Amtssitz der k. k. Militärpfarre des Militär-Seelsorgebezirkes Wien sich befindet; das im Bau begriffene Canisiushaus der Gesellschaft Jesu mit der Kirche zum göttlichen Heiland am Oelberg und der schmerzhaften Mutter; dann die Hauskapellen im Maximilians-Gymnasium und im Vereinshause des katholischen Gesellenvereins, Abtheilung Alsergrund (1898); schließlich mehrere Kapellen klösterlicher Niederlassungen. — Nach dem 10. Bezirke (Favoriten) wurden 1869 an die Arbeitsschule des Frauenvereins Nonnen vom „Institute der Barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuze“ berufen, 1872 von den Töchtern des göttlichen Heilandes ein Filialhaus (das Mutterhaus ist im 7. Bezirke) errichtet, 1876 die neu erbaute Kirche zum hl. Johannes Evangelist zur Pfarrkirche erhoben, 1892 das Collegium Marianum errichtet, und gegenwärtig (1900) geht eine zweite Pfarrkirche (zum hl. Antonius von Padua) der Vollendung entgegen. — Das dritte Stadtdecanat bilden die Bezirke 11—14. In ersterem Bezirk befinden sich zwei Kirchen: die wiederholt zerstörte, aber immer wieder aufgebaute Wallfahrtskirche zum hl. Petrus und Paulus in Kaiser-Ebersdorf (vgl. Neuaufgehende Marianische Gnadensonne in Ebersdorf an der Donau, Wien 1748) und die zum hl. Laurenz in Simmering; beide sind seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Pfarrkirchen. Im Sprengel der erstern Pfarre liegt der 1874 eröffnete Centralfriedhof, welcher an die Stelle der 1784 geschaffenen Friedhöfe trat, die ihrerseits errichtet wurden für die 1783 um die Pfarrkirchen gelegenen Friedhöfe. — Im 11. Bezirke ist seit 1894 ein Filialhaus der „Congregation der Schwestern von der schmerzhaften Mutter“ (nach der Regel des hl. Franciscus Seraphicus). — Im 12. Bezirke (Meidling) sind drei Pfarrkirchen und zwei öffentliche Kapellen. Die älteste Kirche ist die seit dem 16. Jahrhundert (als Kapelle) nachweisbare zum hl. Oswald (in Altmannsdorf), seit 1783 Pfarrkirche; im gleichen Jahre wurde die 1732 erbaute Kapelle zum hl. Johannes von Nepomuk (in Unter-Meidling) Pfarrkirche und ebenso 1784 die (1745 erbaute) Kapelle zur allerheiligsten Dreifaltigkeit im k. k. Lustschlosse Hetzendorf. Von den zwei Kapellen in diesem Bezirke führt die im „Gatterholz“ ihre Entstehung auf die zweite Türkenbelagerung zurück. — Der 13. Bezirk (Hietzing) hat 7 Pfarrkirchen: drei davon, und zwar die zum hl. Andreas (in Hütteldorf, 1882 neu erbaut), die dreimal zerstörte und zuletzt 1742 wieder erbaute zum hl. Veit (in Ober-St.-Veit) und die zum heiligen Apostel Jacobus (in Penzing, 1759 erneuert), gehören dem 14. Jahrhundert an. Im 16. Jahrhundert entstand die Kirche zur hl. Anna (in Baumgarten), 1784 dann zur Pfarrkirche erhoben; 1688 wurde die seit 1422 nachweisbare Kapelle zur allerheiligsten Dreifaltigkeit (in Lainz) in eine Kirche umgebaut und 1783 zur Pfarrkirche bestimmt, 1786 endlich die älteste Kapelle des Bezirkes „zu Mariä Geburt“ (in Hietzing), die dem Stifte Klosterneuburg incorporirt ist und 1688 wegen der vielen Wallfahrer zur Kirche erweitert worden war, zur Pfarrkirche gemacht. Dieser Pfarre ist die Kapelle im k. k. Lustschlosse Schönbrunn incorporirt. Die jüngste Pfarrkirche des Bezirkes ist die 1899 vollendete zum hl. Laurenz (in Breitensee). An klösterlichen Niederlassungen seien erwähnt: das 1872 gegründete Kloster der „Congregation der Frauen vom dritten Orden des hl. Dominicus“

mit einer Mädchen-Lehr- und Erziehungsanstalt; der Convent (Reconvalescentenhaus) der Barmherzigen Brüder, 1873 vom 3. Bezirk hierher transferirt; das 1879 gegründete Kloster der Unbeschuhten Carmelittinnen; das Collegium der Jesuiten, 1884 gegründet, und seit 1897 das Collegium der Congregation der frommen Arbeiter vom hl. Joseph Calasanz (Calasantiner). Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul wirken an der Kinderbewahranstalt seit 1870, an dem 1859 entstandenen k. k. Rochus-Spitale seit 1879, am Reconvalescentenheim des Grafen Lanckoronski seit 1897 und am Augen-Sanatorium seit 1899. — Im 14. Bezirk (Rudolfsheim) sind zwei Pfarrkirchen: zur allerheiligsten Dreifaltigkeit (in Reindorf), 1784—1789 erbaut, und die 1899 vollendete zur hl. Maria, Königin der Martyrer, und dem sel. Rudolf (in Rudolfsheim). Die Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul wirken an dem 1889—1890 erbauten k. k. Kaiserin Elisabeth-Spitale; auch haben sie seit 1868 in diesem Bezirke eine Arbeitsschule. — Der volkreiche 15. Bezirk (Fünfhaus) hat nur eine Pfarrkirche, die 1876 vollendete, in gotischem Stile gehaltene Kirche zur hl. Maria vom Siege. In diesem Bezirke befinden sich: seit 1860 das Mutterhaus der österreichischen Provinz der Congregation der armen Schulschwestern de Notre Dame (nach der Regel des hl. Augustin) mit einer Mädchen-Lehr- und Erziehungsanstalt, eine Communität der Schulbrüder, 1869 eröffnet, das Collegium „Maria, Hilfe der Christen" der Calasantiner, 1889 gegründet, und ein seit 1893 bestehendes, von den Lazaristen geleitetes Knabenseminar. — Der 16. Bezirk (Ottakring) bildet mit dem 17.—19. das vierte Stadtdecanat; er zählt 3 Pfarrkirchen. Das älteste Gotteshaus war die bereits im 13. Jahrhundert bestehende St. Lambrechtskapelle auf dem Ottakringer Friedhofe, neben welcher im 15. Jahrhundert eine Kapelle zum hl. Wolfgang erbaut wurde. An Stelle letzterer wurde 1788 die Pfarrkirche zur Erhöhung des heiligen Kreuzes und zu den hll. Lambert und Wolfgang erbaut. Die Pfarrkirche zur schmerzhaften Mutter Gottes (in Neulerchenfeld) wurde 1732 vom Stifte Klosterneuburg als Grundherrschaft erbaut (Die 100jährige Jubelfeier der Pfarrkirche in Neulerchenfeld, Wien 1834). Da beide Kirchen den Bedürfnissen der rasch zunehmenden Bevölkerung nicht mehr entsprachen, wurde eine neue Pfarrkirche zur heiligen Familie erbaut, die 1898 consecrirt wurde. — Eine der ältesten kirchlichen Gründungen in den ehemaligen Vororten Wiens ist die Pfarre zu den hll. Petrus und Paulus in Dornbach (17. Bezirk). Sie war zuerst eine Kapelle, die bereits im 11. Jahrhundert vom Benedictinerstift St. Peter in Salzburg, das in Dornbach begütert ist, gegründet ward, 1138 umgebaut und zu Ehren der beiden Apostelfürsten geweiht wurde. Für den Gottesdienst und die Seelsorge, jedoch ohne selbständige Pfarrrechte, wirkten im 12. Jahrhundert Mönche aus St. Peter; durch Kaiser Joseph II. wurde die 1756 vergrößerte Kapelle Pfarrkirche (Kaltenberger, Geschichte der Ortschaften Dornbach und Neuwaldegg, Wien 1884). Die zweite Pfarrkirche zum hl. Bartholomäus (in Hernals) ist seit der Mitte des 14. Jahrhunderts nachweisbar. Hernals war gegen Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts der Hauptsitz der Protestanten um Wien. Kaiser Ferdinand II. führte den Katholicismus wieder ein, übergab Hernals dem Domcapitel von Wien, welches von 1708 ab einen aus seiner Mitte zum Seelsorger von Hernals bestimmte. Im J. 1786 wurde die Kirche wegen Baufälligkeit abgerissen, alle Stiftungen und die pfarrlichen Rechte auf die Calvarienbergkirche (ebenfalls dem hl. Bartholomäus geweiht) übertragen. Der Calvarienberg ist 1709 gegründet und 1720 den Pauliner-Eremiten, die seit 1700 in der innern Stadt ein Haus besaßen, übergeben worden. Diese stellten 1745 den Calvarienberg neu her und erbauten von 1766—1768 bei demselben eine Wallfahrtskirche und ein Kloster. Erstere wurde 1783 zur Pfarrkirche an Stelle der alten baufälligen Bartholomäuskirche bestimmt und 1889—1894 umgebaut; das Kloster aber wurde 1783 aufgehoben und darin das k. k. Offizierstöchter-Erziehungsinstitut untergebracht. In dem Paulinerkloster in Hernals wirkte der Historiker P. Matthias Fuhrmann (gest. 1773). An Kapellen befinden sich im 17. Bezirke die 1713 nach dem Erlöschen der Pest erbaute St. Annakapelle (Dornbach), die 1732 vom Erzbischof Kollonitsch im Dornbacher Schlosse gegründete Hauskapelle und die Kapelle auf dem Hernalser Friedhofe. Abgesehen von 3 Filialen der Schwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus Seraphicus findet sich ein Collegium der Redemtoristen, 1889 gegründet (Mader, Die Congregation des heiligsten Erlösers in Oesterreich, Wien 1887, 301—303), mit der Kirche zur hl. Maria von der immerwährenden Hilfe. — Im 18. Bezirke (Währing) war die erste kirchliche Gründung die Kapelle der hl. Gertrud, die bereits zu Anfang des 13. Jahrhunderts stand. Im Laufe des 14. Jahrhunderts wurde sie zu einer Kirche des hl. Laurenz und der hl. Gertrud umgebaut und mit pfarrlichen Rechten ausgestattet; um die Mitte des 18. Jahrhunderts ward sie in ihrer heutigen Gestalt aufgeführt (Geschichte des Wiener Vorortes Währing, in d. „Blättern für Landeskunde von Niederösterreich" 1880). Die nächste kirchliche Gründung ist die St. Aegidiuskapelle (in Pötzleinsdorf), in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erbaut, 1750 in ihrer heutigen Gestalt aufgeführt und 1783 zur Pfarrkirche erhoben. Nach dem Erlöschen der Pest 1713 entstand die Kapelle zum hl. Rochus in Neustift am Walde, die ebenfalls 1783 zur Pfarrkirche erhoben und in den folgenden Jahren umgebaut wurde. Mehr als bescheiden

ist die 1736 erbaute Alt-Gerstlhofer Kirche zum hl. Johannes von Nepomuk, seit 1784 Pfarrkirche; seit 1888 wird jedoch der Pfarrgottesdienst in der von 1888—1889 erbauten Kirche zum heiligen Leopold abgehalten (Kurze Geschichte u. Beschreibung der Kirche zu Gerstlhof, Wien 1839; St. Leopoldsblatt 1888, Nr. 3). Die Weinhauser Pfarrkirche zum hl. Joseph wurde 1736 als Hauskapelle erbaut, 1787 aber zur Pfarrkirche bestimmt; seit 1888 wird der Gottesdienst in der Votivkirche zum hl. Joseph (1888 vollendet) abgehalten; seit 1900 haben hier die Weißspanier eine Niederlassung (Leitgeb, Weinhaus, Wien 1890; Bischoff, Einige Nachrichten über Weinhaus, Wien 1890; St. Leopoldsblatt 1889, Nr. 8 u. 9). An Ordenshäusern finden sich in diesem Bezirke: drei Filialen der Töchter der christlichen Liebe vom hl. Vincenz von Paul, 1868, 1875 und 1885 errichtet; die Congregation der Barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus, 1877 an das Greisenasyl beiderlei Geschlechter berufen; das 1878 gegründete Missionshaus der Lazaristen mit der St. Severinskirche; das Herz-Mariä-Kloster der Töchter der göttlichen Liebe, 1885 vollendet; die Communität der Congregation der Marienbrüder („Gesellschaft Mariä"), 1891 berufen, und das Haus der Trösterinnen (Soeurs Auxiliatrices) der armen Seelen im Fegfeuer (1897 in Wien eingeführt). — Im weitläufigen, mit Wein gesegneten 19. Bezirk (Döbling) finden sich sechs Pfarrkirchen. Die älteste unter ihnen ist die zum hl. Georg (in Kahlenbergerdorf), welche an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert entstanden sein dürfte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts bereits Pfarrkirche war. So ziemlich gleich alt dürfte die Pfarre und Kirche zum hl. Michael (in Heiligenstadt) sein (Topographie von Niederösterreich IV). Die nächstälteste Pfarre ist die zum hl. Severin (in Sievering), vor 1330 selbständig (Petschnig, in „Mittheilungen der k. k. kunsthistor. Centralcommission" 1868, S. I ff.; Müller, in d. „Blättern für Landeskunde" 1884, 383). Im 15. Jahrhundert entstanden die Kapellen zum hl. Paulus (in Ober-Döbling), zum heiligen Kreuz (in Grinzing) und zum hl. Thomas (in Nußdorf), welche 1783 zu Pfarrkirchen erhoben wurden (Gaheis, Ortsgeschichte von Döbling, Wien 1807; Weschel, Kurze Geschichte des Ortes und der Kirche zu Döbling, Wien 1823; Hulesch, Geschichte Döblings, Wien 1877). Die Kirche in Nußdorf wurde 1787 neu erbaut, die bisherige St. Thomaskapelle zur Schule adaptirt (Kirchliche Topographie I u. III). Außerdem sind noch zwei Kirchen zu erwähnen: die im Schlosse auf dem Leopoldsberge, ursprünglich als Kapelle erbaut und dem hl. Georg geweiht; 1529 der Türken wegen nebst dem Schlosse demolirt, wurde sie von Kaiser Leopold I. wieder errichtet und dem hl. Leopold geweiht, 1716 zu einer Kirche erweitert (Topographie von Niederösterreich V); die zum hl. Joseph auf dem Kahlenberg, 1628 nebst dem Camaldulenserkloster erbaut; 1782 wurde das Kloster aufgehoben, die Kirche aber blieb erhalten. In ihr las am Morgen des 12. September 1683 Marco d'Aviano die heilige Messe (vgl. Wolfsgruber, in d. „Blättern für Landeskunde" 1890 u. 1891). Kapellen bestehen im Bezirke acht; von ihnen ist die älteste die zum hl. Jacob bei der Pfarrkirche St. Michael (in Heiligenstadt), seit dem 13. Jahrhundert nachweisbar. An Klöstern sind im Bezirke: das Provinzhaus der Genossenschaft der Schwestern vom armen Kinde Jesu (nach der Regel des hl. Augustin), 1857 gegründet, mit einer Mädchen-Lehr- und Erziehungsanstalt verbunden; das Missionshaus der Congregation der Oblaten des hl. Franz von Sales, 1897 gegründet, und das der Vollendung entgegengehende Kloster der Unbeschuhten Carmeliten.

Bezüglich des Patronatsrechts über die 67 in Wien heute (1900) bestehenden Pfarren sei bemerkt: über 6 übt dasselbe der Landesfürst, bei einer Pfarre steht ihm dieses Recht abwechselnd mit dem Erzbischof zu; der Erzbischof ist Patron von 11 Pfarren, der niederösterreichische Religionsfonds von 21, der Wiener Gemeinderath von 5, das Metropolitancapitel von 3. Von Ordenshäusern werden 19 Pfarren versehen, und zwar vom Stifte Klosterneuburg 8, von dem Schottenstifte 4, von den Barnabiten 2, je 1 von den Dominicanern, von dem Deutschen Orden, von den Piaristen, von den Serviten und von dem Benedictinerstifte St. Peter in Salzburg; endlich übt über eine Pfarre ein Privater das Patronatsrecht. — Außer den römisch-katholischen Pfarren und ihren Kirchen sind in Wien 1. eine griechisch-katholische Pfarre mit 2300 Bekennern, die Pfarrkirche ist zu St. Barbara; 2. eine armenisch-katholische Pfarre bei den Mechitharisten mit 100 Bekennern; 3. eine altkatholische Pfarre zu St. Salvator, deren Sprengel sich aber über die Stadt hinaus erstreckt; die altkatholische Gemeinde zählt 2240 Personen; 4. drei griechisch-orientalische Pfarrgemeinden, nämlich die zur heiligsten Dreifaltigkeit, 1787 bewilligt (1700 Bekenner), die zum hl. Georg für 100 armenisch-orientalische Personen (türkische Gemeinde), 1783 genehmigt, und die zum hl. Sava (serbische Gemeinde), deren Pfarrer alle griechisch-orientalischen Slaven unterstehen; diese Gemeinde wurde 1894 constituirt; 5. das 1782 constituirte Pfarramt (mit drei pfarramtlichen Exposituren) für die 40000 Bekenner der augsburgischen Confession; 6. die ebenfalls 1782 constituirte Pfarre für die Gemeinde helvetischen Bekenntnisses (7600 Personen); 7. die israelitische Cultusgemeinde (Statut von 1896) mit 119000 Bekennern. Sie hat zwei Synagogen und mehrere Bethäuser (Wolf, Gesch. der Juden in Wien, Wien 1876); 8. die türkisch-israelitische Cultusgemeinde; sie besteht seit 1737; 9. zwei Betstätten für die „apostolischen Bekenner"; 10. je eine Betstätte für Anglicaner, Baptisten und Methodisten.

II. Das Bisthum bezw. Erzbisthum Wien. Schon Herzog Leopold VI. wollte in

seiner Residenzstadt ein Bisthum errichten; sein Plan scheiterte aber, trotzdem Papst Innocenz III. seinen Absichten wohlwollend gegenüber stand, an dem Widerstande des Bischofs von Passau, zu dessen Diöcese das damalige Herzogthum Oesterreich gehörte. Herzog Friedrich II. nahm den Plan zur Gründung eines Bisthums in Wien wieder auf, doch sein früher Tod (1246) und die darauffolgenden Wirren brachten die Angelegenheit in Vergessenheit. Ein neuer Versuch, Wien zur Bischofsstadt zu machen, scheint von Herzog Albrecht I. (1306) ausgegangen zu sein, und Herzog Rudolf IV. dürfte daran gedacht haben, den Sitz des Bisthums von Passau nach Wien zu verlegen. Kaiser Friedrich III. endlich, der seine Erblande in kirchlicher Hinsicht möglichst unabhängig von Passau und auch von Salzburg wissen wollte, erreichte von der Curie die Errichtung eines Bisthums in Wiener-Neustadt (s. d. Art.), und zugleich wurde durch Bulle vom 18. Januar 1469 (In supremae dignitatis specula) die Propsteikirche St. Stephan in Wien zur Cathedrale eines neuen Bisthums mit dem Sitze in Wien erhoben, die Jurisdiction des Passauer Bischofs über das Gebiet der neuen Diöcese annullirt und letztere, gleichwie das Bisthum Wiener-Neustadt, nicht dem Erzbisthum Salzburg, sondern unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellt. Die Diöcese Wien umfaßte die damaligen drei Pfarren der (innern) Stadt und die Landpfarren Simmering, St. Veit, Penzing, Ottakring, Dornbach, Hernals, Währing, Döbling (heute zum Gemeindegebiet von Wien gehörig), Atzgersdorf, Brunn am Gebirge, Biedermannsdorf, Unter-Lanzendorf, Oberlaa und Schwechat. Diesen Umfang behielt das Bisthum bis in die Zeit Kaiser Karls VI. Er erwirkte von der Curie (Bulle vom 1. Juni 1722) die Erhebung Wiens zum Erzbisthume, dem der bisher exemte Bischof von Wiener-Neustadt als Suffragan unterstellt wurde; 1729 erreichte der Kaiser, daß das Bisthum Passau alle Pfarreien im Viertel unter dem Wiener Walde dem neuen Erzbisthum einverleiben ließ. Die größten Veränderungen geschahen unter Kaiser Joseph II. Er wußte den Erzbischof von Salzburg, Hieronymus Grafen von Colloredo (vgl. d. Art. Salzburg X, 1628), zu bestimmen, daß er unterm 11. October 1782 den sogen. Neustädter District, welcher seit 829 zur Salzburger Erzdiöcese gehörte, an das Bisthum Neustadt abtrat; der bald darauf erfolgte Tod des Fürstbischofs von Passau, Leopold Ernst Grafen von Firmian (vgl. d. Art. Passau IX, 1572), gab dem Kaiser Gelegenheit, die Diöcesanfrage mit Passau in seinem Sinne zu regeln, und er trennte, ohne sich mit Passau zu verständigen, den innerhalb Ober- und Niederösterreichs gelegenen Theil des Passauer Bisthums von demselben, wies das Viertel unter dem Manhartsberg und das unter dem Wiener Wald einschließlich von 5 Pfarren des Raaber Bisthums der Erzdiöcese Wien zu, verlegte 1784 das Bisthum Wiener-Neustadt nach St. Pölten (s. d. Art.), dem er die Viertel ob dem Wiener Walde und ob dem Manhartsberge zuwies, errichtete für Oberösterreich in Linz (s. d. Art.) ein Bisthum und unterstellte diese beiden Bisthümer als Suffraganate Wien. So blieb es bis zum heutigen Tage. Die Erzdiöcese im engern Sinne umfaßt 9110 qkm, wovon auf die Stadt Wien 178 entfallen. Die Donau theilt die Diöcese in zwei Theile: auf den rechts von der Donau gelegenen kommen 3946 qkm, auf den am linken Ufer der Rest. Die Erzdiöcese zählt 1 950 000 römisch-katholische Einwohner, wovon auf Wien 1 195 000, auf das flache Land rechts der Donau ungefähr 600 000, der Rest auf das am linken Ufer entfallen. Für die Seelsorge bestehen in Wien (wie schon oben bemerkt) 67, auf dem flachen Lande 453 Pfarreien und 5 Vicariate. Nebst den 4 Stadtdecanaten zählt man 25 Landdecanate; 12 davon mit 191 Pfarren liegen auf dem rechten Donauufer, 13 mit 262 Pfarren und 5 Vicariaten auf dem linken Donauufer. Weltpriester sind (1900) in der Erzdiöcese 718 (mit Einschluß des Feldvicariats u. s. w. 811), Ordenspriester 289, fremde Priester 67, bezw., wenn man die Nuntiatur, die theologische Facultät, Stiftshofmeister, Mechitharisten u. s. w. hinzuzählt, 199. An Klöstern und klösterlichen Instituten zählt die Diöcese 1 Chorherrenstift (Klosterneuburg), 1 Cistercienserstift (Heiligenkreuz-Neukloster), 1 Benedictinerstift (Schotten in Wien), 2 Convente für Dominicaner (Wien und Retz), 3 für Minoriten (Wien VIII, Aspern an der Zaya und Neunkirchen), 3 für Franciscaner (Wien I, Maria-Enzersdorf und Maria-Lanzendorf), 2 für Kapuziner (Wien I und Wiener-Neustadt), 1 für Unbeschuhte Carmeliten (Wien XIX), 2 für Serviten (Wien IX und Gutenstein), 4 für Barnabiten (Wien I u. VI, Margarethen am Moos und Mistelbach), 4 für Jesuiten (Wien I. IX, XIII und Kalksburg), 3 für Piaristen (Wien IV u. VIII), 1 für Mechitharisten (Wien), 4 für Lazaristen (Wien VII, XV, XVIII und Wiener-Neudorf), je 1 für Resurrectionisten (Wien III), Oblaten des hl. Franz von Sales (Wien XIX), für die Gesellschaft des göttlichen Wortes (Maria-Enzersdorf), je 2 für die Gesellschaft des göttlichen Heilandes (Wien II u. X) und die Marienbrüder (Wien XVIII und Lanzenkirchen), 3 für Barmherzige Brüder (Wien II u. XIII, Feldsberg), 9 für Schulbrüder (Wien II, III, IV, IX, XV, Stetten, Strebersdorf [Noviciat und Pensionat], Tullnerbach), je 1 Convent für Ursulinen, Elisabethinen, Salesianerinnen, Klosterfrauen vom allerheiligsten Erlöser, Franciscanerinnen von der ewigen Anbetung, Ordensfrauen vom dritten Orden des hl. Dominicus, Klosterfrauen „U. L. Frau von Sion“, Schwestern der schmerzhaften Mutter, Trösterinnen der armen Seelen (Soeurs Auxiliatrices), sämmtlich in Wien (vgl. ob.), und

für Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus Seraphicus (in Unterwalterndorf; Mutterhaus in Judenau, Diöcese St. Pölten); je 2 für Klosterfrauen vom guten Hirten (Wiener-Neudorf und Wien V), für Töchter der Kindheit Jesu und Mariä (Frohsdorf und Rodaun), für Ordensfrauen vom heiligsten Herzen Jesu (Wien und Preßbaum), je 3 für Schwestern vom armen Kinde Jesu (Wien XIX, Retz, Stadlau), für arme Schulschwestern de Notre Dame (Wien V, XV, Kritzendorf), 4 für Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus (Wien VIII, XVIII, Biedermannsdorf, Rodaun), 11 Häuser für Töchter der göttlichen Liebe (Wien III [Mutterhaus und Marienanstalt], IX, X, XVIII, Breitenfurth [Zufluchtshaus und Reconvalescentenhaus], Groß-Mugl, Hirschstetten, Leopoldsdorf und Schwarzau am Steinfeld), 15 für Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu (Wien 12 Häuser, Gainfarn, Gaunersdorf, Bösslau), 16 für Schwestern vom dritten Orden des hl. Franz von Assisi (Wien 5 Häuser, Alland, Ebenfurth, Ebenthal, Mayerling, Mödling 2 Häuser, Neunkirchen 2 Häuser, Wiener-Neustadt 3 Häuser), je 19 Häuser für Töchter der christlichen Liebe vom hl. Vincenz von Paul (Wien 11 Häuser, Bruck an der Leitha, Alt-Erla, Hainburg 3 Häuser, Sitzendorf, Weidlingau, Wolfsthal) und für Töchter des göttlichen Heilandes (Wien 5 Häuser, Baden, Gablitz, Gloggnitz, Kaltenleutgeben, Klosterneuburg und Korneuburg je 2 Häuser, Maissau, Mauer, Oberhollabrunn, Stockerau, Tattendorf, Vorderbrühl), 20 für Barmherzige Schwestern vom heiligen Kreuze (Wien 8 Häuser, Brunn am Gebirge, Groß-Enzersdorf, Maria-Enzersdorf, Gugging, Gutenstein und Oberhollabrunn 2 Häuser, Kirchschlag, Michelbach, Retz, Röschitz), 24 für Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus Seraphicus (Wien 12 Häuser, Baden, Enzersdorf im Thale, Ernstbrunn, Felixdorf, Mödling, Neunkirchen, Wiener-Neustadt, Perchtholdsdorf, Sebenstein 2 Häuser, Stockerau, Bösslau), 25 für Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul (Wien 16 Häuser, Alland, Baden, Ebergassing, Edlach, Laab im Walde, Obersdorf, Pullau, Weidling, Wolkersdorf) und 1 Convent für Weißspanier (Wien XVIII). Die Gesammtzahl der Mönche beträgt (1900) 1461; unter diesen sind 503 Ordenspriester und 513 Laienbrüder (Schulbrüder allein 216), den Rest bilden Cleriker, Novizen, Candidaten. Die Gesammtzahl der Nonnen ist 3570, unter welchen 2294 Chorschwestern sind; der Rest zerfällt auf Laienschwestern, Novizinnen, Candidatinnen. — Mit der Errichtung des Bisthums Wien wurde aus dem Collegiatcapitel ein Domcapitel. Es blieben zunächst alle Dignitäten, Canonicate und Präbenden mit allen ihren Rechten und Freiheiten bestehen. Die Einkünfte des Propstes sollten dem Bischofe zufließen, der Propst vom Kaiser eine neue Dotation erhalten. Zwischen dem Domcapitel und dem Bischofe gab es fortwährend Streitigkeiten, weshalb Kaiser Ferdinand I. durch Reformationsurkunde vom 1. Januar 1554 die Verhältnisse zwischen Bisthum und Domcapitel neu regelte und wegen der geringen Einkünfte die Zahl der Domherren-Pfründen von 24 auf 16 herabsetzte, von denen nach wie vor die Universität 6 verleihen konnte. Die Zahl der Vicare oder Chorkapläne wurde auf 10 festgesetzt. Kaiser Leopold I. räumte 1659 der Universität nur das Nominationsrecht auf 6 Canonicate ein und nahm für sich das Präsentationsrecht in Anspruch. Mit Erhebung des Bisthums zum Erzbisthume wurde das Domcapitel ein Metropolitancapitel, für welches Herzogin Maria Teresia von Savoyen, geb. Fürstin Liechtenstein, in ihrem Testamente vom 16. August 1769 4 Canonicate für Mitglieder des österreichischen Herrenstandes fundirte. Da seit dem 17. Jahrhundert 2 Canonicate gewöhnlich unbesetzt blieben, waren ihrer, als die savoyisch-liechtenstein'schen Canonicate 1773 in's Leben traten, nur 18, welche Zahl 1787 durch Kaiser Joseph II. auf 12 herabgesetzt wurde; 1819 jedoch stieg letztere Zahl auf 14, 1835 auf 16; 1873 wurde der Universität das Nominationsrecht entzogen, und seither verleiht der Kaiser von Oesterreich die 12 landesfürstlichen oder rudolfinischen (nach Rudolf IV. so genannt), der jeweilig regierende Fürst von Liechtenstein die 4 liechtensteinschen Canonicate. Die Zahl der Ehrendomherren wurde 1788 auf 8 festgesetzt, 1857 auf 12 erhöht. — Das Recht der Besetzung des Bischofssitzes räumte Papst Paul II. dem Kaiser Friedrich III. und seinen Nachfolgern ein. Ohne Rücksicht auf die Proteste des Passauer Bischofes ernannte Kaiser Friedrich III. zum Bischof von Wien Leopold Grafen v. Spaur, nachdem er ihm vergebens den Bischofssitz in Brixen hatte zuwenden wollen; doch auch in Wien erfreute sich Spaur keiner Ruhe; seit 1477 war er in ein unheilbares Leiden verfallen, von welchem ihn 1480 der Tod erlöste (Starzer, in d. „Blättern für Landeskunde von Niederösterreich" 1891, 817). Im J. 1480 gab Passau seinen Widerstand auf, und es konnte die Erectionsbulle für das Bisthum Wien feierlich publicirt werden. Kaiser Friedrich III. ernannte jetzt keinen Bischof, sondern einen Administrator, und zwar Johann Pekensloer (Peckenschlager), von 1474—1476 Erzbischof von Gran, dann flüchtig am Hofe Kaiser Friedrichs; doch schon 1481 vertauschte Johann Wien mit Salzburg (vgl. d. Art. X, 1620), während Salzburgs bisheriger Erzbischof Bernhard der Rohrer (Hansiz, Germania sacra II, 517; Schmitth, Archiepiscopi Strigonienses II, Tyrnaviae 1758, 3 sqq.; Schier, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Wien, Wien 1777, 2) die Verwaltung des Wiener Bisthums erhielt, welche er jedoch nicht ausübte, da Kaiser Friedrich III. Wien und den größten Theil des Landes unter der Enns an Matthias, König von Ungarn, verlor. Bernhard, der nur kurze Zeit in Wien geweilt hatte, starb 1487. König Matthias bestellte zum Administrator des Bisthums Wien

seinen getreuen Urban Doczi (seit 1486 Bischof von Erlau), welcher 1488 die Bestätigung der Curie erhielt. Er bestimmte 1489, daß das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä öffentlich gefeiert werde (Schmitth, Episcopi Agrienses II, Tyrnaviae 1768, 124 sqq.; Schier a. a. O. 17 ff.). Mit Matthias' Tode (1490) hatte Doczi's Administration ihr Ende erreicht, denn Maximilian I. bestellte, als er Wien seinem Hause wieder gewonnen hatte, den Bischof von Seckau, Matthias Scheidt, zum Administrator des Wiener Bisthums, welche Stelle Scheidt bis 1493 bekleidete. Nach ihm erhielt Johann Vitéz, bisher Bischof von Veszprim und ein Anhänger Maximilians I., die Administration des Bisthums von Wien. Er war ein Förderer des Humanismus und Präsident der gelehrten Donaugesellschaft (Róka, Vitae praesulum Vesprimensium, Posonii 1779; Schier a. a. O. 28). Unter ihm waren die Beziehungen zu Passau bereits freundliche, und der Stellvertreter des Passauer Bischofes in Oesterreich (Passauer Official), welcher in Wien seit jeher seinen Sitz gehabt hatte, bei Errichtung des Wiener Bisthums aber nach Heiligenstadt (heute Theil des 19. Bezirkes) gezogen war, kehrte wieder in den Passauerhof bei Maria Stiegen zurück. Nach Vitéz' Tode (1499) betraute Maximilian mit der Administration Bernhard v. Pollheim, Propst von Dömös in der Erzdiöcese Gran, der sie von 1499—1504 führte. Sein Nachfolger war Franz Bakacs, Bischof von Raab (1504—1509). Nach dessen Tode 1509 blieb das Bisthum Wien bis 1513 ohne Administrator, dann aber ernannte Kaiser Maximilian I. den aus Laibach gebürtigen, 1506 zum Bischof von Pedena (Piben) erwählten Georg Slatkonia (1513—1522) zum Bischof. Georg liebte Kunst und Wissenschaft, war jedoch eine unentschlossene Natur. Er stand dem Wiener Bisthume bis zu seinem Tode (22. April 1522) vor. In seinen letzten Lebensjahren hatte er in dem Propste von St. Peter in Löwen, Konrad Renner, einen Coadjutor; doch nicht dieser folgte als Bischof, sondern Erzherzog Ferdinand I. ernannte 1523 den Bischof von Triest, Großkanzler und oberstes Haupt des Hofrathes der niederösterreichischen Lande, Petrus Bonomo, zum Bisthumsverweser. Er präsentirte Bonomo der Curie als Bischof von Wien, welche ihm jedoch den aus Burgund stammenden Johann v. Revellis (1523—1529) vorzog ([Starzer,] Die niederösterr. Statthalteret 1501—1896, 139). Revellis war überaus eifrig, hatte aber wegen der geringen Dotirung des Bisthums mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen. Nicht besser ging es seinen Nachfolgern Johannes Heigerlein oder Johannes Faber (1530—1541; vgl. d. Art. IV, 1172; Regesten zur Geschichte der Erzdiöcese Wien II, 11—28) und Friedrich Nausea (1541 bis 1552; vgl. d. Art. IX, 50—57; Regesten II, 29—103). Ferdinand I. ernannte zu Nausea's Nachfolger den Bischof von Wiener-Neustadt, Christoph Wertwein (1552—1553), einen gewandten Prediger von milder Gesinnung (Wiedemann, Gesch. der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns II, 65—66; Regesten II, 104—108). Nach Wertweins Tod übernahm die Verwaltung der Diöcese das Domcapitel, dem wohl der sel. Canisius (vgl. d. Art. II, 1796) mit Rath und That in Kirchensachen zur Seite stand, ohne jedoch zum Bisthumsverweser ernannt zu sein (Kröß, Der sel. Canisius, Wien 1898). — Erst 1558 ernannte Kaiser Ferdinand I. wieder einen Bischof, und zwar Anton Brus (1558—1561), welcher 1559 den Kurpriestern eigene Statuten gab (Statuta curatorum ecclesiae Viennensis); 1561 wurde Brus Erzbischof von Prag (vgl. die Artt. Brus II, 1379 u. Prag X, 298). Das Bisthum Wien erhielt jetzt einen Verweser in der Person des Gurker Bischofs Urban Pfaffstetter (Sagstetter, auch „der Oesterreicher" genannt). Urban war 1529 nach Abzug der Türken in dem Dorfe Pfaffstetten (nahe dem Kurorte Baden gelegen) gefunden und von dem Pfleger von Gutenstein, Johann Sagstetter, erzogen worden. Er studirte in Wien Theologie, wurde 1547 Prediger im Bürgerspital und galt bald als tüchtiger Kanzelredner; 1550 als Domprediger nach Passau berufen, wurde er 1553 zum episcopus Symbalensis und Suffragan von Passau consecrirt, 1556 zum Bischofe von Gurk (vgl. d. Art. V, 1378) und zum Hofprediger in Wien ernannt. Er suchte die „mengl", welche sich bei dem Bisthume Wien „ain zeit herumb in spiritualibus" gezeigt hatten, nach Kräften abzustellen, weßhalb er in Wien bei „Clerus und Laien wenig Gnade, Liebe und Neigung" fand und ihm eine Schmähschrift um die andere auf die Kanzel gelegt wurde; 1568 resignirte er auf seine Wiener Würde und zog sich nach Gurk zurück, wo er am 13. September 1573 starb (Pletz, Neue theologische Zeitschrift IX, 33—52; Regesten II, 114—141). Die Administration in spiritualibus übernahm das Domcapitel, die Verwaltung der Temporalien der Dompropst, später der Domdecan. Erst am 4. Februar 1574 wurde wieder ein Bischof ernannt, Johann Caspar Neuböck (1574—1594). Er war Professor an der Universität Freiburg und Pfarrer an der dortigen Hospitalkirche. Als Bischof war er thätig und umsichtig, dem Domcapitel und den Stürmen der religiösen Bewegung gegenüber aber machtlos. Den Kurpriestern von St. Stephan gab er 1584 neue Statuten. Von ihm stammt auch die älteste bekannte Stolordnung, und zwar aus dem Jahre 1575 (Wiedemann a. a. O. II, 161—226; Regesten II, 141 bis 160). Nach seinem Tode (4. August 1594) übernahm das Domcapitel die Leitung der Diöcese, bis am 20. Februar 1598 Melchior Klesl (s. d. Art.) zum Bischofe von Wien ernannt wurde. Er stand dem Bisthume bis zu seinem Tode 1630 vor (vgl. Regesten II, 160—289). Sein Nach-

folger war Dr. Anton Wolfrath (1631—1639; s. d. Art.), der für sich und seine Nachfolger 1631 die Reichsfürstenwürde erhielt. Als er am 1. April 1639 aus dem Leben schied, ernannte Kaiser Ferdinand III. Philipp Friedrich Grafen v. Breuner zum Bischofe (1639—1669). Er war 1598 geboren, erlangte die Würde eines Doctors der Theologie, wurde Domherr von Olmütz, Breslau und Regensburg, 1629 Propst von Brünn, welche Pfründe er als Bischof mit päpstlicher Dispens bis 1644 behielt; 1631 wurde Breuner zum römischen Grafen ernannt, 1635 als Bischof von Joppe i. p. i. bestätigt. Als Bischof von Wien war Breuner unermüdlich thätig für das geistliche und zeitliche Wohlergehen der Kirche. Er nahm 1645 eine neue Pfarreintheilung Wiens vor und sorgte für die Stephanskirche, in welcher er u. A. die noch vorhandenen Chorstühle herstellen ließ. Auf jedem Stuhle ist ein Brustbild, darstellend Kaiser Friedrich III. als Stifter, Papst Paul II. als Bestätiger des Bisthums und die Reihe der Wiener Bischöfe bis auf Breuner. Sein Todestag ist der 12. Mai 1669 (Regesten II, 298—319). Der Kaiser ernannte zum Fürstbischof von Wien den Reichs-Vicekanzler Wilderich Freiherrn v. Walderdorf (1669—1680). Er verfiel 1674 in eine langwierige Krankheit, weßhalb die meisten Geschäfte sein Weihbischof, Johann Schmiedberger, Abt des Schottenklosters, besorgte. Auf den leutseligen Bischof Walderdorf folgte der Kapuziner-Ordenspriester Emerich Sinelli (1680—1685). Er war 1622 zu Komorn geboren, hatte in Linz und Ingolstadt studirt, war 1644 zu Gmunden in den Kapuzinerorden getreten, kam wegen seiner glänzenden Beredsamkeit als Prediger nach Prag, 1659 nach Wien, wurde vom Papste zum Obern der katholischen Missionen im ganzen Bezirke der Nuntiatur in Wien ernannt, als welcher er in der Schottenkirche 22 Jahre hindurch predigte. Der Kaiser ernannte ihn zu seinem Conferenzminister. Ihm und dem Markgrafen von Baden gab die allgemeine Meinung Schuld an dem Türkenkriege 1683. Am 25. Februar 1685 starb Sinelli (Regesten II, 321—322); er erhielt einen Nachfolger in Ernst Trautson Grafen zu Falkenstein (1685—1702; vgl. d. Art. XI, 2016). Zum Bischof von Wien wurde nach Trautsons Tode Franz Anton Graf v. Harrach ernannt (1702—1705); geboren 1665, studirte er Theologie in Rom, wurde 1678 Domicellar und 1691 Domherr zu Passau und Salzburg, 1702 Bischof von Wien; doch schon 1705 wählte ihn das Salzburger Capitel zum Coadjutor des greisen Erzbischofs Johann Ernst Grafen v. Thun (vgl. d. Art. Salzburg X, 1625), dem er dann folgte. Den bischöflichen Stuhl von Wien erhielt Franz Freiherr v. Rummel (1706—1716). Geboren 1642 zu Weiden in der Oberpfalz, hörte er zu Ingolstadt Philosophie, Theologie und Jus, trat, 35 Jahre alt, in den Weltpriesterstand, wurde durch Verwendung des Marco d'Aviano Erzieher und Lehrer des Kronprinzen Joseph, dann Bischof von Tinna, Propst von Ardagger und Breslau sowie Scholasticus zu Großglogau; er resignirte auf alle diese Würden bei seiner Ernennung zum Fürstbischofe von Wien (1706), als welcher er befahl, das Hochwürdigste cum facibus zu den Kranken zu tragen, das Zügenglöcklein zu läuten, in der Stephanskirche alle Sonntage Nachmittags eine Christenlehre zu halten. Er ist der letzte Fürstbischof von Wien, denn unter seinem Nachfolger Sigismund Grafen v. Kollonitsch (1716—1751) ward Wien 1722 zum Erzbisthum erhoben. Kollonitsch selbst wurde 1727 Cardinal. Unter ihm ward 1729 der Streit über die Exemtion des Wiener Domcapitels zu Gunsten des Erzbischofs entschieden, nachdem im Jahre vorher (1728) der damalige Dompropst, zugleich Generalvicar des Erzbischofs, zum Bischof consecrirt worden war; seit dieser Zeit finden sich ununterbrochen Weihbischöfe in der Erzdiöcese Wien. Kollonitsch erwirkte 1728 die Infulirung des Domdecans, 1734 auch die des Custos und Cantors; 1735 wurde die Dignität des Scholasticus errichtet. Kollonitsch hob den Friedhof um St. Stephan auf und förderte den Bau eines neuen Kurhauses. Er hatte den Titel eines protector Germaniae erhalten, war vom Kaiser zum Fürsten des heiligen römischen Reiches erhoben und zum wirklichen Geheimen Rath ernannt worden (Regesten II, 327—374). In seinen letzten Lebensjahren hatte er einen Coadjutor, der ihm dann als Fürst-Erzbischof folgte, Johann Joseph Trautson Grafen zu Falkenstein (vgl. d. Art. XI, 2017), der von 1751 bis 1757 die Erzdiöcese leitete. Sein Nachfolger war Cardinal Christoph Anton Graf v. Migazzi (1757—1803; vgl. d. Art.). Unter ihm erhielt die Erzdiöcese ihren heutigen Umfang. Nach Migazzi's Tod ernannte Kaiser Franz II. seinen ehemaligen Lehrer, Sigmund Anton Grafen v. Hohenwart zu Gerlachstein, zum Fürst-Erzbischof (1803—1820). Geboren 1730 zu Gerlachstein in Krain, trat Hohenwart 1746 in Laibach in den Jesuitenorden ein, kam noch im nämlichen Jahre nach Wien in das Noviciat, wo er mit Denis (vgl. d. Art.) bekannt wurde; 1749 kam Hohenwart in das Ordenshaus nach Graz, wo er bis 1751 philosophische Studien betrieb; er lehrte 1752 bis 1753 in den Grammaticalclassen zu Triest, 1754 in den Humanitätsklassen zu Laibach, studirte hierauf bis 1758 Theologie in Graz, wurde 1759 zum Priester geweiht, wirkte in der Seelsorge, kam 1761 als Präfect an die Teresianische Akademie nach Wien und trieb eifrig Geschichte und Alterthumskunde, welche Disciplinen er auch an der Akademie vortrug. Noch vor Auflösung seines Ordens (1773) nach Linz entsendet, wurde er von Kaiserin Maria Teresia 1778 zum Lehrer der Religion und Geschichte für die vier ältesten Söhne des Großherzogs Leopold von Toscana

ernannt. In Florenz weilte Hohenwart 12 Jahre, kam mit Kaiser Leopold II. nach Wien (1790), wurde 1792 Bischof von Triest, 1794 Bischof von St. Pölten (vgl. d. Art. X, 111), welche Würde er 1803 mit der eines Fürst-Erzbischofs von Wien vertauschte. Hohenwart sorgte vor Allem für das Alumnat, bereiste jeden Sommer seine Diöcese und gewann durch seine wahre Frömmigkeit, durch sein inniges, theilnehmendes Gefühl für Recht, durch seine warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, durch seine Milde und Wohlthätigkeit die Liebe Aller (Wurzbach, Biographisches Lexikon IX, 208—210). Er starb am 30. Juni 1820, worauf der aus alttirolischem Geschlechte stammende Graf Leopold Maximilian Firmian zum Fürst-Erzbischof ernannt wurde (1820 bis 1831). Firmian war 1766 geboren, 1783 wurde er Domherr von Passau und Salzburg, 1792 empfing er die Priesterweihe, 1797 ward er Weihbischof von Passau, 1801 Bischof von Lavant, 1816 Administrator des Erzbisthums Salzburg (vgl. d. Art. X, 1629). Das Erzbisthum Wien verwaltete er bis zu seinem Tode am 29. November 1831, worauf Vincenz Eduard Milde (s. d. Art.) nach Wien berufen wurde, der von 1831 bis zu seinem Tode 1853 die Erzdiöcese leitete. Sein Nachfolger war Joseph Othmar v. Rauscher (1853—1875; s. d. Art.), seit 1855 Cardinal. Rauscher ist der erste Wiener Erzbischof, welcher, entsprechend der niederösterreichischen Landesordnung, nebst dem Bischofe von St. Pölten und dem Rector der Wiener Universität im Landtage eine Virilstimme hatte und, entsprechend der Verfassung, Mitglied des Herrenhauses war. Nach Rauscher bekleidete die erzbischöfliche Würde Johann Rudolf Kutschker (1876—1881). Geboren 1810, zum Priester geweiht 1833, widmete sich Kutschker dem Lehramte und wurde Professor der Moraltheologie an der Olmützer Universität; bald trat er mit einer Abhandlung über die gemischten Ehen in die Oeffentlichkeit; 1852 wurde er zum Hof- und Burgpfarrer sowie zum Obervorsteher des Frintaneums ernannt, 1853 zum Abte von Pagrany, 1854 zum Rathe im Ministerium für Cultus und Unterricht, 1862 ward er Weihbischof, Generalvicar und Dompropst, am 12. Januar 1876 Erzbischof von Wien, 1877 Cardinal. Von Kutschkers Werken ist besonders „Das Eherecht der katholischen Kirche nach seiner Theorie und Praxis“ (Wien 1856—1858, 5 Bde.) hervorzuheben, welches Kutschkers Namen berühmt machte. Als Lehrer wie als Kirchenfürst zeichnete ihn Charakterfestigkeit, tactvolle Haltung und Umsicht aus (Wurzbach, Biographisches Lexikon XIII, 433). Nach Kutschkers Tod (27. Januar 1881) wurde Cölestin Joseph Ganglbauer zum Erzbischof ernannt (1881—1889). Er war geboren 1817, hatte 1842 im Benedictinerstifte Kremsmünster (vgl. d. Art.) die Profeß abgelegt, 1843 die Priesterweihe empfangen und war 1876 zum Abte seines Hauses erwählt; 1881 wurde er zum Erzbischofe von Wien ernannt, 1884 zum Cardinal erhoben. Mit Milde und Güte verwaltete er die Erzdiöcese bis zu seinem Tode am 14. December 1889. Nun folgte der langjährige Centralpräses der katholischen Gesellenvereine, Anton Joseph Gruscha, geboren 1820, Priester seit 1843, Domherr in Wien seit 1871, apostolischer Feldvicar und Bischof von Carrhä 1878, zum Erzbischof von Wien ernannt am 24. Januar 1890, 1891 zum Cardinal erhoben.

III. Synoden. Vom 10.—12. Mai 1276 fand in der St. Stephanskirche in Wien unter dem Vorsitze des päpstlichen Cardinallegaten Guido von St. Lorenzo in Lucina eine Provinzialsynode statt, an welcher 6 (16?) Bischöfe, viele Aebte, Pröpste, Archidiaconen und Dechanten der Erzdiöcese Salzburg theilnahmen. Die Beschlüsse der Synode betrafen das Betragen des Clerus unter sich, in der Kirche und im Verkehr mit den Laien, dann die Waldenser, insbesondere aber Maßnahmen gegen die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Einfluß gelangten Juden (Bärwald, in Werthheimers Jahrbuch für Israeliten 1859, 186; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 100 ff.). — Die nächste Synode war die vom 18. October bis 9. November 1858, an welcher die beiden Suffragane, alle Aebte und Pröpste der Erzdiöcese, die Vertreter der drei Domcapitel, der Decan des Collegiatcapitels Mattsee, die Provinziale und Prioren der Jesuiten, Barnabiten, Piaristen, Dominicaner, Minoriten, Franciscaner, Kapuziner, Serviten und Carmeliten theilnahmen. Die Beschlüsse betreffen 1. den Glauben und die katholische Lehre; 2. die Hierarchie und die Regierung der Kirche; 3. die Sacramente und Sacramentalien; 4. den öffentlichen Gottesdienst und die Werke der christlichen Pietät; 5. das Leben der Cleriker und den Fortschritt im geistlichen Leben; 6. die Seminarien und Schulen; 7. die Beneficien und Kirchengüter. — Erwähnt sei auch die Conferenz des Episcopats der Monarchie (29 Bischöfe und 4 Domcapitulare) vom 30. April bis 17. Juni 1849, auf welcher berathen wurde, wie das durch § 2 des Patents vom 4. März 1849 den gesetzlich anerkannten Kirchen- und Religionsgenossenschaften zugesicherte Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten, des Besitzes und Genusses der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Fonds und Stiftungen auf die katholische Kirche anzuwenden sei. Es war dieß die erste derartige Versammlung des österreichischen Episcopats, der vom 6. April bis 17. Juni 1856 eine zweite, viel zahlreicher besuchte folgte: 66 Kirchenfürsten (darunter die von Venedig und Mailand) berietben über Anwendung und Ausführung einzelner Bestimmungen des Concordats vom 5. November 1855. Bei allen folgenden Bischofsconferenzen in Wien, so bei denen in den Jahren 1867, 1872

und 1874 u. s. w., fanden sich nur mehr die Bischöfe der diesseitigen Reichshälfte ein. Von diesen Conferenzen sind die genannten drei die wichtigsten: sie fielen in die Zeit der großen kirchenpolitischen Kämpfe in Oesterreich, welche mit der Aufhebung des Concordats vom Jahre 1855 endigten.

IV. Lehranstalten. Urkundlich nachweisbar die älteste Schule Wiens ist die von den Bürgern erhaltene, daher Bürgerschule genannte Schule bei St. Stephan, welche 1237 Kaiser Friedrich II. dem unbeschränkten Einflusse der Geistlichkeit entzog. Sie war eine Art Gymnasium und wurde 1296 dem Rathe der Stadt unterstellt. Dieser ernannte nun die Rectoren oder Schulmeister, die ihrerseits die Schulen bei St. Michael, bei den Schotten und alle anderen beaufsichtigten. Im J. 1446 erhielt die Bürgerschule eine neue Schulordnung, 1623 war sie aber ganz um ihr Ansehen gekommen, und nun verstummen die Nachrichten über sie bis 1770, in welchem Jahre sie entsprechend der Maria Teresianischen Schulreform in eine Normalschule umgestaltet wurde; 1775 siedelte die Schule in das durch Aufhebung des Jesuitenordens leer gewordene Noviciathaus bei St. Anna über. Aus ihr wurde dann die k. k. Lehrerbildungsanstalt. Das Haus, in welchem sich die Bürgerschule ursprünglich befand, war dem Südportale der Stephanskirche (Singerthor) gegenüber auf dem St. Stephansfriedhofe gelegen. Als Bischof Wolfrath das Kurhaus erbaute, wurde ein Theil der Schule in den neuen Bau einbezogen, 1737 der noch selbständige Theil des Schulgebäudes nebst der Bauhütte zu St. Stephan abgetragen und das gegenwärtige Kurhaus aufgeführt (vgl. Mayer, in d. „Blättern für Landeskunde von Niederösterreich" 1880, 341—383). Ungefähr zur selben Zeit, als die Bürgerschule entstanden ist, mag auch die Schule bei den Schotten angefangen haben; 1296 wurde sie dem Rector der Stephansschule untergeordnet; um die Mitte des 15. Jahrhunderts wurde auch eine Musikschule im Schottenstift errichtet, die zu Anfang des 16. Jahrhunderts wieder activirt wurde. Die Schottenschule war wie die Bürgerschule eine Art Gymnasium, welches am Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts größtentheils von adeligen Jünglingen besucht wurde; 1778 wurde die Schule aufgehoben, 1807 aber das Gymnasium von St. Anna hierher übertragen. Das Stift erhält die Anstalt aus eigenen Mitteln (Jahresbericht des Schottengymnasiums 1857).

Ueber die St. Michaelsschule ist wenig bekannt. In den religiösen Wirren des 16. Jahrhunderts ging sie ein. Dafür entstand 1546 eine anfangs katholische, bald aber protestantische Schule im Ungnad'schen, heute fürstlich Liechtensteinischen Hause auf dem Minoritenplatze, welche die Stände unterhielten; 1555 mußte sie auf Befehl Ferdinands I. geschlossen werden. Ein Jahr früher, 1554, hatten die Jesuiten in dem von ihnen bezogenen Carmelitenkloster Am Hof eine lateinische Schule für zahlende Zöglinge (convictores) errichtet; 1558 eröffneten sie ein Seminar nach dem Muster des deutschen in Rom für zwölf arme Zöglinge. Im J. 1560 errichtete Kaiser Ferdinand I. in einem eigens dazu bestimmten Hause eine Akademie bei den Jesuiten Am Hof, damit die adelige Jugend des Herren- und Ritterstandes in der katholischen Religion erzogen würde. Da aber meist Auswärtige die Akademie besuchten und die protestantischen Stände des Herzogthums ihre Kinder den Jesuiten nicht anvertrauen wollten, wußten diese bei Kaiser Maximilian II. zu erreichen, daß die Jesuiten das Haus 1565 räumen mußten, worauf die Stände 1568 eine ständische Schule (Landschaftsschule) eröffneten und weltlichen Rectoren anvertrauten; sie mußte 1578 geschlossen werden, wurde aber bald wieder eröffnet, 1623 rekatholisirt und der Leitung der Jesuiten übergeben, welche sie 1652 nach St. Barbara verlegten. Auf Grund der sanctio pragmatica von 1623 hatten die Jesuiten die völlige Incorporirung mit der Universität erlangt, nachdem diese 1612 zu ihren Gunsten die bei ihr bestandenen Grammaticalvorträge aufgegeben hatte. Die Jesuiten gründeten durch Vereinigung des Collegium Archiducale ein neues Colleg, welches der Ursprung des heutigen akademischen Gymnasiums ist. Nach Aufhebung des Ordens blieb die Anstalt bis 1800 unter Leitung eines Exjesuiten, kam 1802 an die Piaristen, wurde infolge des neuen Studienplanes von 1849 und auf Grund der Organisation von 1852 ein aus dem Studienfonds dotirtes Staatsgymnasium und siedelte 1866 in ein neues Gebäude über. — Die Jesuiten hatten 1582 das Kloster St. Anna erhalten und errichteten darin 1626 eine lateinische Schule mit sechs Klassen, welche 1807 an die Schotten überging. — Der dem Jesuitenorden angehörige Cardinal Peter Pázmány gründete 1623 für Cleriker und Priester aus der Diöcese Gran, welche in Wien ihre Bildung erhalten sollen, das sogen. Pazmaneum, welches im Laufe des 17. Jahrhunderts zur Aufnahme von Geistlichen aus allen ungarischen Diöcesen bestimmt wurde; 1783 wurde es mit dem von Kaiser Joseph II. errichteten Generalseminar vereint und das Gebäude dem Taubstummeninstitut übergeben. Unter Kaiser Franz II. wurde das Colleg wiederhergestellt und bezog sein Haus in der Schönlaterngasse, welches es 1900 gegen ein Neugebäude in der Waisenhausgasse vertauschte. — Johann Konrad Richthausen Freiherr von Chaos bestimmte 1663 in seinem Testamente, daß von seinem hinterlassenen Vermögen unter Aufsicht des Wiener Stadtrathes ein Stiftungshaus errichtet werde, in welchem arme Kinder Aufnahme und Unterricht finden sollen. Nachdem die Stiftung ihr Gebäude der Ingenieur-Akademie überlassen hatte, wurde sie 1767 mit dem Waisenhause auf dem Renn-

wege vereinigt. — Die Stände beschlossen 1682, in der Rossau (9. Bezirk) eine Landschaftsakademie zu eröffnen. Als 1683 das Gebäude zu Grunde gegangen war, wurde sie in die landschaftliche Reitschule und in fünf anstoßende Häuser in der Alsergasse verlegt (heute Alserkaserne). Hauptgewicht wurde in dieser Schule auf die ritterlichen Uebungen gelegt; 1750 erfolgte die Aufhebung dieser Akademie, die Zöglinge wurden in die savoyische Ritterakademie übersetzt (vgl. u.). — Johann Joachim Enzmiller Graf zu Windhag bestimmte in seinen Testaments-Codicillen von 1672 und 1676, daß in Wien ein Alumnat errichtet werde, in welchem entsprechend viele Zöglinge in den Gegenständen der unteren Lateinschulen, sowie in Rhetorik und in Musik unterrichtet werden sollten; 1682 wurde das Alumnat eröffnet, 1784 aufgehoben und dafür Handstipendien ertheilt. — Im Großarmenhaus wurden nicht nur Arme und Kranke aufgenommen, sondern auch für arme Studirende ein Seminar zum hl. Alexius eingerichtet und unter Aufsicht eines geistlichen Präfecten gestellt; 1783 wurde das Großarmenhaus zum allgemeinen Krankenhaus umgestaltet, das Alexii-Seminar aufgehoben, das Vermögen für Handstipendien verwendet. — Die Piaristen eröffneten 1701 bei ihrem Colleg ein Gymnasium, das 1871 in ein Staatsgymnasium umgestaltet wurde. — Balthasar Nepuli, Propst von Agram, hatte 1620 in Graz ein croatisches Colleg gegründet, das 1724 nach Wien verlegt und den Jesuiten übergeben wurde; 1783 wurde es mit dem Generalseminar vereinigt. — Als 1727 das Johannesspital von Gumpendorf (6. Bezirk) auf die Landstraße (3. Bezirk) verlegt wurde, ermöglichten mehrere Stiftungen, darin ein Seminar für arme Universitätshörer zu errichten; 1783 wurde dasselbe aufgehoben, und die Stiftungen wurden zu Handstipendien umgestaltet. — Johann Jacob Graf von Löwenburg bestimmte in seinem Testamente von 1732 die Errichtung eines Convicts in seinem Hause neben dem Ordenshause der Piaristen; 1748 wurde das Löwenburg'sche Convict eröffnet und steht bis heute unter Leitung der Piaristen. — Cardinal-Erzbischof Graf Kollonitsch errichtete 1742 das fürsterzbischöfliche Alumnat. — Für den Unterricht der armen Jugend stiftete Michael von Zollern 1743 im eigenen Hause auf dem Neubau (7. Bezirk) eine Schule, welche 1840 durch Franz A. Bernard erweitert, 1847 zur öffentlichen Hauptschule erklärt wurde (Bleich, Die Zoller-Bernard'sche Hauptschule am Neubau, Wien 1851). — Die Jesuiten kauften 1746 den kaiserlichen Sommerpalast Favorita (4. Bezirk), um darin ein Seminarium nobilium nach Art des adeligen Collegs in Rom zu errichten. Kaiserin Maria Teresia förderte dasselbe in der Hoffnung, daß durch dieses Colleg tüchtige Staatsmänner herangezogen würden, errichtete 1749 an demselben zehn Plätze für adelige Jünglinge, erweiterte 1750 das Gebäude (Collegium Teresianum) und stellte 1751 einen förmlichen Stiftbrief aus; 1753 wurden die Zöglinge, welche die Rechte studirten, von den übrigen getrennt, 1760 in die savoyische Ritterakademie auf der Laimgrube übersetzt; nach Aufhebung des Jesuitenordens aber wurden beide Akademien vereinigt, unter die Leitung der Piaristen gestellt und in die ehemalige Favorita zurückverlegt. Kaiser Joseph II. hob die Akademie 1782 auf und schuf Handstipendien, Kaiser Leopold II. erneuerte jene 1791 wieder, doch erst Kaiser Franz II. stellte sie 1797 in ihrem ganzen Umfange wieder her. Im J. 1849 erhielt die Akademie weltliche Lehrer, und es wurde auch nichtadeligen Zöglingen der Eintritt gestattet (Bommer, Beschreibung der k. k. Theresianischen Ritterakademie, Wien 1814; Hradil, Nachrichten über das k. k. Theresianum, und Chalek, Beiträge zur Gesch. des Theresianums, in d. „Jahresbericht des Gymnasiums der k. k. Theres. Akademie" 1865/66, 1871/72; Gmell-Flischbach, Album des Theresianums, Wien 1880). — Herzogin Maria Teresia von Savoyen, geb. Fürstin Liechtenstein, stiftete 1751 die savoyische Ritterakademie, nachdem sie 1746—1749 auf der Laimgrube (6. Bezirk, Stiftgasse) ein Gebäude dazu hatte aufführen lassen. Mit dieser Akademie vereinigten die Stände ihre Landschaftsakademie. Die Anstalt wurde den Piaristen anvertraut, 1760 damit das Collegium Teresianum vereinigt, 1767 derselben das in die Zeit Kaiser Friedrichs III. und Maximilians I. zurückreichende Erziehungsinstitut der Edelknaben einverleibt, 1778 die Akademie in das heutige Theresianum verlegt (Schwarz, Geschichte der savoyischen Ritterakademie in Wien, Wien 1897). — Zur Ausbildung in den diplomatischen Missionen und im Consulardienst gründete Kaiserin Maria Teresia 1754 die orientalische Akademie, mit der seit 1874 eine öffentliche Lehranstalt für orientalische Sprachen verbunden ist. — Auf Veranlassung des Hofburgpfarrers Frint (vgl. d. Art.) errichtete 1816 Kaiser Franz II. eine höhere Bildungsanstalt für Weltpriester aus allen Diöcesen der Monarchie (Frintaneum); im selben Jahre gründeten die Mechitharisten eine Erziehungs- und theologische Hauslehranstalt; seit 1852 wird vom Religionsfonds für die griechisch-katholischen Diöcesen der Monarchie ein Seminar für katholische Cleriker des griechischen Ritus erhalten; 1856 gründete Cardinal Rauscher das fürsterzbischöfliche Knabenseminar, das 1884 nach Ober-Hollabrunn verlegt wurde, wo die Zöglinge das Gymnasium besuchen.

Durch die Reformen der Kaiserin Maria Teresia und durch die Schulgesetze der Gegenwart wurde die Zahl der Schulen sehr vermehrt, so daß Wien (1899) zählte: 3 staatliche, 854 städtische, 41 Privatvolksschulen (davon 37 mit Oeffentlichkeitsrecht), 15 Knabenbeschäftigungsanstalten, 34 Schulen für den Unterricht in weiblichen Handarbeiten, 65 Kindergärten (8 von Nonnen er-

halten), 10 Unterrichtsanstalten für nichtvollsinnige und verwahrloste Kinder (k. k. Taubstummeninstitut, 1779 eröffnet; niederösterreichische Landes-Taubstummenanstalt, 1881 errichtet; israelitisches Taubstummeninstitut, 1852 nach Wien verlegt; k. k. Blindenerziehungsinstitut, 1804 gegründet; israelitisches Blindeninstitut, 1872 eröffnet). An Handelsschulen bestehen neben der Handelsakademie und der Export-Akademie 13 Privat-Handelsschulen und 2 fachliche Fortbildungsschulen; an gewerblichen Anstalten (1899) 2 Centralanstalten für den gewerblichen Unterricht, 5 Fachschulen für die gewerblichen Hauptgruppen, 18 Fachschulen für einzelne gewerbliche Zweige, 15 Zeichen- und Malschulen, 153 gewerbliche Fortbildungs- und Vorbereitungsschulen. — Für die Ausbildung in der Musik wurde 1814 das Conservatorium gegründet. — An Lehrerbildungsanstalten bestehen 2; die eine ist staatlich und aus der Normalschule bei St. Anna hervorgegangen, die zweite erhält der katholische Schulverein. Für die Ausbildung von Lehrerinnen gibt es 4 Anstalten (die staatliche 1869 eröffnet, die der Ursulinen seit 1871 mit dem Oeffentlichkeitsrecht ausgestattet, das k. k. Civil-Mädchenpensionat und das k. k. Officierstöchter-Erziehungsinstitut); dazu kommt noch seit 1868 das städtische Pädagogium. Man zählt außerdem 19 höhere Mädchenschulen und 8 Militärvorbereitungsschulen. — An Mittelschulen gibt es 16 Gymnasien für Knaben (eines vom Stifte Schotten erhalten, 1 Privat-Untergymnasium mit Oeffentlichkeitsrecht), 1 Gymnasium für Mädchen, 10 staatliche und 4 Privat-Realschulen mit Oeffentlichkeitsrecht. Hochschulen bestehen 8 bezw. 9; die älteste ist die Universität (vgl. unten), an welche sich chronologisch reihen: die theologische Hauslehranstalt im Dominicanerconvent; die 1707 als Maler- und Bildhauerakademie gegründete Akademie der bildenden Künste; 1815 wurde das Polytechnikum, heute k. k. technische Hochschule, gegründet, 1819 die k. k. evangelisch-theologische Facultät, 1872 die Handelsakademie und die k. k. Hochschule für Bodencultur, 1893 die israelitisch-theologische Lehranstalt und 1896 das k. k. Militär-Thierarznei-Institut und die thierärztliche Hochschule eröffnet. — Für militärische Bildung bestehen 11 Anstalten in Wien, 4 im Gebiete der Landdecanate. — Außerhalb Wiens sind in der Erzdiöcese 2 theologische Hauslehranstalten (Klosterneuburg und Heiligenkreuz), 3 Gymnasien (darunter das Privat-Gymnasium mit Oeffentlichkeitsrecht der Gesellschaft Jesu in Kalksburg), 4 Real-Gymnasien, 1 Realschule, 1 Lehrer-Bildungsanstalt, 13 gewerbliche Fortbildungsschulen, 17 gewerbliche Vorbereitungs- und Fortbildungscurse (einer davon in dem von den Schulbrüdern geleiteten „Norbertinum" zu Tullnerbach), 1 landwirthschaftliche Mittelschule, 25 landwirthschaftliche Fortbildungsschulen, 1 Fachschule für Obst- und Weinbau, 8 Bürger- und 264 Volksschulen in den Decanaten auf dem rechten Donauufer, 13 Bürger- und 356 Volksschulen in denen am linken Donauufer.

V. Wissenschaftliche Anstalten, Vereine und Sammlungen, Humanitäts-Anstalten und -Vereine, Cultus-Vereine. Bis zum Jahre 1847 war das wissenschaftliche Leben der Stadt in enge Grenzen gebannt. Mit dem Patente vom 14. Mai 1847 rief Kaiser Ferdinand I. die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in's Leben, die in eine philologisch-historische und in eine mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse zerfällt. Ihre regelmäßig erscheinenden Publicationen sind: Sitzungsberichte, Denkschriften, Archiv für Kunde österreichischer Geschichte, Almanach der k. Akademie der Wissenschaften (vgl. Huber, Geschichte der k. Akademie der Wissenschaften, Wien 1898). — Nachdem bereits 1835 das montanistische Museum entstanden war, gründete der Staat 1849 die k. k. geologische Reichsanstalt. Sie publicirt Jahrbücher und Sitzungsberichte. — Um das Interesse für die Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale zu wecken, wurde 1850 die k. k. Centralcommission für Kunst- und historische Denkmale in's Leben gerufen, die 1873 reorganisirt wurde. Publicationen: Jahrbuch, Mittheilungen und Archivberichte. — Einem Antrage der Akademie der Wissenschaften zufolge wurde 1850 die k. k. Centralanstalt für Meteorologie und Erdmagnetismus errichtet. Publicationen: Jahrbücher (seit 1866). — Administrative und wissenschaftliche Interessen fördert die 1873 in's Leben gerufene k. k. statistische Centralcommission. Publicationen: Statistische Mittheilungen, Oesterreichische Statistik. — Das Militär-geographische Institut wurde 1839 geschaffen. — Nebst diesen Staatsanstalten fördern wissenschaftliche Interessen und fachliche Bildung (1899): 31 ärztliche Vereine, an der Spitze die k. k. Gesellschaft der Aerzte (seit 1837); 15 Vereine zur Förderung der Künste (der älteste ist die seit 1832 bestehende Gesellschaft für vervielfältigende Künste); 35 Lehrervereine, 45 Musikvereine (darunter die Gesellschaft der Musikfreunde seit 1812), 15 naturwissenschaftliche Vereine (der älteste ist die k. k. zoologisch-botanische Gesellschaft, 1851 gegründet), 25 Vereine für Stenographie (seit 1849 besteht der Gabelsberger Stenographen-Centralverein), 8 Technikervereine (der älteste ist der 1848 gegründete österreichische Ingenieur- und Architektenverein), 73 alpine Vereine, 16 Vereine zur Erhaltung von Unterrichtsanstalten, 45 Vereine zur Erhaltung von Kinderbewahr-Anstalten, Kinderasylen und Kindergärten (der älteste ist der 1831 gegründete Centralverein für die Kinderwart-Anstalten Wiens), 108 Vereine für Kunst und Wissenschaft, darunter der Verein zur Erhaltung, Vermehrung und Benutzung der Privatbibliothek der Wiener Justizbeamten (seit 1823), der Alterthumsverein (seit 1854; Publicationen: Berichte und Mittheilungen; Monatsblatt), die k. k. geographische

Gesellschaft (seit 1856; Publication: Mittheilungen), Verein für Landeskunde von Niederösterreich (seit 1864; Publicationen: Blätter des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich; Topographie von Niederösterreich; Urkundenbuch von Niederösterreich, Administrativkarte), juristische Gesellschaft (seit 1867), militärwissenschaftlicher und Casino-Verein (seit 1868), die anthropologische und die numismatische Gesellschaft sowie die k. k. heraldische Gesellschaft „Adler" (seit 1870), die Leo-Gesellschaft (seit 1891) u. s. w. — Von Sammlungen seien erwähnt: das kunst- und das naturhistorische Hofmuseum, die Hofbibliothek, die Familien- und Privatbibliothek des Kaisers, die Albertina, die Universitätsbibliothek, die Bibliothek der Akademie der bildenden Künste, die des österreichischen Museums für Kunst und Industrie, die der technischen Hochschule, des Theresianums, der Hochschule für Bodencultur, die niederösterreichische Landesbibliothek, die Bibliothek des k. k. Kriegsministeriums, des Reichsrathes, des Fürsten Liechtenstein, des Schottenstiftes, der Dominicaner u. s. w., das Haus-, Hof- und Staatsarchiv, das Reichs-Finanzarchiv (Hofkammerarchiv), das Archiv des Ministeriums des Innern, des für Cultus und Unterricht, des Reichs-Kriegsministeriums, des Justizministeriums, des Landesgerichtes, das k. k. Archiv für Niederösterreich, das niederösterreichische Landesarchiv, das Archiv der Stadt Wien, das Archiv des Schottenstiftes, der Dominicaner, der Serviten u. s. w. — Wissenschaftliche und humanitäre Bestrebungen fördern die k. k. Krankenanstalten mit ihren klinischen Abtheilungen (allgemeines Krankenhaus, das Krankenhaus Wieden, die Krankenanstalt „Rudolfstiftung", das Kaiser Franz Joseph-, das Rochus-, das Kaiserin Elisabeth-, das Kronprinzessin Stephanie-, das Wilhelminen-, das Sophienspital) und 29 Privat-Krankenanstalten, darunter das Krankenhaus der Barmherzigen Brüder, das Spital der Elisabethinen, der Congregation der Schwestern vom dritten Orden des hl. Franz von Assisi, der Barmherzigen Schwestern, das St. Annen-Kinderspital u. s. w. — Zur Erhaltung von Krankenanstalten bestehen (1899) 24 Vereine. Der älteste derselben ist der Verein „Kranken- und Deficienten-Institut für Weltpriester", 1780 gegründet; daran reiht sich a. die Gesellschaft adeliger Frauen zur Beförderung des Guten und Nützlichen, 1810 entstanden, welche in Baden ein Spital unterhält; b. der St. Anna-Kinderspital-Verein, seit 1837 bestehend, und c. der St. Josephs-Kinderspital-Verein, 1841 gegründet. Alle übrigen gehören der Zeit nach 1864 an. An Wohlthätigkeits- und Humanitätsvereinen zusammen zählt man 668; dazu kommen 52 israelitische Wohlthätigkeits- und Humanitätsvereine. An specifisch katholischen Cultusvereinen sind in Wien 32 Kirchenmusikvereine (die ältesten sind: der bei St. Karl auf der Wieden, seit 1825; zur heiligsten Dreifaltigkeit in der Alservorstadt, seit 1828; der Wiener Cäcilienverein, seit 1837), 18 Kirchenbauvereine, 19 Wallfahrtsvereine und 79 andere katholische Vereine, darunter a. der italienische Verein bei der italienischen Nationalkirche; b. die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der katholischen Missionen in Nordamerika, seit 1829; c. der St. Severinusverein, 1848 gegründet, welcher im 16. Bezirk eine Knabenbeschäftigungs-Anstalt unterhält; d. der 1852 gegründete katholische Gesellenverein; e. der seit 1855 bestehende St. Vincenz-Wohlthätigkeitsverein; f. der 1857 gegründete St. Joseph-Arimathäa-Verein; g. die Bruderschaft von der allerheiligsten Dreifaltigkeit zur Pflege armer Unheilbarer (1863 gegründet, Krankenhaus [„Haus der Barmherzigkeit"] für 300 Kranke); h. der katholische Schulverein, 1886 gegründet, der in Wien 7 und in den Decanaten der Erzdiöcese 2 Schulen unterhält. — Evangelische Cultusvereine gibt es (1899) 16, altkatholische 2, israelitische 36; 1868 hat sich ein „Verein der neuen Kirche" constituirt. — Literatur: Geschichte der Stadt Wien, herausgegeben vom Alterthumsvereine in Wien. Dieses Werk, welches einen vollständigen Quellennachweis zur Geschichte der Stadt Wien bringt, ist auf 6 Bände berechnet. Bd. I (1897 erschienen) reicht bis 1282, Bd. II (unter der Presse und für obige Ausführungen zum Theil benutzt) bis 1529, Bd. III wird bis 1683, Bd. IV bis Maria Theresia, Bd. V bis 1848 reichen, Bd. VI die Gegenwart behandeln. — Quellen zur Geschichte der Stadt Wien, Wien 1895 ff.; Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien; Verwaltungsbericht der Stadt Wien. Von älteren Werken seien genannt: Hormayr, Wien. Seine Geschichte und Denkwürdigkeiten, Wien 1823—1825, 9 Bde.; Karl Weiß, Geschichte der Stadt Wien, 2. Aufl., 1882 bis 1883, 2 Bde.; Zapf, Wirthschaftsgeschichte Wiens, Wien 1888. [Starzer.]

VI. Die Universität. Wien, die zweitälteste Universität auf deutschem Boden, die altehrwürdige Bildungsstätte, wo sich Deutsche, Slaven und Ungarn zu friedlicher Culturarbeit die Hände reichten, lange bevor ein staatliches Band diese Völkerstämme vereinigte, ist eine Stiftung des habsburgischen Herzogs Rudolf IV. Schon seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts bestand zu Wien eine Stadtschule bei St. Stephan (s. ob. Sp. 1533). Indessen knüpfte der Stifter der Universität nicht an diese Schule an, sondern schuf ein seinen hochfliegenden Plänen besser entsprechendes, neues Bildungscentrum, um es seinem kaiserlichen Schwiegervater Karl IV. gleichzuthun, wo nicht gar dessen ruhmvolle Schöpfung, die Prager Universität (s. d. Art. Prag X, 300 ff.), in den Schatten zu stellen. Nachdem Herzog Rudolf seine Absicht, ein Generalstudium in Wien zu errichten, dem Papste Urban V. bekannt gegeben und dieser sich nach den künftigen Privilegien erkundigt hatte, stellte

Rudolf am 12. März 1365 für sich und seine Brüder Albrecht III. und Leopold III. einen weitläufigen Stiftbrief aus. Er erklärte darin mit Berufung auf die weltberühmten Studiensitze Athen, Rom und Paris, ein öffentliches allgemeines und privilegirtes Studium in allen erlaubten Wissenschaften in seiner Stadt Wien begründen zu wollen, und stellte zu dem Zwecke einen ganzen, von Mauern umgebenen Stadttheil, der sich von der herzoglichen Burg bis zum Schottenthore erstreckte, zur Verfügung. Den Studirenden versprach er Zoll- und Steuerfreiheit und verlieh ihnen einen privilegirten Gerichtsstand; die oberste Jurisdiction wies er dem Propst von St. Stephan, als dem Universitätskanzler, zu und bestimmte zum Haupt der ganzen, in vier Nationen getheilten Universität den aus der Artistenfacultät gewählten Rector. Nun beeilte sich Papst Urban V., am 18. Juni 1365 auch seinerseits einen Stiftbrief auszufertigen; darin ertheilte er den Studirenden alle üblichen Privilegien und beauftragte den Propst mit der Vornahme der Promotionen und mit der Ertheilung der Licenz; das Studium der Theologie jedoch schloß er, wie dieß auch sonst nicht selten geschah (vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, 703 ff.), vorläufig aus. Leider raffte der Tod den genialen Herzog Rudolf in voller Jugendkraft schon am 27. Juli 1365 hinweg, bevor er die junge Schöpfung durch Herbeiziehung bewährter Lehrkräfte und durch die nothwendigen Geldmittel gekräftigt hatte. Sein Werk war nur noch die Berufung des bis dahin in Paris thätigen Aristoteliker Mag. Albert von Sachsen, welcher der erste Wiener Universitätsrector war, aber schon nach kurzer Zeit infolge seiner Berufung auf den Bischofsstuhl von Halberstadt Wien verlassen mußte. Die folgenden Jahre bieten das unerfreuliche Bild eines halbvollendeten, an innerer Schwäche leidenden Unternehmens, das langsam seiner Auflösung entgegengeht; wohl war das akademische Leben nicht ganz erloschen, wie aus den ältesten, vor dem Jahre 1377 begonnenen Matrikelaufzeichnungen und aus den seit dem Jahre 1382 geführten Rectoratsacten zu entnehmen ist, allein es fehlte vor Allem an Lehrern von Ruf, die den Strom lernbegieriger Schüler nach Wien zu lenken vermocht hätten. Zum Glück griff, ehe es zu spät war, Herzog Albrecht III., der bis dahin durch politische Verwicklungen davon abgehalten worden war, mit zielbewußter Hand ein. Den durch das unselige Schisma hervorgerufenen Zwist an der Pariser Universität klug benutzend, berief er um das Jahr 1383 eine Anzahl der hervorragendsten dort wirkenden Professoren deutscher Nationalität nach Wien, darunter die hochberühmten Theologen Heinrich von Langenstein (s. d. Art.), Heinrich von Oyta aus Friesland und Gerhard von Kalkar, denen bald noch einige andere folgten. Von Papst Urban VI. erwirkte er die Errichtung der theologischen Facultät (20. Februar 1384) und setzte an Stelle des rudolfinischen Stiftbriefes, der in manchen wichtigen Stücken, insbesondere bezüglich der Dotirung, einer bestimmtern Fassung und Ergänzung bedurfte, einen neuen (1384, ohne Tagesdatum); darin übergab er unter Anderem der Universität ein neben dem Dominicanerkloster gekauftes Haus (das sogen. Collegium ducale) als Wohnung für 12 Artistenmagister und eröffnete den letzteren die Anwartschaft auf 8 Canonicate bei St. Stephan. Am 8. October 1384 ertheilte er sodann der Universität das Recht, sich die akademischen Gesetze selbst zu geben. Dieselbe machte zum ersten Male am 7. März 1385 von dieser Vergünstigung Gebrauch, indem sie die ersten Statuten für die Gesammt-Universität publicirte, denen am 1. April 1389 die ältesten Facultätsstatuten folgten. Beide sind das Werk der mit den Einrichtungen der Pariser Hochschule innig vertrauten Professoren und enthalten manche Anklänge an dortige Vorschriften; in diesem Sinne hat die Wiener Universität sich stets als Tochter der Pariser Schule bekannt. Kamen dann im Laufe der Zeit noch viele ergänzende Bestimmungen hinzu, und verging wohl kaum eine Universitätsversammlung, in der nicht irgend eine statutarische Neuerung oder eine Disciplinarvorschrift beschlossen wurde, so waren damit doch die Grundgesetze gegeben, auf denen sich die Universitätsverfassung durch zwei Jahrhunderte fast unverändert erhielt. Nun wuchs das Ansehen der Wiener Schule, ihre wissenschaftliche Bedeutung und die Schüleranzahl, wenn auch nicht besonders rasch, so doch stetig und ohne weitern Rückschlag. Das älteste Vorlesungsverzeichniß der Artistenfacultät vom 1. September 1390 enthielt bereits die Ankündigung von 20 Collegien, fast alle über aristotelische Schriften; im Laufe eines Decenniums vermehrten sie sich auf 30. Ganz besonders förderlich erwies sich die Thätigkeit Heinrichs von Langenstein, der bis zu seinem Tode (11. Februar 1397) als Lehrer an der theologischen Facultät und als fruchtbarer Schriftsteller unermüdlich thätig war; namentlich durch seine scharfsinnigen Untersuchungen auf dem Gebiete des Verkehrsrechtes genoß er so großes Ansehen, daß es noch lange auf seine Schüler fortwirkte und die Universität weithin bekannt machte. Neben ihm wirkten Heinrich von Oyta (gest. am 20. Mai 1397), der Cistercienser Konrad von Ebrach und Heinrich von Odendorf, ein in Orleans und Padua gebildeter Jurist; etwas später der aus Italien berufene Mediciner Galeazzo von Santa Sofia, der hier die erste anatomische Demonstration (12. Februar 1404) vorführte. Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts weist die Hauptmatrikel schon 3643 Inscriptionen auf, wovon 1143 (bis zum Jahre 1385) nicht nach Nationen geschieden sind; vom Sommersemester des Jahres 1385 angefangen, entfallen 787 auf die österreichische, 1001 auf die rheinische, 530 auf die ungarisch-slavische und 182 auf die sächsische

Nation, woraus sich ungefähr erkennen läßt, wie weit die Anziehungskraft Wiens damals reichte, und welche Länder am Studium betheiligt waren. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts stieg die Anzahl der Inscriptionen aber bereits auf mehr als 16000, was einem Jahresdurchschnitt von 820 neuen Einschreibungen gleichkommt und auf die gleichzeitige Anwesenheit von 2000—3000 Studenten schließen läßt; die geographische Vertheilung blieb im Großen und Ganzen constant, indem die Studenten aus Bayern und ganz Süddeutschland fast die Hälfte, die Landeskinder mit den Ungarn und Slaven zusammen ungefähr ebenso viel ausmachten, während die sog. Sachsen, d. h. die Scholaren aus Norddeutschland ꝛc., begreiflicherweise nur einen ganz minimalen Theil der Studentenschaft bildeten. — Mit dem erfreulichen Aufblühen innerhalb der ersten vier Decennien hielt die Dotirung der Hochschule durchaus nicht gleichen Schritt. Abgesehen von dem bereits erwähnten „Herzogscollegium", das mit seinen zwölf Stiftplätzen wohl nur für den Anfang genügt haben wird, war von Seiten der Landesfürsten bis dahin nichts geschehen, als daß Herzog Albrecht III. die wenig einträgliche, bei Wien gelegene Pfarre Laa der Universität incorporirte (17. Juli 1366); das ihr daraus erwachsende jährliche Einkommen von etwa 70 Pfund den. ging übrigens schon nach kurzer Zeit wieder verloren. Eine wesentliche Besserung trat erst ein, als Herzog Wilhelm einen jährlichen Beitrag von 800 Pfund den. auf die Mauth von Ips verschrieb (4. Juli 1405), wozu die Universität aus eigenen Mitteln, vermuthlich aus einer Privatstiftung, weitere 130 Pfund den. erkaufte, so daß nun ihr jährliches Einkommen 930 Pfund den. (etwa gleich ebenso vielen Goldgulden) betrug. Hiermit und mit den Collegiengeldern, Immatriculations- und Prüfungstaxen mußte sie während des ganzen 15. Jahrhunderts und noch darüber hinaus ihr Auskommen finden. Glücklicherweise wurde aber weder ihre Stellung als Corporation noch der wissenschaftliche Betrieb in den einzelnen Facultäten durch so kärgliche Verhältnisse irgendwie beeinträchtigt. Auf den großen Kirchenversammlungen spielte die Wiener Hochschule keine unbedeutende Rolle. Nach Pisa (1409) entsandte sie den Dominicaner Franz von Retz und den Canonisten Peter Deckinger; nach Konstanz (1414) sogar vier Deputirte, darunter den Theologen Peter von Pulka und den Canonisten Caspar von Meiselstein, wozu auch noch Nicolaus von Dinkelsbühl (s. d. Art.), der Vertreter Herzog Albrechts V., gezählt werden muß; endlich nach Basel (1432) eines ihrer hervorragendsten und geschäftskundigsten Mitglieder, den Theologen Thomas Ebendorfer von Haselbach, der bis Ende 1434 an den wichtigsten conciliaren Angelegenheiten betheiligt war und nach mehrjähriger anerkannter Thätigkeit, als seine unbeugsame Haltung gegenüber den Böhmen nicht mehr opportun erschien, durch den Theologen Johann Himmel ersetzt wurde. Nebenbei betheiligte sich die Universität an den Diöcesansynoden von Salzburg (1418) und Wien (1419). Im J. 1442 wurde sie von der Königin Elisabeth von Ungarn aufgefordert, Abgesandte zum Preßburger Landtag zu schicken, um den Frieden mit dem Polenkönig Wladislaw berathen zu helfen; im November desselben Jahres beschied König Friedrich sie auf den nach Nürnberg ausgeschriebenen Reichstag. Diese rege Betheiligung am allgemeinen kirchlichen und politischen Leben verlieh der Universität in manchem Conflict, den sie daheim mit der Bürgerschaft und sogar mit dem Landesherrn auszufechten hatte, die nothwendige Auctorität. Dieß zeigte sich deutlich im Juli 1451; aus einem an sich geringfügigen Anlasse, wobei zwei Magister und ein Scholar auf Befehl des Kaisers verhaftet wurden, entstand damals eine ungemeine Erregung der Gemüther, die in gegenseitige Gewaltthätigkeiten ausartete und mit der Auswanderung der Professoren und Studenten geendet hätte, wenn nicht die Universität mit allem Nachdrucke für ihre alten Privilegien eingetreten wäre. Im J. 1464 versagte die Universität dem Kaiser sogar rundweg den Treueid, um nicht ihre vollkommene Autonomie zu schmälern und um nicht durch diesen Act ihre Stellung als neutrale Partei in den häufigen inneren Kämpfen zu verlieren. Aber auch in wissenschaftlicher Beziehung erfreute sie sich im Laufe des 15. Jahrhunderts allgemeiner Hochschätzung. Insbesondere an der theologischen und an der Artistenfacultät wirkten Männer, die zu ihrer Zeit als Bahnbrecher oder als hervorragende Auctoritäten ihres Faches galten; weniger bedeutend waren die juristische (erst 1494 fand das römische Recht Eingang) und die medicinische Facultät, die wohl tüchtige Praktiker, aber keine Gelehrten von Ruf zu verzeichnen hatte. Unter den Theologen glänzten Nicolaus von Dinkelsbühl, das „Licht Schwabens" genannt, und der bereits erwähnte Thomas Ebendorfer als ungemein eifrige Schriftsteller auf dem Gebiete der Exegese, der Homiletik und der Moral. Beiden lag besonders am Herzen, den Volksglauben und die geistliche Praxis von abergläubischen Gewohnheiten und Sitten zu reinigen; daß sie mit Erfolg wirkten, dafür spricht die ungemein große Verbreitung ihrer Werke in zahllosen Handschriften und Drucken. Ueberhaupt erwarb sich die ganze Facultät durch ihre Stellung als Hüterin des reinen Glaubens in allen Fällen, wo es galt, den so häufig auftretenden Heterodoxien rechtzeitig zu begegnen, das größte Verdienst. Noch übertroffen wird der Ruhm der Wiener Theologen durch die mathematisch-astronomische Schule, die, zweifellos schon durch Langensteins astronomische Studien eingeleitet, mit Johann von Gmunden anhebt, durch das ganze 15. Jahrhundert ununterbrochen fortdauert und wieder ihrerseits dem Humanismus die Wege ebnet. In Johann von Gmunden (gest. am 23. Februar 1442) ehrt man den Verfasser

des ersten gedruckten Kalenders, den er auch vielfach verbesserte; sein Schüler Georg von Peuerbach (gest. am 8. April 1461) hat sich durch seine Sinustafeln und durch seine Tabulae eclipsium ein dauerndes Verdienst um die Astronomie erworben, und sein Schüler Johannes Regiomontanus (gest. am 6. Juli 1476) ist der Begründer der modernen Trigonometrie geworden. Diesem Dreigestirn folgten im Laufe eines Jahrhunderts eine Anzahl nachstrebender Schüler, unter denen Stabius, Tannstetter und Perlach sich einen ehrenvollen Namen erworben haben. Dadurch aber, daß Cardinal Bessarion (s. d. Art.), der sich als päpstlicher Legat eine Zeitlang (1460—1461) in Wien aufhielt, Peuerbach zu einer Uebersetzung des Almagest veranlaßte, die nach dessen frühem Tode dann Regiomontanus zu Ende führte, sind diese beiden Männer die ersten geworden, die sich in Wien der Kenntniß des Griechischen rühmen durften. Daß ferner durch Peuerbachs und Regiomontans Persönlichkeiten und durch ihre im unmittelbaren Verkehr mit den italienischen Humanisten gewonnenen Anschauungen die Aufmerksamkeit der Wiener Schule zum ersten Male auf die wieder erwachende Antike gelenkt wurde, ist wohl kaum zu bezweifeln. Freilich dauerte es noch ziemlich lange, ehe die Opposition gegen das Neue sich besiegt erklärte. Der Wiener Theologe Konrad Säldner von Rottenacker sprach noch im J. 1457 mit unzweideutigen Worten seine Geringschätzung der Poesie und des neuen Stils aus; er war überzeugt, daß seine hochverehrten Lehrer Ebendorfer, Johann von Tittmaning und Leonhardus de Valle Brixinensi niemals etwas von Guarino, Valla oder Poggio gehört hätten. Kein Wunder, daß andererseits Enea Silvio bei den Wiener Gelehrten jede Spur des ihm bereits unentbehrlich dünkenden classischen Fermentes vermißte, und daß er für Ebendorfer, der ihm als das Prototyp einer veralteten Forschungsmethode erschien, nur ein spöttisches Lächeln hatte und der Anecdote, dieser Theologe habe 22 Jahre mit dem 1. Kapitel des Propheten Isaias zugebracht, willig Glauben schenkte. Ehe jedoch der humanistische Geist auch hier die Oberhand gewann, brachen infolge der von König Matthias Corvinus gegen Kaiser Friedrich III. geführten Kriegszüge (1477—1490) schwere Zeiten über die Wiener Hochschule herein. Die seit Jahren unpünktlich gezahlte Dotirung blieb gänzlich aus, da weder der Kaiser noch der Eroberer Wiens, trotz seiner bekannten Vorliebe für Kunst und Wissenschaft, den dringendsten Bedürfnissen der Hochschule Rechnung tragen wollte; wiederholte Epidemien, Hungersnoth und alle Unbilden einer lang andauernden Belagerung verscheuchten Lehrer und Schüler, die Zahl der jährlichen Immatriculationen sank von 600—700 auf 42 und sogar (1484) auf 18 herab, statt 103—105 artistischer Docenten (1452—1476) hielten nur noch 27—49 (1485—1490) ihre Vorlesungen, und in den sonst stets überfüllten Bursen, wo mehr als 70 Scholaren in einem Hause beherbergt wurden, waren kaum 10 zu finden. Erst als der Friede wieder gesichert war und die Universität den mit Jubel in den Mauern Wiens empfangenen römischen König Maximilian als ihren rechtmäßigen Fürsten begrüßt hatte (21. August 1490), trat eine sichtbare Besserung ein, die sich gar bald zu einem Siege des humanistischen Fortschrittes gestaltete. Freilich mußte dieser Sieg mit einem kostbaren Stück Autonomie erkauft werden, denn die früher so unerschrocken verweigerte Huldigung leistete die Hochschule jetzt gezwungenerweise, um von Maximilian die Bestätigung ihrer Privilegien zu erlangen (3. Juni 1495), und sie mußte stillschweigend zusehen, wie dem bis dahin nur mit der Ueberwachung der landesfürstlichen Subvention betrauten Superintendenten ein erweiterter Wirkungskreis und ein wachsender Einfluß auf die Verwaltung und das Studienwesen eingeräumt wurde. Daß gerade dieses Organ mit der Zeit zum Untergang der akademischen Selbständigkeit am meisten beitragen würde, mag damals freilich nicht sogleich empfunden worden sein; vielmehr gab man sich gerne dem erfreulichen Eindrucke hin, den Maximilians Fürsorge für die Universität erweckte. Schon im J. 1493 hatte er den Paduaner Professor Hieronymus Balbi nach Wien berufen, der seine Vorlesungen über Poetik und römische Classiker an der Artistenfacultät sofort begann und im nächsten Jahre bei den Juristen das erste Colleg über römisches Recht unter unerhörtem Andrange der Scholaren hielt. Bald darauf gewann Maximilian den Erzhumanisten und gekrönten Dichter Konrad Celtes, dem es gerade damals (März 1497) in Ingolstadt nicht mehr gefiel, später (1499) den Philologen Giovanni Ricuzzi aus Camerino für die Wiener Universität, und am 31. October 1501 gründete er das Collegium poetarum, dem er das Recht verlieh, Dichter zu krönen. Den von auswärts berufenen Celebritäten folgte rasch eine Reihe an der Hochschule selbst gebildeter Männer wie Georg Tannstetter, Cuspinian, Philipp Gundel, Vadianus. An Stelle der veralteten Schulbücher traten die neuen, statt der Grammatik des Alexander de Villa Dei wurde die des Perottus vorgeschrieben (1499) und statt der scholastischen Vorlesungen der Besuch humanistischer Collegien von den Prüfungscandidaten verlangt. Von einem ernstlichen Widerstand der „Alten", wie er an manchen anderen Schulen vorkam, ist nichts zu bemerken; sie wichen aber nur in der Artistenfacultät dem Ansturme der Poeten, in den oberen Facultäten hielten sie um so beharrlicher an dem Hergebrachten fest. Daher kam es, daß in dem Augenblicke, wo die künstlich angefachte Begeisterung nachzulassen anfing, wo die ohnehin dem Wanderleben weit mehr als der Seßhaftigkeit huldigenden humanistischen Koryphäen ihr leichtes Ränzlein zu schnüren begannen und endlich auch Kaiser Maximilian, der nimmermüde Protector dieses

genialen Vagantenthums, seine Augen schloß, das erfreuliche Bild geistigen Aufschwunges sich wie mit einem Schlage in sein Gegentheil verkehrte. Hatte die Zahl der Studenteneinschreibungen in den Jahren 1515—1517 fast die alte Höhe von 600—700 erreicht, so nahm sie jetzt sofort wieder reißend ab, die wissenschaftlichen Leistungen verkümmerten, und Zuchtlosigkeit und Ungehorsam unter den Scholaren erreichten einen bedenklichen Grad. Unter solchen Umständen gebrach es der Universität an jedem Rückhalt, als die Stürme der Reformation auch über die Erblande hereinbrachen. Festhaltend an ihrem Berufe, den Glauben zu schützen, nahm zwar die theologische Facultät die ihr am 14. October 1520 von Dr. Eck zugesendete Bannbulle gegen Luther mit dem Vorsatze entgegen, sie zu publiciren; allein sie stieß auf den Widerstand der Universität, in der die reformatorischen Lehren bereits Wurzel gefaßt hatten, zumal letztere sich der offenkundigen Patronanz von Seiten des Statthalters und sogar des Bischofs erfreuten. Als ihr dann auch die von Erzherzog Ferdinand gewünschte Zusammenstellung dogmatischer Streitpunkte, einer Art Blütenlese aus der Reformationsliteratur, dadurch unmöglich gemacht wurde, daß die übrigen Facultäten ihre Mitwirkung und Solidarität versagten, da erklärte die theologische Facultät in einem Zustande völliger Erschöpfung und Verzagtheit, die ihr vom päpstlichen Stuhle anvertraute Mission in Glaubenssachen niederlegen zu müssen (14. Juli 1526). An den übrigen Facultäten herrschten übrigens ebenso trostlose Zustände: bei den Artisten wurden die Disputationen aus Mangel an Theilnehmern eingestellt. Wieder stand die Existenz der Universität auf dem Spiele, und die Gefahr war dießmal um so drohender, weil der Aufschwung der reformirten Hochschulen Wittenberg, Leipzig und Tübingen (s. d. Artt.) nicht bloß den Zuzug von auswärts vollständig ablenkte, sondern sogar die einheimischen Studenten, besonders die Söhne aus den wohlhabenden Familien, immer mehr in's Ausland lockte. Die mannigfachen Maßnahmen, die König Ferdinand dagegen ergriff, waren allerdings geeignet, eine dauernde Besserung herbeizuführen; denn sie standen nicht vereinzelt, sondern bildeten einen Theil der Reformen, die er während einer langen und segensreichen Regierung in allen Zweigen der Verwaltung durchzuführen bestrebt war. In wiederholten Anläufen (1524, 1533, 1537) und endlich in gewissem Sinne abschließend in der sogen. „Neuen Reformation" (1. Januar 1554), schuf er ein vielfach verändertes System, das in dem Gedanken gipfelte, die Wiener Universität in eine katholische, unter staatlicher Aufsicht stehende Lehranstalt umzugestalten. Daß diese Absicht nur mit einem bedeutenden Eingriff in die Autonomie durchgeführt werden konnte, ist klar. Wie schon zur Zeit Maximilians, so erschien auch jetzt die Stelle des Superintendenten als der geeignetste Angriffspunkt, um den alten Privilegien auf den Leib zu rücken. Der landesfürstliche Superintendent wurde nun ein der Universität gegenüber vollkommen unabhängiger Staatsbeamter, der über die staatliche Dotirung verfügte, die Stiftungsgelder verwaltete, die Vorlesungen inspicirte und unfleißige Professoren mit Geldstrafen belegen konnte. Er hatte Sitz und berathende Stimme in allen Universitätsversammlungen und war Mitglied des Consistoriums, in welchem nun nicht mehr bloß der Rector, die 4 Decane und die 4 Nations-Procuratoren, sondern auch der Kanzler, der Prior des Artistencollegiums und 3 Primarprofessoren aus den drei oberen Facultäten oder in deren Vertretung die 3 Senioren saßen; er war das Zwischenglied im Verkehre der Universität mit der Regierung. Nicht minder einschneidend war die Reform des eigentlichen Studienwesens. An Stelle der kraft ihrer erworbenen Licenz docirenden Doctoren trat eine bestimmte Anzahl von Professoren, welche die Regierung auf Vorschlag des Consistoriums ernannte und besoldete. An der theologischen Facultät waren deren 3, und zwar las der Primarius über das Alte, der zweite über das Neue Testament und der dritte über die Sentenzen; an der Juristenfacultät lehrten 4 Professoren das canonische und das Civilrecht; an der medicinischen Facultät wurden 3 Lehrstühle eingerichtet, in der Artistenfacultät aber deren 13, unter denen die Lecturen für Griechisch und Hebräisch besondere Beachtung verdienen. Natürlich reichte zur Besoldung aller dieser Lehrkräfte die bisherige, seit mehr als einem Säculum unverändert gelassene Dotirung von 930 Gulden um so weniger aus, als jetzt auch das Collegiengeld aufgehoben wurde. Zum Ersatz erhöhte König Ferdinand das Einkommen der Universität durch wiederholte Zuweisung gewisser Liegenschaften, der sog. Heilig-Geist-, St. Ulrich- (Wiener-Neustadt) und St. Niklasgüter, die er sodann gegen Jahresrenten wieder zurückkaufte, und belegte überdieß 1534 die reicheren Stifte in den Erblanden mit einer jährlichen Contribution von 500 Gulden; da letztere aber in dieser Höhe nicht eingebracht werden konnte, so wurde sie später (1561) gegen einige Beneficien eingetauscht. Im Ganzen betrug das jährliche Einkommen der Hochschule 3618 Gulden, allerdings unter der Voraussetzung, daß die verschiedenen damit belasteten Mauthen, Salz- und Vicedomamt die Theilbeträge auch wirklich ablieferten; das geschah nun freilich nur selten und fast nie ohne wiederholte Erinnerung und Beschwerde. Immerhin war es aber jetzt möglich geworden, namhaftere und mitunter anspruchsvollere Lehrkräfte aus dem Auslande wenigstens für einige Zeit an Wien zu fesseln, so lange ihnen eben die unerquicklichen Verhältnisse, der Antagonismus innerhalb der einzelnen Facultäten und das kostspielige Leben der Residenzstadt den Aufenthalt hier wünschenswerth erscheinen ließen. Man hat verschiedene Beispiele, daß angesehenere Gelehrte selbst durch außergewöhnliche

Versprechungen nicht zu gewinnen waren; so lehnte der Frankfurter Jurist Johann Fichart unter dem Vorwande, man sei in Wien stets von Türkeneinfällen bedroht, den Ruf ab. Andere kamen dagegen willig und wirkten mit doppeltem Eifer unter den Augen des der Universität stets wohlgesinnten Monarchen; zum Theil verbanden sie irgend ein Staats- oder Hofamt mit der akademischen Thätigkeit. Einer der Ersten war der Philologe und Jurist Johann Alexander Brassicanus (1524), dem sein Ingolstädter College Fabius Arcas aus Narni (1538) und Martinus Bondenarius, ebenfalls Jurist, später (1548) folgten. Sehr zweckmäßig war ferner der Gedanke, die solide niederländische Erudition an die Donau zu verpflanzen; Nicolaus Polites aus Brüssel, ein gewandter neulateinischer Dichter, erhielt den Lehrstuhl der Rhetorik (1544—1554), die beiden aus Löwen berufenen Professoren Andreas Dadius und Wilhelm Coturnossius lehrten aristotelische Philosophie, ihr Landsmann Johannes Ramus, ebenfalls aus Löwen, trug griechische Grammatik vor (1548), und Hubertus Luetanus aus Nymwegen bekam die Professur der Dialektik (1556). Weniger glücklich erwies sich die Acquisition des abenteuerlichen Wilhelm Postellus, der, gleich einem Meteor, ebenso plötzlich verschwand wie er gekommen (1553), und die Anstellung des Convertiten Anton Margaritha (ca. 1533), welcher der erste Lehrer der hebräischen Sprache in Wien war, nach 10jähriger, mehrfach angefochtener Lehrthätigkeit mit Tod abging (Mai 1542) und zum Nachfolger den Johann Sylvester, später den Italiener Franciscus Stancarus hatte.

Die Hauptsache indessen war, daß aus dem Zusammenwirken so vieler und zum Theil äußerst tüchtiger Gelehrter ein sichtbarer Fortschritt in der Artistenfacultät resultirte; der beste Beweis dafür ist, daß man bald auch auf minder wichtige Dinge bedacht sein konnte und wieder Dichter krönte, wozu Kaiser Ferdinand am 10. September 1558 die Universität ermächtigte. An den drei übrigen Facultäten ging die Reform freilich nicht so rasch von statten, und gerade auf die Gesundung der theologischen Facultät kam es in allererster Linie an, sollte der katholische Charakter der gesammten Universität gewahrt werden. Einigen Vorschub leistete wohl der königliche Erlaß: es sollte niemand zu einer Professur zugelassen werden, „er sei denn zuvor per facultatem theologicam sammt dem Bischof und Dompropst zu Wien Glaubens- und Religionshalben nothdürftiglich examinirt und in solchem Examen unserer alten, wahren, christlichen Religion verwandt und ein gehorsam Glied der heiligen christlichen Kirche befunden worden" (30. März 1546); nicht minder die Verordnung, daß von nun an die Landeskinder nur auf den beiden in den Erblanden befindlichen Universitäten zu Wien und Freiburg oder auf der Hochschule zu Ingolstadt studiren durften, und daß die auf anderen Universitäten Verweilenden binnen zwei Monaten bei sonstiger Landesverweisung zurückgerufen werden sollten (5. April 1548). Allein in der Praxis blieb fast Alles beim Alten, das Uebel saß eben tiefer. Seit dem Tode der beiden theologischen Professoren Christoph Külber (gest. am 19. Juni 1529) und Albin Gräfinger (gest. 1532) fristete die aus zwei bis drei Doctoren bestehende theologische Facultät nur ein kümmerliches Scheinleben; eine Zeitlang hielt der einzige Leonhard Villinus Vorlesungen, seit 1547 las auch der aus Holland berufene Burchardus de Monte und ein Lector aus dem Dominicanerkloster vor einem Auditorium von zehn Studenten. — Bei einer Gesammtfrequenz von ungefähr 600 Studenten, klagte Bischof Nausea (s. d. Art.) im J. 1541, gingen nur äußerst wenige Kleriker aus der Facultät hervor, und im J. 1554 waren nach dem Zeugnisse des Canisius seit zwei Decennien kaum zwei Priester an der Universität herangebildet worden; infolge dessen blieben auch die Pfarreien entweder unbesetzt oder sie kamen in die Hände abtrünniger und lasterhafter Menschen. Um hier gründlich Wandel zu schaffen, trat Kaiser Ferdinand mit der Gesellschaft Jesu in Verbindung, der er zunächst die Aussicht eröffnete, ein Collegium in Wien zu gründen; hierzu erklärte sich der heilige Ordensstifter um so eher bereit, als die mit dem Herzog Albrecht V. von Bayern angeknüpften Verhandlungen wegen Gründung eines Collegiums in Ingolstadt (s. d. Art.) nicht recht von Statten gingen. Im April 1551 traten auch wirklich elf Mitglieder der Gesellschaft Jesu unter Leitung des P. Nicolaus Lanoyus die Reise nach Wien an, wo sie am 31. Mai eintrafen. Ende Juni kam aus Augsburg P. Claudius Jajus in Begleitung des Magisters Petrus Schorichius und übernahm die Leitung des jungen Collegiums. Noch im Laufe des Sommersemesters ließ er sich in die Universitätsmatrikel eintragen und eröffnete seine Thätigkeit an der theologischen Facultät mit einem Colleg über den Römerbrief; er starb aber schon am 6. August 1552. Inzwischen waren am 9. März 1552 auf wiederholtes Verlangen Kaiser Ferdinands P. Petrus Canisius (s. d. Art.) und P. Nicolaus Gaudanus aus Ingolstadt gekommen. Ein Jahr später ließen beide sich ebenfalls immatriculiren und hielten seit dem Wintersemester 1553 Vorlesungen; Canisius, der gleichzeitig Decan war, las als Professor ordinarius über das Neue Testament, Gaudanus über die Sentenzen. An ihre Stelle traten im J. 1558 P. Theodorich Canisius und P. Lambert Auer. Die erfolgreiche Thätigkeit dieser Männer anerkennend, verlieh Kaiser Ferdinand den Jesuiten am 26. October 1558 zwei Lehrkanzeln an der theologischen Facultät für immerwährende Zeiten; das dafür entfallende Honorar von 280 Gulden, dessen Annahme die Jesuiten-Professoren beharrlich ablehnten, ließ er aus den Einkünften der Universität an das Jesuitencollegium abgeben.

Damit hatte der Orden für mehr als zwei Jahrhunderte an der Wiener Hochschule Wurzel gefaßt; bis zur völlig unumschränkten Herrschaft an derselben war aber noch ein weiter, mit Dornen bestreuter Weg, den er schrittweise sich erkämpfen mußte. Zunächst änderten sich die günstigen Auspicien sofort, als Kaiser Maximilian II. den Thron bestieg. Hatte bereits sein Vater das strenge Edict bezüglich des Examens der Rechtgläubigkeit der Professoren (30. März 1546) in der Neuen Reformation vom Jahre 1554 ungültig erklären müssen und statt dessen verordnet, daß die Professoren in Zukunft dem Rector einfach versprechen sollten, se esse orthodoxae religionis et Sacrae Romanae Ecclesiae communicatores et adhaerentes, so befahl jetzt Maximilian, von dem römisch-katholischen Glaubensbekenntnisse der Candidaten eines akademischen Grades gänzlich abzusehen, da es vollkommen genüge, wenn diese bekennen würden: sese Catholicum esse et cum Matre Catholica Ecclesia communicare (5. Juli 1564). Veranlaßt wurde diese Verordnung durch die Weigerung eines Candidaten, sich als römisch-katholisch zu erklären; durch die Eliminirung des Wortes „römisch" hoffte man auch viele Protestanten zu einem einfach katholischen Bekenntnisse bewegen zu können. Wie wenig diese absichtlich unbestimmt gelassene Declaration fruchtete, und wie rasch das von strengeren Katholiken unablässig gerügte Laviren und Temporisiren zu immer gefährlicheren und unentwirrbaren Consequenzen führte, sollten schon die nächsten Jahre deutlich zeigen, wo aufregende und die Universitätsverfassung erschütternde Ereignisse einander folgten. Am 4. Februar 1568 befahl der Kaiser dem Dompropst und Universitätskanzler, einem Candidaten der Rechte trotz seines evangelischen Glaubensbekenntnisses den Grad per actum publicum zu ertheilen. Kühn gemacht durch solche Neuerungen, radirte der Rector Caspar Pirchpach, Doctor der Medicin, das Wort Romanae in der oben angeführten Stelle der Neuen Reformation aus und schrieb dafür Christianae — nicht bedenkend, daß er mit diesem naiven Betrug wohl einen oberflächlichen Leser täuschen, aber doch nicht das in der kaiserlichen Kanzlei wohlverwahrte Concept der Neuen Reformation aus der Welt schaffen, geschweige denn in der Sache selbst den unheilvollen Zwiespalt überbrücken konnte. Aber es kam noch ärger. Anfang November 1569 beschwerte sich die theologische Facultät beim Kaiser über die Verdrängung und Nichtbeachtung der Theologen bei den akademischen Wahlen. Darauf wurde wohl der Universität eingeschärft, die statutgemäße Reihenfolge einzuhalten (10. November 1569); allein im nächsten Frühjahre konnte die theologische Facultät es nicht verhindern, daß in der österreichischen Nation statt eines Theologen ein Protestant zum Procurator gewählt wurde, der im abgelaufenen Semester als Rector die Theilnahme an der Frohnleichnamsprocession verweigert hatte; erst als der Theologen-Decan Dr. Zadesius dagegen Protest einlegte und auf das kaiserliche Decret hinwies, wurde das begangene Unrecht durch eine Neuwahl gesühnt. Um ähnliche Vorkommnisse zu verhindern, befahl Kaiser Maximilian, bei den Rectorwahlen auf Persönlichkeiten bedacht zu sein, die alle von den Statuten vorgeschriebenen Functionen auszuüben, mithin auch an den actus publici sich zu betheiligen im Stande wären (31. December 1570). Auch die überhand nehmenden unkirchlichen Begräbnisse von Universitätsmitgliedern mußten durch eine kaiserliche Verordnung verboten werden (11. März 1572). Allein diese Maßregel hatte ebenfalls keinen Erfolg, und es ereignete sich immer häufiger, daß Professoren vor ihrem Tode erklärten, nullius esse certae religionis, oder daß sie ohne jede kirchliche Feier, ohne Kerzen und Glockengeläute bestattet zu werden verlangten und statt auf dem Kirchhof lieber „in ihrem Hausgärtchen einer fröhlichen Auferstehung entgegensehen wollten". Mittlerweile hatten die Jesuiten zwar keine weiteren Fortschritte in der theologischen Facultät gemacht und sich mit den beiden ihnen verliehenen Lehrkanzeln begnügt; allein sie waren deßhalb keine müßigen Zuschauer geblieben, sondern hatten auf dem Gebiete des Jugendunterrichtes, dem sie sich in der von ihnen geleiteten Lateinschule und im Convict mit größtem Eifer hingaben, schöne Erfolge zu verzeichnen. Es konnte nicht fehlen, daß ihre Gegner bei Zeiten darauf aufmerksam wurden und Klage führten, daß die Jesuiten in ihrem Collegium dieselben Vorlesungen und zur selben Zeit wie in der Artistenfacultät halten ließen, daß sie ihren Zöglingen Grade verliehen und der Universität in jeder Beziehung eine höchst gefährliche Concurrenz machten. Diesen Beschwerden gegenüber sah sich Kaiser Maximilian veranlaßt, an den Grundsätzen der Neuen Reformation festzuhalten und der Gesellschaft jeden Wettbewerb mit der Hochschule zu verbieten (22. Juli 1573); außerdem suspendirte er die auf einen Jesuiten gefallene Decanwahl und ließ die Consistorien bis auf Weiteres in Gegenwart der übrigen drei Decane abhalten (1. December 1573). In weit stärkerem Grade wiederholten sich die Anklagen gegen den Orden, als Kaiser Rudolf II. die Regierung angetreten hatte. Die Universität erklärte (1593), ihre Existenz sei auf das Höchste bedroht, die Jesuiten hätten in ihrem Collegium über tausend Schüler, während an der Universität nicht einmal der fünfte Theil vorhanden sei; der Orden beeinflusse in unerlaubter Weise die Eltern ihrer Zöglinge und zwinge sie sogar, diejenigen Hauslehrer zu entlassen, welche die Hochschule besuchen; infolge dessen melde sich jetzt niemand zu den Promotionen, während in früheren Zeiten an allen Quatemberterminen eine gute Anzahl von Baccalaren und einmal im Jahre auch Candidaten für das Magisterium vorhanden gewesen wären

und die Professoren ein volles Auditorium gehabt hätten; würde der Orden nicht jetzt auf das Strengste angewiesen, von seinen unrechtmäßigen Anmaßungen und Attentaten auf die akademischen Privilegien abzulassen und sich wie in anderen Universitätsstädten auf seine Privatschule zu beschränken, weder Disputationen, Promotionen noch andere öffentliche Acte abzuhalten, so sei es um die Universität für immer geschehen. Inzwischen hatte aber die Gegenreformation rasche Fortschritte gemacht. Schon am 12. April 1578 war an die Universität der Befehl ergangen, nur einen Katholiken zum Rector zu wählen. Der vor Eintreffen dieses aus Preßburg datirten Decretes aus der Juristenfacultät gewählte Rector Johann Baptist Schwarzenthaler, ein überzeugter Lutheraner, wurde abgesetzt und an seiner Stelle der gewesene Rector Peter Muchitsch, Doctor der Theologie, für das kommende Halbjahr eingesetzt. Bezüglich des Glaubensbekenntnisses verordnete ein kaiserliches Decret vom 2. Juli 1581, niemanden vor Ablegung des römisch-katholischen Bekenntnisses nach der von Papst Pius V. vorgeschriebenen Formel zur Promotion zuzulassen. Dagegen erhoben zwar die drei weltlichen Facultäten entschiedenen Einspruch; doch fanden sich in ihrem eigenen Lager sieben Magister der Philosophie und einige Doctoren der Rechte, welche das verlangte Bekenntniß ablegten, und Melchior Klesl (s. d. Art.), der seit dem 4. September 1579 als Dompropst und Kanzler fungirte, verkündete siegesgewiß, der von Anbeginn festgehaltene katholische Charakter der Hochschule müsse unter allen Umständen gewahrt werden. Unter Klesls wachsendem Einflusse erging eine Reihe weiterer Verordnungen, von denen eine diejenigen Professoren mit Strafen bedrohte, die ihre Kinder von Prädicanten taufen ließen (1584), eine andere die Einsetzung katholischer Superintendenten und Provisoren für die Studentenhäuser und Stiftungen befahl (18. Mai 1585). In einer spätern Denkschrift (1591) motivirte Klesl diese Maßregel damit, daß die protestantischen Bursenvorstände nur „ihresgleichen" zu den Stiftsplätzen zugelassen, die katholischen hingegen verfolgt, ihnen Beichte, Communion und den Besuch der heiligen Messe verboten, den Stiftungsstatuten zuwidergehandelt, mehrere Stipendien zusammengezogen und davon sectische Studenten zu Wittenberg, Leipzig und Tübingen unterhalten hätten. Als Vorsitzender einer Landescommission legte Klesl hierauf der Universität nahe, daß es vielleicht besser wäre, die Jesuiten auch in die Artistenfacultät einzuführen und ihnen die Promotionen an derselben zu gestatten (1. Mai 1610). Schon der Vorschlag, dem vorläufig durchaus keine Gesetzeskraft innewohnte, entfesselte bei den Facultäten einen Sturm der Entrüstung; allein sie konnten es nicht hindern, daß Klesl den einmal als zweckmäßig erkannten Plan alsbald auch in's Werk setzte und ein Patent erwirkte, worin Kaiser Matthias mit Zustimmung des Papstes Paul V. dem Orden zu den zwei bisher innegehabten Lehrkanzeln an der theologischen Facultät auch noch drei Professuren an der Artistenfacultät verlieh (25. Februar 1617). Damit war ein Act von weitgehender Bedeutung für die Universität vollzogen; denn obwohl Kaiser Ferdinand II. diese sogen. Translation der philosophischen Vorlesungen für kurze Zeit wieder aufhob (4. Januar 1620), so geschah es nur, um am 21. October 1622 der Universität zu erklären, daß ihre Vereinigung mit der Gesellschaft Jesu unabänderlich beschlossen sei. Die darauf bezüglichen Verhandlungen zogen sich noch fast ein ganzes Jahr hin, weil viele vermögensrechtliche Fragen vorher erledigt werden mußten, und die Universität wenigstens keine Ursache hatte, sie zu beschleunigen; den Abschluß bildete die sogen. Sanctio pragmatica vom 9. August 1623, die von nun an bis zur Aufhebung des Ordens als ein Fundamentalgesetz der Universität angesehen wurde. Darin wurde vor Allem ausgesprochen, daß das Jesuitencollegium für alle Zukunft mit der Universität vereinigt und ihr incorporirt sein sollte. Durchgeführt wurde die Vereinigung in der Art, daß dem Orden freigegeben wurde, sämmtliche Lehrkanzeln in der theologischen und philosophischen Facultät vollkommen selbständig zu besetzen, mit dem einzigen Vorbehalt, daß von den theologischen Lehrkanzeln auch andere Professoren nicht ausgeschlossen sein sollten. Blieb auch der Universitätsrector wie bisher weltlich, so wurde doch der Rector des Jesuitencollegiums in das Universitätsconsistorium aufgenommen und ihm die unbedingte Auctorität über alle an der Hochschule wirkenden Ordensmitglieder und deren Schüler zuerkannt. Das alte, von Herzog Albrecht III. gegründete Artistencollegium hatte seine Rolle ausgespielt und wurde mit sämmtlichen Bursen und Universitätsgebäuden dem Orden übergeben, wofür dieser sich verpflichtete, ein Collegium und eine Universitätskirche zu erbauen und für alle nothwendigen Räumlichkeiten Vorsorge zu treffen. Alle diese Abmachungen wurden nach und nach in's Werk gesetzt, wie es eben die verwickelten Transactionen in Betreff der verschiedenen Gebäude, der Bibliothek und der Stipendien gestatteten; das Schlußübereinkommen wurde erst am 10. Januar 1653 von Kaiser Ferdinand III. ratificirt. War auch der ganze Compromiß vom Standpunkte der akademischen Autonomie lebhaft zu beklagen, so ist doch nicht zu läugnen, daß sofort eine erhöhte Thätigkeit an der Universität sich bemerkbar machte; schon daß eine der beiden mit einander ringenden Parteien für lange Zeit das entschiedene Uebergewicht und freien Spielraum für ihre Entfaltung erhielt, und daß das unerträgliche Hin- und Herschwanken zwischen den Extremen zu Ende war, mußte als eine Wohlthat empfunden werden. Es war durchaus nicht die Ruhe eines Kirchhofes, die jetzt eintrat; vielmehr nahm die Zahl der Professoren und Studenten sichtlich zu, und das wissen-

schaftliche Leben in den beiden vom Orden occupirten Facultäten pulsirte rascher als zuvor. An der theologischen Facultät wirkten Anfangs 2, dann 3 Professoren der scholastischen Theologie, 1 Professor des Neuen Testamentes, 2, später 3 Professoren der Moraltheologie und je 1 Professor der Casuistik, der theologischen Polemik und des Kirchenrechtes. Unter den vielen Vertretern dieser Lehrfächer, die sich in der katholischen Wissenschaft einen glänzenden Namen erworben haben, seien nur erwähnt: die polemischen Theologen Martin Becanus S. J. (gest. 1624) und Christoph Mayer (gest. 1626), der durch zahlreiche chronologische Abhandlungen bekannte Heinrich Philippi S. J. (gest. 1636), ferner Ambrosius Peñalosa S. J. (gest. 1656), Verfasser des berühmten Werkes De Christi et SS. divinitate, Franciscus Amicus S. J. (gest. 1651), Verfasser des Cursus theologicus, Scipio Sgambata S. J. (gest. 1652), der gründliche Kenner des Rabbinismus, Balthasar Cordier S. J. (gest. 1650), Herausgeber griechischer Väter, Nicolaus Avancini S. J. (gest. 1686), Verfasser der Meditationen, und der ascetische Schriftsteller Gabriel Hevenesi S. J. (gest. 1715). Neben den Lehrkräften aus dem Jesuitenorden trugen zwei vom Universitätsconsistorium ernannte Professoren Moraltheologie und über das Alte Testament vor. Im J. 1624 zählte der Orden bei tausend akademische Schüler, und diese Frequenz erhielt sich gleichmäßig während des ganzen 17. Jahrhunderts. An den beiden weltlichen, durch die pragmatische Sanction nicht betroffenen Facultäten waren dagegen die Zustände trostloser denn je. Die Professoren waren so schlecht honorirt, daß der für die Bedürfnisse beider Facultäten ausgeworfene Betrag kaum genügt hätte, um an einer italienischen Universität einen einzigen Professor zu bezahlen. In Wien mußten aber 9 Professoren mit ungefähr 3000 Gulden zufrieden sein. Uebrigens erhielten sie gar oft auch die so karg bemessene Besoldung nicht ausbezahlt, mußten jahrelang bei der Universität und diese bei der Regierung petitioniren, und wenn alles Bitten fruchtlos blieb, so unterbrachen sie ihre Vorlesungen, um durch die Privatpraxis ihr Leben zu fristen. Der Professor des Kirchenrechtes an der Juristenfacultät, der wöchentlich drei Collegien las, bezog ein jährliches Gehalt von 170 Gulden; allein seine Forderungen für rückständiges Gehalt betrugen 2000 Gulden. Im Auditorium der Juristen konnten die Studenten zur Winterszeit wegen der herrschenden Kälte und Finsterniß nicht schreiben; sie zogen es daher vor, ganz wegzubleiben. An der medicinischen Facultät wurden fast gar keine Vorlesungen mehr gehalten. Dr. Paul Sorbait, der einzige Mediciner von Bedeutung, den die Universität damals aufzuweisen hatte, klagte in einer an den Kaiser gerichteten Beschwerde, „es erwachse nunmehr über dieses schön und weit glänzende Blümlein das Unkraut also heftig, daß es nothwendigerweise ersticken müsse". Wollte man aber diesen kläglichen Verfall ausschließlich den Jesuiten zur Last legen, wie dieß damals geschah und seither so oft geschieht, so möge man bedenken, daß der Jesuitenorden weder in Wien noch anderwärts als eine Akademie der Wissenschaften auftrat, sondern daß er stets, getreu seiner Bestimmung, einzig und allein den katholischen Glauben zu schützen bestrebt war. Zu diesem Zwecke erschien es nothwendig, die theologische Facultät als die Pflanzstätte des wissenschaftlich gebildeten Clerus vollkommen und unumschränkt zu beherrschen, und um auf einer breitern Basis das Reformwerk zu fördern, die für den geistlichen Beruf vorbereitenden Studien zu überwachen, überhaupt auf die heranwachsende Jugend kräftig einzuwirken, die philosophische Facultät in den Wirkungskreis des Ordens zu ziehen. Was dagegen die Facultätsstudien der Jurisprudenz und der Medicin betraf, so hatte der Orden seiner ganzen Einrichtung und Wesenheit nach absolut kein Interesse an deren Emporkommen und Gedeihen; ja er hätte seiner Mission untreu werden müssen, wollte er sich mit Galenus und Justinian befassen. Während die beiden weltlichen Facultäten in Wien kaum mehr existirten, erklärte ein Regierungsdecret, daß die theologischen und philosophischen Studien von der Gesellschaft Jesu eine ullo defectu höchst rühmlich versehen würden (7. September 1688); nicht lange darnach erhielt der Orden durch ein kaiserliches Patent die Zusicherung des vollsten landesherrlichen Schutzes (7. October 1697) und das akademische Collegium die Bestätigung aller Privilegien sammt der Landstandschaft (26. Juni 1699). Diese Beweise der Anerkennung dauerten freilich gerade nur so lange, als der Staat der Mitwirkung des Ordens bedurfte; im Augenblicke, wo man sich vollkommen sicher fühlte und die großen Massen nicht mehr wie ehedem durch subtile theologische Fragen in helle Aufregung geriethen, sondern dank der unermüdlichen Thätigkeit des Ordens unerschütterlich am väterlichen Glauben festhielten, da begann man an der Unterrichtsmethode der Jesuiten allerlei Mängel zu entdecken, sie für veraltet zu erklären, ja man konnte kaum mehr begreifen, wie man dem Verfall der juristischen und medicinischen Facultät so völlig unthätig zugesehen, obwohl doch der Staat gelehrte Juristen und geschickte Aerzte, vor Allem aber gute und gebildete Beamte mindestens ebenso dringend bedürfe als tüchtige Geistliche für die Seelsorge. Nun wurde zum ersten Male der Grundsatz ausgesprochen, der Zweck der Studien beziehe sich doch zunächst auf den Staat und das Politicum (1735; vgl. Kink [s. u.] I, 1, 425). Der Uebergang vollzog sich langsam und, man möchte fast sagen, in höflicher Form. Wie bei der Wandlung der autonomen Corporation in eine staatlich bevormundete, so war auch jetzt bei der Transformation der letztern in eine Lehranstalt des Staates der landesfürstliche Superintendent das geeignete Werkzeug; dießmal erhielt er statt der

bisherigen berathenden Stimme im Consistorium eine beschließende und zugleich einen erweiterten Wirkungskreis, wodurch fast das ganze Studienwesen unter seine Leitung kam (16. November 1735). Letzteres wurde jedoch erst einer gründlichen Umgestaltung unterzogen, als der kaiserliche Leibarzt Gerhard van Swieten, wie kaum ein Zweiter durch das Vertrauen Maria Teresias ausgezeichnet und mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattet, das morsche Gebäude der medicinischen Studien umstürzte und sodann ohne die mindeste Rücksicht auf Tradition und alte Pergamente eine Facultät nach der andern nach seinem klug berechneten und wohldurchdachten Plane zu reformiren begann. Den äußern Anstoß gab das Ansuchen der medicinischen Facultät um die kaiserliche Bestätigung ihrer Privilegien (24. April 1747). Kaiserin Maria Teresia verlangte darüber aufgeklärt zu werden, weßhalb so viele Studirende in's Ausland gingen, um dort zum Nachtheil des Staatswohles zu promoviren, statt den Doctorgrad daheim zu erwerben. Als ihr durch die Hofkanzlei berichtet wurde, daß unter Anderem der mangelhafte Unterricht in den Naturwissenschaften und die unerschwinglichen Promotionskosten daran Schuld trügen, beauftragte sie van Swieten mit der Ausarbeitung von Reformvorschlägen, die der Protomedicus schon nach wenigen Tagen (am 17. Januar 1749) der Kaiserin vorlegen konnte. Er empfahl die staatliche Ueberwachung des Prüfungswesens, der akademischen Wahlen und der Promotionen durch eine von der Facultät gänzlich unabhängige Persönlichkeit (pour éviter toutes chicanes), erklärte die Ernennung von Professoren durch das Consistorium und die Ausdehnung der akademischen Jurisdiction auf das gesammte Hauswesen der Universitätsmitglieder für einen alten Mißbrauch und verwarf mit vollem Recht die bisher übliche Art der strengen Prüfungen, bei denen der Candidat die für ihn bestimmte Frage unter vielen auf losen Zetteln geschriebenen Fragen wie ein Loos ziehen mußte. In allen Punkten mit van Swieten einverstanden, erließ die Kaiserin schon am 7. Februar 1749 das Patent über die Verbesserung des medicinischen Studiums, worin sie van Swieten zum Director und Präses der medicinischen Facultät ernannte. Nach diesem Vorbilde wurden sodann auch die Reformen in den drei andern Facultäten in's Werk gesetzt und Studiendirectoren für dieselben bestellt, die selbstverständlich auch im Consistorium ihre Plätze bekamen und in den Facultätssitzungen ihren Rang sogar vor den Decanen hatten. An der theologischen Facultät wurde das Studium auf vier Jahre vertheilt: die speculative Theologie sollte von zwei Professoren (später von vier Professoren, indem die theologia scholastica einem Jesuiten, die theologia thomistica einem Dominicaner und die beiden Lehrstühle der theologia dogmatica einem Jesuiten und einem Augustiner anvertraut wurden), die Polemik, das Alte und Neue Testament, Kirchengeschichte und Kirchenrecht von je einem Professor aus dem Jesuitenorden, die Patrologie von einem Dominicaner, die doctrina sacrorum rituum von einem Augustiner vorgetragen werden (25. Juni 1752). Die philosophische Facultät bestand aus zwei, die juristische aus fünf Jahrgängen; außerdem wurden überall Semestralprüfungen eingeführt. Zum Protector der Universitätsstudien wurde am 3. November 1752 der Wiener Erzbischof Graf v. Trautson (s. d. Art.) ernannt. Um auch van Swietens Abneigung gegen die akademische Jurisdiction Rechnung zu tragen, wurde das bisher einheitliche Consistorium in zwei Collegien getheilt, von denen das eine unter dem Namen Consistorium ordinarium nur mit den eigentlichen Studienangelegenheiten (politica, publica et non contentiosa) betraut wurde, während das andere als Consistorium in judicialibus sämmtliche Jurisdictionssachen übernahm (18. November 1752); letzterem gehörten der Rector an, falls gerade ein Jurist dieses Amt bekleidete, im andern Falle der gewesene Rector aus der Juristenfacultät, ferner der Superintendent, die übrigen Consistorialen aus der Juristenfacultät, der Professor des Kirchenrechtes aus der theologischen Facultät und mehrere vom Landesfürsten ernannte Advokaten. War auf diese Weise für eine entscheidende Beeinflussung sämmtlicher Universitätsgeschäfte durch Organe des Staates hinlänglich gesorgt, so konnte nun daran gedacht werden, die überflüssig gewordenen oder den bestehenden Absichten noch immer hinderlich entgegenstehenden Personen und Aemter aufzuheben. Entfernt wurde der Superintendent, da dessen Aufgaben von den neuen Studiendirectoren weit besser und gründlicher besorgt wurden (9. März 1754); entfernt wurden aus dem Consistorium der Rector des akademischen Jesuitencollegiums (12. November 1757), der Professor des Kirchenrechtes aus dem Jesuitenorden (10. September 1759) und endlich sämmtliche active Professoren, die man einfach als nicht wählbar für irgend ein Universitätsamt erklärte (12. April 1757 und 29. November 1760), da van Swieten immer der Ansicht gewesen war, daß die Universitätsgeschäfte allzusehr von der eigentlichen Lehrthätigkeit ablenkten. Den Universitätskanzler, den van Swieten als une espèce de surveillant de la part de la cour de Rome charakterisirte, aber trotzdem füglich nicht entfernen konnte, machte man zu einem Statisten, indem man ihn anwies, über das von dem Promotionscandidaten privatim abgelegte Glaubensbekenntniß ein Certificat auszustellen (3. Februar 1755). Um ferner dem esprit de domination der Gesellschaft Jesu ein Ziel zu setzen, wurden die beiden Directoren der theologischen und philosophischen Facultät (P. Ludwig Debiel und P. Frantz) ihres Amtes entsetzt (10. September 1759) und die von einem Jesuiten bekleidete Professur des Kirchenrechts an der theologischen Facultät aufgehoben (10. Januar 1767); die Theologen sollten künftig das Kirchenrecht an der

Juristenfacultät hören. So war der Jesuitenorden kampfesunfähig gemacht, noch bevor ihn die Katastrophe ereilte; van Swieten konnte sterbend (18. Juni 1772) über seine Feinde triumphiren, die erst am 21. Juli 1773 das Feld zu räumen gezwungen waren. Nach der Aufhebung des Ordens wurden ihre Häuser sammt Kirche und Bibliothek der Universität zugesprochen, die auf diese Weise für das erzwungene Tauschgeschäft vom Jahre 1623 reichliche Entschädigung erhielt. Blieben in der philosophischen Facultät die Exjesuiten noch eine kurze Zeit im Lehramte unangefochten, so wurden sie doch für die theologischen Lehrkanzeln unfähig erklärt (13. Mai 1774). — Ebenso rasch wie der Personalwechsel trat eine völlige Umwandlung der Studienpläne ein, deren Ausarbeitung sich die führenden Männer jener Zeit, der Theologe Stephan Rautenstrauch (s. d. Art.) und die beiden Juristen Martini und Schrötter, angelegen sein ließen (3. October 1774); indessen blieben auch diese neuen Pläne nur kurze Zeit in Kraft. Die folgenden Jahre brachten die Zulassung der Protestanten zu den akademischen Graden (22. August und 11. September 1778), obwohl die Universität mit Berufung auf die seiner Zeit von Kaiser Maximilian II. anerkannte Bulle Papst Pius' IV. dagegen Vorstellungen machte; auch die Juden wurden zum juristischen und medicinischen Doctorat zugelassen (18. Januar 1782) im Sinne des am 13. October 1781 erlassenen Toleranzpatentes. Nun ward nicht bloß der Eid de asserenda immaculata Conceptione B. M. V. (3. Juni 1782), sondern auch alles, was bei den Promotionen einer geistlichen Feierlichkeit ähnlich war, insbesondere das Glaubensbekenntniß und der Eid des Gehorsams gegen den Römischen Stuhl, abgeschafft (3. Februar 1785) und statt dessen eine einfache Angelobung des Gehorsams gegen die Universität und ihre Statuten eingeführt. Die akademische Jurisdiction war schon am 4. August 1783 aufgehoben und alsbald auch das Universitätsvermögen dem Studienfonds einverleibt worden. Es blieb auf diese Weise fast nichts zu bestätigen übrig, als Kaiser Joseph II. die Universitätsprivilegien confirmirte (24. November 1783); im folgenden Jahre (11. November 1784) verbot er übrigens sogar die bisherige Amtskleidung des Rectors und der Decane und befahl, die vorhandenen Mäntelchen zu Gunsten der Facultätskassen zu verkaufen. Bezüglich der Jurisdiction brachte auch die Thronbesteigung Kaiser Leopolds II. nicht die gehoffte Restitutio in integrum, obwohl die Universität in einer demüthigen Bittschrift es tief beklagte, unter die geringste Volksklasse herabgewürdigt zu sein; wohl aber wurden die bestehenden Studiendirectorate (s. ob.) aufgehoben und die unmittelbare Leitung der einzelnen Facultäten den Professorencollegien überlassen, die dem Studienconseß als der obersten Unterrichtsbehörde direct unterstanden (4. October 1790). Daß die Studienconsesse im J. 1802 wieder aufgehoben und die Directorate reactivirt wurden, daß im J. 1808 ferner auch die seit 1792 aufgelöste Studien-Hofcommission unter dem Vorsitze des obersten Hofkanzlers wieder in's Leben gerufen wurde, änderte an dem eigentlichen Universitätswesen ebenso wenig als die Nichtbestätigung der Privilegien, die von nun an als „allerhöchste Anordnungen" zu gelten hatten und daher keiner Confirmirung bedurften (30. Mai 1832). Die Hochschule, welche in den bewegten Tagen der josephinischen Reformen im Vordergrunde gestanden hatte, trat jetzt wieder immer mehr zurück, da es ihr nach dem allmäligen Aussterben der gelehrten Rathgeber und Mitarbeiter Kaiser Josephs II. an jeder Anregung fehlte. Denn daß die Facultäten der Jurisprudenz und der Medicin unter jenen Männern einen bedeutenden Aufschwung genommen haben, muß man anerkennend zugestehen, selbst wenn man im Uebrigen ihren Standpunkt nicht zu theilen vermag. Namentlich erregten unter den Rechtsgelehrten Paul Joseph und Joseph Anton von Riegger (gest. 1775 und 1795), Joseph Valentin Eybel (gest. 1805), Johann Nep. Pehem (gest. 1799) und der gefeierte Joseph von Sonnenfels (gest. 1817) Aufsehen durch ihre glänzenden Vorträge, in denen sie mit leidenschaftlichem Eifer die Ideen des josephinischen Zeitalters über Kirche und Staat verbreiteten. Unter den Medicinern war es van Swieten, der neues Leben in die Facultät brachte und trotz ihres Widerstrebens durch seine imponirende Persönlichkeit mit allen Plänen durchdrang, die ihm zur Verbesserung der wissenschaftlichen und praktischen Medicin förderlich erschienen. Unter seinen Augen wirkten der Anatom Lorenz Gasser, der Gynäkolog Johann Nep. Crantz, die Kliniker Anton de Haen, Anton Störck und Leopold Auenbrugger, der Entdecker der Percussion. Im Ganzen genommen war es jedoch nicht eine vernünftige Reorganisation des Studienwesens, sondern das persönliche Wirken einer kleinen Anzahl hervorragender Männer, das den beiden genannten Facultäten für kurze Zeit einen Nimbus verlieh, der mit ihren inneren Einrichtungen, insbesondere mit der durch Lehrpläne und Verordnungen geknebelten und daher niemals über die nächsten praktischen Ziele hinausgehenden Unterrichtsmethode und mit den äußerst sparsam zugemessenen Geldmitteln, in argem Widerspruche stand und leider nur allzu rasch verblich. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts machte sich überdieß der Ernst der politischen Situation, das unsägliche Elend der völkervernichtenden Feldzüge gegen Napoleon und seit den Karlsbader Beschlüssen die ängstliche Ueberwachung geltend, welche sich in der Aufrichtung geistiger und materieller Schranken gegenüber dem Auslande nicht genug thun konnte und in der heranwachsenden Jugend jeden Funken eines höhern wissenschaftlichen oder freiheitlichen Strebens zu ersticken ängstlich bemüht war. In dieser schwülen Atmosphäre, abgeschlossen von dem übrigen Deutschland, ganz

auf sich selbst angewiesen, ohne jede Förderung von Seiten des Staates, sank die Universität Wien zu einer schwach frequentirten, wissenschaftlich völlig unbedeutenden Lehranstalt herab, an der selbst die fähigsten Köpfe nur eine recht mittelmäßige Summe von Kenntnissen zur Ausübung ihres Berufes zu erwerben vermochten; zuweilen war aber auch dieses Minimum zu erreichen eine Sache der Unmöglichkeit. Erst das Jahr 1848 rief eine tief eingreifende Umwälzung des ganzen Universitätswesens hervor. Der erste Ansturm brachte die lang ersehnte Lehr- und Lernfreiheit; aber bald war es klar, daß nur die von der Regierung ernannten und besoldeten Professoren von nun an den Kern der neuen Hochschule bilden konnten, wogegen die Doctoren, die bisher zum größten Theile, eine Zeitlang sogar ausschließlich, die Facultäten gebildet hatten, als in sich geschlossene Collegien mit dem eigentlichen Unterricht nichts mehr zu thun haben sollten. Es war unstreitig ein offener Bruch mit der Tradition, ein gewaltsames Vorgehen gegen einen ganzen hochangesehenen Stand, gegen zahlreiche in Ehren ergraute Männer, die seit den Tagen ihrer Doctorpromotion sich als Facultätsmitglieder fühlten und in der Universität ihre gemeinsame Alma Mater verehrten, und denen man mit einem Male diese ideale Zusammengehörigkeit streitig machte. Man entschloß sich daher zu einem Provisorium, welches in dem Gesetze vom 30. September 1849 zum Ausdrucke kam. War darin die Theilung der Facultäten in zwei gesonderte Collegien der Professoren und Doctoren im Principe klar ausgesprochen, so gab es noch immer einen gemeinsamen Wirkungskreis, wie die Ertheilung des Doctorates, bei dem das Urtheil über das Maß der erworbenen Kenntnisse den Professoren, die Verleihung des Doctortitels aber den alten Doctoren-Collegien eingeräumt war. Auch der Umstand, daß man in den letzteren die legitimen Nachfolger der alten Facultäten anerkannte und ihnen das Recht der Verleihung von Facultätsstipendien concedirte, mußte etwas mildernd wirken. Eine weitere Veränderung bestand darin, daß die Aemter der Studiendirectionen und ihrer Stellvertreter aufgehoben wurden, wodurch die Facultäten und die ganze Universität unmittelbar mit dem Unterrichtsministerium in Verkehr traten. Daß endlich auch die Nationen bei dieser Gelegenheit aus dem Schoße der Universität ausgeschieden wurden, konnte nur bezüglich der von ihnen bisher stark beeinflußten Rectorswahl von Wichtigkeit sein, denn im Uebrigen hatten diese merkwürdigen Gebilde der alten Universitätsverfassung ohnehin ihre Rolle längst ausgespielt. Noch deutlicher kam der Geist der neuen Zeit in der Studienordnung und in der provisorischen Disciplinarordnung vom 13. October 1849 zum Ausdruck. Hatte man seit den Zeiten der Reformation den Besuch ausländischer Hochschulen nicht strenge genug zu verbieten gewußt, so war jetzt den Studenten anheimgestellt, einen großen Theil ihrer für Juristen auf 4, für Mediciner auf 5 und für Philosophen auf 3 Jahre normirten Studienzeit an einer beliebigen fremden Universität zu verbringen. Damit war vornehmlich die Gleichstellung Wiens mit den deutschen Schwesteranstalten angebahnt, ein Gesichtspunkt, der vom Beginne der neuen Aera angefangen unverrückt festgehalten wurde, den der Unterstaatssecretär im Unterrichtsministerium, Freiherr von Feuchtersleben, insbesondere aber der geniale, im August 1848 aus Prag in's Ministerium berufene Professor Franz Exner als den einzig möglichen erkannte, und den sowohl er als der am 28. Juli 1849 ernannte Cultus- und Unterrichtsminister Graf Leo Thun bei der Ausgestaltung der philosophischen Facultät und bei der Berufung der vorzüglichsten Lehrkräfte aus dem Auslande einnahm. Die philosophische Facultät, bis dahin ein Lyceum, dessen wissenschaftliches Niveau von den heutigen Obergymnasien weit übertroffen wird, wurde eigentlich jetzt erst neu geschaffen und ihr zunächst kamen die ersten Berufungen zu statten. Hermann Bonitz kam um Ostern 1849 aus Breslau, die Historiker Grauert aus Münster 1850 und Joseph Aschbach aus Bonn 1853. Auch die anderen Facultäten erhielten frische Kräfte, die medicinische durch Oppolzer aus Leipzig und Ernst Brücke aus Königsberg, die juristische durch Karl Ludwig Arndts aus München und Georg Phillips (s. d. Art.), ebenfalls aus München auf dem Umwege über Innsbruck. Etwas langsamer vollzog sich naturgemäß der Umgestaltungsprozeß bei der theologischen Facultät, doch wurde die neue allgemeine Studienordnung vom 1. October 1850 mit gewissen Modificationen auch auf diese ausgedehnt (16. September 1851). Im Uebrigen hielt sie sich ihrer ganzen Vergangenheit nach berufen, an den überlieferten Einrichtungen so lange als möglich festzuhalten und insbesondere dort ihr Ansehen geltend zu machen, wo religiöse Interessen durch den neuen Curs bedroht schienen. Mochte auch ihr Bestreben in den Augen der meisten Zeitgenossen als reactionär und bildungsfeindlich erscheinen, so lag doch ihrer conservativen Haltung der gewiß zutreffende Gedanke zu Grunde, daß eine Corporation dem sichern Untergange geweiht sei, die auch nur den geringsten Titel ihrer erworbenen Rechte widerstandslos preisgibt, ein Gedanke, der von den übrigen Parteien erst verstanden wurde, als es zu spät war. Nothgedrungen gerieth die theologische Facultät in einen unerquicklichen Conflict, als im J. 1851 Hermann Bonitz zum Decan des philosophischen Professorencollegiums für das Wintersemester 1851/1852 gewählt wurde; er war der erste Nichtkatholik, der im Consistorium Aufnahme finden sollte. Die Bedenken des theologischen Doctorencollegiums wurden auch von den anderen Collegien getheilt, und als auf das von dem bekannten Juristen Dr. von Mühlfeld erstattete Gutachten hin das Consistorium erklärte, durch das provisorische Gesetz vom Jahre 1849 sei die Universität nicht aus

dem kirchlichen Verbande gelöst, so lange aber dieß nicht geschehen, könnte die angefochtene Wahl nicht zu Recht bestehen, da entschied das Ministerium zu Gunsten des Consistoriums, verabsäumte es aber nicht, den persönlich hart betroffenen Gelehrten seiner vollsten Anerkennung zu versichern (1. August 1851). Nicht minder erfolgreich waren die Bemühungen der Theologen in einer andern Angelegenheit, in der sie den katholischen Charakter der Universität wahren zu müssen glaubten. Nachdem die evangelisch-theologische Lehranstalt zum Range einer Facultät erhoben worden war (8. October 1850), strebte sie die Aufnahme in den Universitätsverband an. In wiederholten Eingaben und Gutachten präcisirten die beiden katholischen Theologencollegien ihren unverrückbaren Standpunkt, der in den parlamentarischen Verhandlungen über diese Frage von der Majorität gebilligt wurde und schließlich zur Ablehnung der von den Protestanten angesuchten Einverleibung führte. Daß die weltlichen Professorencollegien an der Universität diesen Bestrebungen nicht besonders gewogen waren, versteht sich wohl von selbst. Schon am 9. Januar 1865 überbrachte eine Deputation dem Minister Schmerling eine von 58 Wiener Universitätsprofessoren unterzeichnete Adresse, in welcher der katholische Charakter der Universität als nicht mehr zu Recht bestehend erklärt und, mit Hinweis auf deren Stellung als staatliche Lehranstalt, die Ausscheidung der Doctorencollegien gefordert wurde. Bei der im August 1865 veranstalteten Feier des 500jährigen Jubiläums der Universität äußerte sich das gespannte Verhältniß zwischen Professoren- und Doctorencollegien trotz aller Feststimmung bei verschiedenen Gelegenheiten, und zwar so eclatant, daß eine endliche Klärung nicht mehr lange aufgeschoben werden konnte. Sie erfolgte thatsächlich am 27. April 1873 durch das bereits im J. 1870 im Reichsrath eingebrachte, dann zurückgezogene und 1872 wieder vorgelegte Gesetz über die Organisation der Universitätsbehörden. Die Doctorencollegien hörten auf, Theile der Facultäten und der Universität zu sein, und durften nur als selbständige Corporationen fortbestehen; das Kanzleramt wurde auf die theologische Facultät beschränkt, die Fähigkeit, zu akademischen Würden gewählt zu werden, vom Glaubensbekenntnisse unabhängig gemacht. War damit der Ausbau der modernen Universitätsverfassung im Wesentlichen vollendet, so erhielt die altehrwürdige Alma Mater Rudolfina durch die Fürsorge Kaiser Franz Josephs I. auch eine würdige Wohnstatt in dem prächtigen, von Meister Heinrich Ferstel erbauten Palaste, der am 11. October 1884 in Gegenwart des Kaisers eingeweiht wurde. Durch Umgestaltung des gesammten Unterrichtswesens, durch unablässige, mühevolle Arbeit, durch Pflege aller neuen Disciplinen, von den grundlegenden encyklopädischen und hodegetischen Collegien bis zu den subtilsten Specialforschungen des Privatdocentenfleißes, durch Errichtung und reiche Dotirung von Kliniken, Instituten, Seminarien, einer Sternwarte und einer vortrefflichen Bibliothek hat sie das seit einem halben Jahrhundert sehnlichst angestrebte Ziel erreicht: sie ist den deutschen Hochschulen ebenbürtig geworden, ja sie ringt auf mehr als einem Forschungsgebiete mit ihnen um die Palme.

Die wichtigsten Urkunden zur Geschichte der Wiener Universität sind von Rudolf Kink (s. u.) veröffentlicht worden. Von den Acten- und Matrikelbüchern sind bisher publicirt: Acta facultatis medicae (1399—1501), herausg. von K. Schrauf, Wien 1894—1899, 2 Bde.; Die Matrikel der Wiener Universität I (bis 1420), herausg. von W. Hartl und K. Schrauf, Wien 1892; Károlyi Schrauf, Magyarországi Tanulók a Bécsi egyetemen (Ungar. Studenten an der Wiener Universität), Budapest 1892; Die Matrikel der ungar. Nation an der Wiener Universität, herausgeg. von K. Schrauf, Wien 1900. Weitere Publicationen sind im Werk. — Gesammtdarstellungen der Universitätsgeschichte lieferten, abgesehen von den älteren Werken von Georg Eder (Wien 1559), Tilmetz und Mitterdorfer (Wien 1722—1725) und Locher (Wien 1773), besonders Rudolf Kink, Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien, Wien 1854, 2 Bde. in 3 Theilen (I, 1 enthält die geschichtliche Darstellung, I, 2 die urkundlichen Beilagen und II das Statutenbuch); Joseph Ritter v. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität, Wien 1865—1889, 3 Bde.; dazu W. Hartl und K. Schrauf, Nachträge zum dritten Bande von Aschbachs Geschichte der Wiener Universität, Wien 1898. Ueber einzelne Zeiträume handeln: Alfred v. Arneth, Die Wiener Universität unter Maria Theresia, Wien 1879; G. Wolf, Zur Geschichte der Wiener Universität, Wien 1883; Geschichte der Wiener Universität von 1848—1898, herausg. vom Akademischen Senate, Wien 1898 (Festschrift); Karl Lemayer, Die Verwaltung der österreichischen Hochschulen von 1868—1877, Wien 1878. — Ueber die einzelnen Facultäten sind zu vergleichen: Anton Wappler, Geschichte der theol. Facultät, Wien 1884; A. v. Rosas, Kurzgefaßte Geschichte der Wiener Hochschule (insbesondere der medicinischen Facultät), Wien 1843 bis 1849, 5 Abtheilungen; Th. Puschmann, Die Medicin in Wien, Wien 1884. — Ueber die Collegien und Bursen s. C. Rimely, Historia collegii Pazmaniani, Vienn. 1865; K. Schrauf, Zur Gesch. d. Studentenhäuser a. d. Wiener Univ., Wien 1895. — Die Gedächtnißtafeln der Wiener Universitätsrectoren 1365—1893 (hrsg. von Karl Schrauf), Wien 1893. [Karl Schrauf.]

Wiener-Neustadt, früheres Bisthum, welches sich die längste Zeit nicht weiter als über das Weichbild der gleichnamigen Stadt (in Niederösterreich, an der Grenze Ungarns) erstreckte, wurde durch Bulle Pauls II. vom 18. Januar 1469 er-

richtet. Bereits seit 1452 war in dieser Sache zwischen Nicolaus V. und Kaiser Friedrich III. verhandelt worden, aber auch nach Erlaß der Erectionsbulle dauerte es noch bis 1476, ehe der erste Bischof von Wiener-Neustadt in der Person des Petrus Engelrecht (1476—1491), Lehrers des Erzherzogs Maximilian, ernannt wurde. Das Bisthum war, wie das gleichzeitig in Wien (s. ob. Sp. 1523) errichtete, exemt. Die Absicht des Kaisers ging dahin, dasselbe mit dem St. Georgs-Ritterorden (s. d. Art. Georg V, 332, n. 3) in der Weise zu uniren, daß der Bischof neben dem Großmeister als geistliches Oberhaupt des Ordens fungiren und die Domherren den ersten Rang unter den Ordensgeistlichen einnehmen sollten. Allein die Union kam nicht zu Stande, und der ganze Plan führte nur zu endlosen Rang- und Competenzstreitigkeiten. Nach dem Tode des ersten Bischofs (1491) versuchte der Kaiser es nun mit dem regulirten Chorherrenstifte zu St. Ulrich in Neustadt, dessen Propst Augustin Kiebinger durch das Versprechen des bischöflichen Stuhles von Neustadt für das Project der Union seines Stiftes mit dem Georgs-Ritterorden gewonnen wurde. Der jeweilige Propst von St. Ulrich sollte Bischof von Wiener-Neustadt sein, Bischof und Chorherren sollten das St. Georgsordenskleid tragen, übrigens an ihren bisherigen Einrichtungen und Satzungen Wesentliches abzuändern nicht gehalten sein. Auch diese lose Vereinigung konnte nicht durchgesetzt werden. Der Bischof Augustin Kiebinger vergaß seines Versprechens und die Chorherren weigerten sich entschieden der Union. Da sich auch das Domcapitel nicht willfährig finden ließ, blieb nach dem Tode Augustin Kiebingers (1491—1495) das Bisthum zeitweilig unbesetzt. Im J. 1516 ward auf Vorschlag des Großmeisters des St. Georgsordens Theodorich Kammerer O. Min., Titularbischof von Zaracovia, zum Bischof von Neustadt ernannt, erhielt jedoch die Bestätigung erst 1521. Aber auch dieser Bischof wollte nicht in den St. Georgsorden treten; erst auf wiederholte Befehle des Erzherzogs Ferdinand ging er nach Mühlstatt in Kärnthen, wo der Großmeister residirte, starb jedoch nicht lange nachher (1530). Sein Coadjutor war Johannes Faber (s. d. Art. IV, 1172 ff.) gewesen, der aber nicht sein Nachfolger, sondern 1530 Bischof von Wien wurde. Dem neuen Bischof von Wiener-Neustadt, Gregor Angerer (1530—1548), wurde auf Verwendung Fabers der Eintritt in den St. Georgsorden erlassen. Angerer sowohl als seine Nachfolger Heinrich Muelich (bis 1550), Christoph Wertwein (1550—1553; seit 1552 zugleich Bischof von Wien) vermochten ungeachtet ihres Eifers die Fortschritte des Protestantismus in ihrem Bisthum nicht zu hemmen. Nicht glücklicher waren Johann (Franz?) Abstemius (1553—1558), ein sehr tüchtig gebildeter Theologe, Kaspar v. Logau (1560—1562), der bereits 1562 als Bischof von Breslau postulirt wurde (gest. 1574), und der sein Amt mit außerordentlichem Eifer verwaltende Christian Noponäus Radiducius O. S. B. (1564—1571), den der Kaiser aus seinem Kloster zu Cornelimünster, wo er Prior gewesen, auf den Bischofsstuhl berufen hatte, um der Häresie Einhalt zu thun. Etwas mehr Erfolg hatte die Amtsführung seines Nachfolgers Lambert Gruter (1572—1582), eines Niederländers, dem Hansiz (s. u.) das Lob ertheilt, er sei pallio et purpura dignus gewesen. Lambert Gruter hatte verschiedene theologische Werke verfaßt, von denen sich noch mehrere zu Hansiz' Zeit in der Bisthumsbibliothek handschriftlich vorfanden; im Druck erschien zu Köln 1569 seine Ausgabe der Opera Clementis Romani . . . cum nova praefatione critica de veris falsisque B. Clementis scriptis. In der nach Gruters Tode folgenden Sedisvacanz (bis 1586) griff der Protestantismus neuerdings mächtig um sich; doch nach Martin Radwigers (1586 bis 1588) kurzem Episcopate folgte der kräftige Melchior Klesl (s. d. Art.), Anfangs nur als Administrator, seit 1614 als Bischof (gest. 1630), der ganz Neustadt dem katholischen Glauben wieder gewann und 1623 zur Befestigung der Neustädter den Kapuzinern das ehemalige Minoritenkloster übergab. Sein Nachfolger Matthias Gaisler (1631—1639), der unter Klesl Generalvicar und Official gewesen war, wirkte in seinem Geiste fort. Unter dem Bischofe Johannes Thuanus (1639—1666) wurde von Erzherzog Leopold Wilhelm ein Collegium der Jesuiten für Neustadt gestiftet (1661), das übrigens erst 1666 unter dem Bischof Lorenz Aidinger (1666—1669) vollends zu Stande kam. Dieser hatte als Nachfolger den bisherigen Bischof von Neutra, Leopold Grafen v. Kollonitsch (1670—1685; s. d. Art.), dem bei seiner Translation nach Raab in Wiener-Neustadt Christoph Royas v. Spinola (1686—1695; s. d. Art.) folgte. Franz Anton Graf v. Buchheim (1695—1718), vorher Domherr in Passau, dann als letzter Sprosse eines altadeligen Geschlechtes aus dem geistlichen Stande ausgetreten und verheiratet, nach dem Tode seiner Frau aber wieder zum Clericalstande zurückgekehrt, setzte als Bischof von Neustadt die irenischen Bestrebungen seines Vorgängers fort und reiste zu dem Zwecke nach Ober- und Niedersachsen, ohne aber Erfolg zu erzielen. Im Uebrigen zeichnete er sich durch einen exemplarischen Lebenswandel und große Wohlthätigkeit gegen die Armen aus, verwendete auch die reichen Einkünfte seiner Familiengüter zum Besten des Bisthums. Mit der Erhebung Wiens zum Erzbisthum (1722) verlor Wiener-Neustadt seine exemte Stellung und wurde Suffraganbisthum der neuen Metropole. Bischof Johannes Moritz Graf v. Manderscheid-Blankenheim (1731—1734) wurde nach Prag (s. d. Art.) transferirt; seiner Anregung verdankt man die unten angeführte Geschichte des Bisthums von Hansiz. Der folgende Bischof Franz Anton Graf Khevenhüller (1734—1741), vorher Domherr in Augsburg, ging nach seiner Resignation (1741)

wieder dorthin zurück und starb 1762. Unter Ferdinand Graf v. Hallweil (1741—1773) wurde 1769 dem Neustädter Bisthum die damals entstandene Gemeinde Theresienfeld einverleibt; 1782 kamen dazu noch einige Bezirke, welche bis dahin zu Salzburg gehört hatten. Der letzte Bischof von Wiener-Neustadt war Johannes Heinrich Kerens S. J. (1775—1785), vorher Bischof von Roermond, dann erster Bischof von St. Pölten (s. d. Art.), nachdem auf Betreiben Josephs II. Bisthum und Domcapitel von Neustadt dorthin übertragen worden waren. Das Territorium des bisherigen Bisthums ward dem Erzbisthum Wien einverleibt, die Domkirche wurde Pfarrkirche und die Stadtpfarrei 1791 zur Propstei erhoben. (Vgl. Marc. Hansiz, Episcop. Neostad., 2 tom. [Manuscript in der k. k. Hofbibliothek zu Wien, in der Seminarbibliothek zu St. Pölten und in der Stiftsbibliothek des Neuklosters zu Neustadt]; Wiedemann, Beiträge zur Gesch. des Bisthums Wiener-Neustadt, in der Oesterr. Vierteljahrsschrift für kathol. Theologie 1864 ff.) [Franz Werner.]

Wiest, Stephan, O. Cist., ein namentlich als Dogmatiker erwähnenswerther katholischer Theologe des 18. Jahrhunderts, war zu Teisbach in Niederbayern am 7. März 1748 geboren und trat 1767 zu Aldersbach (s. d. Art.) in den Cistercienserorden ein. Nachdem er später daselbst als Professor der Philosophie und Mathematik gewirkt hatte, erhielt er 1781 als Nachfolger Sailers (s. d. Art.) den Lehrstuhl der Dogmatik, Patrologie und theologischen Literaturgeschichte zu Ingolstadt. Im J. 1787—1788 war er auch Rector der Universität, 1794 aber legte er seine Professur nieder, kehrte nach Aldersbach zurück und starb daselbst am 10. April 1797. Von seinen Schriften sind als Hauptwerk zu nennen die sechsbändigen Institutiones theologicae (1782—1789; die genaueren Titel s. bei Baader [s. u.]), von deren 3 ersten Bänden eine vermehrte und verbesserte 2. Aufl. Ingolstadt 1788—1790 herauskam, während nach des Verfassers Tode die 3 letzten Bände (1797—1801) in unveränderter Neuauflage und ebenso 1801 der 1. Band in 3. Auflage erschienen. Ein zweibändiger Auszug daraus in usum academicum (ebd. 1791) erlebte ebenfalls noch zwei Neuauflagen (Landshut 1817 und 1825). Die Stärke Wiests liegt in der Beherrschung eines reichen positiven und historischen Materials, während die speculative Seite mehr vernachlässigt wird und manche scholastisch-dogmatische Fragen mit Absicht übergangen sind. Von Werth für die Geschichte der theologischen Literatur im 16. bis 18. Jahrhundert ist die Introductio in historiam theologiae revelatae potissimum cathol., Ingolst. 1794 (vgl. jedoch Scheeben, Kathol. Dogmatik I, 420, n. 1028). Als brauchbar gerühmt wurden auch seine Institutiones Patrologiae in usum academ., Ingolst. 1795. (Vgl. Baader, Lexikon verstorbener Baierischer Schriftsteller I, 2, Augsburg und Leipzig 1824, 328 ff.; K. Werner, Gesch. der kathol. Theologie, München 1866, 243 ff.; Hurter, Nomencl. lit. III, 2 ed., 234 sq.) [Dür.]

Wigand, Johannes, lutherischer Streittheologe, war im Jahre 1523 zu Mansfeld geboren. Nachdem er in Wittenberg Theologie studirt hatte, wurde er 1546 Prediger in seiner Vaterstadt. Um 1550 begann er eine ungemein rege literarische Thätigkeit, die er bis zu seinem Tode fortsetzte. Obwohl er auch gegen Katholiken schrieb, z. B. gegen den Mainzer Weihbischof Helding (s. d. Art. Michael Sidonius und „Katholik" 1894 II, 428) und gegen Petrus Canisius (s. d. Art. und Braunsberger, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des sel. P. Canisius, Freiburg 1893, 56 ff. 92), so bekämpfte er doch vorzugsweise diejenigen protestantischen Theologen, welche ihm von dem reinen Lutherthum abzuweichen schienen. Zunächst betheiligte er sich als eifriger Kampfgenosse des Flacius Illyricus (s. d. Art.) an den adiaphoristischen Streitigkeiten. Lebhafter noch war seine Betheiligung am majoristischen Streite (s. d. Art. Major), wobei er die Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit als unlutherisch entschieden verwarf. Im J. 1553 ging er als Superintendent nach Magdeburg und wurde hier einer der bedeutendsten Mitarbeiter der von Flacius begonnenen Centurien (s. d. Art.). Von Jena, wohin er 1560 Flacius gefolgt war, mit diesem auf Anstiften der Melanchthonianer vertrieben, wurde er 1562 von dem Herzog von Mecklenburg als Superintendent nach Wismar berufen. Nach der Aechtung des Herzogs Johann Friedrich des Mittlern von Sachsen und dem Regierungsantritt Johann Wilhelms konnte er 1568 als Universitätsprofessor nach Jena zurückkehren. Im Verein mit Heßhusen (s. d. Art.) und Anderen begann er nun wieder mit erneuter Schärfe den alten Kampf gegen die Melanchthonianer; bald aber gerieth er auch in Streit mit Flacius wegen dessen Lehre, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sei; die ehemaligen Freunde befehdeten sich von jetzt an auf's Heftigste. Als nach Johann Wilhelms Tod im Jahre 1573 der Kurfürst August von Sachsen die vormundschaftliche Regierung in Weimar übernahm, wurden Wigand und Heßhusen abgesetzt und aus den sächsischen Ländern verwiesen. Beide fanden eine Zuflucht in Preußen, wo Wigand zunächst Professor in Königsberg und 1575 Bischof von Pomesanien (s. d. Art.) wurde, während Heßhusen das Bisthum Samland (s. d. Art.) erhielt. Wie aber früher mit Flacius, so gerieth Wigand nun auch in Streit mit seinem Amtsgenossen Heßhusen wegen dessen Lehre von der Menschheit Christi. Letzterer mußte 1577 Preußen verlassen, und die Verwaltung Samlands fiel Wigand zu, der von jetzt an bis zu seinem Tode (am 21. October 1587) beide preußischen Bisthümer in seiner Hand vereinigte.

(Vgl. Wigands Autobiographie in „Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theol. Sachen", Leipzig 1738, 601 ff. [nebst ausführlichem Verzeichnisse seiner zahlreichen Schriften]; Döllinger, Die Reformation II, Regensburg 1848, 476 ff.; Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes IV [1896] u. V [1893], passim.) [N. Paulus.]

Wigbert, der hl., erster Abt von Fritzlar (s. d. Art.), war ein Angelsachse von vornehmer Herkunft. Von Jugend an glänzte er durch Reinheit der Sitten und durch Zeichen seltener Heiligkeit. Der Ruf von Wigberts Tugend und Gelehrsamkeit drang sogar bis zu den Ohren des hl. Bonifatius (s. d. Art.), und da diesem vor Allem daran lag, für Fritzlar, welches das Seminar und die Missionsschule für das ganze Land werden sollte, einen ältern, mit den Regeln des hl. Benedict vertrauten Mann zu gewinnen, so erbat er sich vom Kloster Glastonbury in England, aus dem er schon andere Mitarbeiter erhalten hatte, auch Wigbert. Letzterer folgte gern diesem Rufe und kam, damals schon über 50 Jahre alt, mit mehreren anderen Geistlichen im Jahre 732 nach Deutschland. Bonifatius führte ihn selbst nach Fritzlar und übergab ihm die Leitung des Klosters und der Schule. Binnen kurzer Zeit wußte Wigbert durch seine Gelehrsamkeit und Sittenreinheit, durch seine klösterliche Strenge, verbunden mit gewinnender Milde, und durch seinen rastlosen Eifer die schlaffe Zucht des Ordens und die gelockerten Sitten der Mönche zu bessern und in allen gleichen Tugendeifer und gleiche Liebe für die Wissenschaft zu erwecken. Unter den Schülern, welche ihm der hl. Bonifatius zuführte, war im J. 735 der junge Sturmius (s. d. Art.), der Mitbegründer und erste Abt von Fulda. Vorher schon war der Diacon Megingoz, der nachmalige Bischof von Würzburg, mit Wigbert in Fritzlar einige Zeit verbunden, und auch Lullus, welchen später der hl. Bonifatius sich selbst zu seinem Nachfolger in dem Erzbisthum Mainz erwählte, weilte länger dort. Unter Wigberts trefflicher Leitung erlangte die Klosterschule zu Fritzlar bald eine hohe Blüte und trug durch die Glaubensboten, welche von dort ausgingen, nicht wenig zur raschen Verbreitung des Christenthums bei (ein Brief an das Kloster Glastonbury [Jaffé, Biblioth. rer. germ. III, Berol. 1866, 246 sq.], worin ein Wigbert den reichen Erfolg schildert, der trotz der Schwierigkeiten und Gefahren dem Kloster Fritzlar zu Theil würde, rührt nicht nothwendig von dem hl. Wigbert her; vgl. Allgem. deutsche Biogr. XLIV, 515 f.). Nachdem das Kloster Fritzlar sich zu so herrlicher Blüte entfaltet hatte, sollte der hl. Wigbert auch das Kloster Ohrdruf zur gleichen Höhe erheben. Auf die inständigen Bitten des hl. Bonifatius ging er dahin und wirkte gleich belebend und erweckend wie in Hessen so auch in Thüringen. Nach mehreren Jahren aber wünschte er wegen seines vorgerückten Alters wieder nach Fritzlar zurückzukehren, zumal da er, von schweren Krankheitsanfällen gebrochen, der Ruhe und Erholung bedurfte. Bonifatius willigte gern ein, und mit Jubel wurde der zurückkehrende Greis von seinen Schülern in Fritzlar empfangen. In ihrem Kreise verjüngte er sich wieder; wenn auch schwach und gebrechlich von Körper, so war er doch geistig voll jugendlicher Frische, und die allgemeine Verehrung vollendete den Aufschwung des Klosters und des Ortes. Wo bei Wigberts Ankunft neben einem einzelnen Gehöft nur das Kloster sich eben erhoben hatte, war am Ende seines Lebens schon eine Stadt entstanden, und weiter und weiter wurde die Gegend urbar gemacht und bebaut. Auch einen Weinberg legte er dort an, und die Legende erzählt, als einst zufällig der Wein zur heiligen Messe fehlte, sei der hl. Wigbert vor die Kirche zu Fritzlar gegangen, habe eine dort gerade hängende reife Traube genommen und deren Saft in den Kelch gedrückt. Durch ein Wunder sei der Saft in Wein verwandelt worden. Dann habe er einen unverletzt gebliebenen Weinkern genommen und ihn vor der Kirche in die Erde gepflanzt. Später befragt nach dem Grunde seines Handelns, soll er geantwortet haben: „Wenn mein Werk Gott angenehm ist, so wird er es hier innerhalb neun Jahren zeigen." Und wirklich sproßten aus jenem Weinkern so viele Weinreben, daß sie binnen kurzer Zeit eine schattige Laube bildeten. Auf dieser Legende beruht die Darstellung des hl. Wigbert, der als Abt in der linken Hand den Stab und in der rechten eine Weintraube trägt. Nach dem Tode des hl. Wigbert im J. 747 ward sein Leib zunächst vor der Kirche in Fritzlar in einem unansehnlichen Grabe bestattet. Dort ruhte er unter großer Verehrung des Volkes. Als aber die Sachsen im J. 774 in Hessen einfielen und Alles mit Feuer und Schwert verwüsteten, flohen die Bewohner von Fritzlar mit den Gebeinen des hl. Wigbert auf den befestigten Bürberg auf der andern Seite der Edder. Fritzlar ging damals in Flammen auf; die Kirche dagegen, welche Bonifatius gebaut, und bei deren Einweihung er prophetisch verkündet hatte, daß dieselbe nie durch Feuer zerstört werden würde, ward durch eine Wundererscheinung, in welcher man einen besondern Schutz des hl. Wigbert erblickte, vor der Einäscherung bewahrt. Als die Zeiten wieder ruhig geworden waren, wurden die Gebeine des hl. Wigbert vom Bürberge nach Fritzlar zurückgetragen und dort in einer unterirdischen Kapelle beigesetzt. Durch eine Traumerscheinung gemahnt, ließ Bischof Albuinus oder Witta von Büraburg (s. d. Art.) dieselben mit Zustimmung Karls des Großen im J. 780 nach Hersfeld (s. d. Art.) übertragen, wo der Erzbischof Lullus von Mainz ihnen eine herrliche Ruhestätte bereitete. Im J. 850 wurde dem hl. Wigbert zu Ehren dort eine prachtvolle Kirche erbaut; dieselbe brannte aber 1037 ab, und ebenso wurde die neue Stiftskirche im siebenjährigen Kriege (1761) durch die Schuld der Franzosen ein Raub der Flammen. Die

Mönche von Hersfeld waren immer mit einem in der Kirchengeschichte fast beispiellosen Eifer darauf bedacht, der Verehrung des hl. Wigbert eine weite Ausbreitung zu geben, wie dieß auch die zahlreichen Kirchen zu Ehren dieses Heiligen beweisen. Dem katholischen Gottesdienste sind jetzt noch erhalten die Wigberti-Kirchen zu Schornsheim in Rheinhessen, auf dem Bürberge und in Erfurt. Die Domkirche zu Fritzlar bewahrt in einem Brachiale einen Armknochen des hl. Wigbert und das in gotischer Arbeit ausgeführte Hochgrab mit dem Bilde des Heiligen. — Eine Lebensbeschreibung des hl. Wigbert verfaßte im J. 836 der Benedictinermönch Servatus Lupus (s. d. Art. VIII, 301) auf Bitten des Abtes Bun von Hersfeld; diese Vita ist öfter gedruckt, u. a. bei Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. III, 1, Lutec. Paris. 1672, 673 sqq., bei Migne, PP. lat. CXIX, 679 sqq., in den AA. SS. Boll. Aug. III, 133 sqq. und neuestens in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 37 sqq. Ein Bericht aus dem 10. Jahrhundert über Miracula S. Wigberti findet sich in den Mon. l. c. IV, 224 sqq. (Vgl. noch Schauerte, Der hl. Wigbert, erster Abt von Fritzlar, Paderborn 1895.) [Schauerte.]

Wigbold (Wigbod, Wicbod), Verfasser einer Compilation von Väterstellen zum Octateuch, war ein Zeitgenosse Karls des Großen, auf dessen Geheiß er gemäß der Aufschrift des Codex seine Quaestiones in Octateuchum zusammenstellte. Das Manuscript desselben fanden Martène und Durand im Kloster St. Maximin in Trier, und sie gaben daraus in ihrer Collectio amplissima IX (1733), 298 sqq. einige Stücke zu den ersten Kapiteln der Genesis heraus (wieder abgedruckt bei Migne, PP. lat. XCVI, 1105 sqq.). Von einer Edition des ganzen Codex standen sie jedoch ab, weil das Werk nur den wörtlichen Text der benutzten Väter (namentlich in der Genesis den der hll. Hieronymus und Isidor und für die folgenden Bücher fast ausschließlich Isidors) bringt; allenfallsigen Werth könnte dasselbe also bloß für die Textkritik der ausgeschriebenen Väterwerke haben. Ueber die Person Wigbolds ist Sicheres nicht auszumachen, zumal da mehrere des Namens zu der Zeit in verschiedenen Stellungen bei Karl dem Großen vorkommen. (Vgl. Hist. litt. de la France IV [1738], 177 ss.; Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XII, 2e éd., 149.) [Gams O. S. B.]

Wiggers (Vigerius), Nicolaus, O. S. Fr., eifriger Vertheidiger des katholischen Glaubens gegen die lutherische Irrlehre und verdienter Missionar in Holland und Friesland, wurde 1555 zu Haarlem als Sohn einer reichen Patricierfamilie geboren. Seine theologischen Studien machte er zu Löwen und empfing 1579 die Priesterweihe. Schon als Student zeichnete ihn ein besonderer Eifer für die Vertheidigung des Glaubens aus. Er erblickte bald sein Lebensziel darin, den gefährdeten Katholiken Hollands nach Kräften Hilfe und geistlichen Trost zu spenden; besonders sandte er auch talentvolle Jünglinge nach Löwen und Köln, um sie auf seine Kosten ausbilden zu lassen. Nachdem Wiggers 24 Jahre als Missionar namentlich die nördlichen Provinzen der Niederlande durchzogen hatte, oft allein, manchmal auch zusammen mit einigen Freunden, unter denen der nachmalige Erzbischof Sasbold Bosmer und der Canonicus Egg zu nennen sind, und vielen Mühen, Leiden und Verfolgungen ausgesetzt gewesen war, ging er 1603 nach Rom, wo Clemens VIII. ihn wohlwollend aufnahm. Auf der Rückreise trat er dann zu Köln im Kloster ad olivas in den Franciscanerorden ein, in der Hoffnung, als Ordensmann noch erfolgreicher missioniren zu können. In den nächsten Jahren gehörte indessen seine Thätigkeit den Ordensgeschäften, da er bald nach der Profession zu höheren Aemtern befördert wurde. Nachdem er in dem Kölner Kloster Vicar und Guardian gewesen, wurde er 1609 auf drei Jahre Provinzial der Ordensprovinz; dasselbe Amt wurde ihm dann noch zweimal (1619 und 1627) übertragen. Als Guardian und noch mehr als Provinzial hat er für die Belebung des katholischen Glaubens in der Rheinprovinz außerordentlich viel gewirkt. Er selbst war auf der Kanzel bis in sein hohes Alter thätig; von seinen Untergebenen ließ er der Jugend katechetischen Unterricht ertheilen (vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes V [1886], 202), was bald zum großen Nutzen der Gläubigen Nachahmung fand. Reichen Segen stiftete auch die von ihm in Köln wieder eingeführte Bruderschaft vom heiligsten Altarssacramente, welche 1611 von Paul V. bestätigt wurde. Seine verdienstlichen Bemühungen erwarben ihm das Vertrauen und die Achtung weltlicher und geistlicher Großen; wiederholt betrauten ihn der päpstliche Nuntius Antonius Albergati und die beiden Kurfürsten Ernst und Ferdinand von Köln mit wichtigen Geschäften, denen er sich mit günstigem Erfolge unterzog. Bei diesen Arbeiten in seiner neuen Heimat vergaß Wiggers seiner eigenen Landsleute nicht. Als Guardian und selbst noch als Provinzial machte er jährlich in weltlicher Kleidung unter großen Gefahren Reisen durch Holland und Friesland, um den Katholiken die heiligen Sacramente zu spenden und sie in ihrem Glauben zu befestigen. Nicht mit Unrecht konnte ein älterer Chronist sagen, Wiggers sei der Begründer der holländischen Mission gewesen, und er habe viele Priester und Ordensleute nach sich gezogen, um einen gleichen Eifer wie er an der Seelen Heil zu üben und fortzusetzen, wie denn auch die Sendung der Franciscaner [aus der kölnischen Provinz] von ihm herrühre (Hueber, Dreyfache Kronid von dem dreyfachen Orden ... Francisci, München 1686, 601); namentlich unter dem Provinzial Betweis (s. d. Art.) gingen dann aus den Conventen der kölnischen Ordensprovinz zahlreiche Missionare nach Holland. — Um die Kölner Ordensprovinz machte Wiggers sich verdient nicht bloß durch Vermehrung der Conventе, sondern

vorzüglich auch durch die Erneuerung des Ordensgeistes. Bis 1627 hatte sich unter seiner Mitwirkung die Zahl der Klöster (von 9 im J. 1604) auf 33 gehoben, so daß sie in dem genannten Jahre eine größere Anzahl Klöster zur Wiedererrichtung der in den Religionswirren untergegangenen sächsischen Provinz vom heiligen Kreuze, ehedem einer der größten im ganzen Orden, abtreten konnte. Aber auch „die erschlaffte Ordenszucht stellte er ohne viel Aufsehen in kluger Weise wieder her; es blühte wieder Frömmigkeit, die Kirchen legten einen neuen Schmuck an, die Studien wurden mit größerem Eifer betrieben, die Kasteiungen des Fleisches wieder eingeführt, kostbare Kleider, eigene Bücher, kurz alles, was der Armut zuwider war, wurde aus den Klöstern entfernt" (Polius, Vita [s. u.] 100). Thatkräftig nahm er sich ferner der Clarissen an, und er nahm auch nach langer Unterbrechung wieder in den Rheinlanden Weltleute in den dritten Orden des hl. Franciscus auf. Wiggers' Erfolge sind nicht weniger seiner aufopfernden Thätigkeit wie seinem strengen und heiligmäßigen Lebenswandel zuzuschreiben. Reich an Verdiensten, starb er im Rufe der Heiligkeit zu Köln Ende März 1628 und wurde in der Klosterkirche ad olivas im Chore vor dem Hochaltare an der Seite seiner beiden Mitarbeiter in der holländischen Mission, des Erzbischofs Vosmer und des Canonicus Egg, beigesetzt. (Vgl. Jac. Polius, Vita P. Nic. Vigerii O. M., Coloniae 1646; Id., Annales Almae Provinciae Colon. O. Fr. Min. usque ad a. 1658 [Manuscript in der Bibliothek Binterims zu Bilk-Düsseldorf]; Gaudentius, Der Protestantismus u. die Franziskaner I, 2. Aufl., Bozen 1882, 226; Epistolae Missionariorum O. S. Fr. ex Frisia et Hollandia, Ad Aquas claras [Quaracchi] 1888, 45. 320.) [Beda Kleinschmidt O. Fr. M.]

Wiklif, s. Wiclif.

Wild (Ferus), Johann, O. S. Fr., hervorragender Kanzelredner, aus Schwaben gebürtig, erblickte das Licht der Welt um 1495; wo er geboren wurde, wo und wann er in den Franciscanerorden eintrat, ist nicht bekannt. Im J. 1528 wurde er von seinen Oberen nach Mainz gesandt, um an der dortigen Klosterkirche das Predigtamt auszuüben; er blieb in dieser Stellung, bis ihm 1539 die Domkanzel anvertraut wurde. Als Domprediger wirkte er höchst segensreich und trug nicht wenig dazu bei, daß in Mainz die lutherische Neuerung keinen festen Boden gewinnen konnte. Sein Tod erfolgte am 8. September 1554. — Wilds Predigten, die sich stets enge an die heilige Schrift anschließen, zeichnen sich aus durch eine lichtvolle, überzeugende Darstellung und eine sehr fließende, ebenso edle als einfache Ausdrucksweise; ganz besonders hervorgehoben zu werden verdient seine Meisterschaft in der Handhabung der deutschen Sprache. Er gehört unzweifelhaft zu den besten deutschen Kanzelrednern des 16. Jahrhunderts. Bei aller Entschiedenheit seines kirchlichen Standpunktes war Wild aber von großer Milde und Friedensliebe beseelt. Die heftige Polemik, wie sie damals an der Tagesordnung war, widerstrebte ihm, und obschon er sehr oft für die bestrittenen Lehrpunkte in die Schranken trat, so ließ er sich doch nie zu leidenschaftlichen Ausfällen gegen die Gegner, noch weniger zum Schmähen und Lästern hinreißen. Mit großer Bescheidenheit verband er einen seltenen Muth, der besonders an den Tag trat, als 1552 der Mordbrenner Albrecht von Brandenburg mit seinen Söldnerschaaren Mainz durch Feuer und Schwert verheerte; seinem unerschrockenen Auftreten soll es zu verdanken sein, daß damals der Mainzer Dom nicht in Flammen aufging. Wilds zahlreiche Schriften, von denen manche erst nach seinem Tode erschienen, kamen 1590 auf den römischen Index mit dem Zusatze: donec corrigantur. Schon im J. 1554 hatte der spanische Dominicaner Dominicus Soto (s. d. Art.) in einer eigenen Abhandlung viele Stellen notirt, die in Wilds Johannes-Commentar mit großer Behutsamkeit zu lesen seien; andererseits hatte der spanische Franciscaner Michael Medina (s. d. Art.) 1558 eine Apologie des deutschen Ordensgenossen veröffentlicht. War aber Soto in seiner Kritik hier und da zu weit gegangen, so fiel Medina in ein anderes Extrem, indem er bei Wild nicht die geringste Ungenauigkeit zugeben wollte. Es kann nicht geläugnet werden, daß mehrere Schriften des Mainzer Domspredigers Irrthümer enthalten. Hierzu hat viel der Umstand beigetragen, daß Wild seine Schriften nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt, sondern in aller Eile niedergeschrieben und später niemals mehr überlesen hatte. Wie nun noch bei seinen Lebzeiten der Johannes-Commentar von einem Freunde verstohlenerweise dem Drucker übergeben worden war, ohne daß der Verfasser, wie dieser selber klagte, die vor etwa 15 Jahren niedergeschriebenen Aufzeichnungen noch einmal hatte durchlesen und etwaige Unrichtigkeiten verbessern können, so wurden auch nach seinem Tode seine hastig verfaßten Werke ohne jede Verbesserung herausgegeben. Es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn diese Schriften hier und da ungenaue Stellen enthalten und infolge dessen zuerst von einigen Theologen, später auch von der kirchlichen Auctorität censurirt worden sind. Doch ist Wild protestantischerseits sehr mit Unrecht den „Zeugen der Wahrheit" beigezählt worden; daß er durchaus kirchlich gesinnt war, kann keinem Zweifel unterliegen. (Vgl. N. Paulus, Johannes Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts [Dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1893], Köln 1893, wo Wilds Schriften im Einzelnen aufgezählt sind; die wichtigsten derselben nennt auch Hurter, Nomencl. lit. IV, Oeniponte 1899, 1268 sqq.) [N. Paulus.]

Wildenspuch, ein kleines Bergdorf im nördlichen Theile des Kantons Zürich, zur reformirten Pfarrei Trüllikon gehörig, nicht weit von Schaff-

hausen entfernt, hat zu Anfang des 19. Jahrhunderts durch eine schreckliche religiöse Verirrung eine traurige Berühmtheit erlangt. Margarethe Peter, die jüngste, im J. 1794 geborene Tochter des reformirten Bauers Johannes Peter, war durch das Lesen der Bibel, namentlich der Propheten und der Apocalypse, dann im Spätjahr 1817 durch den Verkehr mit der Freifrau v. Krüdener (s. d. Art.) und die schwärmerischen Umtriebe eines gewissen Vicars Ganz, in einen exaltirten Zustand gerathen. Voll geistlichen Hochmuths, glaubte sie ein von Gott zum Predigen berufenes Rüstzeug zu sein, hielt ernste Bußreden, verkündigte die nahe Ankunft des Herrn zum Gerichte und erzählte von ihren Visionen und Kämpfen mit dem Teufel. Sie fand zunächst Glauben bei den eigenen Angehörigen, dann auch bei Anderen auf „Missionsreisen", die sie unternahm. Ueberhaupt übte sie eine fast magische Gewalt über Andere aus, und aus der Nähe und Ferne wallfahrtete eine heilsbegierige Menge zu der „heiligen Margarethe". Um so tiefer war ihr Fall. Ein Ehebruch und die daher erfolgte Niederkunft (im Januar 1823) blieb zwar zunächst verborgen; bald aber begann sie ein geradezu wahnwitziges Treiben in ihrem sogen. Kampfe gegen den Teufel. Nachdem sie und auf ihren Befehl auch ihre Angehörigen Mitte März 1823 mit Hämmern und Aexten in ihrem elterlichen Hause von Morgens bis Abends dem alten „Seelenmörder" zugesetzt hatten, so daß zuletzt die Polizei dem Lärm Einhalt thun mußte, erklärte Margarethe, es sei nothwendig, daß Blut fließe. Sie befahl zuerst, ihren Bruder blutig zu schlagen, dann, mit der Versicherung, daß dieselbe nach drei Tagen wieder auferstehen werde, ihre Schwester Elisabeth zu tödten; endlich ließ sie sich selbst auf dem Bette an Holzpflöcke annageln und dann mit einem Eisen den Schädel zerschmettern (15. März 1823). Die überlebenden Betheiligten waren zunächst der festen Ueberzeugung, daß die Getödteten in einigen Tagen wieder auferstehen würden. Als die Erwartung nicht in Erfüllung ging, sahen sie sich genöthigt, die Todesfälle dem Pfarrer anzuzeigen, und nun erst kam die grausige That zur öffentlichen Kenntniß. Die elf Personen, welche daran betheiligt waren, wurden in Zürich zu Zuchthausstrafe verurtheilt; das Haus ward dem Boden gleichgemacht, und an der Stelle sollte niemals wieder ein Wohnhaus aufgeführt werden. Den ausführlichsten Bericht über den ganzen Vorfall gibt J. L. Meyer, Schwärmerische Greuelscenen oder Kreuzigungsgeschichte einer religiösen Schwärmerin in Wildenspuch, Kanton Zürich, 2. Aufl., Zürich 1824. (Vgl. noch C. E. Jarcke, Vermischte Schriften II, München 1839, 1 ff.) [Gabriel Meier O. S. B.]

Wilfrid von York, der hl., thatkräftiger, aber auch viel verfolgter englischer Bischof, war 634 in Nordhumberland geboren und kam mit 13 Jahren in das keltische Kloster Lindisfarne. Dort erwarb er sich durch seine Frömmigkeit, Gelehrigkeit und Wißbegier das allgemeine Wohlwollen, suchte aber, von dem, was er da lernte und sah, nicht ganz befriedigt, um die Erlaubniß nach, Rom zu besuchen. Die Königin Eanfleda begünstigte sein Vorhaben und gab ihm einen Empfehlungsbrief an ihren Bruder Erconbert. Dieser hielt den jungen Mönch fast ein Jahr in Kent zurück, bis er einen geeigneten Reisegefährten für ihn an Benedict Biscop, dem spätern Gründer des Klosters Jarrow (s. d. Art.), fand. In Lyon wurden die Reisenden mit großer Aufmerksamkeit vom Erzbischof Annemund (von den Chronisten mit Dolfin, dem Grafen von Lyon, verwechselt) behandelt und zu bleiben genöthigt; nur ungern ließ der Erzbischof Wilfrid, den er adoptirt hatte, ziehen. In Rom, wo er im Frühling 654 ankam, besuchte er die heiligen Orte, erweiterte seine sprachlichen und liturgischen Kenntnisse und nahm nach mehrmonatlichem Aufenthalte den Rückweg über Lyon. Daselbst vollendete er seine clericale Erziehung und erhielt die Tonsur. Der jähe, durch einige Beamte der Königin Baldhild veranlaßte Tod seines Wohlthäters, des Erzbischofs, bewog Wilfrid, der nur dem Tode entging, weil er ein Fremder war, in die Heimat zurückzukehren. Alchfrid, den sein Vater Oswy zum Unterkönig von Deira ernannt hatte, schloß mit Wilfrid einen innigen Freundschaftsbund (658) und schenkte ihm Ländereien in Stanford (Lincolnshire ?) und Ripon behufs Gründung von Klöstern, die sich bald mit wissensbegierigen Schülern füllten. Wilfrid führte die Benedictinerregel in Ripon ein. In dem Streite um die Einführung der römischen und die Abschaffung der keltischen Gebräuche stand Wilfrid mit Alchfrid, der Königin-Mutter, Bischof Angilbert und Anderen gegen Bischof Colman und die Abtissin Hilda, welche an den alten Gewohnheiten festhalten wollten. Auf der durch Oswy veranstalteten Versammlung zu Whitby (664; s. d. Art. England IV, 544) suchte man eine Einigung betreffs der Osterfeier und einiger Cerimonien zu erzielen; dank der Beredsamkeit Wilfrids, den Angilbert zu seinem Wortführer erwählte, entschied die Versammlung zu Gunsten der römischen Gebräuche. Colman aber, der sich der Mehrheit zu unterwerfen versprochen hatte, verließ Nordhumbrien und kehrte nach Irland zurück. Der an Colmans Stelle gewählte Tuda starb bald, und so erwählte die indeß mächtig gewordene römische Partei Wilfrid zum Bischof. Dieser erbat sich von Alchfrid die Erlaubniß, sich von Angilbert, der indeß Bischof von Paris geworden war, weihen zu lassen, und schiffte sich nach Frankreich ein; die Weihe fand Ende 664 oder Anfang 665 in Compiègne mit großer Feierlichkeit statt. Die keltische Partei in Nordhumbrien aber benutzte die Abwesenheit Wilfrids zum Sturze des verhaßten Gegners und verstand es, den König Oswy auf ihre Seite zu ziehen, der den hl. Chad, einen Schüler Aidans, zum Bischof von Nordhumbrien bestellte. Wilfrid kehrte, da er seinen

Bischofsstuhl besetzt fand, nach seiner Abtei Ripon zurück und übte zwischenher in dem gerade erledigten Bisthum Mercia bischöfliche Functionen aus. Der hl. Theodor von Canterbury (s. d. Art.) setzte auf einer Visitationsreise (669) den Bischof Chad als unrechtmäßig erhoben ab und Wilfrid in sein Bisthum ein. Letzterer durchzog nun seine große Diöcese, zu der Theile des heutigen Schottland gehörten, predigte, taufte, gründete Kirchen und Klöster. Umgeben von Clerikern, Architekten, Maurern, Glasern, Malern, Musikern, suchte er der christlichen Lehre, die er predigte, durch die schönen Künste äußern Glanz zu verleihen; dabei wurde die Pflege des christlichen Geistes und die Einschärfung der Benedictinerregel für seine Cleriker keineswegs versäumt. Sein Wirken fand viele Anerkennung, erweckte ihm aber auch manche Neider, welche König Ecgfrid, Oswy's Sohn, zu beeinflussen suchten. Dieser hatte specielle Gründe, Wilfrid zu zürnen, weil der Bischof Ecgfrids Gattin Ethelreda, welche das Gelübde ewiger Keuschheit abgelegt hatte und darum sich weigerte, ihre Ehe zu vollziehen, in ihrem Entschlusse bestärkt und ihr den Schleier gegeben hatte. Der Bischof konnte kaum anders handeln; aber Ecgfrid, der seitdem eine Andere zur Frau genommen, ließ sich von letzterer gegen Wilfrid einnehmen. Diese Mißstimmung Ecgfrids machte sich der Erzbischof Theodor von Canterbury zu nutze, um die Theilung der großen Diöcese Nordhumberland beim König durchzudrücken und Lindisfarne, Hexham und Wilherne zu Bisthümern zu erheben (678). Das eigenmächtige und ungesetzliche Eingreifen Theodors empörte Wilfrid, der sofort an den Papst appellirte und sich mit einem großen Gefolge nach dem Continent einschiffte. Seine Gegner forderten Ebroin, den Minister des Königs von Neustrien, auf, Wilfrid festzunehmen und auszuplündern. Ebroin aber verwechselte den Bischof Winfrid mit Wilfrid und ließ erstern seinen vollen Unwillen fühlen, während Wilfrid, von einem Sturme an die friesische Küste getrieben, dort sofort den noch heidnischen Friesen das Evangelium zu predigen begann. Der König Adelgis und viele der Großen ließen sich taufen, und als Ebroin dem Adelgis einen Scheffel voll Gold für die Auslieferung Wilfrids versprach, wurde er mit Unwillen abgewiesen. Im Frühling 679 setzte Wilfrid seine Reise durch Austrasien nach Italien fort und gelangte in Begleitung des Bischofs Deodat ungefährdet nach Pavia und von da nach Rom. Obgleich Erzbischof Theodor durch seinen Abgesandten Coenwald (Kenwald) dem Papst eine Denkschrift hatte überreichen lassen, wurde Wilfrid doch sehr freundlich empfangen und seine Angelegenheit einer Versammlung von 50 Bischöfen vorgelegt, die sich zu seinen Gunsten aussprachen, da er sich keines canonischen Vergehens schuldig gemacht habe. Die von Theodor geweihten Bischöfe wurden abgesetzt, und Wilfrid erhielt das Recht, neue Hilfsbischöfe zu ernennen, die Theodor weihen sollte. Wilfrid blieb in Rom bis zum Frühling 680 und nahm an dem Concil theil, welches die Lehre der Monotheleten verurtheilte. War die Reise durch Italien ein Triumphzug gewesen, so erwarteten ihn Nachstellungen in Frankreich, Beschimpfung und Kerkerhaft in England. Um den Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit mürbe zu machen, wurde er in eine dunkle, enge Zelle eingemauert; aber er brachte seine Zeit mit Psalmensingen und Gebet zu und weigerte sich entschieden, eine kleinere Diöcese anzunehmen und die Gewaltthaten seiner Gegner gutzuheißen. Erschreckt durch die Krankheit der Königin, welche seine Tante, die Abtissin Ebba, dem Zorne des Himmels zuschrieb, gab der König Wilfrid seine Freiheit wieder, verfolgte ihn aber mit seinem Hasse bis nach Mercia und Wessex. Da in keinem dieser christlichen Reiche seines Bleibens war, ging der Bischof in das heidnische Sussex, wo damals eine solche Hungersnoth wüthete, daß die Bewohner in Banden von 40—50 Mann an die Küste eilten, sich bei den Händen faßten und in's Meer stürzten. Wilfrid mit seinen vier Begleitern lehrte die Leute Netze machen und mit diesen Fische fangen; daneben ertheilte er ihnen religiösen Unterricht. Der Fischfang war so lohnend, daß die Noth abgewendet wurde. Nachdem die feierliche Taufe stattgefunden, hörte auch die Dürre auf, und es fiel reichlicher Regen. Der König Ethelwalch machte dem Heiligen Selsea zum Geschenke, wo er ein Kloster erbaute. Cadwalla, der Nachfolger Ethelwalchs, gab Wilfrid ein Viertel der Insel Wight, ließ sich taufen und erleichterte das Missionswerk in Sussex und Wessex. Fünf Jahre widmete sich der Bischof seinem schweren Berufe und schien sein Bisthum York ganz vergessen zu haben. Dem Erzbischof von Canterbury aber, der Zeuge der apostolischen Thätigkeit seines Gegners war, schlug das Gewissen; er bereute seine Härte und lud denselben nach London ein. Dort söhnte er sich mit Wilfrid nicht nur aus, sondern wurde sein bester Freund und wollte ihn zu seinem Nachfolger erwählen. Aber es zog den Bischof nach Norden; deßhalb suchte Theodor bei Aldfrid, der seinem Bruder Ecgfrid auf dem Throne gefolgt, die Zurückberufung des großen Dulders zu erlangen. Aldfrid gab nach, und bis zum Tode Theodors herrschte Friede und Eintracht zwischen Wilfrid und den übrigen Bischöfen Nordhumberlands. Später verlangten letztere, daß er den übrigen Bischöfen gleichgestellt würde; Wilfrid protestirte und zog sich nach Mercia zurück, wo er, von Ethelred hochgeehrt und beschützt, eine segensreiche Wirksamkeit entfaltete. Er verwaltete das Bisthum bis 702 und förderte auch die Mission unter den Friesen in jeglicher Weise. Berthwald, der Primas von Canterbury, und die Bischöfe Nordhumbriens hätten den Streit gerne beigelegt und schrieben deßhalb eine Versammlung nach Easterfield aus, zu der sie auch Wilfrid einluden. Man konnte sich aber nicht einigen, da

Wilfrid sich auf die vom Papste ergangene Entscheidung berief und von Neuem nach Rom appellirte. König Aldfrid wollte den Bischof gefangen setzen; dessen Amtsbrüder widersetzten sich, weil sie ihm freies Geleit zugesagt hatten; so ließ man ihn nach Mercia ziehen. Trotz seiner 70 Jahre trat Wilfrid seine letzte Reise nach Rom an, wo er im J. 704 ankam. Die sorgfältigen Untersuchungen, die man anstellte, führten zu einer glänzenden Rechtfertigung des Bischofs; aber der Papst, der eine friedliche Lösung wünschte, schlug vor, daß die Frage auf einem Nationalconcil erledigt werde. Nur auf das Drängen des Papstes hin verstand sich Wilfrid zur Rückreise nach England. In Frankreich fiel er in eine schwere Krankheit, von der er jedoch wie durch ein Wunder genas; in England erwarteten ihn neue Kämpfe. Zwar bot Berthwald, den Befehlen des Papstes gehorchend, die Hand zum Frieden, aber die Könige Aldfrid, der schon 705 starb, und sein Nachfolger Eadulf waren unversöhnlich. Letzterer bedrohte Wilfrid und seine Gefährten mit dem Tode, wenn sie länger als sechs Tage in Ripon blieben, wohin sie sich begeben hatten. Nach wenigen Wochen befand sich Eadulf in der Verbannung, und Aldfrids Sohn Osred führte die Regierung. In einer Zusammenkunft in der Nähe des Flusses Nidd legte Berthwald den Sachverhalt und die Entscheidung des Papstes dar und forderte die Wiedereinsetzung Wilfrids; die drei Bischöfe Nordhumbriens protestirten, unterwarfen sich aber, als die Abtissin Elfleda erklärte, daß Aldfrid seine Hartnäckigkeit bereut habe. Hexham und Ripon wurden Wilfrid zurückgegeben, und er wurde mit Jubel von Clerus und Volk empfangen, die während seiner Verbannung viele Beweise rührender Anhänglichkeit gegeben hatten. Im J. 709 vertheilte Wilfrid durch ein Testament seine Hinterlassenschaft; ein Viertel erhielten die Marien- und die Paulskirche in Rom, ein Viertel die Armen, ein Viertel die Aebte von Hexham und Ripon für ihre Klöster, das letzte Viertel seine Diener und Gefährten. Nachdem er die Anwesenden gesegnet und Tathbert zu seinem Nachfolger bestellt hatte, zog er nach Mercia, visitirte alle Klöster und starb in Oundle im October 709. Von den großen Kirchenfürsten und Organisatoren Englands ist er wohl einer der größten. Er ist Pionier und Pfadfinder, er hat den Grund gelegt zur Organisation der Kirche, die von Seiten der keltischen Kirche drohende Gefahr abgewendet, das Clansystem beseitigt, die Verbindung mit Rom angeknüpft, dem Gottesdienste, der unter den keltischen Priestern zu nüchtern und einfach war, Würde und Ansehen verliehen. Eben weil die Zeitgenossen nicht ahnen konnten, was sie ihm verdankten, haben sie ihm mit Undank gelohnt; die Besseren und Tieferblickenden waren auf seiner Seite. Beschaulichen, sinnigen Menschen, z. B. einem Beda, war eine solche Kraftnatur, die so rücksichtslos mit dem Alten aufräumte, unsympathisch. Mit einem hl. Anselm und Thomas Becket hat Wilfrid gemein die Liebe zu den Armen und Unterdrückten, das mannhafte Einstehen für die Rechte der Kirche. Eine Appelation an den Papst war kein Landesverrath, wie die Anglicaner wollen, denn die Päpste haben bis auf Heinrich VIII. in England dieselben Rechte ausgeübt wie in anderen katholischen Ländern. (Vgl. The Historians of the Church of York and its Archbishops I, London 1879; Bright, Early Church History, 3d ed., London 1897; Dict. of Nat. Biogr. LXI [1900], 238 ff.) [A. Zimmermann S. J.]

Wilgefortis, s. Oncommera.

Wilhelm von St. Amour (Guillelmus [Willermus] de Sancto Amore), Lehrer an der Pariser Universität und Führer der Professoren aus dem Säcularclerus im Kampfe mit den Mendicantenorden, war zu St. Amour (in der Franche-Comté) geboren. In einer Urkunde von 1238 erscheint er als Magister artium et juris can. an der Pariser Universität, zugleich (obwohl er 1247 noch Subdiacon genannt wird) als Rector der Kirche zu Granville in der Diöcese Coutances (Dep. Manche) und Canonicus von Beauvais. Wohl dieser Zeit gehört die Glosse tocius libri posteriorum an, die einem G. de Sancto Amore zugeschrieben wird (Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, 101). Dann widmete Wilhelm sich dem Studium der Theologie (vgl. das Schreiben Innocenz' IV. vom 3. September 1247 bei Denifle-Chatelain [s. u.] I, n. 175) und bestieg einen Lehrstuhl in der theologischen Facultät. Hierdurch wurde er in die Streitigkeiten hineingezogen, welche damals zwischen dem Weltclerus und den Religiosen um die theologischen Lehrstühle in Gang kamen. Letztere waren ursprünglich im ausschließlichen Besitz von Mitgliedern des Säcularclerus; andererseits suchten auch die Scholaren sich durchweg für Stellungen im Säcularclerus die höhere Bildung zu erwerben. Die universitas magistrorum et studentium bildete so eine einheitliche Körperschaft; sie war nicht nur durch die gemeinschaftlichen wissenschaftlichen Interessen, sondern auch durch die für eine mittelalterliche Corporation so wichtigen Vorrechte und Freiheiten verbunden, welche ihr seit dem Privileg des Königs Philipp August (1200) von Königen und Päpsten verliehen waren und bei allen Streitigkeiten eifersüchtig gewahrt wurden. Allmälig aber strömten auch die Religiosen in wachsender Zahl den theologischen Studien zu, vor Allem aus dem glänzend erblühenden Orden des hl. Dominicus, der von vornherein den Werth des theologischen Studiums für die seiner Ordensgemeinschaft gestellte Aufgabe, die Beschäftigung mit dem Seelenheile Anderer, erkannte. Die Dominicaner, die schon 1220 unter den Scholaren der Pariser Universität vorkommen (Denifle-Chatelain I, n. 36), gewannen während der Zerstreuung der Universität 1229 einen, bald einen zweiten Lehr-

stuhl; Minoriten und andere Orden folgten (s. d. Art. Paris IX, 1510 f.), so daß allmälig die Mehrzahl der theologischen Lehrstühle im Besitze der Ordenscollegien war. Die anderen Professoren glaubten sich hierdurch benachtheiligt und suchten durch Beschlüsse vom Februar 1252 die Lehrfreiheit der Orden einzuschränken. Man wird das Bestreben einer historisch gewordenen Gemeinschaft, ihre ererbte Position und ihren einheitlichen Charakter zu wahren, psychologisch begreiflich finden können und doch hervorheben müssen, daß dieselbe die gänzlich veränderten Verhältnisse nicht richtig erkannte. Vom Säcularclerus war damals die Führung in der theologischen Wissenschaft an die aufblühenden Mendicantenorden übergegangen; einem Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin konnte jener keine gleichwerthigen Gelehrten zur Seite stellen. Die Lehrer und die Studirenden aus den Orden aber hatten an der Universität andere Aufgaben zu erfüllen, als sich um die Prügeleien zwischen Studenten und Bürgern sowie städtischer Polizei und um die dabei vorkommenden Verletzungen von Universitätsprivilegien zu kümmern. Ein solcher blutiger Conflict, wie er schon 1229 zur Auswanderung aus Paris geführt hatte, war im Frühjahr 1252 wieder vorgekommen und hatte mit strenger Bestrafung der schuldigen Polizeipersonen geendet. Von den versammelten Magistern wurde darauf beschlossen, niemand dürfe künftig zum Magister befördert werden, wenn er nicht vorher sich eidlich verpflichtet habe, die Statuten zu beobachten und den gefaßten Beschlüssen sich zu fügen. Die Magister aus dem Dominicaner- und Franciscanerorden, welche als Religiosen ohne päpstliche Genehmigung eine solche eidliche Verpflichtung nicht übernehmen wollten, wurden durch Ausstoßung aus der Gemeinschaft der Universitätslehrer und Verbot des Besuchs ihrer Vorlesungen bestraft; ja man erklärte sogar in ungerechter Ausdehnung einer Strafandrohung in dem 1211 von Robert von Courçon gegebenen Statut sie der Excommunication für verfallen. Obwohl Papst Innocenz IV. die Gegner der Predigerbrüder zum Frieden mahnte (1253) und beide Parteien aufforderte, bis zum 15. August 1254 durch geeignete Procuratoren die Sache vor ihm zur Entscheidung zu bringen, so ließen die mendicantenfeindlichen Professoren doch am 4. Februar 1254 ein ausführliches Rundschreiben an die Prälaten und Scholaren ausgehen, in dem sie sich beklagten, daß der Papst einseitig unterrichtet sei, und nun, nicht ohne Uebertreibungen und Gehässigkeiten, die Sache von ihrem Standpunkte aus darstellten. Andererseits erklärten die Dominicaner, nicht ganz im Einklange mit ihrer sonstigen Haltung, sich bereit, den verlangten Abmachungen beizutreten, wenn ihnen der zweite Lehrstuhl gesichert werde. Die Seele dieser Bewegung war der hochangesehene, inzwischen zum päpstlichen Kaplan ernannte Wilhelm von St. Amour, der im J. 1254 als Procurator der Magister und Scholaren in deren Streitsache vor dem Papste erschien, und in dessen Person die Universität 1255 sich selber getroffen erklärte (Denifle-Chatelain I, n. 256). Wirklich scheint er Innocenz IV. zu einer seinen Auftraggebern günstigern Stimmung gebracht zu haben, wie durch ein Schreiben des Papstes an ihn (Denifle-Chatelain I, n. 238) und die bald darauf erfolgte Beschränkung der Privilegien der Prediger- und Minderbrüder nahegelegt wird. Mittlerweile nahm aber der Streit einen andern Charakter an. Ursprünglich um den Besitz von Lehrstühlen entbrannt, wandte er sich jetzt gegen die Bettelorden überhaupt und gegen ihr Ideal apostolischer Vollkommenheit. Eine willkommene Handhabe boten dabei (obwohl bis dahin der ganze Kampf nur gegen die Dominicaner gerichtet war, nicht gegen die Franciscaner, deren General Johannes von Parma den Frieden zu erhalten strebte) die Irrthümer des Franciscaners Gerhard von Borgo San Donnino, die in seinem 1254 zu Paris veröffentlichten Introductorius in Evangelium aeternum (s. d. Art. Joachim von Floris VI, 1479) und in der von ihm glossirten Concordia novi et veteris Testamenti des Joachim von Fiore enthalten waren. In einer Predigt vom 1. Mai 1254 über Eccli. 3, 27 (Qui amat periculum, in illo peribit) malte Wilhelm von St. Amour ein Schreckbild von den Gefahren, welche der gesammten Kirche von den heuchlerischen, falschen Propheten drohten, die als unberufene Prediger umherzögen, und führte dabei (Opera [s. u.] 500) zum Beweise auch das Evangelium aeternum an, aus dem zugleich von seinen Anhängern (mit verschiedenen Kunstgriffen) 31 irrige Sätze herausgezogen wurden (s. Denifle, im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters I, [1885], 70 ff.). Während Innocenz IV. sich zuletzt den Mendicanten weniger freundlich gezeigt hatte, war es eine der ersten Regierungshandlungen seines Nachfolgers, Alexanders IV., daß er am 22. December 1254 den erwähnten Erlaß seines Vorgängers wieder aufhob. Demgemäß erfuhren auch die Verhältnisse an der Pariser Universität eine entscheidende Wendung. Der Papst erklärte in der Verordnung Quasi lignum vitae die neuen Satzungen theils für ungültig, theils schränkte er sie ein, und befahl, die beiden Magister aus dem Predigerorden, Bonushomo und Helyas, wieder aufzunehmen. Wilhelm von St. Amour setzte dagegen seinen Kampf fort; im Jahre 1255 ließ er den Tractat De periculis novissimorum temporum (Opera 17—72) erscheinen, der die Gedanken der oben erwähnten Predigt weiter ausführte und wieder das Evangelium aeternum heranzog (Opera 38). Im Anschluß am 2 Tim. 3, 1 ff. (Hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa etc.) schilderte er die Gefahren der Endzeit, die Zeichen ihrer Annäherung, das Treiben der Pseudopropheten, und

ermahnte die Prälaten, sich aufzuraffen, um ihre Rechte zu wahren. Das mit Unterstützung von Freunden angefertigte und mehrfach umgearbeitete (s. Opera 109) Werk ist überhäuft mit Citaten aus der heiligen Schrift und ihrer Glosse, sowie aus dem Decret, durch welche vermittels oft seltsamer Deutungen in schwerfälliger, nicht selten abstruser Weise die gehässigen Angriffe auf die Orden erwiesen werden sollen. Nunmehr konnte Alexander IV. gegen Wilhelm, der in blindem Eifer nicht davor zurückschreckte, die besten Stützen der Kirche als Vorläufer des Antichrists hinzustellen, nicht anders als entschieden vorgehen; dieß um so mehr, weil Wilhelms Partei immer schroffer auftrat und in einem Schreiben (vom 2. October 1255) an den Papst, worin sie sich mit Wilhelm identificirte, die begonnene Auflösung der Universität zu vollenden drohte. Die Mönche wurden in Wort und That auf das Schmählichste beschimpft und mit bestem Erfolge beim Volke (s. z. B. Matthaeus Paris., Chron. maj., ed. Luard V, 599) sowie bei weltlichen und geistlichen Großen verleumdet (s. das Schreiben Humberts, bei Denifle-Chatelain I, n. 273). Auch zwei Quäſtionen Wilhelms (De quantitate eleemosynae und De valido mendicante [Opera 73 ad 80]) dürften in diese Zeit gehören. Alexander IV. verlangte nun, unter Androhung strenger Strafen insbesondere gegen Wilhelm von St. Amour, die Innehaltung der Bulle Quasi lignum vitae und die Abwendung von diesem Hauptverführer; durch Anrufung der weltlichen Macht schütze er die Dominicanermagister und Scholaren, insbesondere auch den vom Kanzler Haimeric mit der Licenz begabten Thomas von Aquin, in der Lehr- und Lernfreiheit. Ein Compromiß, welches auf Betreiben der in Paris zu einer Synode vereinten, über die Wirren an der Universität gleich König Ludwig IX. tiefbetrübten (s. Denifle-Chatelain I, n. 295) Bischöfe von vier Kirchenprovinzen zwischen den Brüdern und der Universität abgeschlossen war und auf die Gründung einer besondern Dominicaner-Universität neben der alten Hochschule hinauslief, aber dadurch den allgemeinen Besuch der Vorlesungen der Ordenslehrer, insbesondere des hl. Thomas, erschwerte, ward in einem an den Bischof von Paris gerichteten päpstlichen Schreiben vom 17. Juni 1256 verworfen. Darin wurde Wilhelm, der vergebens auf eine Entscheidung seiner Sache durch eine Versammlung der Bischöfe gedrängt hatte, seiner päpstlichen Kaplanei für verlustig erklärt; das Lehramt ward ihm und drei Gefährten verboten, die Beneficien wurden ihnen genommen, und sie aus ganz Frankreich verbannt. König Ludwig IX. sollte gegen sie, wenn sie sich dem Befehle des Papstes nicht unterwürfen, die Verbannungssentenz ausführen oder Wilhelm von St. Amour mit einem seiner Gefährten einkerkern. Inzwischen war auch Wilhelms Schrift De periculis novissimorum Gegenstand der wissenschaftlichen Controverse und des kirchenrechtlichen Verfahrens gewesen. Der hl. Thomas von Aquin verfaßte gegen sie Opusc. XIX Contra impugnantes Dei cultum, und der hl. Bonaventura hielt zu Paris die Disputation De perfectione evangelica (Opera, ed. Ad Claras Aquas V, 116 sqq.), in deren Buchausgabe er zugleich auf die nachträglichen Einwendungen Wilhelms (ib. p. VIII—XII) Rücksicht nahm. Zwei Gesandte des französischen Königs überbrachten die Schrift Wilhelms dem Papste, welcher dieselbe einer viergliedrigen Cardinalscommission (darunter dem berühmten Dominicaner Hugo von S. Caro; s. d. Art. Hugo VI, 385 ff.) zur Prüfung übergab. Auch Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Humbert, der Generalmagister des Ordens, weilten am Sitze der Curie. Von Anagni aus verurtheilte Alexander IV. am 5. October 1256 das Buch wegen seiner irrigen Lehren gegen die päpstliche und bischöfliche Gewalt, gegen die apostolische Armut, sowie wegen seiner schlimmen praktischen Folgen, und befahl, dasselbe zu verbrennen; er forderte zugleich den französischen König und die nächstbetheiligten französischen Bischöfe zur Durchführung seiner Sentenz auf, die er auch der Pariser Universität und der gesammten Kirche verkündete. Inzwischen hatte die Pariser Universität eine Gesandtschaft zur Curie gesandt, zu der auch Wilhelm von St. Amour gehörte (Matthaeus Paris. l. c. V, 598). Die Capitel der Kathedralkirchen in der Reimser Kirchenprovinz gaben den Gesandten einen Empfehlungsbrief mit, worin sie honorabiles viri et discreti, fide firmi heißen, und worin um Milderung der Strafe gebeten wurde. Wilhelm, gegen den die Strafsentenz bis dahin noch nicht ausgeführt war, konnte jetzt vor den Cardinälen (vos Domini mei Cardinales; s. Opera 109) sich gegen die erhobenen Anschuldigungen vertheidigen (Casus et articuli, super quibus accusatus fuit magister Guilelmus de S. Amore a FF. Praedicatoribus cum responsionibus ad singula; Opera 88 sqq. und bei Du Boulay [s. u.] III, 317 sqq.). Aber trotz einiger Erfolge, die er (nach Thomas Cantimprat.) Anfangs hatte, erreichte er doch nicht sein Ziel. Der Papst, der schon auf's Neue seine Bulle Quasi lignum vitae bestätigt (12. Mai 1257) und die Appellation der Gesandten der Universität (9. August 1257) verworfen hatte, verurtheilte Wilhelm, unter Androhung der Excommunication und der dauernden Unfähigkeit zu kirchlichen Aemtern und Würden, zu lebenslänglicher Verbannung aus Frankreich und zur Entziehung der Fähigkeit zu lehren und zu predigen. Den französischen König wies er unter erneuter Empfehlung der Dominicaner und Franciscaner an, den Verurtheilten in Frankreich nicht mehr einzulassen. In Paris und Bologna sollte das Verbot seiner Vorlesungen verkündet werden. Wilhelm zog sich nun nach seiner im Burgunderreich gelegenen Heimatsstadt

St. Amour in's Exil zurück. Aber der Friede war damit doch nicht hergestellt. Wenn auch König Ludwig schon dank seiner Erziehung ein Freund der Mendicanten war, so hatten diese doch in der Welt und auch im Clerus viele Gegner und selbst bittere Feinde. Wilhelms verurtheilter Tractat De periculis wurde auch weiter im lateinischen Original und in französischer Uebersetzung gedruckt, und seine Gedanken wurden in Spottversen auf die Mendicanten, wie die des Rustebuef und später die des Jehan de Meung (s. E. Langlois, Origines et sources du Roman de la Rose, Paris 1891, 153 ss.), unter das Volk geworfen. Durch Boten und Briefe blieben die Pariser Freunde mit Wilhelm in Verbindung und suchten vergebens (angeblich auch durch Vermittlung König Ludwigs) seine Zurückberufung zu erwirken. Alexander war, bei dem Mangel jeder Sinnesänderung auf Seiten Wilhelms, unerbittlich. Ob Wilhelm unter Urban IV. 1263 (auf kurze Zeit) nach Paris zurückgekehrt ist (wie Du Boulay III, 368 sq. ohne Quellenangabe behauptet), muß dahingestellt bleiben. In der Verbannung verfaßte Wilhelm eine neue Schrift: Liber de Antichristo et ejus ministris, die in apocalyptischem Tone gehalten und für die Geschichte der mittelalterlichen apocalyptischen Literatur nicht ohne Bedeutung ist, im Uebrigen aber in breiten Ausführungen über die Pseudopropheten sich ergeht und dem Joachimismus entgegentritt. Clemens IV., dem der Verfasser diese Schrift (Denifle-Chatelain I, n. 412) zugesandt hatte, fand mit Recht im Wesentlichen die alten Gedanken in derselben wieder und gab eine ausweichende Antwort. Aus den letzten Lebensjahren Wilhelms hat man noch einen kurzen Briefwechsel zwischen ihm und einem Freunde, der sich um die weiteren Streitschriften des Gerhard von Abbeville und Anderer dreht und die Vereinsamung erkennen läßt, in der Wilhelm lebte. Gestorben ist er laut der Grabinschrift, die sich zu St. Amour fand, im J. 1272.

Die Werke Wilhelms erschienen gesammelt und mit einer ausführlichen biographischen Einleitung versehen als Magistri Guillelmi de Sancto Amore Opera omnia quae reperiri potuerunt, Constantiae (Coutances) 1632 (in Wahrheit Paris bei Valérien de Flavigny). Ein Beschluß des Privatconseils Ludwigs XIII. vom 14. Juli 1633 zog die Ausgabe ein und verbot bei Todesstrafe ihren Verkauf; die Exemplare sind daher sehr selten geworden. Die Ausgabe enthält auch die Collectiones catholicae et canonicae scripturae, welche nach Denifle-Chatelain I, n. 412, not. unächt sind. Es fehlt dagegen der Liber de Antichristo, der von Martène-Durand (Vet. scriptt., amplissima collectio IX [1733], 1273 sqq.) unter dem Namen des Nicolaus Oresmus (s. d. Art.) veröffentlicht und, nach älterem Vorgange, von V. Le Clerc ([s. u.] XXI, 470) unter Zustimmung von Denifle-Chatelain (I, n. 412, not.) dem wahren Verfasser zugewiesen wurde. Zwei Sermones findet man auch bei Edward Brown, Appendix ad Fasciculum Rerum Expetendarum et Fugiendarum ab Orthuino Gratio editum, Londini 1690, 43 sqq. (Vgl. Du Boulay, Hist. Universit. Parisiensis III, Paris. 1666; Denifle-Chatelain, Chartular. Univ. Paris. I, Paris. 1889; Le Nain de Tillemont, Vie de Saint Louis tom. VI, Paris 1851, 143 ss.; Petit-Radel, in d. Histoire littéraire de la France XIX, 197 ss.; Le Clerc, ib. XXI, 468 ss.) [Cl. Baeumker.]

Wilhelm, Herzog von Aquitanien, der hl., s. Wilhelm von Gellone.

Wilhelm von Auvergne (Guilielmus Alvernus), als Bischof Wilhelm III. von Paris (Guilielmus Parisiensis), bedeutender mittelalterlicher Theologe und Philosoph, stammte aus Aurillac in der Auvergne, scheint frühzeitig nach Paris gekommen zu sein und war daselbst nach Vollendung seiner Studien bald als Lehrer der Philosophie und Theologie an der Universität thätig. Nachdem er 1223 ein Canonicat an der Pariser Cathedrale erhalten hatte, ward er 1228 nach einer zwiespaltigen Wahl des Pariser Capitels von Papst Gregor IX. zum Bischof von Paris ernannt. Näheres über Geburtszeit, Familie, Lehrer u. s. w. ließ sich bisher nicht feststellen. Wilhelms Tod erfolgte am 30. März 1249 (die oft vorkommende Angabe des Jahres 1248 erklärt sich aus der ältern Sitte, das neue Jahr erst mit Ostern [1249 am 4. April] zu beginnen). — Als Bischof von Paris besaß Wilhelm das Vertrauen des französischen Hofes wie der päpstlichen Curie, und die Urkunden (z. B. im Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. Denifle et Chatelain I, Paris. 1889) beweisen seine häufige Verwendung als Diplomat und Schiedsrichter (so bei den oftmaligen Streitigkeiten unter den Mitgliedern der Universität). Er war, obwohl selbst Weltgeistlicher, ein Freund der beiden Mönchsorden an der Pariser Hochschule. In seine bischöfliche Amtswaltung fällt unter Anderem der weitere Ausbau des Schiffes von Notre Dame. — Als Theolog, Philosoph, Mathematiker und Kenner der damaligen Naturwissenschaft hat er stets in hohem Ansehen gestanden; das spätere Mittelalter brachte ihn sogar in den Ruf der Magie und des Suchens nach dem Steine der Weisen. Seine Schriften erhielten sich in den Bibliotheken trotz des überragenden Ansehens von Albertus Magnus, Thomas von Aquin u. A. und wurden noch im 15. Jahrhundert häufig abgeschrieben, sowie theilweise mehrfach gedruckt. Eine Gesammtausgabe seiner Schriften veranstaltete der Canonicus Blaise le Feron (von Chartres) zu Orleans (und Paris) 1674 in zwei stattlichen Foliobänden. Es fehlen darin aber mehrere sicher ächte Schriften, z. B. De claustro animae (eine mystisch-allegorisirende Vergleichung des innern Seelenlebens mit dem Leben der Mönche), De laudibus pa-

tientiae, De paupertate spirituali, De bono et malo, De faciebus mundi, Commentare zu verschiedenen Büchern der heiligen Schrift. Die im zweiten Bande enthaltenen (werthvollen) Predigten dagegen gehören dem Dominicaner Wilhelm Perrauld (Peraldus; s. d. Art.) zu, während die ächten Sermones Wilhelms von Auvergne noch ungedruckt sind. Die Hauptquelle vieler Verwechslungen zwischen Schriften dieses und anderer Wilhelme ist die Sitte der Manuscripte, die betreffenden Auctoren einfach Guilelmus (Parisiensis) zu nennen, womit eine ganze Anzahl Persönlichkeiten gemeint sein konnte (vgl. d. Art. Wilhelm von Paris). Die Schriften Wilhelms von Auvergne bilden zusammen ein planmäßig angelegtes Ganzes, das man seine Summa Parisiensis nennen könnte. Er selbst nennt sein Werk Magisterium primum sapientiale et divinale, oder Scientia sapientialis et divinalis, oder Philosophia prima et theologica (die Namen sind im Anschlusse an ähnliche Ausdrücke bei Avicenna, Algazel, Aristoteles gewählt) und theilt es in sieben große Theile ein. Das bedeutendste Stück daraus sind die sechs Bücher De universo, worin er die Gesammtheit alles Seienden als ein großes Ganzes, gewissermaßen als einen gewaltigen Organismus betrachtet und die Beziehungen der einzelnen Glieder dieses Universums zu ihrem Principe (Gott) und zu den übrigen Gliedern untersucht. Es ist ein imposanter Versuch, eine philosophisch-theologische Begründung der eigenen christlich-scholastischen Weltanschauung zu geben, und erinnert vielfach an Dante's Divina Commedia. Frühere Schriften mit diesem Titel, z. B. des Rabanus Maurus (s. d. Art.) Werk De Universo, sind lediglich Encyklopädien aller damals vorhandenen Kenntnisse und Wissenschaften. Die drei Bücher Wilhelms über das Universum spirituale vermeiden glücklich die Klippen eines unvernünftigen Aberglaubens besonders an Hexen und böse Geister, was man nicht ebenso von allen derartigen Schriften im 15. und 16. Jahrhundert sagen kann; die gegentheiligen Ausführungen Prantls (Geschichte der Logik II, 2. Aufl., Leipzig 1885) sind nach Inhalt und Form mißglückt. Außerhalb dieses Magisterium steht Wilhelms Schrift De anima, eine für die Entwicklungsgeschichte der scholastischen Psychologie interessante Schrift, welche in Einzelheiten wohl auf die Araber und Avencebrol zurückgeht, wenn auch ein genauer Nachweis hierfür noch nicht erbracht ist; die kleine Abhandlung De immortalitate animae ist eine sehr frühe Ueberarbeitung der gleichnamigen Schrift des spanischen Archidiacons Dominicus Gundisalvi, der seinerseits aus verschiedenen arabischen Schriften compilirt hatte. Es ist bezeichnend für die damalige Auffassung des Begriffes „literarisches Eigenthum", daß Wilhelm sich auf diese Schrift wie auf seine eigene beruft, den Namen Gundisalvi's, dem er auch sonst viel verdankt, nicht ein einziges Mal nennt (Araber und Juden, z. B. Maimonides gegenüber Avicenna, beobachten bekanntlich das gleiche Verfahren). Die Abfassungszeit der Schriften Wilhelms von Auvergne wurde bald sehr früh (1213), bald sehr spät (1240) angesetzt. Mehrfache bestimmte Hindeutungen auf zeitgeschichtliche Ereignisse, z. B. auf die Kriege zwischen Mauren und Christen in Spanien und in Marocco, machen es sicher, daß De universo in der gegenwärtigen Gestalt zwischen 1231 und 1236 niedergeschrieben ist.

Wilhelm von Auvergne studirte und lehrte in der Periode des Umschwunges, den um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts die bisherige scholastische Philosophie beim Bekanntwerden aller Schriften des Aristoteles und der arabischen Philosophen erlebte. Man hat ihn wohl neben Alexander v. Hales (s. d. Art.) als den ersten Scholastiker betrachtet, welcher die gesammte arabisch-aristotelische Philosophie kannte, zur systematischen Darstellung der christlichen Glaubenslehre benutzte und dem christlichen Abendlande übermittelte. Neue Forschungen haben indessen Gundisalvi an diese Stelle treten lassen. Die naturalistische Ausdeutung ächter und unächter aristotelischer Schriften veranlaßte bekanntlich eine kirchliche Reaction gegen das Studium der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Erklärer, was in den Bücherverboten 1210 und 1215 und nochmals (in beschränkter Form) 1231 zu Tage trat. Nicht zum geringen Theile ist es aber das Verdienst Wilhelms, daß nach genauerem Studium und nach Ausscheidung der unächten Schriften das Mißtrauen kirchlicher Kreise gegen Aristoteles schwand und die aristotelische Philosophie in weitem Umfange zum Aufbau der theologisch-philosophischen Systeme, z. B. bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, verwendet werden konnte. Bei Wilhelm selbst ist Kenntniß und Verwerthung der aristotelischen Philosophie noch lückenhaft; er unterscheidet z. B. die Lehre Avicenna's (s. d. Art.) meistens nicht von der aristotelischen, schreibt den Liber de causis Aristoteles zu; seine philosophischen Leistungen stehen in dieser wie in anderer Hinsicht etwa mit denen seiner Zeitgenossen Alexander von Hales oder Wilhelm von Auxerre auf ziemlich gleicher Entwicklungsstufe. Nur zeigen seine Schriften ausschließlich noch die frühere Form des fortlaufenden Vortrages und nicht die fein ausgebildete scholastische Methode (mit Quästionen, Distinctionen, Solutionen, Argumenten pro et contra u. s. w.), wie sie bereits die genannten Zeitgenossen und alle Späteren haben. Sein Stil ist zuweilen von großer rhetorischer Kraft, öfter aber von ermüdender Weitschweifigkeit. Der Hauptsache nach steht Wilhelm von Auvergne noch auf dem Boden der frühern Scholastik, auf den Schultern des hl. Augustinus und des Boethius; daher berührt er sich in vielen Punkten mit Alexander von Hales, Bonaventura

und der Franciscanerschule. Platonische und neuplatonische Elemente schöpft er außerdem aus (Pseudo-)Dionysius Areopagita, den mittelalterlichen Platonikern, dem jüdischen Philosophen Avencebrol (Ibn Gebirol, den er für einen Araber und Christen hält) u. A. Daneben citirt und benutzt er eine große Anzahl griechischer, lateinischer, arabischer und jüdischer Schriftsteller; bei Auslegung des jüdischen Cerimonialgesetzes (in seinem Tractat De legibus) benutzt er (ohne ihn zu citiren) den Dux perplexorum (Moreh Nebochim) des Maimonides (s. d. Art.), ohne denselben aber sklavisch auszuschreiben. Als Philosoph ist Wilhelm von Auvergne nicht, wie Hauréau und Prantl meinten, ein extremer Realist und Vertreter der platonischen Ideen als objectiv realer und selbständiger Entitäten, sondern lehrt einen eigenthümlich gemäßigten Realismus, den man als Conceptualismus bezeichnen könnte. Die platonischen Ideen verlegt er wie Augustinus in den göttlichen Geist und nennt den Sohn Gottes (als Logos) den mundus archetypus. In der Erkenntnißlehre (er ist der erste Scholastiker, der diese Fragen eingehender untersucht) vertritt er eine directe göttliche Einstrahlung der höchsten Principien in unsern Geist, wodurch seine Theorie in etwas dem Ontologismus (s. d. Art.) sich nähert. In der Psychologie hält er an der absoluten Einfachheit der Seele fest, will nichts wissen von realverschiedenen Seelenvermögen, polemisirt gegen eine Zweitheilung des Intellectes in intellectus possibilis (materialis) und intellectus agens, wie sie z. B. Albertus Magnus und Thomas aufstellen: der Geist erzeugt aus sich selber die geistigen Erkenntnißbilder, veranlaßt durch die Sinneserkenntniß; die sinnlichen Vorstellungsbilder (Phantasmen) bleiben hierbei vollständig unverändert, werden nicht durch einen intellectus agens intelligibel gemacht. Diese Theorie der geistigen Erkenntniß ist mit der spätern bei Suarez (s. d. Art.) ziemlich identisch; auch mit Leibniz (s. d. Art.) finden sich manche Berührungspunkte. Die gerade in der Psychologie oftmals angewandten aristotelischen Termini sucht Wilhelm im Sinne des hl. Augustinus umzudeuten, Mißverständnisse sind dabei nicht selten. Die Betonung des Selbstbewußtseins und der Thatsachen der innern Erfahrung hat er mit Augustinus und Cartesius gemeinsam, und französische Cartesianer wollten ihn deßhalb zu einem Vorläufer des Cartesius stempeln. In der Metaphysik gibt Wilhelm eine Darlegung von Gott als dem formalen Sein aller Dinge (esse formale omnium), die zwar sicher orthodox gemeint ist und sich auch correct erklären läßt, besonders bei der von Wilhelm in den Vordergrund gestellten, beinahe ausschließlichen göttlichen Causalität, die aber auch erkennen läßt, wie leicht von solchen Vordersätzen zu pantheistischen Folgerungen geschritten werden könnte, wofür man z. B. an den lateinischen Schriften Eckeharts (s. d. Art.) ein typisches Beispiel hat. Bei Wilhelm ist es der Einfluß der dualistisch-emanatistischen Sprache eines Avencebrol, Avicenna u. s. w., was solche Mißverständnisse hervorrufen könnte. Hauréau wollte bei Wilhelm von Auvergne sogar einen vollendeten Spinozismus sehen; freilich mit Unrecht. Wilhelm von Auvergne ist einer der ersten Scholastiker, welcher den Unterschied von essentia und existentia bei den Geschöpfen im Sinne der Thomisten lehrt. Seine Lehre über das Verhältniß des geschöpflichen Seins zum göttlichen ist vollständig correct; nur hat er gewisse Bestimmungen über Gott als causa efficiens, finalis, formalis (exemplaris) der Welt noch nicht so klar herausgestellt, wie dieß Alexander von Hales, Wilhelm von Auxerre, Bonaventura und besonders Albertus Magnus und Thomas von Aquin thun, nachdem die letzteren ihre mehr arabisirende neuplatonische Periode hinter sich hatten. Der Gottesbeweis bei Wilhelm aus den verschiedenen Aussageweisen des Seins (aus der praedicatio eines esse secundum participationem bei allem Geschöpflichen schließt er auf das esse per essentiam bei Gott) ist eine Modification des Anselm'schen (ontologischen) Argumentes.

Wilhelm hat in seinen Schriften vor Allem diejenigen Lehrpunkte behandelt, welche damals von eminent praktischem und actuellem Interesse waren; es sind dieselben, welche Thomas in seiner Summa contra gentiles, freilich mit unvergleichlich größerer Meisterschaft und Vollständigkeit, erörtert. Zu einer Zeit, da die Christen in Spanien und im Orient mit dem Islam kämpften, hat Wilhelm als wackerer Streiter auf geistigem Gebiete gegen die Araber und deren Monopol auf Aristoteles, sowie gegen die damals herrschenden Secten der Katharer und Albingenser seinen vollen Mann gestellt und der Blütezeit der Scholastik (in Albertus und Thomas) erheblich vorgearbeitet. (Vgl. noch Matthias Baumgartner, Die Erkenntnißlehre des Wilhelm von Auvergne, in d. Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgeg. von Baeumker und Hertling II, 1, Münster 1893.) [St. Schindele.]

Wilhelm von Auxerre, s. Wilhelm von Paris.

Wilhelm IV., Herzog von Bayern zur Zeit der religiösen Bewegung im 16. Jahrhundert, hat sich durch sein festes Auftreten ein Hauptverdienst um die Erhaltung des katholischen Glaubens in Bayern wie in Deutschland überhaupt erworben. Er war am 13. November 1493 geboren und gelangte mit erreichter Volljährigkeit am 13. November 1511 zur Regierung, da sein Vater Albrecht IV. schon 1508 gestorben war. Ein wegen des Primogeniturgesetzes Albrechts IV. drohender innerer Zwist wurde rasch beigelegt. Unterstützt von einer unklug liebenden Mutter, theilweise auch von seinem Oheim Kaiser Maximilian und den bayrischen Landständen, hatte nämlich Wilhelms jüngerer Bruder Ludwig mit Verletzung des väterlichen

Primogeniturgesetzes den dritten Theil des Landes für sich verlangt. Nach Anfangs bedrohlichen Mißhelligkeiten einigten sich die beiden Brüder 1514 zu gemeinsamer Regierung. Das Mißliche einer solchen bedenklichen Doppelregierung wurde dadurch gehoben, daß Ludwig bis zu seinem Tode (am 21. April 1545) in allen wichtigen Fragen sich vollständig der Politik seines Bruders und dessen allmächtigen Ministers Leonhard v. Eck anbequemte. Der jüngste Prinz, Ernst, der zeitweilig ähnliche Forderungen erhob wie Ludwig, wurde von seinen Brüdern immer wieder durch geistliche Pfründen zu befriedigen gesucht (1514 wurde er Administrator von Passau, 1540 von Salzburg). Die Execution, welche Wilhelm als Oberbefehlshaber des schwäbischen Bundes im J. 1519 an seinem Schwager, Herzog Ulrich von Würtemberg (s. d. Art.), wegen dessen zahlreichen Gewaltthaten so siegreich vollzog, hätte wohl auch in religiöser Hinsicht schließlich ein günstigeres Ende gefunden, falls Wilhelms Plan, Würtemberg seinem Neffen, Ulrichs Sohn Christoph, zu erhalten, Erfolg gehabt hätte. Im Beginn der sogen. Reformationsbewegung hoffte der Herzog, der keineswegs blind gegen die kirchlichen Schäden und Gebrechen der Zeit war, gleich vielen seiner Zeitgenossen von Luthers Auftreten günstigen Erfolg; darum suchte er zunächst strengeres Einschreiten gegen lutherische Regungen in seinem Lande hintanzuhalten. Je mehr er sich aber überzeugte, daß es sich bei Luther nicht bloß um Abstellung von Mißbräuchen, sondern um Angriffe gegen den kirchlichen Lehrbestand handle, um so entschiedener wurde seine Absage an Luther, welche durch dessen Auftreten in Worms ihre Besiegelung erhielt. Wilhelms Gesinnung wird am besten gekennzeichnet durch die Aeußerung, welche er am 9. April 1521 Contarini (s. d. Art.) gegenüber in Augsburg machte: von ganz Deutschland wäre Luther nicht nur begünstigt, sondern geradezu angebetet worden, hätte er sich auf seine ersten Aufstellungen beschränkt und sich nicht in offenbare Irrthümer bezüglich des Glaubens verwickelt (Dittrich, Regesten u. Briefe Contarini's, Braunsberg 1881, 253). Vom Wormser Reichstage an suchte Herzog Wilhelm die lutherische Bewegung in seinen Landen mit aller Entschiedenheit zu unterdrücken, und zwar unverkennbar in erster Linie aus ernster religiöser Ueberzeugung; freilich werden auch politische und sociale Erwägungen dabei mitgewirkt haben. Auf Grund der päpstlichen und der kaiserlichen Verurtheilung erließen die bayrischen Herzoge am 5. März 1522 ihr erstes Religionsmandat. Dasselbe führt die hauptsächlichsten Irrthümer Luthers auf, aus denen nichts Gewisseres entspringen werde als Zerrüttung aller göttlichen und menschlichen Ordnungen und Einrichtungen, sowie unverbesserliche Mißverständnisse christlichen Glaubens und Zerstörung der Einigkeit in der christlichen Kirche. Die Pflicht christlicher Fürsten gebiete, solche Schäden in ihrem Lande nicht einwurzeln zu lassen. Daher wird den Unterthanen verboten, Lehren und Schriften Luthers anzunehmen oder darüber zu disputiren; den Behörden aber wird befohlen, fleißig Aufsicht zu führen, Zuwiderhandelnde in Haft zu nehmen und darüber an die Fürsten zu berichten. Dieses Vorgehen war nicht nur in allweg berechtigt, sondern verräth auch nach damaligen Rechtsanschauungen große Vorsicht und Mäßigung. Die Herzoge wollten sichtlich bei aller Sorge für Erhaltung des alten Glaubens vor Allem der sehr naheliegenden Gefahr des Ausbruchs religiösen Fanatismus vorbeugen. Daher die Forderung jedesmaliger Einholung ihrer Willensmeinung. Factisch sind auch die verhängten Strafen nach damaligem Rechtscodex als durchaus milde zu bezeichnen. Die am häufigsten vorkommende Strafe ist Landesverweisung; nur in seltenen und besonders gravirenden Fällen wurde Todesstrafe verhängt. Härter freilich wurden die Wiedertäufer behandelt, wiewohl sie der milden Richtung des Johann Denk (s. d. Art.) zugehörten; bei ihnen war Todesstrafe die Regel. Allein hierin folgten die bayrischen Herzoge nur der damals in katholischen wie protestantischen Kreisen allgemein üblichen Beurtheilung und Behandlung des Täuferthums. Vollständig ungerecht und unberechtigt ist darum Luthers drastische Aeußerung über Bayerns Verhalten gegenüber der von ihm entfachten Bewegung, wenn er schreibt: In Bavaria multum regnat crux et persecutio verbi, etiam non palam seminati; ita saeviunt illi porci, sed sanguis fusus suffocabit eos (Luthers Briefe, Ausgabe von de Wette II, 464. 466. 559). Wilhelms Verhalten gegenüber der religiösen Bewegung war aber nicht nur negativ-abwehrend, sondern auch positiv-regenerirend. Wie schon bemerkt, erkannte er die Mißstände im damaligen kirchlichen Leben recht gut, trachtete aber auch nach thunlichster Abhilfe und Besserung. Da jedoch bei der Sorglosigkeit der Bischöfe hierin nicht viel zu hoffen war, ließ er sich durch Johann Eck (s. d. Art.) in Rom die Vollmacht auswirken, in eigener Person aus den Geistlichen des Landes eine Commission zu ernennen zur nothwendigen Visitation und Reformation der zahlreichen Klöster wie zum Einschreiten gegen zuchtlose Geistliche im Falle bischöflicher Saumseligkeit. Die betreffende Bulle, von Leo X. bewilligt, kam erst durch Hadrian VI. zur Ausfertigung (August 1523) und wurde durch Clemens VII. (1526) noch erweitert. Auch bezüglich der Collation von Beneficien wußte sich der Herzog Privilegien von Rom zu erwirken, um die kirchlichen Stellen thunlichst mit tauglichen Geistlichen besetzen zu können. Die immer größere Ausbreitung der lutherischen Bewegung sowie die Ueberzeugung, daß dieselbe eine Quelle vieler und großer socialen wie politischen Gefahren sei, wie dieß namentlich der bayrische Kanzler Leonhard v. Eck in eingehender Weise schilderte, bestimmte Herzog Wilhelm zu entschiedenem Auftreten für den Schutz der alten Religion auch auf den Reichs-

tigen. Gerade die bayrischen Herzoge gingen am bereitwilligsten auf die von Cardinal Laurentius Campeggi (s. d. Art.) veranlaßte Regensburger Zusammenkunft vom Juni 1524 ein (s. d. Art. Regensburg X, 924), und ihrem energischen Vorgehen ist es zu danken, daß hier wenigstens zwei positive Resultate erzielt wurden: ein größerer Zusammenschluß der oberdeutschen katholischen Fürsten zur Durchführung des Wormser Edictes und der Beschluß einer ernsten, innern Reform des kirchlichen Lebens (Constitutio ad removendos abusus et ordinatio ad vitam cleri reformandam, Ratisb. 1524). Sie allein waren es auch, die sofort an wirkliche Durchführung genannter Beschlüsse gingen. Schon am 2. October 1524 erschien ein zweites Religionsmandat im Geiste der Regensburger Verhandlungen zur Fernhaltung des Lutherthums und Reform des religiösen Lebens. Daß diese Mandate auch thatsächlich Beachtung fanden, dafür war Herzog Wilhelm angelegentlich besorgt. Die Folgen solcher Religionspolitik zeigten sich bald in vortheilhafter Weise bei dem gewaltigen Sturme des Bauernkrieges (s. d. Art.), von dessen Greueln Bayern so gut wie ganz verschont blieb, während der Aufruhr in den Nachbarländern, in Schwaben und Franken, in Oberösterreich, Salzburg und Tirol entsetzlich tobte und gräßliche Verheerungen anrichtete. Mag es immerhin richtig sein, daß die ersten Ursachen dieser Bewegung nicht religiöser, sondern socialer Natur waren, so ist es doch nicht weniger richtig, daß der Bauernkrieg durch religiöse Erregung wesentlich gefördert und verschärft worden ist. Gerade diese religiöse Verhetzung aber war in Bayern durch die Politik des Herzogs unmöglich gemacht. Dazu kam allerdings auch noch, daß die Lage der Bauern in Bayern im Allgemeinen eine günstigere war als in den Nachbarländern. Die der katholischen Lehre und Kirche so entschieden zugethane Haltung Herzog Wilhelms wurde freilich vielfach beeinträchtigt und geschädigt durch die nicht selten schroff antihabsburgische Politik Bayerns, die in dem durchaus machiavellistisch gesinnten Staatsmanne Leonhard v. Eck einen stets bereiten und niemals scrupulösen Förderer fand. Mit völliger Hintansetzung der katholischen Interessen suchte Eck den Habsburgern Hindernisse und Verlegenheiten zu bereiten, wo und wie er konnte. Bei dem Widerstreit der kirchlichen und der politischen Interessen zeigte sich bei den bayrischen Herzogen bisweilen der Widerwille gegen die Habsburger Rivalen stärker als ihr Eifer für die Einheit der Kirche und den alten katholischen Glauben. Dabei darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß die oft recht egoistische habsburgische Politik bei den Wittelsbachern nothwendig Verstimmung hervorrief. So wurde es möglich, daß Bayern im eigenen Lande den Protestantismus mit aller Entschiedenheit unterdrückte, dagegen mit lutherischen Mächten, ja selbst mit Bundesgenossen der Türken Bündnisse schloß gegen den Schirmherrn der christlichen Religion und der katholischen Kirche. Während Herzog Wilhelm auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 den Kaiser in Wahrung des katholischen Glaubens thatkräftig unterstützte und sofort für das eigene Land ein im gleichen Sinne gehaltenes drittes Religionsmandat erließ (Mai 1531), hinderte er fast gleichzeitig den Kaiser an Durchführung des Augsburger Reichstagsabschieds durch den von seinem Kanzler zu Saalfeld am 24. October 1531 mit den Protestanten geschlossenen Vertrag. Schließlich erkannte man wohl das Unnatürliche und Unheilvolle solcher Politik, aber leider vielfach erst zu spät. So wurde nach manchen Irrungen am 11. September 1534 zu Linz zwischen Bayern und Oesterreich Friede und Freundschaft geschlossen, zu deren Besiegelung man zugleich Einleitung zu einer (1546 wirklich vollzogenen) ehelichen Verbindung traf zwischen dem bayrischen Erbprinzen Albrecht und Anna, der Tochter Ferdinands. Der Linzer Vertrag führte sodann zu der erweiterten „Christlichen Einigung" vom 10. Juni 1538, einem Schutzbündniß für Erhaltung des alten Glaubens gegenüber den Schmalkaldenern. Als letztere (vgl. d. Art. Schmalkaldischer Bund) dem Kaiser die Waffen in die Hand zwangen, verpflichtete sich Herzog Wilhelm in den Regensburger Verhandlungen (Juni 1546) zu ernster und aufrichtiger Unterstützung, und er ist dieser Zusage während des Schmalkaldischen Krieges auch getreulich nachgekommen. Da jedoch nach beendigtem Kriege die gehegten Erwartungen von Seiten des Kaisers nicht in allweg erfüllt wurden, gewann in Bayern die habsburgfeindliche Richtung wieder mehr die Oberhand. Dieß äußerte sich vor Allem in den Schwierigkeiten, welche Kanzler v. Eck der kaiserlichen Religionspolitik bereitete: Opposition gegen das Augsburger Interim (s. d. Art.) und Aufstellung unerfüllbarer Forderungen an den Kaiser betreffs des Concils und der Protestanten. Es ist darum ebenso begreiflich wie gerechtfertigt, wenn Kaiser Karl V. (s. d. Art.) im Unmuth über solches politische Gebaren den bayrischen Kanzler brandmarkte als einen „Judas, der für Geld Christus, Vaterland, das Reich und die ganze Welt verkaufen würde, der weder Luther, noch dem Papste, noch irgend jemand glaube". — Kluger und consequenter als nach Außen war die bayrische Politik betreffs der inneren religiösen Verhältnisse. Allein trotz des guten Willens, trotz päpstlicher Privilegien und verschiedener Synoden und Besprechungen kam doch in eigentlichen Reformfragen nichts Nennenswerthes zu Stande. Das Verhalten des höhern wie des niedern Clerus machte eine durchgreifende Reform unmöglich. Diese Thatsache allein hätte eine billigere Beurtheilung der kaiserlichen Politik veranlassen müssen. Herzog Wilhelm veranlaßten diese schlimmen Erfahrungen kurze Zeit vor seinem Tode zu der elegischen Klage: „Heten die geistlichen Obrigkeiten ob der Religion und zur Erhaltung derselben als vill als wir gethan, daneben in Leer, Leben

nach der Ordnung christlicher Kirchen gericht, wären wir alle ingemain in teutscher Nation des erschrecklichen Abfalls in unserem hailgen Glauben, darzue der verderblichen Empörung, Krieg und Verderbens, so deßhalb ob die zwanzig Jar bisher entstanden, wol übrig beliben." Da der Herzog beim eigenen Clerus auf Unterstützung seiner Reformpläne nicht hoffen konnte, richtete er seine Augen auf Mitglieder der eben entstandenen Gesellschaft Jesu. Auf sein Gesuch kamen 1542 die Jesuiten Faber und Le Jay zu kurzer Wirksamkeit nach Bayern; 1548 aber trat der Herzog mit Papst Paul III. in Unterhandlungen wegen Ueberweisung der theologischen Facultät an der Universität Ingolstadt (s. d. Art.) an die Jesuiten. Schon im November 1549 langten die Jesuiten Le Jay, Salmeron und Canisius in Ingolstadt an; da aber die Errichtung eines Collegiums auf Schwierigkeiten stieß, fand die Angelegenheit erst unter Wilhelms Nachfolger Albrecht V. ihre Erledigung. Mit der Mahnung an seinen Sohn, niemals von der katholischen Kirche abzuweichen, noch auch solche Abweichungen in seinem Lande zu gestatten, schied Wilhelm IV. am 6. März 1550 aus diesem Leben und fand bei U. L. Frau seine letzte Ruhestätte. Die Nachwelt hat ihm den Ehrennamen des „Standhaften" gegeben, und mit Recht; denn ihm allein verdankt Bayern die Erhaltung des katholischen Glaubens. Freilich wurde der Sieg des Katholicismus erst unter Wilhelms Sohne Albrecht V. entschieden, allein dieser Sieg wäre ohne Wilhelms Verhalten unmöglich gewesen. (Vgl. Wolfg. Zettelius, Vita, facta et res gestae Wilhelmi quarti, Ducis Bavariae [Oratio recitata in promotione magistrorum 1570], Ingolst. 1571; Andr. Brunner, Excubiae tutelares, Monachii 1687, 465; J. E. Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522—1526, Freiburg 1851; Th. Wiedemann, Johann Eck, Regensb. 1865; Joh. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II u. III; Druffel, Die bayr. Politik im Beginne der Reformationszeit 1519 bis 1524, in d. Abhandl. der hist. Classe der bayr. Akad. der Wiss. XVII [1886]; Riezler, Geschichte Bayerns IV, Gotha 1899.) [Knöpfler.]

Wilhelm V., Herzog von Bayern, wegen seines ascetisch-heiligmäßigen Lebens mit Recht „der Fromme" zubenannt, wurde am 29. September 1548 als Sohn Albrechts V. geboren. Die religiös fromme Gesinnung, welche ihn zeitlebens auszeichnete, dürfte neben Veranlagung in erster Linie dem Wirken der Jesuiten zuzuschreiben sein. Ihrer Leitung unterstellte er nämlich sein ganzes Privatleben, wie er auch aus ihnen seine Beichtväter wählte. Nach ihren Anweisungen war seine Tagesordnung eingerichtet: täglich waren vier Stunden dem Gebete, eine Stunde der Betrachtung, jede freie Zeit geistlicher Lesung gewidmet. Täglich wohnte der Herzog, wo möglich mehrmals, dem heiligen Meßopfer bei, erforschte zweimal des Tages das Gewissen und empfing wöchentlich einmal, in der Advents- und Fastenzeit zweimal die heiligen Sacramente. Er konnte sich nicht genugthun in Theilnahme an kirchlichen Andachten, Processionen und Wallfahrten, die er nicht selten zu Fuß und im Pilgergewande unternahm. Im J. 1585 wallfahrtete er nach Loreto, wo er fürstliche Weihegeschenke hinterließ, und nach Rom, wo er die Kirche des hl. Sebastian restauriren ließ. Unermüdlich war er in Ausübung von Werken der Barmherzigkeit und in Schenkungen an Gotteshäuser: er erbaute neue Kirchen und ließ alte und zerfallene restauriren und ausschmücken. Bei solcher Lebensweise wird man die Angabe des Jesuiten Brunner nicht für Schmeichelei ansehen: „Wilhelm sei dem Erdkreis als Beispiel vollkommenster Tugend geschenkt worden", wie auch die andere Angabe durchaus glaubhaft erscheint, Wilhelm habe zeitlebens keine Todsünde begangen. Es ist selbstverständlich, daß von einer Hofhaltung, wie die Herzog Wilhelms V. war, jede Unmäßigkeit und Ausgelassenheit, ja selbst die geringste Leichtfertigkeit durchaus verbannt war, so daß sein Hof scherzhaft ein Kloster und München das „deutsche Rom" genannt wurde. Seine Verehrung und Hochschätzung gegen die Mitglieder der Gesellschaft Jesu bethätigte der Herzog auch nach Außen; an ihm fanden diese einen stets hilfsbereiten Schützer und Förderer inner- und außerhalb Bayerns. In Bayern gründete er dem Orden ein neues Colleg in Altötting, überwies ihm die herzoglichen Klöster Biburg und Mönchsmünster sowie das reiche Benedictinerstift Ebersberg, wodurch die Jesuiten Mitglieder des bayrischen Prälatenstandes wurden. Ganz besonders aber lag ihm am Herzen, dem Orden in München ein würdiges Heim zu schaffen. So erbaute er hier trotz vielfachen Widerstandes unter enormen Kosten die St. Michaelskirche mit dem daranstoßenden herrlichen Kloster für die Jesuiten. Zu seiner großen Freude konnte dieses Lieblingswerk noch kurz vor seiner Abdankung durch Einweihung der Kirche am 6. Juli 1597 seinen Abschluß finden. Ganz besonderes Interesse schenkte der Herzog der Jesuitenmission in China und Japan, die er auch materiell unterstützte. — Nicht nur Religion, sondern auch Wissenschaft und Kunst fanden in Herzog Wilhelm einen Schützer und Förderer. Zwar scheint seine eigene wissenschaftliche Bildung keinen ungestörten Verlauf genommen zu haben. Mit 15 Jahren (Frühjahr 1563) kam er zu weiterer Ausbildung an die Landesuniversität Ingolstadt, aber schon im Herbst jenes Jahres mußte er sie wieder verlassen wegen ausgebrochener Pest. Doch wurden die wissenschaftlichen Studien fortgesetzt bis zu seiner Vermählung mit Renata von Lothringen (im Februar 1568). Als Wilhelm zur Regierung gekommen (24. October 1579), äußerte sich auch bei ihm das wittelsbachische Erbgut: die Sorge für Wissenschaft und Kunst, die er zeitlebens, auch noch nach

seiner Abdankung (1597), nach besten Kräften förderte. Im J. 1582 erwarb er von einem Griechen 50 griechische Handschriften und 1594 die ganze reichhaltige Bibliothek des Domherrn Georg von Werdenstein. Die entschiedene religiöse Gesinnung des Herzogs konnte selbstverständlich nicht ohne Einfluß bleiben auf seine innere wie äußere Politik. Hier zeigte sich nun in schönster Weise, daß die Frömmigkeit des Herzogs eine aufrichtige und überzeugungstreue war, die nichts gemein hatte mit bloß äußerlicher Frömmelei. Sein aufrichtig katholischer Glaube machte ihm nach damaliger Sachlage die thunlichste Sorge für Erhaltung und Förderung dieses Glaubens inner- und außerhalb Bayerns zur Pflicht, und dieser Pflicht ist er in ernster Weise gerecht geworden, ohne verwerfliche Proselytenmacherei. Als katholischer Fürst mußte er sein Land gegen die protestantischen Agitationen, welche von den Herrschaften Hohenwaldeck und Maxlrain ausgingen, zu schützen suchen, was schließlich 1584 zu völliger Einverleibung dieser Herrschaften in Bayern führte. Auch in der Reichspolitik trat Wilhelm stets entschieden für die Interessen der katholischen Kirche auf. Einerseits arbeitete er dem fortwährenden Andringen der Protestanten auf Beseitigung des geistlichen Vorbehaltes und angeblicher Freistellung des Glaubensbekenntnisses ganz entschieden und theilweise auch mit Erfolg entgegen (vgl. auch das unter seinem Schutze erschienene Buch De autonomia von Erstenberger), andererseits unterstützte er überall die katholische Restauration. In erster Linie darf es als das Verdienst Herzog Wilhelms bezeichnet werden, daß die Machinationen des Erzbischofs von Köln, des charakterlosen Gebhard Truchseß (s. d. Art.), der einer Concubine zu liebe das Erzstift zu protestantisiren gedachte, durchkreuzt wurden; Wilhelm half seinem gegen Gebhard 1583 einstimmig zum Erzbischof erwählten Bruder Ernst thatkräftig unter großen materiellen Opfern. In gleicher Weise unterstützte er die katholische Sache im Herzogthume Jülich wie auch in den Bisthümern Würzburg (unter dem thatkräftigen Julius Echter) und Bamberg (unter Bischof Neithard von Thüngen). Seine Bemühungen für Baden vereitelte sein Mündel, Markgraf Eduard Fortunatus, durch seine Verschwendung. Herrlich lohnte sich dagegen seine Sorge, daß sein Neffe, Erzherzog Ferdinand von Steiermark, der nachmalige Kaiser, in Ingolstadt eine streng katholische Erziehung erhielt; ihm vermählte er dann 1600 seine Tochter Anna. Bei allem seinem entschiedenen Eintreten für die katholischen Interessen bewahrte Wilhelm doch stets eine weise Mäßigung. Wenn immer thunlich, suchte er von Gewalt zurückzuhalten und vor Allem größere kriegerische Verwicklungen wegen religiöser Angelegenheiten zu vermeiden, wie er auch in Reichsangelegenheiten mit protestantischen Fürsten in freundliche Beziehungen trat. Namentlich ließ er, ganz im Gegensatz zu anderen deutschen Fürsten, bei Türkengefahr allen religiösen Zwist in den Hintergrund treten und zeigte sich hierbei stets opferbereit. Der immer wiederkehrende Antagonismus zwischen Habsburg und Wittelsbach kam zwar auch unter Herzog Wilhelm V. zum Vorschein (so 1582 wegen Präcedenzstreitigkeiten und 1590 wegen Besetzung des Passauer Bischofsstuhles durch einen bayrischen oder österreichischen Prinzen), doch ließ sich Wilhelm nie zu einer Verletzung oder Schädigung kaiserlicher Macht und Auctorität fortreißen. — Unangenehm berührt in Wilhelms Leben die emsige Sorgfalt, womit er seine Familie mit möglichst viel Kirchengut auszustatten suchte. Es ist ein fortwährendes Jagen nach Bisthümern, Domherrn- und anderen einträglichen Kirchenstellen, worin freilich die damalige Zeit, trotz der tridentinischen Beschlüsse, nichts Unpassendes finden wollte. Neben dem eigenen Bruder Ernst, der nach und nach außer mehreren Abteien und Dompropsteien fünf Bisthümer in seiner Hand vereinigte (Freising, Hildesheim, Lüttich, Köln und Münster), waren es besonders zwei zum geistlichen Stande bestimmte Söhne, Philipp und Ferdinand, für welche der Vater fortwährend nach einträglichen Kirchenpfründen suchte. Philipp wurde schließlich 1595 Bischof von Regensburg und 1596 Cardinal, starb aber schon am 18. Mai 1598 an Schwindsucht. Ferdinand erlangte nach und nach neben verschiedenen Domherrnstellen 1593 die Propstei Berchtesgaden, 1595 die Coadjutorie von Köln, 1599 auch die in der Abtei Stablo und 1601 die im Bisthum Lüttich; schließlich wurde er beim Tode seines Oheims 1612 gleich diesem fünffacher Bischof (von Köln, Lüttich, Münster, Hildesheim und Paderborn). Seinem ältesten Sohne Maximilian hatte Wilhelm eine seinem künftigen Herrscherberuf entsprechende sorgfältige Erziehung geben lassen sowohl in wissenschaftlicher wie in religiöser Hinsicht. Da sich nun infolge der vielen Ausgaben sowohl im Kölner Krieg wie für kirchlich-religiöse Zwecke die innere Lage des Landes immer ungünstiger gestaltete, dachte Wilhelm daran, die Regierung allmälig in die Hände Maximilians gelangen zu lassen, ein Entschluß, den sein ascetischer Sinn wesentlich erleichterte. So legte er am 15. October 1597 die Regierung feierlich in die Hände Maximilians, den er 1594 bereits zum Mitregenten angenommen, und lebte von da an in der Zurückgezogenheit nur mehr Werken der Frömmigkeit und Ascese. Er starb am 7. Februar 1626 und fand in der von ihm erbauten Michaelskirche seine letzte Ruhestätte. (Vgl. Andr. Brunner, Excubiae tutelares etc., Monachii 1637, 561 sqq.; W. Schreiber, Gesch. des bayrischen Herzogs Wilhelm V. des Frommen, München 1860; F. Stieve, Briefe und Acten zur Gesch. des 30jährigen Krieges IV [die Politik Bayerns 1591—1607], München 1878; Ders., Wittelsbacher Briefe I—VII, in d. Abhandl. der hist. Classe der bayr. Akad. der Wiss. XVII—XX [1886—1893]; Lossen, Der Kölnische Krieg,

Gotha 1882 und München 1897, 2 Bde.; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes IV u. V; S. Riezler, Geschichte Bayerns IV, Gotha 1899.) [Knöpfler.]

Wilhelm von Champeaux (Campellensis), der Stifter der berühmten Schule von St. Victor (s. d. Art.), trägt seinen Beinamen von seinem Geburtsort (bei Melun), wo er 1070 das Licht der Welt erblickte. Er studirte unter Manegold von Lautenbach (s. d. Art.) zu Paris, dann unter Anselm von Laon (s. d. Art.) und schließlich unter Roscellin (s. d. Art.) zu Compiègne. Im Gegensatz zu letzterem legte er den allgemeinen Begriffen zu viel Wirklichkeit bei, und so ist er noch heute in den Handbüchern der Logik (Kritik) als Vertreter des Ultrarealismus zu finden. In allen Individuen wäre nach ihm essentialiter dieselbe Sache vorhanden und zwar der Zahl nach dieselbe. Die Verschiedenheit beruhe nur auf den Accidentien. Gegen diese Lehre erhob sein hochbegabter Schüler Abälard (s. d. Art.) den berechtigten Einwand, daß dann eine und dieselbe Substanz entgegengesetzte Accidentien zugleich ertragen müsse. Im J. 1108 trat Wilhelm von dem Lehrstuhl an der Cathedralschule zu Paris, den er bis dahin inne gehabt, zurück und wurde Chorherr von St. Victor. Er änderte seine Lehre etwas und behauptete nicht mehr, dieselbe Sache sei essentialiter in den verschiedenen Individuen, sondern sie sei darin indifferenter (oder wie Andere wollen individualiter); er hätte also auf die Einheit der Zahl nach verzichtet und eine „unterschiedslose Mehrfachheit der Existenz des allgemeinen Wesens" angenommen. Später kam er mit seiner Lehre von der Aehnlichkeit der Wesenheiten der Wahrheit bedeutend näher. Die letzten acht Lebensjahre (1113—1121) war Wilhelm Bischof von Chalons. Eine Empfehlung für ihn ist jedenfalls seine Freundschaft mit dem hl. Bernhard, die bis zu seinem Tode dauerte. Einige seiner theologischen Schriften sind erhalten und herausgegeben von Mabillon und Martène (wieder abgedruckt bei Migne, PP. lat. CLXIII, 1037 sqq.), darunter De origine animae, worin er den Creatianismus (s. d. Art.) vertheidigt. Betreffs seiner philosophischen Anschauungen ist man hauptsächlich angewiesen auf die Angaben des leidenschaftlichen Abälard, seines Gegners, und dieß wird dem Andenken Wilhelms wohl kaum genutzt haben. (Vgl. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique I, Paris 1872, 320; Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie II, 8. Aufl., Berlin 1898, 169; De Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale, Louvain 1900, 191 ss. Sonstige Literatur s. bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Guillaume de Champeaux.) [Jos. Hövelmann S. J.]

Wilhelm von Conches (de Conchis), mittelalterlicher Philosoph, trägt seinen Beinamen von seinem in der Nähe von Evreux (Normandie) gelegenen Heimatsorte, wo er um 1080 geboren wurde. Er war Zögling der unter dem ältern Bernhard blühenden Schule von Chartres und trat gegen 1122 als Lehrer der Grammatik und der Philosophie zu Paris auf, wo er lange Zeit wirkte und unter Anderen Johannes von Salisbury (s. d. Art.) zum Schüler hatte. Als Grammatiker Gegner der von Johannes von Salisbury so genannten Cornificier, wurde er auch als Philosoph angegriffen, von Walter von St. Victor (s. d. Art.) wegen seiner Atomistik (s. Migne, PP. lat. CXCII, 1170), von Wilhelm von St. Thierry (s. d. Art.) in einem Briefe an den hl. Bernhard von Clairvaux außerdem wegen seiner Lehre von der Trinität und seiner Deutung des biblischen Berichtes von der Erschaffung Eva's aus einer Rippe Adams (s. Migne, PP. lat. CLXXX, 333 sqq.). Später war er Lehrer bei Gottfried dem Schönen, Herzog der Normandie und Grafen von Anjou, dessen Sohn Heinrich Plantagenet, den spätern Heinrich II. von England, er unterrichtete. Gestorben ist Wilhelm von Conches (nach Alberich von Trois-fontaines) um 1154, wie es scheint, zu Paris. Ueber die Schriften Wilhelms herrschte bis in die neueste Zeit viel Unklarheit. Auszuscheiden ist die ihm seit Konr. Gesner öfter beigelegte, angeblich zu Straßburg gegen 1474 gedruckte Magna de naturis philosophia; es liegt dabei eine Verwechslung vor mit der Straßburger Ausgabe (ca. 1473) des Speculum naturale von Vincentius von Beauvais (s. d. Art.). Demgemäß ist auch der Titel Philosophia „minor" unberechtigt, unter dem das philosophische Hauptwerk Wilhelms oft angeführt wird. Dasselbe heißt einfach Philosophia und ist dreimal mehr oder minder vollständig gedruckt, nämlich als Philosophicarum et astronomicarum institutionum Guillelmi Hirsaugiensis olim abbatis libri III, Basileae 1531, als Περὶ διδάξεων sive elementorum philosophiae libri IV unter den Werken Bede's (bei Migne, PP. lat. XC, 1127 sqq.) und als Philosophia mundi unter den Werken des Honorius von Autun (Migne, PP. lat. CLXXII, 39 sqq., die beste Recension). Aus einem Commentar Wilhelms zur Philosophiae consolatio des Boethius (s. d. Art.) hat Ch. Jourdain (s. u.), aus einem Commentar zum Platonischen Timäus V. Cousin, der ihn dem Honorius von Autun zuschrieb (s. Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, 644 ss.; Le même, Fragments philosophiques du moyen-âge, ib. 1855, 291 ss., auch bei Migne, PP. lat. CLXXII, 245 sqq.) Auszüge und Proben gegeben. Die Glossen zu Priscian (Hauréau, Singul. [s. u.] 244 s.) sind noch ungedruckt. Mit der Philosophia stimmt in den Hauptgedanken überein, aber unter Ausscheidung des von Wilhelm von St. Thierry als heterodox Gerügten, ein um 1145 verfaßter Dialog zwischen dem Auctor und Gottfried dem Schönen (s. ob.), der nach dem Sprachgebrauche der Zeit als Zwiegespräch den Namen Dragmaticon (d. h. Dramaticon) führt. Er ist ge-

druckt zu Straßburg 1597 unter dem Titel: Dialogus de Substantiis physicis ante annos ducentos confectus a Wilhelmo aneponymo philosopho. Die Secunda Philosophia (Anthropologie) und Tertia Philosophia (Kosmologie), von denen V. Cousin (Ouvr. inéd. d'Abél. 669 ss.; Fragm. phil. 340 ss.) Inhaltsverzeichniß und Proben mittheilt, sind, wie schon Poole (s. u.) gezeigt hat, wörtlich oder auszugsweise diesem Dragmaticon entnommen. Vor Kurzem endlich hat Hauréau (Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale I, Paris 1890, 99 ss.) erwiesen, daß die unter verschiedenen Verfassernamen und Titeln oft gedruckte Schrift Moralium dogma philosophorum von Wilhelm von Conches verfaßt und seinem Zögling Heinrich Plantagenet gewidmet ist.

Wilhelm ist, wie bei seinem Zusammenhang mit der Schule von Chartres erklärlich, Platoniker, besonders in seiner Lehre von der geistigen Erkenntniß und vielfach in der Naturphilosophie. Mit Abälard (s. d. Art.) führt er die Trinität auf die drei Attribute der Macht, der Weisheit und des Willens zurück, identificirt die Weltseele mit dem heiligen Geist (was er beides im Dragmaticon zurücknimmt), theilt auch Abälards theologischen Rationalismus, nach dem das „Wie" (qualiter factum sit) der Glaubenssätze durch die Vernunft zu bestimmen sei. Ausgebreitete Kenntnisse besitzt er auf dem Gebiete der Naturlehre. Neben der üblichen Literatur, die er in umfassendem Maße beherrscht, standen ihm dabei die Uebersetzungen medicinischer Werke durch Constantinus Africanus, Mönch von Monte Cassino, zur Verfügung, dessen Bearbeitung von Galens „Pantegni" (d. h. παντέχνη) er z. B. eine Art von atomistischer Theorie (Philos. 1, 21 aus Pantegni, Theorica 1, 4 [s. Ysaaci Opera omnia, Lugdun. 1515, fol. 7']) entnimmt, und dem er sich in der Eintheilung der Seelenvermögen, soweit er sich nicht an Plato hält, sowie hinsichtlich der Zutheilung der inneren Sinne an die Gehirnventrikel anschließt. Auch Johannitius (d. h. Honain ben Isaac) war ihm bekannt. (Vgl. Histoire littéraire de la France XII, 455 ss.; Charma, Guillaume de Conches, Paris 1857; B. Hauréau, Singularités histor. et littér., Paris 1861, 231 ss.; Le même, Histoire de la philos. scol. I, Paris 1872, 431 ss.; K. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches, in d. Sitzungsberichten der kaiserl. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Cl. LXXV [1873], 309 ff.; Ch. Jourdain, Des commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth, in d. Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen-âge, Paris 1888, 29 ss.; Reginald Lane Poole, Illustrations of the History of Medieval Thought, London 1884, 124 ff. 338 ff.; A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, Chartres 1895.) [Cl. Baeumker.]

Wilhelm von Dijon, O. S. B., Abt des Klosters St. Benignus in Dijon, mit dem Beinamen supra Regulam, gehört zu den großen Kloster-Reformatoren Clugnys, die im 10. und 11. Jahrhundert die Neubelebung des Benedictinerordens vollbrachten. Nach Radulph Glaber (s. d. Art.), dem zuverlässigen Verfasser seiner Vita (s. dieselbe bei Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. VI, 1 [1701], 322 sqq.; AA. SS. Boll. Jan. I, 57 sqq.; Migne, PP. lat. CXLII, 703 sqq.; auszugsweise in d. Monumenta Germ. hist. Scriptt. IV, 655 sqq.), wurde er 962 im belagerten Castell der Insel Giuglio geboren. Seine Eltern, Graf Robert von Volpiano, dessen Großvater aus Schwaben ausgewandert war, und Perintia, verwandt mit dem Hause des Königs Arduin von Italien, weihten ihn Gott dem Herrn und übergaben ihn in seinem siebenten Lebensjahre dem Benedictinerkloster zu Locedia (Diöcese Vercelli). Nach etwa zehn Jahren wurde Wilhelm von Locedia nach Vercelli und Pavia zur weitern Ausbildung gesandt, dann verwaltete er in seinem Kloster die verschiedensten und wichtigsten Aemter, wobei er sich durch seine Pflichttreue und strengste Beobachtung der Regel die Achtung seiner Mitbrüder gewann. Nach dem Tode seiner Mutter trat sein Vater auf seine Einladung ebenfalls in das Kloster zu Locedia, wo er noch kurze Zeit lebte. Da Wilhelm zum Priester geweiht werden sollte, verlangte der Bischof von Vercelli von ihm das eidliche Versprechen, sich in weltlichen und geistlichen Dingen dem Bischof vollständig zu unterwerfen; Wilhelm wies dieß Begehren als uncanonisch und simonistisch zurück und verweigerte den Empfang der höheren Weihen, wodurch er inner- und außerhalb des Klosters viele Anfeindungen zu erdulden hatte. In dieser schweren Zeit kam der heilige Abt Majolus von Clugny (s. d. Art.) bei seiner Romreise im J. 987 nach Locedia und nahm Wilhelm, der sich nach einem Orte größerer Ruhe sehnte, mit in das burgundische Kloster, wo er bald der Liebling Aller wurde. Seine große reformatorische Begabung erkennend, sandte ihn Majolus nach kurzem Wirken in Clugny in das Kloster des hl. Saturnin an der Rhone bei Avignon, um in demselben neues Leben nach den Satzungen Clugny's zu schaffen. Wahrscheinlich fällt in diese Zeit sein Zusammentreffen mit dem hl. Odilo (s. d. Art.), den er zum Eintritt in Clugny bewog. Nachdem Wilhelm die Reform in St. Saturnin vollendet hatte und nach seinem Mutterkloster zurückgekehrt war, wartete seiner eine andere schwere Aufgabe. Der neue, 24jährige Bischof Bruno von Langres fand beim Antritt seines Amtes die Klöster seiner Diöcese in jeder Beziehung sehr verwahrlost, besonders das Hauptkloster St. Benignus in Dijon. Er wandte sich deßhalb an den hl. Majolus um Hilfe; dieser sandte zwölf Mönche von vornehmer Abstammung und setzte ihnen Wilhelm

als Abt vor (990). Der Heilige entfaltete in seinem neuen Wirkungskreise, nachdem er von Bruno die Priester- und Abtsweihe erhalten, eine staunenswerthe Thätigkeit in Erneuerung des geistigen und materiellen Baues des Klosters. Mit Kraft und heiliger Begeisterung führte er die Gewohnheiten von Clugny ein, vergrößerte das Klostergebäude, erbaute die prachtvolle Basilika, förderte die Wissenschaften durch Gründung von Schulen und machte St. Benignus zu einem Muster- und neuen Mutterkloster für viele Klöster, besonders in Burgund, in der Normandie und in Lothringen. Mehreremal reiste er in geschäftlichen Anliegen nach Rom. Bei seiner ersten Romfahrt (um 995) besuchte er den hl. Romuald (s. d. Art.) und gab wohl auch schon damals den ersten Anstoß zur Gründung des nachmals für Italien, Oesterreich, Schweiz und Deutschland so einflußreichen Klosters Fructuaria (s. d. Art. Benedictinerorden II, 338), das er mit seinen drei Brüdern unter Mitwirkung des lombardischen Königs Arduin im Anfang des 11. Jahrhunderts gründete. Der Heilige hatte in Frankreich allein 40 Klöster reformirt oder gegründet, die von 1200 Mönchen bewohnt waren. Er starb am 1. Januar 1031 in dem von ihm reformirten Kloster Fécamp in der Normandie, wo er beigesetzt wurde; dort hatte er auch unter dem Schutze des hl. Martin „die Bruderschaft der Jongleurs" gegründet. Während der französischen Revolution verschwanden seine Reliquien. Das Prädicat eines Heiligen oder Seligen, welches ihm oft beigelegt wird, erscheint als nicht völlig sicher begründet, da er nach Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XIII, 2e éd. 105, not. 12, nirgends öffentliche Verehrung genießt und der angestrebte Canonisationsproceß nicht durchgeführt wurde (vgl. jedoch Ringholz [s. u.] 381). Von Wilhelms Schriften zeichnen sich seine Briefe durch ungemeine Klarheit, Furchtlosigkeit und Wärme religiöser Empfindung aus. (Vgl. Ringholz, Das Leben des ehrw. Abtes Wilhelm vom St. Benignusstifte in Dijon, in d. Studien u. Mittheilungen aus dem Benedictinerorden III, 2 [1882], 363 ff. [bearbeitet nach G. Chevallier, Le vén. Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon etc., Paris 1875]; Sackur, Die Cluniacenser I, Halle 1892, 257 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 213; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, Leipzig 1896, 460 ff.) [L. Helmling O. S. B.]

Wilhelm Durandus, s. Durandus.

Wilhelm von Ebelholt, O. S. Aug., der hl., Abt des Klosters Ebelholt auf der dänischen Insel Seeland, war zu Paris, nach der wahrscheinlichern Annahme um das Jahr 1130 oder doch nicht viel früher, geboren und von seinem Oheim, dem Abte des Benedictinerklosters St-Germain-des-Prés, erzogen worden. Zuerst wurde er weltlicher Stiftsherr an der St. Genovefakirche seiner Vaterstadt, später aber, als dieses weltliche Stift durch Abt Oddo aus dem St. Victorkloster in ein regulirtes Stift umgewandelt war, regulirter Chorherr daselbst. Als Bischof Absalon oder Axel von Roeskilde (s. d. Art.) das Kloster regulirter Augustiner-Chorherren auf Eskilsö im Isefjord (vgl. d. Art. Eskil), in welchem die Zucht verfallen war, reformiren wollte, ließ er Wilhelm, den er während seines Studienaufenthaltes in Paris kennen und wegen seiner Tugend und seines Eifers für die Wissenschaft schätzen gelernt hatte, einladen, mit drei Brüdern herüberzukommen. Der Abt von St. Genovefa ging auf dieses Begehren ein (um 1165). Die auf Eskilsö befindlichen sechs Canoniker (nihil praeter nomen et habitum habentes) protestirten umsonst gegen das Kommen der Fremden; Absalon gab ihnen Wilhelm zum Abt, worauf zwei das Stift verließen und nur vier Greise verblieben. Aber Wilhelms Gefährten kehrten alsbald nach Frankreich zurück, weil ihnen das Klima zu rauh, die so fühlbare Armut ungewohnt war. Auch Wilhelm bat, man möge ihn zurückkehren lassen, er sei der ihm gestellten Aufgabe nicht gewachsen; er wurde jedoch von Absalon unter Hinweis auf Gottes Beistand getröstet. So entwickelte er denn großen Eifer für Einführung klösterlicher Zucht, indem er selbst mit dem besten Beispiele voranging; er fehlte nie, Fälle dringendster Noth abgerechnet, beim Chorgebet, lebte sehr streng, fastete viel und trug beständig ein Haarkleid auf bloßem Leibe; gegen Andere war er milde, dabei überaus wohlthätig und gastfrei. Die Einkünfte seines Anfangs armen Convents hoben sich, dank der Freigebigkeit Absalons und der weisen Verwaltung des Abtes, so bedeutend daß sie später ausreichten, 25 Canoniker zu unterhalten und tagtäglich 100 Arme zu speisen. Gegen 1175 verlegte er das Kloster von dem Inselchen Eskilsö nach Seeland, an eine Stelle, welche nach der dem heiligen Geiste geweihten Kirche „Paraklet" genannt wurde, im Volksmunde aber schon damals Ebelholt hieß. Wilhelm gewann großen Einfluß weit über sein Kloster hinaus auf den Aufschwung des kirchlichen Lebens in Dänemark. Er eiferte für strenge Wahrung der Ordenszucht wie im eigenen Kloster so auch in anderen, und für die Privilegien der Orden. Das erfuhr selbst der päpstliche Cardinallegat Fidentius, der ihm und anderen dänischen Aebten Steuern auflegen wollte (vgl. Epist. 1, 25). Auch auf politischem Gebiete spielte er eine bedeutende Rolle; rechnet er sich doch selbst zu denen, qui lateri Regis assistunt et regalibus praesunt negotiis (Epist. 2, 23). Als Bindeglied zwischen seinem Geburtslande Frankreich und seiner neuen Heimat Dänemark trug er wesentlich dazu bei, daß die dänische Königstochter Ingeborg mit Philipp August vermählt wurde. Wahrscheinlich geleitete er selbst die Prinzessin nach Frankreich (1193). Als Philipp August dann aber sogleich seine Gattin verstieß unter dem Vorwande naher Verwandtschaft mit seiner ersten Gemahlin, wies Wilhelm die

Richtigkeit dieses Vorwandes an dem Stammbaume des dänischen Königshauses nach (s. Scriptt. rer. Danic. medii aevi II, 154 sqq.) und begab sich selbst mit dem königlichen Kanzler Andreas Sunesön (s. d. Art.) als Gesandter in dieser Angelegenheit nach Rom zu Papst Cölestin III. und, mit Briefschaften von diesem versehen, zu Philipp August 1195, doch ohne etwas auszurichten. Brieflich tröstete er die verstoßene Königin, erlebte aber selbst keine weitere Frucht seiner Bemühungen für sie, als daß Philipp August, um sein Land vom Interdict zu befreien, Ingeborg als seine rechtmäßige Gattin anerkannte, worauf er sie jedoch alsbald wieder internirte und mit der frühern Herzlosigkeit behandelte. Wilhelm blieb stets in brieflichem Verkehre mit dem St. Genovefa- und dem St. Victorkloster, correspondirte mit den Bischöfen von Skara in Schweden und von Schwerin, gründete zu Konghelle in Norwegen ein Tochterkloster und nahm sich im Streite zwischen König Sverre und dem Erzbischof Erik von Drontheim des letztern eifrig an. In der Frühe des ersten Ostertages, am 6. April 1203, verschied Wilhelm im Kreise der Seinen. Bereits 14 oder 15 Jahre später kamen die Bischöfe von Lund, Skara und Oslo bei Papst Honorius III. um seine Canonisation ein. Ein päpstliches Schreiben vom 28. Mai 1218 beauftragte den Erzbischof Sunesön, den Bischof von Roeskilde und den Abt von Herrisvad in Schonen mit der Prüfung der Wunder. Auf Grund des Gutachtens dieser Männer und des päpstlichen Legaten Gregor von Crescentia erging am 21. Januar 1224 die Canonisationsbulle. Wilhelms Reliquien wurden aus der alten Holzkirche am 16. Juni 1238 in die neu erbaute Steinkirche transferirt. Am Translationstage wurde alljährlich sein Fest feierlich begangen; ein 1510 gedrucktes Roeskilder Missale hat für diesen Tag seine Messe, wesentlich die de Communi abbatum cum orationibus propriis. Das ursprünglich dem hl. Thomas geweihte Kloster Ebelholt findet sich später bezeichnet als monasterium Sti. Thomae et Sti. Wilhelmi in Paracleto. Wilhelms Stiftung überlebte die kirchliche Umwälzung des Jahres 1536 nicht lange. Das Kloster ging in den Besitz der Krone über, die Kirche wurde 1561 abgebrochen. Die alten Gebäulichkeiten sind längst verschwunden, der Name ist an Ort und Stelle selbst kaum noch bekannt. Von Wilhelm von Ebelholt existirt eine Briefsammlung, über deren Entstehungsweise und Bestimmung er in einem Vorworte bemerkt: Quae de sensus nostri mediocritate dictando perstrinximus, epistolas videl., quas ad personas diversas emisimus vel sub aliorum nomine scripsimus, in unum volumen congessimus ad informationem et instructionem eorum, qui altiora attingere nequeunt, ut exiguis eorum profectibus humilia famulentur. (Vgl. Wilhelmi abbatis Vita auctore ejus discipulo in Dania, abgedruckt in d. AA. SS. Boll. April. I, 625 sqq. und bei Langebek-Suhm, Scriptor. rerum Danic. medii aevi V, 458 sqq., in's Dänische übersetzt von Hans Olrik in Danske Helgeners Levned i Oversattelse, Kjöbenhavn 1893—1894; Udvalg af L. Engelstofts Skrifter I, Kjöbenhavn 1859, 201 ff. Die genannte Briefsammlung findet sich, soweit sie erhalten ist, in Scriptt. rer. Dan. VI, 1 sqq.; Diplomata ad ecclesiam et monasterium S. Thomae de Paraclito in Eskilsö et coenobium Ss. Thomae et Wilhelmi in Ebbelholt pertinentia stehen ib. 132 sqq.) [A. Perger S. J.]

Wilhelm von Gellone, O. S. B., der hl., war vor seinem Eintritt in's Kloster Herzog von Aquitanien und Graf von Toulouse und gehörte zu den angesehensten Männern in der Umgebung Karls des Großen. Ueber sein Leben besitzt man einen längern Bericht, dessen Alter viel erörtert worden ist, der aber kaum vor dem 11. Jahrhundert verfaßt sein dürfte (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 211). Immerhin mag dem Verfasser dieser Vita, wenn er auch nicht Augenzeuge oder wenigstens Zeitgenosse des Heiligen war (so Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. IV, 1, Paris. 1677, 70), eine ältere kurze Lebensskizze vorgelegen haben. Die uns erhaltene Biographie kann aber keinesfalls vor der oben angegebenen Zeit geschrieben sein. Auf die vielfache Aehnlichkeit mit der Vita des hl. Benedict von Aniane sei hier kurz hingewiesen; gedruckt findet sich die ganze Lebensbeschreibung des hl. Wilhelm in d. AA. SS. Boll. Maj. VI, 798 sqq. Darnach war Wilhelm als Sohn des Grafen Theodorich und der Gräfin Aldana aus dem königlichen Geschlechte der Karolinger 754 im Frankenlande geboren und empfing mit dem christlichen Glauben von seinen Eltern auch die gelehrte und kriegerische Ausbildung. Mit 13 Jahren ward er durch Empfehlung dem Hofe Karls des Großen übergeben, wo er mehrere durch Tugend, Adel und Wissenschaft ausgezeichnete Männer vorfand. Vom Kaiser hochgeschätzt, ward er dessen vertrauter Rathgeber und einer der ersten Staatsmänner des Reiches; als tüchtiger Feldherr bewies er sich im Kampfe mit den Saracenen, wo er seine Klugheit und seinen Muth, besonders im Zuge gegen Barcelona (801) und in der Einnahme von Nimes an der Ostgrenze von Septimanien, zeigte. Nach so ruhmreicher staatsmännischer und kriegerischer Laufbahn trat Wilhelm 806 in das wenige Jahre vorher von ihm gegründete Kloster Gellone in Languedoc ein. Karl der Große soll seinem treuen Diener bei dessen Abschied aus kaiserlichem Dienste eine Kreuzpartikel zum Geschenke gemacht haben, die nicht wenig zum Ruhme von Gellone beitrug und demselben auch den Namen Monast. S. Crucis verschaffte (für das Weitere betreffs dieser Erzählung sei hier auf W. Pückert, Aniane und Gellone, Leipzig 1899, 104 ff., verwiesen). Das Kloster Gellone (auch Monast. S. Guilelmi [oft mit dem Zusatz de

deserto] genannt), das bis 1783 bestand, erhielt seine ersten Bewohner von Aniane aus. Wilhelm selbst half als demüthiger Sohn St. Benedicts mit eigener Hand das Kloster ausbauen und verrichtete der Reihe nach die verschiedensten Dienste im Kloster. Bei der Männerabtei hatte er schon vor seinem Eintritt ein Kloster für seine Schwestern Albana und Bertana erbaut. Er starb am 28. Mai 812 und wurde in Gellone beigesetzt. An seinem Grabe geschahen Wunder, und schon bald nach seinem Tode wurde er als Heiliger verehrt, auch 1066 als solcher von Alexander II. anerkannt; Gregor VII. ließ (1076) einen Altar zu seiner Ehre bauen. Im 14. Jahrhundert entstand ein eigenes Officium für sein Fest. Seine Reliquien wurden mehrfach erhoben, aber 1817 bei einer Ueberschwemmung fortgerissen; kleine Ueberreste wurden 1846 neu gefaßt. Es sei noch erwähnt, daß das Grab des Heiligen Station der Compostelapilger war. Die Kriegsthaten des hl. Wilhelm von Aquitanien wurden früh schon in Frankreich in vielen Liedern besungen (chansons de gestes), so besonders am Ende des 9. und Anfange des 10. Jahrhunderts in dem Romane „Wilhelm mit der kurzen Nase". Wolfram von Eschenbach behandelt ihn in seinem zweiten Hauptwerke, „Willehalm", worin er dem „Ritterthum eine religiöse Färbung" gab. Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß dieser hl. Wilhelm vielfach auch noch in neueren Heiligenlegenden mit Anderen gleichen Namens, besonders mit dem hl. Wilhelm von Maleval (s. d. Art.), verwechselt worden ist. (Vgl. neben der bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Guillaume de Gellone angeführten Literatur noch L. Clarus [W. Volk], Herzog Wilhelm von Aquitanien, ein Großer der Welt ꝛc., Münster 1865; H. P. Junker, Grundriß der Gesch. der französischen Literatur, 2. Aufl., Münster 1894, 47. 51; Ph. Aug. Becker, Die altfranzösische Wilhelmsage und ihre Beziehung zu Wilhelm dem Heiligen, Halle 1896.) [L. Helmling O. S. B.]

Wilhelm van Hildernisse, s. Intelligentiae homines.

Wilhelm, Abt von Hirschau, O. S. B., der sel., großer Klosterreformator und eine der vier „Säulen der Gregorianischen Partei in Deutschland", wurde (1026?) in Bayern geboren und erhielt eine ausgezeichnete Bildung in St. Emmeram zu Regensburg. Als Jüngling lebte er einige Zeit in der Welt, kehrte jedoch in das Kloster zurück und weihte sich Gott und seinem Dienste. Mitten in der verfallenden Klosterzucht zeichnete er sich durch Regeltreue und eifriges Streben nach Tugend und Wissenschaft aus. Daß er in St. Emmeram Prior gewesen, ist nicht sicher. Um diese Zeit war in dem Kloster Hirschau (s. d. Art.) der würdige Abt seines Amtes entsetzt und die Freiheit des Klosters durch den Grafen Adalbert von Calw zerstört worden. Im J. 1069 wurde Wilhelm zur Leitung des Klosters Hirschau berufen; er ließ sich jedoch nicht eher zum Abte weihen, bis der vertriebene rechtmäßige Abt Friedrich gestorben war (1071). Mit großem Eifer und mit Klugheit begann der neue Abt die Reform des Klosters; er legte ihr die Regeln von Clugny (s. d. Art.) zu Grunde und machte so Hirschau zum „deutschen Clugny". Nach vielen Leiden, Gebeten und Anstrengungen erlangte er endlich auch die Freiheit seines Klosters vom Grafen Adalbert, der zuerst versucht hatte, den Abt mit einer täuschenden Urkunde zu beruhigen, und erst auf wiederholtes Drängen eine ächte, die volle Freiheit des Klosters verbürgende ausstellte; für letztere erbat Wilhelm 1074 persönlich in Rom die päpstliche Bestätigung. Gregor VII. nahm ihn freundschaft auf und lud ihn ein, der Fastensynode 1075 beizuwohnen. Wieder nach Hirschau zurückgekehrt, arbeitete Wilhelm unermüdlich an der Vollendung des begonnenen Reformwerkes; auch führte er das Institut der Laienbrüder und der weltlichen Oblaten ein. Bedeutenden Antheil nahm er an den kirchlichen und politischen Fragen jener Zeit; so war er 1081 thätig bei der Wahl Hermanns von Luxemburg zum König und 1084 bei der Gebhards zum Bischof von Konstanz und wohnte im folgenden Jahre der Synode von Quedlinburg bei; stets trat er thatkräftig für den Papst und die Freiheit der Kirche auf und suchte die kirchliche Anschauungsweise nach den in Hirschau und Clugny geltenden Grundsätzen zu verbreiten. Ueber die von ihm selbst und nach seinem Tode von Hirschau aus gemachten Reformen anderer Klöster berichtet Br. Albers (Hirschau und seine Gründungen vom Jahre 1073 an, in der Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg i. Br. 1897, 115 ff.). Nachdem er Hirschau zu hoher Blüte gebracht, starb er am 5. Juli 1091. Schon während seines Aufenthaltes in St. Emmeram stand Wilhelm im Rufe eines hervorragenden Gelehrten, der sich auch auf den Gebieten des profanen Wissens großer Kenntnisse erfreute. Die Philosophen der grauen Vorzeit waren ihm nicht unbekannt, wie auch die verschiedenen Zweige des Triviums und Quadriviums. Er schrieb die Werke Astronomica (bei Pez, Thes. anecdot. noviss. VI, Aug. Vindel. 1729, 259 sqq.; Migne, PP. lat. CL, 1639 sqq.) und Musica (bei Gerbert, Scriptores eccles. de re musica II, S. Blas. 1784, 154 sqq.; Migne ib. 1147 sqq.); dagegen rühren die ihm zugeschriebenen Philosophicarum et astronomicarum institutionum LL. III, Basil. 1531, welche auch wohl mit Astronomica identificirt worden sind, weder von Wilhelm noch überhaupt aus seinem Jahrhundert, sondern von Wilhelm von Conches (s. d. Art.) her. Bemerkenswerth ist, daß Wilhelm für seine Congregation auch ein Normalexemplar der Vulgata herstellen ließ (vgl. Nestle, in den Theol. Studien aus Württemberg X [1889], 305 ff.). Wilhelms Biographie verfaßte sein Zeitgenosse

Haymo von Hirschau; dieselbe ward aber später sehr legendenhaft überarbeitet. (Vgl. noch AA. SS. Boll. Jul. II, 148 sqq.; Gfrörer, Papst Gregor VII. und sein Zeitalter VII, Schaffhausen 1861, 772 ff.; Kerker, Wilhelm der Selige, Abt von Hirschau, Tübingen 1863; Witten, Der sel. Wilhelm, Abt von Hirschau, Bonn 1890; Hasner, in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden XII [1891], 430 f. 576 ff., XIII [1892], 65 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 48 ff.; Lauchert, in der Allg. deutsch. Biogr. XLIII, 221 ff.) [L. Helmling O. S. B.]

Wilhelm Leodensis, s. Wilhelm von St. Thierry.

Wilhelm von Maleval, der hl., auch Wilhelm der Große genannt, Stammvater einer nach ihm Wilhelmiten genannten Ordensgenossenschaft, ist von unbekannter Herkunft und darf jedenfalls nicht, wie es oft geschehen ist, mit dem hl. Wilhelm, Herzog von Aquitanien (s. d. Art. Wilhelm von Gellone), verwechselt werden. Von einer Pilgerreise nach Compostela (s. d. Art.) zurückgekehrt, begann Wilhelm von Maleval 1153 ein Eremitenleben, erst in einem Walde bei Pisa, dann auf dem Berg von Pruno, und bald gesellten sich ihm mehrere Schüler bei. Als sich diese jedoch seinen Anordnungen nicht fügten, zog er sich 1155 in das wüste Thal Maleval (Stabulum Rodis) im Gebiete von Siena zurück und bewohnte dort zuerst eine Erdhöhle, dann eine ihm von mehreren Bürgern aus Buriano errichtete Zelle. Ein einziger Jünger, Namens Albert, theilte mit dem Heiligen die Entbehrungen der Einöde und war Zeuge sowohl der strengen Abtödtungen als der Wunderwerke desselben. Noch kurz vor dem am 10. Februar 1157 erfolgten Tode Wilhelms fand sich ein zweiter Schüler ein, der Arzt Renaldus, der im Vereine mit Albert die Lebensweise des Heiligen fortsetzte. Mit den sich ihnen anschließenden Schülern gründeten beide die Genossenschaft der Eremiten des hl. Wilhelm, welche sich alsbald über Italien, sodann nach Deutschland und Ungarn, Belgien und Frankreich ausbreitete. Frühzeitig zerfiel dieselbe in zwei besondere Congregationen, deren Hauptklöster das Stabulum Rodis und das Monasterium de monte Fabali waren. Die anfänglich sehr strenge Lebensweise der Eremiten milderte bereits Gregor IX., der ihnen nicht nur den Gebrauch der Schuhe und Strümpfe, sondern auch die Beobachtung der Benedictinerregel gestattete, während Innocenz IV. durch die Bulle Religiosam vitam eligentibus vom 28. August 1250 (s. Bull. Rom. Taur. III, 641 sqq., wo diese Bulle indeß Alexander IV. zugewiesen und vom 28. August 1256 datirt ist; vgl. dagegen AA. SS. Boll. Febr. II, 475) den Wilhelmiten den Schutz des apostolischen Stuhles sowie verschiedene Privilegien gewährte. Doch scheinen nicht alle Wilhelmitenklöster die Benedictinerregel angenommen zu haben, denn die Bulle Licet Ecclesiae catholicae Alexanders IV. vom 4. Mai 1256 (Bull. III, 635 sqq.), durch welche entsprechend dem 13. Canon des IV. Lateranconcils die verschiedenen Eremitencongregationen zu einem gemeinsamen Orden der Eremiten des hl. Augustinus vereinigt wurden (s. d. Art. Augustiner I, 1657), erwähnt auch quaedam [domus] S. Guillelmi, aliquae vero de Fabali. Als sich nun auf Grund dieser Bulle verschiedene Klöster der Wilhelmiten dem Orden der Augustiner-Eremiten anschlossen, erhob sich hiergegen von Seiten der die Benedictinerregel festhaltenden Klöster lebhafter Widerspruch, und es gelang diesen, sowohl von Alexander IV. als von Urban IV. Bullen zu erwirken, welche den Uebertritt zum Orden der Eremiten des hl. Augustinus ohne die Genehmigung des Generalcapitels der Wilhelmiten, bezw. specielle Erlaubniß des apostolischen Stuhles, verboten; mehrere Klöster, welche bereits die Augustinerregel angenommen hatten, mußten auf Betreiben des Cardinalprotectors der Wilhelmiten, Stephan von Ungarn, sogar zur frühern Tracht und Regel zurückkehren (1266). So war der Orden der Wilhelmiten in seinem hauptsächlichsten Bestande gewahrt worden. Er erhielt auf dem Concil von Basel 1435 eine Bestätigung seiner Privilegien und umfaßte noch im 15. Jahrhundert 54 Klöster in den drei Provinzen Toscana, Deutschland und Frankreich mit Belgien (s. deren Namen in den AA. SS. Boll. Febr. II, 480 sq.). In Deutschland bestanden unter anderen Klöster in Grevenbroich, Straßburg, Hagenau, Mainz, Limburg a. d. Lahn, Worms, Speyer und Schönthal (Diöcese Regensburg), im Ganzen 18, welche meist der Reformation zum Opfer fielen; das Hauptkloster der deutschen Provinz, Grevenbroich (1281 von Walram von Kessel gegründet), erhielt sich bis 1628, in welchem Jahre es dem Cistercienserorden unterworfen wurde (Janauschek, Origin. Cisterc. I, Vindobonae 1877, 281). In Frankreich, wo sich die Wilhelmiten 1256 in Montrouge bei Paris und 1298 im Kloster der Serviten zu Paris (fortan Domus regularis S. Guilielmi Alborum Mantellorum genannt) niederließen, das sie jedoch 1618 den Benedictinern der Congregation von St. Maurus überlassen mußten (vgl. Bull. Rom. XII, 534), bestand noch im vorigen Jahrhundert ein Kloster zu Montpellier. Die in Italien gelegenen Klöster litten schwer unter den zahlreichen dieses Land verheerenden Kriegen; das Stammkloster Maleval, zugleich Sitz des Generals, wurde gleich mehreren anderen zerstört und nach seiner Wiederherstellung den Augustiner-Eremiten übergeben. — Eine Lebensbeschreibung des hl. Wilhelm verfaßte bereits dessen Schüler Albert; erhalten ist dieselbe aber nur in der von einem gewissen Theobald erweiterten, namentlich in ihrem ersten Theile unzuverlässigen Form und so von Guil. de Vaha, Leodii 1693, sowie in d. AA. SS. Boll. Febr. II, 450 sqq. veröffentlicht. (Vgl. noch neben Henschens Commentarius hist. de

ordine eremit. S. Guil. [in d. AA. SS. l. c. 472 sqq.] Samson de la Haye, De veritate vitae et ordinis S. Guillelmi, Paris. 1587; Helyot-Migne, Histoire des ordres relig. II, 432 ss.) [Heimbucher.]

Wilhelm von Malmesbury, O. S. B., berühmter englischer Geschichtschreiber im 12. Jahrhundert, der „Heerführer der Historiker Englands" (Ussher), war vermuthlich 1096 (vielleicht zu Somersetshire) als Sohn eines Normannen und einer Sächsin geboren und kam zeitig in das Kloster Malmesbury, wo er um 1143 (eher später als früher) starb. Das Wenige, was über seine Person und sein Leben bekannt ist, muß aus den sparsamen biographischen Notizen erschlossen werden, die er über sich selbst in seinen Werken gibt. So weiß man von ihm, daß er von Jugend an eifrig Bücher gesammelt und gelesen hatte, daß er später die wichtigeren Klosterbibliotheken durchforschte und öfter aufgefordert wurde, die Geschichte eines Klosters oder seines Schutzheiligen zu schreiben. Die Mängel, welche er bei seinen Vorgängern auf dem Gebiete der Geschichtsforschung fand, scheinen ihn vor Allem angetrieben zu haben, selbst die Feder in die Hand zu nehmen; mußte er dabei oft klagen über die Dürftigkeit des ihm vorliegenden Materials und für Manches ausdrücklich seinen Gewährsmännern die Verantwortlichkeit zuschieben, so bemühte er sich, namentlich in der Schilderung seiner Zeit die strengste Gewissenhaftigkeit und Unparteilichkeit walten zu lassen. Uebrigens erzählt er nicht in der damals fast allgemein üblichen trockenen Form einer Chronik, sondern zusammenhangend, unterhaltend und mit Einstreuung von eigenen Urtheilen, Erfahrungen, Anecdoten u. dgl. Die Liebe zur Historiographie wird ihn auch wohl veranlaßt haben, die angebotene Abtswürde in seinem Kloster abzulehnen und bis zum Lebensende Bibliothekar und Präcentor zu bleiben. Von Wilhelms Werken liegen die wichtigsten gedruckt vor. Zunächst seien genannt: De rebus gestis regum Anglorum LL. V, sein Erstlingswerk, welches die Zeit von der Eroberung Englands durch die Angelsachsen (um 450) bis zum Jahre 1125 umfaßt. Eine Fortsetzung dazu gab er in den Hist. novellae LL. II bis zum Jahre 1142. Die kirchliche Geschichte Englands von der Bekehrung der Angelsachsen durch den hl. Augustinus (um 600) bis 1125 behandelte Wilhelm unter dem Titel De gestis pontif. Anglor. LL. IV (als 5. Buch wird dazu mitunter De vita Aldhelmi [s. d. Art. Aldhelmus] gerechnet). Von Ausgaben der beiden erstgenannten Werke seien hier nur die neueren durch Hardy (im Auftrag der English Hist. Society), London 1840, 2 Bde. (abgedruckt bei Migne, PP. lat. CLXXIX, 955 sqq.), und durch Will. Stubbs, ebd. 1887—1889, 2 Bde., besorgten erwähnt. Die Gesta pontif. edirte Hamilton, ebd. 1870 (für d. Sammlung d. Scriptt. rer. Brit. med. aev.). Auszüge, welche die für die deutsche Geschichte interessanten Partien enthalten, finden sich in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. X, 449—485; XIII, 134—139. Die Geschichte der englischen Könige ist auch mehrfach in's Englische übersetzt worden. — Von gedruckt vorliegenden Werken Wilhelms sind noch zu nennen De antiquitatibus Glaston. eccl., eine Geschichte des Klosters Glastonbury (u. A. bei Migne, ib. 1681 sqq.), die Vita S. Wulstani (Migne, ib. 1735 sqq.) und die Vita S. Dunstani (bei Stubbs, Memorials of St. Dunstan, London 1874, 250 ff.). Eine Anzahl von Schriften Wilhelms von Malmesbury sind nur handschriftlich erhalten, z. B. eine Expositio threnorum Hieremiae, von anderen kennt man bloß den Titel durch gelegentliche Erwähnung. (Vgl. die Vorreden in den genannten Ausgaben und den englischen Uebersetzungen [z. B. v. Sharpe, London 1815]; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 218; Potthast, Biblioth. hist. med. aev. I, 2. Aufl., Berlin 1896, 557; Dict. of Nat. Biogr. LXI [1900], 351 ff.) [Schrödl.]

Wilhelm von Mandagot, s. Mandagot; **Wilhelm de Marra**, s. La Mare; **Wilhelm von Modena**, s. Preußen X, 374 ff.; **Wilhelm Moritz von Sachsen-Zeitz**, s. Moritz Wilhelm.

Wilhelm von Nangis, O. S. B., französischer, auch für die Kirchengeschichte wichtiger Chronist, lebte als Zeitgenosse Ludwigs des Heiligen im Kloster zu St. Denys bei Paris. Nähere Daten über Person, Geburtsort und -jahr u. s. w. fehlen. Auch die Zeit seines Todes steht nicht fest; Einige glauben, aus seinen Schriften erschließen zu müssen, daß er vor dem 22. Juli 1300 gestorben sei, während Andere im Gegentheil der Ansicht sind, daß er noch bis nach 1303 gelebt habe. Von Schriften Wilhelms von Nangis ist zuerst das Chronicon zu nennen, welches von Erschaffung der Welt bis 1300 reicht und in zwei Redactionen vorliegt; die eine davon ist vor, die andere nach der Canonisation Ludwigs des Heiligen abgefaßt. Bis zum J. 1113 ist das Chronicon aus Sigebert von Gembloux' (s. d. Art.) Chronik entnommen und besitzt deßhalb keinen selbständigen Werth. Nach Wilhelms Tode wurde es zweimal fortgesetzt, von einem Anonymus bis zum J. 1340 und von Johann de Venette bis 1368. Von den Druckausgaben sei hier nur die neueste, durch Géraud (Paris 1843, 2 Bde.) besorgte genannt; die älteren zählt Potthast [s. u.] I, 554 auf. Aus dem Chronicon hatte Wilhelm selbst für die Zeit von 845 vor Chr. bis 1300 nach Chr. ein Chronicon abbreviatum regum Francorum sowie eine französische Uebersetzung angefertigt; während letztere längst bekannt und gedruckt war (u. A. im Recueil des hist. des Gaules etc. XX [1840], 649 ss.), galt der lateinische Text als verloren,

bis Delisle denſelben neueſtens in einem vaticaniſchen Codex wiedergefunden zu haben ſcheint (vgl. Moranvillé, in d. Biblioth. de l'école des chartes 1890, 652 ss.). — Wilhelm von Nangis iſt ferner der Verfaſſer dreier Königsbiographien, der Gesta Ludov. VIII, der Gesta Ludov. IX und der Gesta Philippi III; die beiden letzteren ſind unter Anderem abgedruckt im genannten Recueil des hist. XX, 312 ss. 466 ss. (zugleich mit einer altfranzöſiſchen Ueberſetzung), Auszüge aus allen dreien in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XXVI, 631 sqq. Die Gesta Philippi III beruhen ganz auf den Arbeiten Gilo's von Reims und Gottfrieds von Beaulieu; dagegen erklären ſich die Uebereinſtimmungen der Gesta Ludov. IX mit anderen, namentlich mit Primats Werk daraus, daß dabei dieſelben Notizen und Materialien benutzt ſind. (Vgl. die Bemerkungen in den citirten Ausgaben und dazu aus der bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Guillaume de Nangis, und bei Potthaſt, Biblioth. hist. med. aev. I, 2. Aufl., Berlin 1896, 554 ff. angegebenen Literatur beſonders Hist. litt. de la France XXV, 118 ss.; Broſien, Wilhelm von Nangis und Primat, im Neuen Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſch. IV [1879], 425 ff.) [Schrödl.]

Wilhelm von Newbury (Neubrigensis, Neuburgensis, de Novoburgo; auch Guilelmus Parvus), O. S. Aug., bedeutender engliſcher Geſchichtſchreiber im 12. Jahrhundert, war 1136 nicht weit von Bridlington in Yorkſhire geboren und gehörte dem 1145 geſtifteten Auguſtinerconvent zu Newburgh bei Coxwold (Yorkſhire) an. Dieß iſt ſo ziemlich alles, was ſich über ſeine Perſon mit Sicherheit feſtſtellen läßt. Sein Todesjahr iſt ungewiß, muß aber nach 1198 liegen; die Angabe bei Cave (Scriptt. eccl. hist. lit., Genev. 1720, 601), daß er „nach Einigen" 1208 geſtorben ſei, iſt oft nachgeſchrieben worden, hat jedoch keine feſte Grundlage. Das Werk, welches Wilhelm von Newbury den Ruhm eines ehrlichen, gründlichen und geſchickten Geſchichtſchreibers verſchafft hat, trägt den Titel Rer. Anglic. LL. V (auch Hist. Anglicana) und umfaßt den Zeitraum von 1066—1197. Im erſten Buche (bis zur Zeit König Stephans [1135—1154]) ſtützt er ſich beſonders auf Heinrich von Huntingdon (ſ. d. Art.); die anderen Bücher ſchildern die Ereigniſſe, bei denen er Zeitgenoſſe war. Seine Darſtellungsweiſe iſt klar und nüchtern, und er iſt frei von manchen Vorurtheilen, in denen z. B. der etwas ältere Galfried von Monmouth (ſ. d. Art.) befangen war. Gedruckt wurde die Hist. Anglic. zuerſt zu Antwerpen 1567, dann öfter, unter Anderen, hrsg. von Hearne, zu Oxford 1719, 3 Bde. Die neueſten Ausgaben ſind von Hamilton, London 1856, 2 Bde. (für die English Hist. Society), und von Howlett, in den Chronicles of the reigns of Stephen etc. I and II, London 1884—1885 (mit der Continuatio für die Jahre 1202—1298); Auszüge daraus bieten die Mon. Germ. hist. Scriptt. XXVII, 221 sqq. Außer dem genannten Geſchichtswerk wird Wilhelm von Newbury auch eine Erklärung des Hohen Liedes beigelegt, die ſich handſchriftlich im Queens College zu Cambridge befindet; was man ihm ſonſt noch zuſchreibt, rührt von anderen Verfaſſern her, mit denen er verwechſelt wird. (Vgl. die Einleitungen in d. genannten Ausgaben, ſowie Dict. of Nat. Biogr. LXI [1900], 360 ff. Die ſonſtige Literatur bietet Potthaſt, Biblioth. hist. med. aev. I, 2. Aufl., Berlin 1895, 569.) [Schrödl.]

Wilhelm von Occam, O. Min., theologiſcher und philoſophiſcher Schriftſteller, Parteigänger Ludwigs des Bayern, ſtammte aus Occam in der Grafſchaft Surrey (ſüdlich von London), wo er zwiſchen 1270 und 1280 geboren ſein mag. Die erſte Periode ſeines Lebens iſt dunkel. Im J. 1302 war er ſchon Magiſter, Familiar des Biſchofs von Durham und Inhaber der Pfarrei Langton in der Diöceſe York; in dem genannten Jahre erhielt er von Bonifaz VIII. Dispens, zu ſeiner bisherigen Pfründe das Archidiaconat Stow in der Diöceſe Lincoln zu übernehmen. Er wird in dem päpſtlichen Schreiben bezeichnet als persona literarum scientia praedita aliisque meritis probatis adjuta (Mélanges d'archéologie et d'histoire II, Rome 1882, 446 s.; Thomas, Les Lettres à la cour des papes, Rome 1884, 34; Denifle-Chatelain, Chartul. universitatis Paris. II, Paris. 1891, 486, beſtreitet die Identität, jedoch ohne Angabe von Gründen). Es kann alſo die unter Bonifaz VIII. um 1303 in Frankreich entſtandene Schrift Disputatio inter militem et clericum super potestatem praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa (Goldast, Monarchia I, Hanov. 1611, 13 sqq.), welche Wilhelm von Occam zugeſchrieben wurde, auch aus dieſem Grunde nicht von ihm herrühren (die inneren Gründe gegen die Auctorſchaft ſ. bei Riezler [ſ. unten] 145 ff.). Wo Wilhelm gelehrt hat, läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit ſagen; es werden Oxford und Paris genannt, doch laſſen ſich für keinen Ort ſichere Beweiſe anführen (vgl. Denifle-Chatelain II, 590; Feret [ſ. u.] III, 339). Auch iſt ungewiß, wo und wann er Minorit geworden. Provinzial des Ordens für England, wie allgemein angegeben wird, iſt er nicht geweſen. Der engliſche Provinzial Wilhelm, welcher 1322 die Erklärung des Ordenscapitels von Perugia in Sachen der Armutfrage (ſ. d. Art. Armut I, 1398) unterſchrieb, war Wilhelm von Nottingham (vgl. Denifle-Chatelain II, 277). Als gefeierter Lehrer hatte Occam bereits eine Anzahl theologiſcher und philoſophiſcher Schriften verfaßt, als ihn ſeine Stellung in der Armutfrage auf Seiten des Ordensgenerals Michael von Ceſena (ſ. d. Art.) in Oppoſition gegen den Papſt brachte. Da er den Satz, daß Chriſtus Eigenthum beſeſſen habe, für häretiſch erklärte und

ihn in der Romagna, namentlich in Bologna, öffentlich bekämpfte, wurde er am 1. December 1323 nach Avignon citirt (Raynald, Annal. ad a. 1323, 62) und leistete auch Folge. Eine Commission beschäftigte sich mit Wilhelms Schriften überhaupt und zog aus denselben 51 anstößige Sätze heraus, doch erfolgte eine Verurtheilung nicht; eine solche geschah erst 1339 und 1340 durch die Pariser Artistenfacultät (Denifle-Chatelain II, n. 1023. 1042). Die Zeit der Internirung in Avignon benutzte er auf Michaels Geheiß zum Studium der päpstlichen Erlasse in der Armutfrage (Zeitschrift für Kirchengeschichte VI [1884], 109) und betheiligte sich auch an der Erklärung Michaels vom 13. April 1328 (Baluze, Miscellanea, ed. Mansi III, Lucae 1762, 238; Raynald ad a. 1328, 62). Mit Michael und Bonagratia entwich er am 25. Mai 1328 aus Avignon nach Pisa, wo er am 18. September mit seinen Genossen Berufung an ein allgemeines Concil einlegte (Baluze III, 246). O imperator, tu me gladio a papae injuriis defende et ego te verbis et scriptis indissolubili ratione defendam, soll er zu Ludwig dem Bayern (s. d. Art.), der am 21. September in Pisa eintraf, gesagt haben (Bzovius, Annal. ad a. 1323, 9; die Worte finden sich zuerst bei Trithemius, vgl. Riezler 71). Gegen die Beschlüsse des Ordenscapitels 1329 legte er mit Heinrich von Thalheim, Franz von Ascoli und Bonagratia Protest ein (Baluze III, 315 sqq.). Bereits am 6. Juni 1328 war er mit dem Banne belegt worden (Martène-Durand, Thesaurus nov. anecdot. II, Lutet.-Paris. 1717, 749 sq.; vgl. Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern, Innsbruck 1891, n. 1044. 1105. 1143. 1288), und das Ordenscapitel zu Perpignan 1331 verhängte über ihn und seine Genossen die Strafen der Ausstoßung aus dem Orden und ewigen Gefängnisses (Bzovius ad a. 1331, 2; Raynald ad a. 1331, 15), welche letztere allerdings wegen des Schutzes durch Ludwig den Bayern nicht in Vollzug gesetzt werden konnte. Mit demselben waren die Flüchtlinge nach München gezogen, und Occam entwickelte hier eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit gegen die Päpste, die jedoch vorläufig noch theologischer Art blieb. Zuerst scheint wohl 1330 das Opus nonaginta dierum (so benannt nach der Dauer der Abfassung) entstanden zu sein (zuerst gedruckt Lugduni 1495; Goldast II, 993—1236), worin hauptsächlich an die Besprechung der Bulle Quia vir reprobus eine weitläufige Erörterung aller Ansichten geknüpft wird, die im Armutstreite von beiden Seiten vorgebracht waren, ohne daß jedoch eine Entscheidung gefällt wird. Gegen die Ansicht Johannes' XXII. betreffs der visio beatifica schrieb er 1333 oder 1334 den Tractatus de dogmatibus Johannis XXII. papae (Paris. 1476; Goldast II, 740—770). Dann folgten 1334 ein längeres Schreiben an das Generalcapitel des Ordens zu Assisi, in dem die dogmatischen Irrthümer in den Bullen Johannes' XXII. aufgezählt werden (vgl. Zeitschrift f. Kirchengesch. VI, 108—113), 1335 eine Schrift gegen die Retractation des Papstes betreffs der visio beatifica (noch ungedruckt in der Pariser Nationalbibliothek, s. Müller, in d. Allgem. deutschen Biographie XXIV, 124) und spätestens 1338 ein Compendium errorum Johannis XXII. papae (Lugduni 1495; Goldast II, 957—976). Das Defensorium contra errores Johannis XXII. papae (Brown, Append. ad Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum, Londini 1690, 436—465; Baluze III, 341—356), welches ebenfalls Occam zugeschrieben wird (Riezler 246; Stöckl [s. u.] II, 987), ist nicht von ihm (vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte VI, 78 bis 82). Ein noch ungedruckter Tractat von 7 Büchern, der Benedict XII. als den Vertreter der dogmatischen Ketzereien seines Vorgängers und als Feind des Reiches angreift und in dem Satze gipfelt, daß der Kaiser das Recht habe, gegen diesen nur dem Namen nach, nicht in Wahrheit Gesegneten mit Waffengewalt vorzugehen (s. Müller, Kampf u. s. w. [s. u.] II, 88), streift zum ersten Male das kirchenpolitische Gebiet. Vollständig auf dasselbe führten Occam die Beschlüsse der Tage von Rhense und Frankfurt (1338), deren Standpunkt er in den Super potestate summi pontificis octo quaestionum decisiones (Lugduni 1496; Goldast II, 313—391) vertritt; er wendet sich in der Erörterung von acht Fragen, die ihm ein venerabilis vir, wahrscheinlich Ludwig, gestellt, hauptsächlich gegen Lupolds von Bebenburg (s. d. Art.) Schrift De juribus regni et imperii, vermeidet jedoch das Aussprechen eines abschließenden Urtheils. Daß der Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus (zuerst herausgeg. von Freher, Heidelberg 1598; Goldast II, 21—24), welcher das Verhalten Ludwigs betreffend die Ehe seines Sohnes mit Margaretha Maultasch von Tirol zu rechtfertigen sucht, Occam zum Verfasser habe, ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Michael von Cesena übergab bei seinem Tode Occam das Ordenssiegel, und dieser betrachtete sich als Vicar des Generals. Bald darauf erschien seine bedeutendste kirchenpolitische Schrift, der Dialogus inter magistrum et discipulum (Lugduni 1494; Goldast II, 339—957. Ueber die Anordnung s. Marcour, Antheil der Minoriten am Kampfe Ludwigs IV. von Bayern und Papst Johannes' XXII., Emmerich 1874, 30), durch welchen Herzog Albrecht von Oesterreich veranlaßt worden sein soll, den 1343 durch Clemens VI. gegen Ludwig verhängten Censuren die Anerkennung zu versagen. Der erste Theil (1342 oder 1343) handelt in 7 Büchern von dem kirchlichen Lehramte und den Ketzereien im Allgemeinen und erörtert unter Anderem die Fragen, ob ein

Papſt Häretiker ſein könne, von wem Petrus den Primat habe, ob ein Generalconcil irren könne. Den zweiten Theil bildet die Wiederholung der Schrift De dogmatibus Johannis XXII. Vom dritten Theile, welcher handeln ſollte de potestate papae, conciliorum et imperatoris, liegen nur zwei Tractate (De potestate papae, 4 Bücher, De potestate imperatoris, 8 Bücher, verfaßt 1343) vor; die übrigen, welche eine Geſchichte aller beim Armutſtreite betheiligten Perſonen, auch Occams eigene, bringen ſollten, ſind anſcheinend nicht geſchrieben. Der erſte und dritte Theil haben die Form eines Zwiegeſpräches. Auch nach dem Tode Ludwigs verharrte Occam im Widerſtande und veröffentlichte 1348 noch einen Tractat gegen die von Clemens VI. für die Anhänger Ludwigs aufgeſtellte Unterwerfungsformel (Bruchſtück unter dem Titel De electione Caroli bei Höfler, Aus Avignon, in d. Abhandl. der kgl. böhmiſchen Geſ. der Wiſſenſch. 1868, 13—16; vollſtändig hrsg. von Müller in der Feſtſchrift dem Großherzog Ludwig von Heſſen gewidmet, Gießen 1888, 5 bis 26). Einer Citation an die Curie leiſtete er ebenſo wenig Folge, wie der Aufforderung, jene Formel zu beſchwören, da Ludwig weder Häretiker noch Schismatiker ſei. Doch ſandte er nicht lange nachher das Ordensſiegel an den General Wilhelm Farinerius zurück und gab damit offenbar ſeine Oppoſition in theologiſcher Beziehung, betreffend die Armutfrage, auf; zugleich ſprach er, wie das Ordenscapitel von 1349 an den Papſt berichtete, den Wunſch nach Abſolution aus. Auf Verwendung des Ordens nahm Clemens VI., der einige Jahre vorher erklärt hatte, nächſt dem Heile ſeiner eigenen Seele habe er nie etwas ſo heiß erſehnt als die Rückkehr Occams in die Kirche (Höfler a. a. O. 20; Denifle-Chatelain [l. c. II, 720] bezweifelt, daß die Rede von Clemens VI. ſei), von dem perſönlichen Erſcheinen in Avignon Abſtand und verlangte unter dem 8. Juni 1349 nur die Beſchwörung einer abgekürzten Unterwerfungsformel binnen Jahresfriſt. Ob nun wirklich die Abſolution erfolgte, iſt nirgends zu erſehen; da die bayriſche Partei nach der Abdankung des Gegenkönigs Günther von Schwarzburg Karl IV. anerkannte, ſo lag für Occam eigentlich kein Grund mehr vor, in kirchenpolitiſcher Oppoſition zu verharren. Geſtorben iſt er vermuthlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1349, beigeſetzt wurde er in der Minoritenkirche zu München. — Man hat Occam, namentlich unter Berufung auf verſchiedene Aeußerungen im Dialogus, als einen Vorläufer der ſog. Reformation des 16. Jahrhunderts bezeichnet. Dieß iſt unrichtig; denn, wie Silbernagl (ſ. u.) mit Recht hervorhebt, kann man bei der ganzen Anlage des Werkes bloß diejenigen Behauptungen als die eigentlichen Anſichten Occams anſehen, welche in dem ganzen Werke entweder vom Lehrer oder vom Schüler als richtig feſtgehalten werden. So wird die göttliche Einſetzung des Primates, die Unfehlbarkeit des Papſtes bei Entſcheidung von Glaubensſtreitigkeiten und überhaupt das unfehlbare Lehramt der Kirche ſowie die Geltung des kirchlichen Eherechtes anerkannt. Hinſichtlich des Verhältniſſes zwiſchen Staat und Kirche ſcheidet Occam im Gegenſatze zur Bulle Unam sanctam die geiſtliche Gewalt ſtreng von der weltlichen. Auch die kaiſerliche Gewalt iſt, wie die päpſtliche, unmittelbar von Gott; beide ſind geeint durch das chriſtliche Princip. Doch fehlt es Occam an einer principiellen, einheitlichen Weltanſchauung, und er gibt deßhalb der Caſuiſtik Raum. — Auf dem Gebiete der Philoſophie und Theologie iſt Occam der Repriſtinator des Nominalismus, und als ſolcher führt er den Titel venerabilis inceptor (sc. nominalium); wegen ſeiner Denkſchärfe heißt er doctor singularis oder invincibilis. Ueber ſeine Lehren ſ. d. Art. Nominaliſten IX, 425. Seine philoſophiſchen Schriften ſind: Summa logices oder Tratatus logices in tres partes divisus ad Adamum (gedruckt Paris. 1488 u. öfter, zuletzt Oxon. 1675); Major summa logices (Venet. 1522); Summulae in libros physicorum in quatuor partes distributae (Bonon. 1494); Quaestiones in octo libros physicorum (Argentor. 1491; Philosophia naturalis Guillielmi Ocham, herausgegeben von dem Minoriten Bonaventura Theulus, Romae 1637); Expositio aurea admodum utilis super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta (Bonon. 1494), eine Reihe von Commentaren zu Ariſtoteles' Kategorien und deſſen Werk De introductione, zu Porphyrius' Isagoge ſammt einem Tractat De communitatibus Porphyrii, worin die ganze Logik und Erkenntnißlehre Occams und ſeine Kritik des Realismus enthalten iſt. Seinen Empirismus übertrug Occam natürlich auch auf die Theologie, die ihm jedoch nicht als Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne gilt. Der Grundgedanke ſeiner theologiſchen Anſchauung beſteht darin, zu zeigen, daß unſere der Erfahrungswelt entnommenen Denkformen nicht ausreichen zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen. Die Glaubenswahrheiten liegen ihm vollſtändig außerhalb der Sphäre des Wiſſens, eine poſitive Erkenntniß des Glaubens iſt nach ihm nur möglich durch engen Anſchluß an die heilige Schrift und die Kirche, deren Ausſpruch in allen den Glauben berührenden Fragen allein und maßgebend in Betracht kommt; ſelbſt was ſich ſcheinbar widerſpreche, müſſe geglaubt werden, wenn es nur in der Schrift und der Lehre der Kirche begründet ſei. Vernunftbeweiſe ſeien unzulänglich, könnten höchſtens als Wahrſcheinlichkeitsbeweiſe gelten. So könne Gottes Daſein und Einheit nicht durch die Vernunft bewieſen werden; ſeine Eigenſchaften und Vollkommenheiten ſeien nicht im göttlichen Weſen ſelbſt, ſondern einzig in unſerem Denken begründet. Auch die Beweiſe für die Immaterialität und Einheit

der Seele seien unzureichend. In ähnlicher Weise werden die rationellen Begründungen der Dogmen wankend gemacht; es fällt die Einheit zwischen Glauben und Wissen, und es wird eine Entfremdung zwischen Philosophie und Theologie eingeleitet und befördert. So führt der Occam'sche Nominalismus zur Skepsis und ist insofern allerdings ein Vorläufer der sogen. Reformation. Indem Occam alle natürliche Erkenntniß skeptisch untergräbt und Alles auf die absolute Auctorität der Offenbarung begründet, legt er es in der Behandlung der einzelnen Glaubenslehren auf den Nachweis an, daß dieselben den Gesetzen der natürlichen Denkthätigkeit entzogen seien und jede logische Erörterung derselben zu Antinomien führe. Er gefällt sich deßhalb in den wunderlichsten und verwegensten Folgerungen aus der kirchlichen Lehre. So wenn er sagt: Gott kann jedes an sich Verschiedene zur Einheit des Subjectes mit sich verbinden, also hätte er auch die Natur eines Steines, eines Holzes, eines Esels annehmen können; wenn er die Sätze für zulässig erklärt: Gott der Vater ist der Sohn der heiligen Jungfrau; der heilige Geist ist der Mensch, welcher der Sohn der heiligen Jungfrau ist; der Vater, welcher niemals starb, kann gestorben sein, der Sohn, welcher starb, kann auch niemals gestorben sein; oder wenn er aus der communicatio idiomatum die Folgerung für berechtigt hält, zu sagen: Der Kopf Christi ist der Fuß Christi, das Auge Christi ist die Hand Christi. Hinsichtlich des Altarssacramentes meint Occam, daß die Consubstantiation dem Denken am angemessensten sei; da jedoch die Transsubstantiation Lehre der Kirche sei, habe man daran festzuhalten; er sucht sie nach seiner Kategorienlehre in eigenthümlicher Weise zu erklären. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist nach Occam das der absoluten Willkür. Die Verdienstlichkeit eines Actes liegt einzig in der Annahme Gottes; es kann deßhalb ein Act verdienstlich sein ohne die Liebe, und ebenso ein Act, der aus der Liebe hervorgeht, nicht verdienstlich. So wird auch das sittliche Gesetz aus seiner ewigen Gültigkeit verdrängt und ihm nur die Bedeutung eines willkürlichen Statuts gelassen, dessen Gegentheil sogar verdienstlich wird, sobald es von Gott geboten ist. Daraus muß eine Veräußerlichung des innern Lebens und ein Indifferentismus entstehen, wenn ihn auch Occam selbst nicht gewollt hat. Occams theologische Schriften sind: Super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones, das theologische Hauptwerk Occams (der erste, durchgearbeitetere Theil Lugd. 1483, vollständig Lugd. 1495); Centiloquium theologicum omnem ferme theologiam speculativam sub centum conclusionibus complectens (Lugd. 1494, auch mit dem vorigen Werke zusammen), das unter dem Mißbrauche der gewichtigsten dogmatischen Sätze sich mehr wie eine pikante Beispielsammlung für die schwierigeren Partien der Lehre von den Schlüssen (die obigen Beispiele sind dorther) als wie eine Auswahl theologischer Probleme ausnimmt (Schwab [s. u.] 288); Quodlibeta septem (Paris. 1487; Argentor. 1491, mit dem folgenden Werke zusammen), nach dem Vorworte in bunter Reihenfolge handelnd de materiis plurimis, grammaticalibus, logicalibus, physicalibus, mathematicalibus, metaphysicalibus et potissime theologicalibus; De sacramento altaris (s. vorher); De praedestinatione et futuris contingentibus (zusammen mit der Expositio aurea). Ueber weitere Schriften s. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1806, 155 sqq.; Feret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-âge III, Paris 1896, 339 ss. Occam gehört durch seinen logischen Scharfsinn unstreitig zu den bedeutenderen Männern des Mittelalters; doch zeigt sich auch in seiner Lehre das oppositionelle Verhältniß, in welches er sich im Leben zur kirchlichen Auctorität gestellt hat. Hat er sich durch seine Kritik des scholastischen Wissens auch ein gewisses Verdienst erworben, so ist er doch der Hauptrepräsentant der innern Selbstzersetzung desselben, und seine Lehre bahnt eine völlige Auflösung der speculativen Wissenschaft an. Papst Johannes XXII. nennt ihn einen haeresiarcha, qui haereses varias dogmatizabat publice et scripta fecerat haeresibus et erroribus plena (Raynald ad a. 1330, 30). — Literatur. Eine Monographie über Occam gibt es noch nicht; Einzelnes findet sich vielfach. Ueber sein Leben und seine kirchenpolitische Thätigkeit s. namentlich Raynald, Annales ecclesiastici, und Wadding, Annales fratrum minorum; Schreiber, Die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Bayern, Landshut 1858; Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers, Leipzig 1874, 70 ff. 240 ff.; Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Curie, Tübingen 1879. 1880, besonders I, 207 ff. II, 88. 250 ff.; Ders., Einige Aktenstücke und Schriften zur Geschichte der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte VI [1884], 63—112; Ders., in d. Allgem. Deutschen Biogr. XXIV, Leipz. 1887, 122—126; Dorner, Verhältniß von Kirche und Staat nach Occam, in d. Theolog. Stud. u. Krit. 1885, 672—722; Silbernagl, Occams Ansichten über Kirche und Staat, im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft VII, München 1886, 423—433; Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen II, 3. Aufl., Berlin 1887, 347 ff. Ueber Occams philosophische und theologische Lehren s. namentlich Ritter, Gesch. der Philosophie VIII, Hamburg 1845, 574—604; Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865, 986—1021; Prantl, Gesch. der Logik III, Leipzig 1867, 327—420; Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique

II, Paris 1880, 356 ss.; Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858, 31—37. 274—290; Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters I—IV, Wien 1881—1887, passim; Rettberg, Occam und Luther oder Vergleichung ihrer Lehre vom heiligen Abendmahle, in d. Theol. Stud. u. Krit. 1839, 69—136; Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung II, Tübingen 1842, 866 ff.; Derſ., Vorleſungen über die chriſtliche Dogmengeſchichte II, Leipzig 1866, 512. [Wurm.]

Wilhelm von Paris, Name einer Reihe von mittelalterlichen Theologen, welche durch Herkunft, Studium oder Amt in Beziehung zur Stadt oder Univerſität Paris ſtanden. Im Einzelnen ſind dieſelben nicht immer leicht auseinanderzuhalten, und namentlich die Sitte der Handſchriften, ein Werk ohne weitere Angaben einem Guilelmus Parisiensis beizulegen, iſt Anlaß zu mehrfachen Verwechslungen geworden. Als Träger dieſes Namens ſeien zunächſt die in beſonderen Artikeln behandelten Wilhelm von St. Amour und Wilhelm von Auvergne genannt. Weiterhin heißen ſo die beiden Pariſer Biſchöfe Wilhelm von Seignelay (1220—1223) und Wilhelm Bauſeti (1304—1320). Der erſtere wird häufiger nach ſeinem frühern Biſchofsſitze Wilhelm von Auxerre genannt und von Vincenz von Beauvais (ſ. Gallia christ. VII, Paris. 1754, 93) als libertatis ecclesiae defensor mirabilis gerühmt. Er ſpielte eine beſondere Rolle in den Streitigkeiten, welche damals die Univerſität Paris (ſ. d. Art. IX, 1509) beunruhigten, und ſoll die Hauptſchuld daran geweſen ſein, daß ſogar zeitweilig die Vorleſungen ſuspendirt wurden. Einige ſehen in ihm, wohl irrigerweiſe, den Verfaſſer einer nicht gedruckten Summa de divinis officiis; jedenfalls aber gehört ihm nicht die theologiſche Summa zu, welche von Dionyſius dem Karthäuſer (ſ. d. Art. III, 1807) benutzt und in ein Summarium gebracht wurde. Verfaſſer dieſer iſt vielmehr ein anderer Wilhelm von Auxerre, der um dieſelbe Zeit Profeſſor der Theologie zu Paris war, im J. 1230 in Univerſitätsangelegenheiten zu Rom weilte und nicht lange nachher geſtorben iſt (gegen die oft wiederholte Angabe, er ſei zu Rom geſtorben, ſprechen die Documente, welche Denifle-Chatelain, Chartul. univers. Paris. I, Paris. 1889, 145 sq., bietet). — Der zweite obengenannte Biſchof von Paris, Wilhelm Bauſeti (auch Guilelmus Alvernus, von ſeinem Geburtsort Aurillac), gilt als Verfaſſer eines handſchriftlich erhaltenen Tractates Contra exemtos. Auch wird ihm ein Dialogus de VII sacram. (gedruckt zu Leipzig 1512, zu Lyon 1567) beigelegt, den Andere vielleicht richtiger einem Dominicaner Wilhelm von Paris aus dem 14. Jahrhundert zuſchreiben. Ein ſolcher erſcheint als Generalinquiſitor zu Beginn des 14. Jahrhunderts mehrmals in Urkunden, namentlich bei dem „Geſtändniß" des Templer-Großmeiſters Jacob von Molay am 25. Mai 1308 (ſ. Denifle-Chatelain II, 1 [1891], 129) und beim Prozeß gegen die als Ketzerin verbrannte Margarethe Porrete am 31. Mai 1310 (Denifle-Chatelain III [1894], 661). Dieſer Wilhelm von Paris gilt auch als Verfaſſer einer Tabula juris, iſt aber wieder zu unterſcheiden von einem gleichnamigen Ordensgenoſſen, der um 1485 lebte und wohl der Auctor der oft gedruckten Postilla super evangelia dominicalia iſt. (Vgl. über die Einzelnen die bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. vv. zuſammengetragene Literatur; dann auch Hurter, Nomencl. lit. IV, Oenip. 1899, p. CLXXXVII, und Feret, La faculté de théologie de Paris etc., Moyen-Age, Paris 1894—1897, 4 vols.) [Schrödl.]

Wilhelm Parvus, ſ. Wilhelm von Newbury.

Wilhelm von Ruysbroek (de Rubruquis), ſ. Mongolen VIII, 1772.

Wilhelm von Seignelay, ſ. Wilhelm von Paris.

Wilhelm von St. Thierry (Guilelmus a S. Theodorico; auch Leodensis und Signacensis), O. S. B. und ſpäter O. Cist., hervorragender Theologe des 12. Jahrhunderts und intimer Freund des hl. Bernhard, ward gegen Ende des 11. Jahrhunderts (um 1085) zu Lüttich als Kind vornehmer Leute geboren. Im Kloſter des hl. Nicaſius zu Reims, wo er mit ſeinem Bruder Simon unterrichtet wurde, gewannen beide das Ordensleben ſo lieb, daß ſie als Mönche eintraten. In der Folge wurde Simon Abt des genannten Kloſters, Wilhelm aber ward 1119 zum Abt von St. Thierry (nicht weit von Reims) erwählt, wo er eine eifrige, wenn auch nach Außen weniger hervortretende Thätigkeit entfaltete (vgl. Gallia christ. IX, Paris. 1751, 187 sq.). Schon im Kloſter zu Reims war Wilhelm mit dem heiligen Bernhard bekannt geworden; aus ihrem Verkehre entwickelte ſich bald eine enge Freundſchaft für's ganze Leben, die durch zeitweilige Beſuche wie in gegenſeitigen Briefen ihren Ausdruck fand. Im J. 1135 legte Wilhelm ſeine Abtswürde nieder, vermuthlich hauptſächlich wegen andauernder Kränklichkeit. Immerhin mag auch das Verlangen nach einem mehr ruhigen und beſchaulichen Leben Mitурſache geweſen ſein; wenn aber Wilhelm geglaubt hatte, dieß bei ſeinem Freunde in Clairvaux verwirklichen zu können, ſo ſah er ſich enttäuſcht, indem der hl. Bernhard, der die Abgabe ſeines Amtes überhaupt nicht gern geſehen hatte, ihn nicht aufnehmen wollte. So trat Wilhelm in das Ciſtercienſerkloſter zu Signy (in der Diöceſe Reims) ein. Dort führte er unter andauernder Kränklichkeit ein erbauliches Leben, ward aber aus ſeiner Beſchaulichkeit mehrfach herausgeriſſen, indem beſonders die Irrlehren Abälards ſeine Feder in Bewegung ſetzten. Sein Tod erfolgte ſicher vor dem des hl. Bernhard (1153) und nach einer Notiz des Kloſters Mont-Dieu (ſ. Le Couteulx, Annal. O. Cart. II, Monstrolii 1888, 90 sq.) um die Zeit des Reimſer Concils vom Jahre 1148;

als Todestag geben die Necrologien von Mont-Dieu und Signy den 8. September an. Ueber die Schriften, welche Wilhelm von Thierry verfaßte, sind wir durch eine von ihm selbst herrührende (nicht ganz vollständige) Aufzählung (abgedruckt bei Migne, PP. lat. CLXXXIV, 303 sqq.) unterrichtet. Die meisten derselben sind erhalten und von Tissier in der Biblioth. ord. Cist. IV, Bonofonte 1669, und darnach bei Migne, PP. lat. CLXXX, 205 sqq., herausgegeben; einige Schriften fehlen aber in dieser Sammlung (weil sie irrigerweise Anderen, besonders dem hl. Bernhard, zugeschrieben wurden), andererseits gehört die ihm beigelegte Epist. ad fratres de Monte Dei wohl Guigo (s. d. Art.) zu. Die Titel der Schriften sind: Speculum fidei; Aenigma fidei; De contemplando Deo (unter den Werken des hl. Bernhard, bei Migne, PP. lat. CLXXXIV, 365 sqq.); De natura et dignitate amoris (ebenso, ib. 379 sqq.); De sacramento altaris (oder De corpore et sanguine Domini); Meditationes; Super cantic. cantic. (unvollendet) und zwei andere Commentare zum Hohen Liede in Auszügen aus dem hl. Ambrosius und dem hl. Gregor; Disput. adv. Petrum Abaelardum; Expositio in Epist. ad Rom.; Sententiae de fide; De natura corporis et animae; De erroribus Guilelmi de Conchis (vgl. d. Art. Wilhelm von Conches); Vita Bernardi (unvollendet; bei Migne, PP. lat. CLXXXV, 225 sqq.; vgl. d. Art. Gottfried von Clairvaux); Tractatus de erroribus Gilberti Porretani. Von den zahlreichen Briefen Wilhelms an Verschiedene, u. A. auch an seinen Freund Rupert von Deutz (s. d. Art.), ist die Mehrzahl verloren, ebenso die Sententiae de fide; ob die Abhandlung gegen Gilbert de la Porrée thatsächlich mit der unter Gottfrieds von Clairvaux Namen gedruckten Schrift Contra capitula Gilberti (Migne, PP. lat. CLXXXV, 595 sqq.) identisch ist, wie Rose (Verzeichniß der lateinischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin XII, Berlin 1893, 469) und Kutter (s. u.) 181, Anm. 47 vermuthen, muß noch genauer untersucht werden. Am folgenschwersten war ohne Zweifel der Angriff Wilhelms auf Abälard (s. d. Art.) und dessen sich unvermerkt mehr und mehr ausbreitenden Irrthümer, auf welche er den hl. Bernhard und den Bischof Gottfried von Chartres aufmerksam machte (s. d. Brief bei Migne, PP. lat. CLXXXII, 531 sqq.), und die er dann in der oben genannten Schrift widerlegte. Ist er hierbei und sonst der energische Vertheidiger der Glaubensreinheit, so zeigen andere Werke ihn als gesunden Mystiker, der an Reinheit wie an Tiefe der Contemplation seinem Freunde, dem hl. Bernhard, würdig zur Seite steht. (Vgl. außer den Vorbemerkungen in der Ausgabe Tissiers und bei Migne noch besonders Hist. litt. de la France XII [1763], 312 ss.; J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II, Wien 1875, 88 ff.; Kutter, Wilhelm von St. Thierry, ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit, Gießen 1898, sowie G. Fickers Bemerkungen zu letztgenannter Schrift in der Theol. Rundschau II [1899], 155 ff. Die ältere Literatur bietet Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Guillaume de St. Thierry.) [Schrödl]

Wilhelm von Tyrus, bekannt namentlich als Geschichtschreiber der Kreuzzüge, wurde im Königreiche Jerusalem zwischen 1128 und 1134 geboren, wahrscheinlich als Sprosse einer infolge der Kreuzzüge eingewanderten fränkischen Familie, welche in Jerusalem selbst ansässig gewesen zu sein scheint. Seine Studien machte er im Abendlande (ob in Paris oder Rom oder Constantinopel, ist unbekannt); 1162 befand er sich noch daselbst. Er war nicht nur mit den im Mittelalter besonders gelesenen lateinischen Auctoren vertraut, sondern beherrschte auch die griechische Sprache und hatte eine genaue Kenntniß des byzantinischen Reiches. Von Kindheit an war ihm das Französische und das landesübliche Arabisch geläufig, und seine Kenntniß der arabischen Schriftsprache befähigte ihn, für die Geschichte der morgenländischen Fürsten (s. u.) arabische Quellen zu benutzen, welche ihm König Amalrich verschafft hatte. Auch das Hebräische und das Persische war Wilhelm bekannt. Gegen 1163 kehrte Wilhelm aus dem Abendlande nach Tyrus zurück, wurde Mitglied des Domcapitels daselbst und im J. 1167 Archidiaconus. Im folgenden Jahre ging er im Auftrage des Königs Amalrich mit den griechischen Gesandten an den kaiserlichen Hof, um ein Bündniß zum Angriffe auf Aegypten abzuschließen; 1169 begab er sich nach Rom, theils um Privatangelegenheiten zu besorgen, theils um dem übeln Verhältnisse aus dem Wege zu gehen, in welches er zu seinem Erzbischofe gerathen war. Nach seiner Rückkehr wurde er Erzieher des damals 9 Jahre alten Prinzen Balduin, welcher nach dem Tode Amalrichs (11. Juli 1173) kaum 13jährig als Balduin IV. König von Jerusalem wurde. Als dann Bischof Radulf von Bethlehem, der Inhaber des Kanzleramtes, am 18. April 1174 starb, ernannte der König seinen ehemaligen Lehrer und Erzieher zum Kanzler; gleichzeitig erhielt Wilhelm auch das Archidiaconat an der Kirche von Nazareth. Nach dem Tode des Erzbischofs Friedrich von Tyrus (30. October 1174) wurde Wilhelm sein Nachfolger und empfing am 8. Juni 1175 in der Heiliggrabkirche zu Jerusalem durch den Patriarchen Amalrich die bischöfliche Consecration. Seitdem war er kirchlich und politisch in hervorragender Weise thätig. Unter Anderem nahm er Theil an dem dritten Lateranconcil und verfaßte über dasselbe eine eigene, leider verloren gegangene Schrift (vgl. Hefele, Conciliengeschichte V, 2. Aufl., 710 ff.). Am 6. Juli 1180 traf er in seiner Bischofsstadt wieder ein, weilte aber in der Folgezeit mehrfach auch in Staatsgeschäften an anderen Orten. Als 1182 der Angriff Saladins gegen Beirut gemeldet wurde, war

er gerade am Hofe zu Accon. Er eilte mit dem Könige nach Tyrus, wo die zum Entsatze der bedrohten Stadt bestimmte Flotte ausgerüstet wurde, und ging dann nach Jerusalem, wo im Februar 1183 ein großer Reichstag stattfand. Bald darauf erscheint er urkundlich zum letzten Male, nämlich am 19. März 1183 zu Accon. Da bereits zum 1. Juni 1185 der Archidiaconus Peter von Lydda als Kanzler vorkommt, so scheint Wilhelm damals schon verstorben gewesen zu sein. Daß er nach der Schlacht bei Hittin noch einmal als Abgesandter nach Europa gekommen sei und der berühmten Zusammenkunft der Könige von England und Frankreich zu Gisors beigewohnt habe, wie nach einigen Quellen vielfach (so bei Hefele V, 738; vgl. d. Art. Kreuzzüge VII, 1155) angegeben wird, scheint auf Irrthum zu beruhen. Ob die Angabe des französischen Fortsetzers der Geschichte Wilhelms über die Kreuzzüge, daß er an Gift gestorben, wahr ist (darnach auch Gams, Ser. epp. 434), läßt sich Mangels gleichzeitiger Nachrichten nicht constatiren.

Das Hauptwerk Wilhelms von Tyrus ist seine Historia belli sacri (der Titel in den Handschriften Historia rerum in partibus transmarinis gestis stammt wohl nicht vom Auctor selbst); von den 23 Büchern derselben fehlt das letzte Buch mit Ausnahme des Prologs und eines Kapitels. Der Verfasser begann sein Werk im J. 1169; die ersten 11 Bücher waren vor dem Sommer 1173 schon fertig; das 14. Buch ist nach der Erhebung Wilhelms auf den erzbischöflichen Stuhl geschrieben, das 17. nicht vor 1181, das 19. im J. 1182 und das fragmentarische 23. im J. 1184/85 (Prutz [s. u.] 115 f.). Die Ausarbeitung erstreckt sich also über 15 Jahre und ist nicht in ununterbrochener Folge, sondern abschnittweise geschehen, wie kirchliche Thätigkeit und politische Missionen ihm Zeit ließen. Die letzte revidirende Hand hat Wilhelm nicht mehr an sein Werk gelegt. Die erste Ausgabe wurde 1549 zu Basel, die zweite Ausgabe ebendaselbst 1564 und die dritte 1583 veröffentlicht. Eine der neuesten Ausgaben ist die bei Migne, PP. lat. CCI, 209 sqq. In's Deutsche übertrugen Wilhelms Geschichte E. und R. Kausler, Stuttgart 1840, 2. Aufl. 1848; ebenso wurde sie in's Englische, Französische, Italienische und Spanische übersetzt. Zu dem Werke gibt es mehrere Fortsetzungen; die bedeutendste darunter ist die in altfranzösischer Sprache von Ernoul bezw. Bernhard (bis zum Jahre 1274), welche ebenfalls mehrfach gedruckt (u. A. bei Migne l. c. 893 sqq.) und übersetzt ist. Das Nähere über die Ausgaben und die Literatur s. bei Potthast, Bibliotheca hist. medii aevi I, 2. Aufl., Berlin 1896, 560 ff. — Außer diesem Werke verfaßte Wilhelm, wie er selbst erwähnt, ein anderes historisches Werk, welches nicht bloß von recht beträchlichem Umfange, sondern auch seinem Inhalte nach sehr interressant gewesen sein muß. In der Vorrede, welche er 1184 bei Beginn der Umarbeitung und Schlußredaction seines damals im Wesentlichen fertigen Hauptwerkes demselben voranschickte, gedenkt er des Königs Amalrich als desjenigen, der ihn zu diesem Unternehmen angeregt habe, mit dem Zusatze: Cujus etiam rogatu ipso arabica exemplaria ministrante aliam historiam a tempore seductoris Mahumeti usque in hunc annum, qui est nobis ab incarnatione Domini 1184, per annos quingentos septuaginta decurrentem conscripsimus. Im dritten Kapitel des ersten Buches seiner Kreuzzugsgeschichte erwähnt Wilhelm nochmals dieses Werk unter dem Titel De gestis orientalium principum. Besonders hat er zu seiner Darstellung ein arabisch geschriebenes Werk benutzt, als dessen Verfasser er virum venerabilem Seith, filium Patricii, patriarcham Alexandrinum nennt. Gemeint ist Said Ibn-Batrik, geb. 877 in Aegypten, berühmt als Arzt, der seit dem 7. Februar 933 Patriarch von Alexandrien war und sich selbst, seinen Namen übersetzend, Eutychius nannte; er starb am 4. Mai 940 (Gams, Ser. epp. 460, gibt das Todesjahr unrichtig). Dieses Werk ist verloren gegangen, war jedoch im 13. Jahrhundert noch vorhanden und ist damals vielfach von anderen Schriftstellern benutzt worden. — Das dritte Werk Wilhelms, die verloren gegangene Geschichte des dritten Lateranconcils, von welchem er eine Abschrift im Archive der Kirche in Tyrus niederlegte, ist bereits oben erwähnt. Wahrscheinlich beruht der auf uns gekommene Bericht über jene Kirchenversammlung (Mansi XXII, 213) auf Wilhelms Buche. (Vgl. besonders Hans Prutz, Studien über Wilhelm von Tyrus, in „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" VIII [1883], 93—132 [auch separat Hannover 1883]; R. Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem, Innsbruck 1898, 1074.) [Grube.]

Wilhelm von Vercelli, der hl., Stifter des Ordens der Benedictiner-Eremiten von Montevergine (Wilhelmiten), wurde 1085 zu Vercelli in Piemont von adeligen Eltern geboren. Nachdem er diese frühzeitig durch den Tod verloren hatte, ward er von einem nahen Verwandten in Gottesfurcht erzogen. Schon mit 14 Jahren beschloß er, Gott in strenger Entsagung seine ganze Lebenszeit zu widmen, verzichtete auf sein väterliches Erbe und trat eine Pilgerreise nach Compostela (s. d. Art.) an, wobei er sich den nothwendigen Lebensunterhalt erbettelte und auf bloßem Leibe zwei eiserne Reife trug. Im J. 1106 nach Italien zurückgekehrt, brachte er längere Zeit in Abgeschiedenheit zu. Dort heilte er einen erblindeten Landmann wunderbarerweise, verließ aber dann, einen größern Zulauf des Volkes fürchtend, die Einöde. Bei einer nun unternommenen Wallfahrt in das heilige Land, wozu ihn der hl. Johannes von Matera (s. d. Art.) ermunterte, gerieth er bei Melfi unter Räuber, welche ihn schwer mißhandelten. Bald darauf wurde ihm in einem

Gesichte geoffenbart, daß ihn Gott zur Errichtung einer neuen Ordensgenossenschaft bestimmt habe. Er begab sich deßhalb auf einen bei Avellino in Unteritalien gelegenen, 1480 m hohen, dicht bewaldeten Berg, auf welchem er, eine halbe Stunde unterhalb des Gipfels, über den Trümmern eines Cybele-Tempels eine Zelle erbaute und sich den Werken der Abtödtung widmete. Nachdem sich von 1118 an mehrere Weltpriester, zuerst der sel. Albert (gest. 1149), dem Heiligen beigesellt hatten, errichtete er 1119 weitere Zellen und begann zugleich den Bau einer Kirche, welche 1124 der allerseligsten Jungfrau geweiht wurde, so daß der bisher nach einem Magier Vergil Mons Vergilianus benannte Berg den Namen Montevergine erhielt. Mißhelligkeiten über die Verwendung der den Eremiten zugeflossenen Almosen veranlaßten den Heiligen, mit fünf treu ergebenen Jüngern die Ansiedelung wieder zu verlassen und auf einem andern, Mons Cuneatus (Serra Cognata) genannten Berge eine neue Niederlassung zu errichten (1128). Bald darauf erbaute Wilhelm ein Kloster zu Conza, ferner ein Doppelkloster für Männer und Jungfrauen zu Guglieto bei Nusco mit einer gemeinsamen, dem Welterlöser geweihten Kirche. Weitere Klöster entstanden, als der Heilige an den Hof Rogers II. von Sicilien und Neapel berufen wurde, an dem er eine höchst ersprießliche Reformthätigkeit entfaltete; außer einem Mannskloster in Palermo ließ der König mehrere Frauenklöster erbauen. Wilhelm, der schon während seines Lebens und besonders nach seinem Tode durch zahlreiche Wunder verherrlicht ward, starb am 25. Juni 1142 im Kloster zu Guglieto und ward in der dazu gehörigen Salvatorkirche bestattet. (Vgl. Felix Renda, Vita et obitus S. Guillelmi Vercellensis, Neapoli 1581; Vita S. Guillelmi Vercellensis, a Joanne Jacobo [Jordano] abb. gen. ord. Montis Virginis edita, Neapoli 1643; AA. SS. Boll. Jun. V, 112 sqq.)

Unter Wilhelms ersten Nachfolgern in der Oberleitung des Ordens, dem sel. Albert (s. o.), dem sel. Robert, Johannes I., Daniel, Gabriel u. s. w., breitete sich der Orden weiter aus. Insbesondere fand unter dem vierten und achten Abte von Montevergine, Johannes I. und Johannes II., ein außerordentlicher Zugang zum Orden statt. Die Päpste Alexander III., Lucius III., Cölestin III. und Urban IV. verliehen dem Kloster sowie dem Orden von Montevergine verschiedene Privilegien (Bull. Rom. III, Aug. Taur. 1858, 107 sq. 694 sq.); die von Cölestin III. unterm 4. November 1197 erlassene Bulle Religiosam vitam eligentibus (ib. III, 107 sqq.) wird gewöhnlich als Approbationsbulle des Ordens betrachtet. Auch mehrere fürstliche Personen, wie Kaiser Friedrich II. und Katharina von Valois, erwiesen dem Orden und namentlich dem Stammkloster Montevergine mancherlei materielle Gunstbezeigungen. Die fernere Entwicklung des Ordens wurde indeß gehemmt durch die zunehmende Lockerung der Disciplin und die infolge dessen bei der Wahl des Generalabtes zu Tage tretende Uneinigkeit, ganz besonders aber durch die seit dem 15. Jahrhundert erfolgende Aufstellung von Commendatoräbten und die 1515 vollzogene Vereinigung des Stammklosters mit dem Hospital Mariä Verkündigung in Neapel, dessen weltliche Vorsteher sogar den Superior von Montevergine bestellten. Nachdem Pius V. diese Abhängigkeit 1567 zum Theile, Sixtus V. aber 1588 vollständig wieder aufgehoben hatte (Bull. IX, 32 sq.), ließ Clemens VIII. im J. 1596 durch den sel. Johannes Leonardi (s. d. Art.), Stifter der regulirten Cleriker der Mutter Gottes, eine Reform des Ordens in Angriff nehmen, welche von Paul V. im J. 1611 zum Abschluß gebracht wurde. Nach der von diesem Papste unterm 19. Mai 1611 erlassenen Bulle Postulat ratio pastoralis officii (Bull. XI, 666 sqq.) bestanden damals 26 (namentlich aufgeführte) größere und 19 kleinere Klöster des Ordens von Montevergine, letztere nur mit je einem Priester und einem Conversen oder Laienbruder besetzt; im Hauptkloster Montevergine sollten fortan stets 100 Religiosen sein, und zwar mindestens die Hälfte Priester, die Uebrigen Oblaten und Laienbrüder; im Kloster zu Neapel sollten 16, im Kloster Casa Maricana 14, in 10 anderen Klöstern je 12 Mönche unter einem Abte sein; 11 weitere Klöster sollten von je 6 Mönchen unter einem Prior, 2 von je 5 bezw. 3 Mönchen bevölkert werden, so daß die Gesammtzahl der Wilhelmiten 362 betrug. Als Noviciate wurden Montevergine und S. Agatha in Rom bestimmt, und noch zwei weitere sollten vom Generalcapitel errichtet werden. Von allen diesen ohne Ausnahme in Italien gelegenen Klöstern hat sich durch die Stürme der Zeiten lediglich das Stammkloster Montevergine nebst dem dazu gehörigen, am Fuße des Berges gelegenen Kloster Loreto bei Avellino erhalten (vgl. AA. SS. Boll. Jun. V, 134 sqq. nebst der beigegebenen Bildertafel); letzteres, in dem sich das Ordensarchiv befindet, ist zur Zeit Sitz des Abtes sowie der älteren und kränklichen Mönche, während das zwei Stunden oberhalb in rauherem Klima gelegene Stammkloster von den jüngeren Mönchen bewohnt wird. Die Klosterkirche auf dem Montevergine, an Stelle der vom heiligen Stifter errichteten Kirche von Abt Johannes I. (s. ob.) erbaut und 1182 consecrirt, besitzt ein sogen. Lucasbild der Mutter Gottes, zu welchem alljährlich um Pfingsten und Mariä Geburt viele Tausende von Neapolitanern wallfahren; in dieser Kirche sind auch die Gräber der Katharina von Valois und ihres Sohnes Ludwig von Tarent, deren Porträtfiguren sich auf einem römischen Sarkophage befinden. — Die Mönche von Montevergine befolgen die Benedictinerregel und zwar in ihrer ursprünglichen Strenge, wozu noch besondere vom sel. Johannes Leonardi verfaßte und

von Paul V. revidirte Satzungen kommen. Auch die Ordenstracht ist dieselbe wie im Benedictinerorden, jedoch von weißer Farbe; die Laienbrüder tragen einen einzigen, bis auf die Kniee reichenden Rock. Der Abt von Montevergine, ebenso der von Guglieto, besaßen den Gebrauch der Pontificalien (Bull. III, 708 sq.).

Frauenklöster des Ordens von Montevergine wurden schon zu Lebzeiten des hl. Wilhelm errichtet (s. o.); die Zahl derselben soll gegen 50 betragen haben (die wichtigsten waren jene zu Guglieto, Palermo, Messina und Venosa). Am Anfange des 18. Jahrhunderts bestanden nur mehr 2—3 und zwar in völliger Unabhängigkeit vom Mannsorden. Wie der letztere, befolgte auch der Frauenorden von Montevergine die Benedictinerregel in ihrer ganzen Strenge; in manchen Klöstern enthielten sich die Frauen nicht nur aller Fleischspeisen und Lacticinien, sondern auch des Weines, selbst in Krankheiten, und fasteten von Allerheiligen bis Weihnachten, sowie von Septuagesima bis Ostern, bei Wasser und Brod. Die Kleidung war weiß, der große Schleier jedoch von schwarzer Farbe. Die Oberin von Guglieto führte den Titel Abtissin und besaß das Recht, sich des Stabes zu bedienen. (Vgl. noch Giacomo Jordano, Croniche di Monte Vergine, Napoli 1649; Bull. XVI, 856 sqq.; Hélyot-Migne, Histoire des ordres relig. II, 1101 ss.; IV, 890 ss.) [Heimbucher.]

Wilhelm von York, der hl., war der Sprößling einer altadeligen, in Yorkshire reich begüterten Familie. Er widmete sich dem geistlichen Stande und wurde spätestens 1138 zum Schatzmeister und Canonicus des Domcapitels in York ernannt. Da der Papst den zum Erzbischof von York erwählten Henry de Coilly, einen Neffen des Königs, nicht bestätigte, weil derselbe seine Abtei Fécamp (s. d. Art.) nicht aufgeben wollte, mußte zu einer neuen Wahl geschritten werden; die strengere Partei wählte den Cistercienser Murdac, die Mehrheit aber kürte den Schatzmeister, der sich der königlichen Gunst erfreute. Die Minorität beschuldigte den königlichen Commissar Grafen Albemarle, die Wahl beeinflußt zu haben; dieser ließ ihre Abgesandten gefangen setzen, und so ward Wilhelm von König Stephan mit den geistlichen Gütern belehnt. Weil jedoch Theobald, Erzbischof von Canterbury, Wilhelm die Weihe verweigerte, begab sich letzterer nach Rom, um daselbst seine Sache zu führen. Innocenz II. entschied trotz der Einsprache der Cistercienser zu Gunsten Wilhelms und erlaubte ihm, sich weihen zu lassen, wenn der Decan von York einen Eid schwöre, daß bei der Wahl weder Zwang noch Bestechung stattgefunden habe. Nachdem der Decan, der unterdessen zum Bischof von Durham ernannt worden war, den verlangten Eid durch Vertreter geleistet hatte, wurde Wilhelm am 26. September 1143 consecrirt. Seine Gegner grollten aber noch immer und warteten nur auf eine Gelegenheit, ihn anzugreifen. Diese bot sich bald. Sei es Saumseligkeit oder irgend ein anderer Grund, der neue Erzbischof stellte sich nicht bei dem von Rom nach England geschickten Cardinal Hincmar ein, um das Pallium in Empfang zu nehmen, so daß dieser es wieder mit nach Rom nahm. Inzwischen war Eugen III., ein großer Bewunderer des hl. Bernhard, zum Papst gewählt worden, der den Erzbischof zur Verantwortung nach Rom lud und denselben von seinen erzbischöflichen Functionen suspendirte, bis der Bischof von Durham den Reinigungseid geleistet hätte. Wilhelm blieb vorläufig in Italien am Hofe des Königs von Sicilien; seine Verwandten in Yorkshire aber waren so ungehalten über seine Feinde, die Cistercienzer, daß sie deren Abtei Fountains niederbrannten. Dieser Act und andere Gewaltthaten des Volkes, das für den Erzbischof Partei nahm, machten einen Ausgleich unmöglich und bewogen den Papst, Wilhelm abzusetzen, weil der Bischof von Durham den Eid nicht geleistet habe. Da die Domherren sich nun über eine Wahl nicht einigen konnten, wurde Murdac zum Erzbischof ernannt. Wilhelm nahm seinen Aufenthalt bei seinem alten Freunde, dem Bischof von Winchester. Es war inzwischen eine große Veränderung in ihm vorgegangen. Er legte seine kostbaren Kleider ab, entsagte allem Prunk, unterzog sich großen Bußübungen und brachte einen großen Theil seiner Zeit in dem benachbarten Benedictinerkloster zu, wo er Alle durch seine Geduld und Demuth erbaute. Durch den Tod Eugens III. und des Erzbischofs Murdac, der während seiner Amtsführung viel zu leiden gehabt hatte, waren die Hauptschwierigkeiten aus dem Wege geräumt. So wurde Wilhelm wieder in seine Würde eingesetzt und erhielt das Pallium. War seine Popularität früher schon groß gewesen, so stieg sie jetzt nur noch mehr; denn der Ruf seiner Tugenden war ihm vorhergegangen. Bei dem Gedränge des Volkes, das seinen Oberhirten zu sehen versuchte, war die hölzerne Brücke über die Ouse zusammengebrochen. Da hierbei keiner das Leben verlor, so schrieb man die wunderbare Rettung der Heiligkeit des Erzbischofs zu. Der Erzdiacon Osborn aber, der sich früher so feindselig gezeigt, machte auch jetzt aus seiner Abneigung kein Hehl und kam deßhalb in den Verdacht, den Erzbischof vergiftet zu haben. Derselbe war nämlich, als er von einer Visitation der Diöcese nach York zurückgekehrt war, während des Hochamtes von einer Krankheit befallen worden, so daß er die Messe nur mit Mühe vollenden konnte und acht Tage später, am 8. Juni 1154, starb. Man betrachtete ihn als Martyrer, und die Wunder, welche bei seiner Verehrung sich ereigneten, wurden so zahlreich, daß man bald den Heiligsprechungsprozeß einleitete. Wilhelm ward 1226 heilig gesprochen und zum Patron der Erzdiöcese erhoben. (Vgl. James Rain, The Historians of the Church of York and its Archbishops II, London 1886, 270—291. 531 to

543; Richard Howlett, Chronicles of the Reigns of Stephan, Henry II, Richard I, Lond. 1889—1890, 2 vols.) [A. Zimmermann S. J.]

Wilhelmine, eine Schwärmerin und Sectenstifterin zu Mailand im 13. Jahrhundert, stammte angeblich aus böhmischem Königsgeschlecht und behauptete, der incarnirte heilige Geist zu sein. Der Erzengel Raphael habe ihr die frohe Botschaft verkündigt, daß nun ein neues Zeitalter gekommen sei, in welchem der heilige Geist als Erlöser in diese Welt eingetreten und in ihr sein Fleisch genommen habe. Ihre ganze Lehre ist eine Fratze des Christenthums; Wilhelmine wird wie der Herr verrathen werden, wird sterben, wieder auferstehen, den Ihrigen erscheinen und gen Himmel fahren. Nun werden neue Evangelien geschrieben und die alten abgeschafft, der römische Stuhl wird erledigt und nicht mehr besetzt werden; aber von nun an wird es Päpstinnen geben, die Nachfolgerinnen Wilhelminens. Damit gleich der Anfang dieser neuen Ordnung gemacht würde, verordnete sie, daß ihre Schülerin Mayfreda als ihre erste Nachfolgerin geachtet werde. Sie sammelte einen ziemlich bedeutenden Anhang unter Männern und Frauen; die Secte hielt sich aber sehr geheim, so daß beim Tode Wilhelminens im J. 1282 noch kein Verdacht gegen sie waltete, und ihr Leichnam bei den Cisterciensern beigesetzt wurde. Als aber einige Jahre später ein Mailänder Kaufmann, dessen Frau Mitglied der geheimen Gesellschaft war, bemerkt haben wollte, daß bei den nächtlicher Weile in unterirdischen Gewölben gehaltenen Gottesdiensten der Secte Schandthaten verübt wurden, wurde dagegen eingeschritten; diejenigen Verirrten, die nicht widerrufen wollten, wurden dem peinlichen Gerichte übergeben und die ausgegrabenen Gebeine der Wilhelmine verbrannt. Nachrichten über sie und die Secte finden sich bei Muratori (Antiqq. Ital. med. aevi V, Mediol. 1741, 90 sqq.), der auf der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand die Prozeßacten und eine handschriftliche Aufzeichnung über Wilhelmine fand. [Holzwarth.]

Wilhelmiten heißen I. die Mitglieder mehrerer Orden, nämlich 1. die Schüler des hl. Wilhelm von Maleval (s. d. Art.); 2. die Benedictiner-Eremiten von Monte Vergine (s. d. Art. Wilhelm von Vercelli). Dagegen ist die Erzählung von einem angeblich durch Herzog Wilhelm den Frommen von Aquitanien schon um 887 gegründeten Ritterorden der Wilhelmiten von Hélyot in ihrer Grundlosigkeit erwiesen worden (s. Hélyot, Hist. des ordres I, Paris 1721, 249 s.). — II. die Mitglieder verschiedener Secten, nämlich 1. die Schüler Wilhelms von St. Amour (s. d. Art.); 2. die Anhänger der Schwärmerin Wilhelmine (s. d. Art.); 3. manchmal auch die sogen. Intelligentiae homines (s. d. Art.).

Wilhering (Hilaria), Cistercienserabtei an der Donau oberhalb Linz, verdankt seine Stiftung den Herren der gleichnamigen Burg. Letztere läßt sich, während der Ortschaft Wilhering schon im J. 985 in einem Zehntregister des Bischofs Piligrim von Passau Erwähnung geschieht, urkundlich allerdings erst im J. 1122 nachweisen; da man aber zur Zeit der Stiftung des Klosters (1146) schon ein Alt-Wilhering kannte, so reicht wahrscheinlich auch die Burg in ein weit höheres Alter hinauf. Die Besitzer dieses Herrensitzes zu Anfang des 12. Jahrhunderts, Ulrich I. und seine Gemahlin Ottilia, trugen sich lange mit dem Gedanken, ein Kloster zu stiften; der Plan sollte aber erst von ihren Söhnen Ulrich II. und Kolo I. realisirt werden. Nach des Vaters Tode bestrebten sich die beiden Söhne, mit Einwilligung ihrer Mutter und ihrer Schwester, die Stammburg Wilhering in ein Kloster umzuwandeln. Ulrich, der unvermählt war und sein ganzes Erbe zur Stiftung aufwandte, zog nach Jerusalem und kehrte nicht wieder zurück; deßhalb führte nun Kolo allein das fromme Vorhaben aus. Das junge Kloster wurde Anfangs mit Chorherren aus dem nahen Stifte St. Florian (s. d. Art.) besetzt; bald darauf aber kamen Mönche des eben emporblühenden Cistercienserordens aus dem Kloster Reun (Runa) in Steiermark, dessen Abt Gerlaus die gewöhnliche Anzahl von 12 Mönchen nach Wilhering sandte (1144 oder 1145). Kolo, der von einer schweren Krankheit ergriffen wurde, bemühte sich, im Vereine mit dem Abte von Reun die nöthigen Urkunden ausfertigen zu lassen, und stellte das Kloster unter den Schutz seines Verwandten, des Bischofs Eberhard von Bamberg. Der erste Stiftungsbrief stammt aus dem Jahre 1146, weßhalb dieses Jahr als Stiftungsjahr gefeiert wird. Aus der Zeit der ersten Aebte berichten die urkundlichen Nachrichten außer Schenkungen und Tauschverträgen noch, daß unter Heinrich I. (1181—1185) die Zahl der Mönche auf 2 herabgesunken war und so das Kloster seiner Auflösung nahe stand. Da Reun dem armen Tochterkloster nicht aufhelfen konnte, so trat es seine Rechte dem Mutterkloster Ebrach (s. d. Art.) in Franken ab, dessen Abt im J. 1185 eine Colonie von 12 Mönchen nach Wilhering sandte. Nun erwachte wieder neues Leben, und unter dem Abte Hiltger (1186—1193) begann sich der Wohlstand des Klosters so zu heben, daß sein Nachfolger, Otto II. von Rieft (1193—1200), den Bau eines großen Klostergebäudes beginnen konnte. Unter den folgenden Aebten erlangte Theodorich (1234—1241) vom Herzog Friedrich II. von Oesterreich das Patronat über die große Pfarre Grammastetten (1240) und sonst noch bedeutende Schenkungen, so daß dieser edle Herzog zu den größten Wohlthätern des Stiftes gehört. Ernest (1246—1270), vordem Prior in Heiligenkreuz, sah die Abtei Wilhering schon zu solcher Bedeutung gestiegen, daß sie 1260 in das eben gegründete Kloster Hohenfurt (Altovadum) 12 Mönche schicken konnte. In dieser Zeit waren, trotz der wirren Verhältnisse, welche der Zwist zwischen Ottokar II. von Böhmen und

Rudolf von Habsburg über das Land heraufbeschwor, die Mönche in Wilhering auch für Erhaltung und Verbreitung der Wissenschaften thätig. Unter Wolfram (1280—1288) wurde das noch vorhandene Urbar angelegt und wahrscheinlich auch die Chronik des Klosters verfaßt. Sein Nachfolger Konrad III. (1288—1308) erlangte 1291 von den Schaunbergern das Patronatsrecht über Theras in Niederösterreich und konnte an die Stiftung des zweiten Tochterklosters von Wilhering, des Klosters Engelszell (Cella angelorum), denken, wohin er 1293 auf Bitten des Bischofs Bernhard von Passau 12 Mönche schickte. Hatte auch Wilhering in den langwierigen Kämpfen der österreichischen Herzoge mit Bayern mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen, so gelang es doch dem Abte Hermann (1333—1350), das dritte und letzte Tochterkloster, Säusenstein (Vallis Dei), zu stiften und zu bevölkern. Unter demselben Abte trat eine Reihe von Unglücksjahren ein, indem das Kloster zwischen 1340—1349 durch Heuschrecken, Erdbeben und Pest bedeutenden Schaden erlitt. Im J. 1458 bewilligte auf Verwenden des Herzogs Albrecht Papst Pius II. den Aebten von Wilhering den Gebrauch der Pontificalien. Mit dem 16. Jahrhundert kam auch für Wilhering eine schlimme Zeit. Obwohl Erzherzog Ferdinand in seinen Ländern die Schriften Luthers verboten hatte (1522), fand die neue Lehre doch Eingang in seinen Erbländern und mit ihr ein neuer Geist, der sich auch in den Klöstern zeigte. Andererseits verschlang der Türkenkrieg große Summen, zu deren Deckung auch Wilhering bedeutende Contributionen zu leisten hatte, so daß Abt Leonhard Rosenberger (1518—1534) und seine Nachfolger viele Klostergüter veräußern mußten. Die Gefahr, in die Wilhering durch das Vordringen des Protestantismus kam, bannte der tüchtige Abt Alexander vom See (1587—1600), indem er sich bemühte, einen ordentlichen Convent zu bilden und die Klosterunterthanen wieder zum katholischen Glauben zurückzubringen. Die guten Anfänge verfielen aber wieder durch eine mehrjährige Vacanz des Klosters, bis Georg II. Grill (1614—1638) dasselbe vom Grunde aus regenerirte. Zu diesem Zwecke sandte er seine Cleriker auf höhere katholische Schulen, und viele von ihnen erwarben sich den Doctorgrad der Philosophie. Aber auch sonst zeigte sich sein kräftiges Wirken; er war eifrig thätig in der Förderung der Gegenreformation und versah durch 21 Jahre das Amt eines ständischen Verordneten. Das Necrologium nennt ihn mit Recht einen zweiten Stifter der Abtei. Sein Nachfolger, Kaspar II. Orlacher (1638—1669), hatte mit seinem Convente alle Leiden des 30jährigen Krieges zu ertragen, noch mehr aber schädigte den Wohlstand des Klosters der Brand im J. 1733 unter dem Abte Bonus Pemerl (1730—1734), wobei alle Gebäude ein Raub der Flammen wurden. Den Wiederaufbau setzte Johannes IV. Baptist Hinterhölzl (1734—1750) fort; unter ihm jedoch erlitt die Abtei große Schäden durch die Einfälle der Bayern und Franzosen, welche im österreichischen Erbfolgekriege bis nach Niederösterreich vordrangen. Unter seinem Neffen Johannes V. Baptist Hinterhölzl (1781—1801) stand das Kloster durch das Treiben des bekannten Regierungsrathes Eybel (s. d. Art.) der Aufhebung nahe. Da sich die Gebäude jedoch zu einer geplanten Zuckerfabrik wenig eigneten, so begnügte er sich, den Abt als k. k. Administrator und die Conventualen als k. k. Beamte zu erklären und zu beeiden. Aber schon im folgenden Jahre (1788) wurde dieses Verhältniß wieder gelöst. Nach den Stürmen der Franzosenkriege kamen die des Jahres 1848, wo der Pöbel drohend das Stift belagerte. Unter dem damaligen Abte Johannes VI. Baptist Schober (1832 bis 1850) wurde die jetzige Bibliothek gebaut, die Naturalien- und die Gemäldesammlung geordnet und in geeignete Räume gebracht. In die Zeit des vorletzten Abtes Aloys Dorfer (1851—1892) fällt die Vereinigung der in der österreichischen Monarchie gelegenen Cistercienserklöster zu einer Ordensprovinz unter einem Generalvicar und die Union aller Ordensprovinzen unter dem Praeses generalis in Rom. Der gegenwärtige Abt von Wilhering, Theobald Grasböck, ist Generalvicar der österreichischen Ordensprovinz und bekleidet die Stelle eines oberösterreichischen Landtagsabgeordneten und Mitgliedes im Landesausschusse; auch ist er Mitglied des österreichischen Herrenhauses. — Die Thätigkeit der Cistercienser in Wilhering erstreckte sich im Mittelalter nach Außen hin hauptsächlich auf Colonisation, nach Innen aber beschäftigte man sich mit Abfassung und Vervielfältigung von Briefstellern und Formularbüchern (Friedrich Meichsner, Päsdorffer). Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts übten die Stiftsmitglieder Seelsorgsthätigkeit über 13 Pfarreien mit mehr als 20000 Katholiken aus. Die Bibliothek zählt über 15000 Bände, darunter über 200 Handschriften und fast ebenso viele Incunabeln, von denen der „Teuerdank" auf Pergament erwähnenswerth ist. Die über die Hausgeschichte handelnden Quellen finden sich in ausführlicher, chronologisch geordneter Zusammenstellung durch P. Otto Grillnberger (Generalvicariatssecretär in Wilhering) in d. Xenia Bernardina pars III, Vindob. 1891, 199 sqq.). Derselbe gab auch das älteste Urbar des Cistercienserstiftes Wilhering, in d. Jahresberichten des Museums Francisco-Carolinum in Linz, 48. Lieferung 1896, und die ältesten Todtenbücher des Stiftes, Graz 1895, heraus. In den Xenia Bern. l. c. 210 sqq. findet sich auch die Reihenfolge der Aebte von Wilhering nach den neuesten Forschungen von P. R. Kloiber, Bibliothekar in Wilhering. [Joh. Chrys. Gieler.]

Wille ist das vernünftige Begehrungsvermögen eines geistigen Wesens, d. h. die Fähigkeit, nach einem intellectuell als gut erkannten Gegenstand

zu streben. Während beim niedern Strebevermögen (appetitus sensitivus) nur sinnliche Erkenntniß als nothwendige Vorbedingung gefordert ist, gehört zum Willen (appetitus rationalis) die Verstandeserkenntniß, gleichviel ob das erstrebte Gut dem sinnlichen oder geistigen Gebiete angehört. Das wesentlichste Merkmal des Willens ist die Macht der Selbstbestimmung oder die Wahlfreiheit (liberum arbitrium), auf der die Zurechnungsfähigkeit als ihrer Grundlage ruht.

I. Begriff und Wesen des Willens. 1. Die neuere Psychologie will weder in der sinnlichen noch in der geistigen Sphäre von einem besondern Begehrungsvermögen etwas wissen, sondern sucht die verschiedenen Begehrungsarten aus den psychischen Grundelementen der Lust und Unlust in Verbindung mit gewissen Vorstellungen und Bewegungen abzuleiten. Während Spinoza (s. d. Art.) alles Begehren und Wollen auf ein bald verworrenes, bald klares Denken zurückführte, suchte Herbart (s. d. Art.) den Ursprung des Willens aus der Wechselwirkung und gegenseitigen Hemmung der Vorstellungsbewegungen mechanisch zu begreifen, eine Anschauung, mit der die englische Associations-Psychologie sich nahe berührt. Bei Schopenhauer (s. d. Art.) und Ed. v. Hartmann erhält der Wille als transcendentaler Hintergrund der Erscheinungswelt eine allgemeinere metaphysische Bedeutung, was zum Theile auch für Kant (s. d. Art.) zutrifft, wenn er den intelligibeln Willen der Geltung der Erfahrungsgesetze, denen der übrige empirische Bewußtseinsinhalt folgt, entrückt. Nach W. Wundt (Physiologische Psychologie II, 4. Aufl., Leipzig 1893, 568) ist „die äußere Willenshandlung ihrem Wesen nach nichts Anderes als eine specielle Form der Apperception", wogegen Herbert Spencer den Willen als Collectivnamen für die vorherrschenden Gefühle auffaßt, von denen er sich principiell so wenig unterscheide, wie „der König vom Inhaber des Thrones" (F. H. Collins, An Epitome of the Synthetic Philosophy, with a Preface by Herbert Spencer, New York 1889, 237). Am weitesten geht Münsterberg (Die Willenshandlung, Freiburg 1888), der den Willen selbst läugnet und dessen Aeußerungen aus den „Kopfmuskel-Spannungsempfindungen" begreiflich zu machen sucht. Dieser Zerfahrenheit der modernen Ansichten gegenüber hat die aristotelisch-scholastische Lehre von der Existenz des Willens als eines besondern Seelenvermögens leichtes Spiel. Denn kann auch die Unentbehrlichkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens für den Menschen nicht mit derselben Schärfe bewiesen werden wie für das Thier, so wird doch ohne Willen keine auf die Erfahrung gegründete Psychologie auskommen, da schon der bloße Versuch dazu das innere Bewußtsein wie die allgemeine Ueberzeugung der Menschen gegen sich hat. Auch daß der Wille mehr als „eine bloße Summe von Willensregungen" (vgl. J. Türkheim, Zur Psychologie des Willens, Würzburg 1900), nämlich ein nur zuweilen in Thätigkeit übergehendes Vermögen ist, hat die christliche Philosophie mit tieferem Blicke erfaßt als die Herbart'sche Schule, welche die Annahme von Seelenvermögen leidenschaftlich bekämpft (vgl. S. Bonavent. In 1 Sent. dist. 3, p. 2, a. 1, q. 3: Si idem esset principium essendi et operandi, cum res semper habeat esse, semper haberet operari). Die Existenz des Willens als eines Seelenvermögens muß somit als eine unbestreitbare Thatsache hingenommen werden. (Vgl. J. Mausbach, Divi Thomae Aqu. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina, Paderbornae 1888, 1 sqq. [Dissert.]; Ribot, Der Wille, übers. von Pabst, Berlin 1893; C. Gutberlet, Psychologie, 3. Aufl., Münster 1896, 191 ff.; Dallemagne, La physiologie de la volonté, Paris 1898; R. Schellwien, Der Wille die Lebensgrundmacht, neue [Titel-] Ausg., Leipzig 1898.)

2. Der Wille ist ein vom Verstande verschiedenes Seelenvermögen; denn gleichwie das Wahre und Gute, obschon als Transcendentalbestimmungen alles Seienden materiell mit einander vertauschbar, wegen ihrer formellen Verschiedenheit von zwei grundverschiedenen Seelenkräften bezielbar sind, so verhält sich auch das erkennende Subject ganz anders als das wollende. Während die intellectuelle Erkenntniß das Erkannte, selbst das niedere Materielle, im geistigen Begriffsbilde sich selbst zu assimiliren trachtet, geht das Wollen aus sich heraus, um dem geliebten Gegenstande gleichförmig zu werden (vgl. S. Thom. S. theol. 1, q. 16, a. 1: Cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam). Eben deßhalb entsteht die logische Wahrheit erst auf Grund der vollzogenen Erkenntniß, wogegen die Gutheit des Dinges als Prius des Willens vorausgesetzt wird. Hiermit hängt der ascetische Grundsatz engstens zusammen, daß der ethische Werth der Liebe mit der innern Vollkommenheit des geliebten Gutes steigt und fällt, indem das Geistige und Göttliche den Willen ebenso über sich hinaus erhebt, als das Gemeine und Niedrige ihn unter sein eigenes Niveau herabdrückt. Anders ist es mit der Erkenntniß (s. d. Art.); denn in ihr gewinnt umgekehrt das zu tiefst stehende Materielle kraft des Abstractionsprozesses eine höhere, vergeistigte Seinsform, wogegen das rein Geistige und Göttliche von seiner erhabenen Höhe in die Niederung menschlicher Unvollkommenheit herabgezogen wird. Daher der hohe Werth der Gottesliebe im Vergleiche zur Werthschätzung irdischer Güter, wenn auch die unvollkommene Gotteserkenntniß hienieden niemals mit dem Willensaufschwung gleichen Schritt zu halten vermag (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 108, a. 6, ad 3: Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni, superiorum autem dilectio et praecipue Dei praeeminet

cognitioni). Aus der Gegensätzlichkeit von Verstand und Willen läßt sich auf die Unzulässigkeit eines besondern Gefühlsvermögens, das erst seit Tetens und Kant in die deutsche Psychologie eingebürgert worden ist, ohne Weiteres schließen. Ohne die großen Verdienste der neuern Psychologie um die feinsinnige Ausbildung der Lehre von den Gefühlen im Geringsten zu schmälern, muß man grundsätzlich an der Zweiheit der höheren Seelenpotenzen, Verstand und Willen, festhalten. Denn entweder bewegen sich die Dinge intentionalerweise hin zum Geiste, von ihm erfaßt und im Gleichbilde festgehalten, oder aber der Geist bewegt sich in ekstatischer Selbstentäußerung hin zu den Dingen, wobei ein Mittleres unmöglich ist: im ersten Falle haben wir Erkennen, im zweiten Wollen. Will man freilich das ganze Heer der geistigen Gefühle auf das höhere Begehrungsvermögen zurückführen, so darf man den Willen nicht inadäquat als bloße Strebekraft (vis appetitiva) ansehen, sondern in weiterer Begriffsfassung als facultas boni et mali, d. h. als das Vermögen, vom Guten und Uebel angenehm und unangenehm berührt zu werden (s. S. Thom. S. th. 1, 2, q. 3, a. 4: Voluntas autem fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur; vgl. mit S. th. 1, q. 79, a. 8: Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias). Höchstens läßt sich zwischen den Willensacten und ihren Begleitgefühlen der Lust, Freude, Traurigkeit u. s. w. insofern unterscheiden, als jene, mit freier Ueberlegung gesetzt, dem höhern Willensleben, diese aber als unfreie Regungen und Strebungen dem Naturleben der Seele angehören (vgl. S. Thom. De potent. anim. 7: Voluntas autem est duplex, una naturalis, alia deliberativa ... Nec tamen sunt diversae voluntates, sed una diversimode mota vel movens seipsam). Die Anerkennung dieser doppelten Seite im Willensvermögen, der unfreien und der freien, ist für die ethische Schätzung der menschlichen Handlungen von großer Wichtigkeit, weil feststeht, daß die auf einen relativ kleinen Raum beschränkte Wahlfreiheit sich nicht mit dem ganzen Umfange des Willenslebens deckt. Die Beeinträchtigung der Freiheit durch das unfreie Gefühlsleben kann unter Umständen so groß werden, daß die Imputabilität aufgehoben wird, also eine schroffe Verurtheilung gewisser, wenn auch anscheinend freiwilliger Thaten zur Ungerechtigkeit gegen den Nebenmenschen würde. Zudem kann der Wille trotz seiner Geistigkeit niemals allein für sich, sondern nur in dynamischer Verbindung mit der sinnlichen Strebekraft thätig sein; nimmt man nun hinzu, daß auch der Nervenapparat mit all seinen Reizungen und Stimmungen oft sein Gegengewicht in die sittliche Wagschale wirft, so wird man zugeben müssen, daß die unabschüttelbare Abhängigkeit des Willens vom Körper die volle Freiheit seiner Entschließungen beträchtlich herabzusetzen vermag (vgl. besonders Jos. Jungmann, Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neuern Psychologie, 2. Aufl., Freiburg 1885).

3. Schwieriger erscheint die Beantwortung der Frage, ob das Erkennen mit metaphysischer Nothwendigkeit auch das Wollen im Gefolge habe. Während manche Philosophen die innere Unmöglichkeit eines willenlosen Geistes aus der Unzertrennlichkeit der Wahrheitserkenntniß und des Strebens nach Wahrheit beweisen zu können vermeinen, machen andere dieser Argumentation die logische Verwechslung des bewußten Strebens mit dem bloßen Naturstreben (appetitus naturae) zum Vorwurf; denn der Verstand „will" die Wahrheit nicht anders, wie das Auge die Farbe. Wirklich erblickt Gutberlet (a. a. O. 188) „keinen innern Widerspruch in der Annahme eines Wesens, das ein Object als sein Gut erkennt und dennoch demselben gegenüber ganz regungslos sich verhält". Läßt sich so aus bloßer Begriffsanalyse schwerlich ein zwingender Grund für die innere Zusammengehörigkeit von Verstand und Willen gewinnen, so steht eine solche dennoch aus der Berufung auf die göttliche Weisheit fest, welche dem Geiste unbedingt ein letztes Endziel vorstecken muß, das er durch Ergreifung bestimmter Mittel, durch den idealen Verkehr mit gleichartigen sittlichen Wesen, endlich durch die Arbeit geistiger Selbstvervollkommnung auch wirklich muß erreichen können (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 19, a. 1); ein sittlich ziel- und willenloser Geist böte folglich der göttlichen Allmacht kein mögliches Schöpfungsobject dar. Dagegen wäre der umgekehrte Fall, Wille ohne Verstand, ein handgreiflicher Widerspruch. Denn weil das Gute den an und für sich blinden Willen nur bewegt, insofern und insoweit es erkannt ist, so bildet die vorgängige Erkenntniß des zu erstrebenden Gutes die unentbehrliche Vorbedingung des Wollens (ignoti nulla cupido). Ein bloß wollender Geist ohne Erkennen schlösse deßhalb einen ebenso unversöhnlichen Widerspruch ein wie ein zielloses Ziel (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 80, a. 2, ad 1: Appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum).

4. Einen Fundamentalsatz der Willenspsychologie bildet das Schulaxiom: Voluntas non potest appetere nisi bonum. Nach dem Uebel als solchem streben ist eine offenbare contradictio in adjecto, da die Hinneigung des Willens zu seinem Object dessen innere Gutheit verräth (vgl. S. Thom. Contra Gent. 3, 2 sqq.). Zwar kann der Wille nach Ausweis der Erfahrung auch das Böse wollen und thun; allein auch hier erscheint die sündhafte That im erborgten Lichte des Guten, wie um eine Leidenschaft zu befriedigen oder in verkehrter Selbstsucht die persönliche Freiheit zu bethätigen. Formalobject des Willens ist daher entweder das wirkliche oder scheinbare Gute (bonum sive verum sive apparens). Uebrigens unter-

scheidet die Schule mit Recht zwischen appetitus innatus und elicitus und betont, daß der vom Schöpfer eingepflanzte Naturtrieb niemals auf falsche Güter gerichtet sein kann, wohingegen das vom Verstande irregeleitete freie Streben etwas als gut wollen kann, was in sich selbst ein wirkliches Uebel ist. Mit dem naturgemäßen Streben nach dem Guten ist die Flucht vor dem Bösen unzertrennlich verknüpft; denn die Scheu vor dem Uebel entspringt aus der Hinneigung zum entgegengesetzten Gute. Deßwegen setzt die Metaphysik die Begriffe bonum und appetibile wechselweise für einander ein, und stellt die Moralphilosophie als höchsten Grundsatz auf: Das Gute ist zu lieben, das Böse aber zu hassen (vgl. Suarez, De anima 5, 2, 3). Je nachdem das Gute und das Uebel an sich betrachtet werden, oder unter dem Gesichtspunkte ihres Gegenwärtig- und Fernseins, oder endlich in Ansehung der entgegenstehenden Hindernisse, entstehen die bekannten elf Willensaffecte: Liebe und Haß, Sehnsucht und Flucht, Freude und Trauer, Hoffnung und Verzagtheit, Furcht und Muth, endlich Zorn, die sich aber sämmtlich auf das Grundstreben der Liebe als ihre Wurzel zurückführen lassen (vgl. d. Art. Liebe). Diese geistigen Willensäußerungen dürfen jedoch mit den gleichnamigen sinnlichen Affecten nicht verwechselt werden, weil zwar diese, nicht aber jene von einer körperlichen Veränderung begleitet sind (vgl. S. Thom. De verit. q. 25, a. 3: Inferiores appetitus tendunt in sua objecta materialiter et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione). — Als vernünftige Potenz richtet sich der Wille ganz nach dem Verstande, der allein das Verhältniß von Zweck und Mittel aufzufassen und abzuwägen im Stande ist. Zum gewollten Zwecke kann aber der Wille ein dreifaches Verhalten beobachten: das des einfachen Wohlgefallens (velle), das der Absicht (intentio) und das des Genusses (frui). Ueber das bloße Wohlgefallen am Zwecke geht die Absicht dadurch hinaus, daß sie denselben auch wirklich zu erreichen sucht, während der Genuß die Ruhe im Besitze des erlangten Zielgutes bezeichnet (vgl. S. Thom. S. th. 1, 2, q. 12, a. 1, ad 4). Die Beziehung des Willens zu den zur Zielerreichung führenden Mitteln äußert sich in der Berathschlagung (consilium), Einwilligung (consensus) und Wahl (electio), denen der hl. Thomas noch den Gebrauch (usus) hinzufügt. Die Einwilligung in den Gebrauch der Mittel ist nur die Frucht vorausgehender Ueberlegung, die Wahl hingegen die Auslese unter mehreren zu Gebote stehenden Mitteln, worauf erst zur Ausführung der That geschritten werden kann (vgl. T. Pesch, Instit. psych. III, Frib. 1898, 285 sqq.). — Der Wille erweckt nicht nur seine eigenen, formell nur in ihm selbst zu Stande kommenden Acte (actus eliciti), sondern er übt auch über die übrigen Vermögen eine Art Herrschaft aus, indem er die Setzung von Thätigkeiten befiehlt, die eigentlich keine Willensacte sind (actus imperati); durch dieses Herrschaftsverhältniß nehmen auch die niederen Thätigkeiten am Leben der Vernunft theil und werden rationales per participationem (S. Thom. S. th. 1, 2, q. 24, a. 1). Nach der Lehre des Aristoteles (Polit. 1, 5 [1254 b]) besitzt die Seele über den Leib eine despotische, über die Sinnlichkeit aber nur eine politische oder königliche Gewalt; denn während die Bewegungen der Glieder dem Befehle des Willens widerstandslos gehorchen, wie der Sklave seinem Herrn, folgen das sinnliche Begehrungsvermögen und die Phantasie nur mit Widerstreben, wie freie Bürger ihrem König (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 20, a. 1, ad 1). Selbst der Verstand ist in seiner Thätigkeit vielfach vom Willen abhängig, indem letzterer das Denken suspendiren, auf beliebige Objecte richten und wieder davon abziehen und sonst in der mannigfachsten Weise beeinflussen kann (vgl. Röm. 1, 18 ff.). Nur die rein vegetativen Functionen, wie Verdauung, Wachsthum, Herzschlag, unterstehen in keiner Weise der Herrschaft der Vernunft (vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie I, 3. Aufl., Freiburg 1899, 47 ff.; Mausbach 53 sqq.; J. U. Kramář, Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung I, Leipzig 1898, 522 ff.).

II. **Wille und sinnliches Begehrungsvermögen**, s. d. Artt. Begierlichkeit, Gemüth und Sinnlichkeit.

III. **Natur der Willensfreiheit.** Mit der vernünftigen Anlage des Menschen ist seine Freiheit von selbst gegeben (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 59, a. 3: Ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium). Jedoch macht die geflissentliche Verdunkelung des Freiheitsbegriffes durch den Determinismus (s. d. Art.) ein näheres Eingehen auf das Wesen der Freiheit nöthig. 1. Freiheit im uneigentlichen Sinne ist die Abwesenheit eines beliebigen Hindernisses, das die connaturale Thätigkeit eines Wesens hemmt. Das Ledigsein von einem physischen Hinderniß schließt den äußern Zwang, die Abwesenheit einer moralischen Fessel aber das ethische Gebundensein oder die Verpflichtung aus. Auch die Abwesenheit von Mängeln, wie Freiheit von Elend und Sünde (vgl. Röm. 6, 18; 8, 21), wird nur uneigentlich Freiheit genannt (vgl. S. Bernard. De gratia et lib. arbitr. 3, 7, bei Migne, PP. lat. CLXXXII, 1005: Triplex [est] nobis proposita libertas: a peccato, a miseria, a necessitate. Hanc ultimo loco positam contulit nobis in conditione natura, in primam restauramur a gratia, media nobis reservatur in patria). Daß zur Willensfreiheit die bloße libertas a coactione nicht genügt, erhellt daraus, daß die Spontaneität der Handlung sehr wohl mit Unfreiheit vereinbar ist, wie man an allen unüberlegten Acten (motus primo-primi)

sowie am Verhalten der Thiere beobachten kann. Selbstthätigkeit ist noch keine Selbstbestimmung. Ueberhaupt ist kein Willensact ohne Selbstwiderspruch durch äußere Gewalt erzwingbar. Denn wenn man unter äußerem Zwange die Vergewaltigung des Willens gegen seine innere Neigung versteht, so wäre ein erzwungener Willensact zugleich gewollt und ungewollt, willig und gewaltsam (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 82, a. 1: Sicut impossibile est, quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est, quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum et voluntarium). Dieses Axiom hat freilich für die actus imperati, d. i. für die unter der Leitung der Vernunft stehenden Thätigkeiten, keine Gültigkeit, da jemand gegen seinen Willen gefesselt oder zum Gehen, Stehen, Liegen u. s. w. gezwungen werden kann.

2. Die Willensfreiheit im strengen Sinne besteht also nicht nur in der selbstverständlichen Freiheit von äußerem Zwange (libertas a coactione), sondern namentlich in der Freiheit von innerer Nöthigung (libertas a necessitate), insofern der Wille Herr über seine Acte bleibt und den letzten Ausschlag gibt (vgl. S. Thom. De verit. q. 22, a. 5, ad 7: Hoc proprium est voluntatis, inquantum voluntas est, ut sit domina suorum actuum). Hiernach ist Willensfreiheit die active Indifferenz, etwas zu thun oder nicht zu thun, so zu thun oder anders zu thun, vorausgesetzt, daß alle zum Handeln erforderlichen Vorbedingungen erfüllt sind (vgl. S. Thom. In 2 Sent. dist. 39, q. 1, a. 1, ad 1: Potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate; vgl. dazu V. Frins, De actibus humanis, Friburgi 1897, n. 93 sqq.). Das Charakteristische derselben ist folglich mehr als eine bloße Negation der Nöthigung oder bloße Passivität, nämlich eine active Macht zur innern Selbstbestimmung, die sich offenbart in der selbständigen Wahl zwischen Wollen und Nichtwollen: daher der Name Wahlfreiheit (libertas electionis s. liberum arbitrium). Die Begriffsbestimmung von W. Wundt (Ethik, 2. Aufl., Stuttgart 1892, 462): „Frei nennen wir die Wahl, wenn sie mit besonnenem Selbstbewußtsein geschieht", verfehlt durchaus das Wesen der Wahlfreiheit; denn das besonnene, selbstbewußte Streben nach Glückseligkeit ist entschieden unfrei (vgl. S. Thom. De malo q. 6, a. un.). — Je nachdem die Wahl zwei contradictorische, disparate oder conträre Gegenstände bezielt, unterscheidet man die Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen (libertas contradictionis s. exercitii), dieß oder jenes zu wollen (libertas specificationis) und das Gute oder Böse zu wollen (libertas contrarietatis); letztere ist kein Vorzug, sondern ein Mangel des Willens. Mit der libertas contradictionis ist schon allein das ganze Wesen der Wahlfreiheit gegeben; denn wer frei wollen und nicht wollen kann, der kann eo ipso auch etwas Anderes wollen, das zu jenem in disparatem oder conträrem Gegensatze steht. Die landläufige Unterscheidung zwischen physischer und sittlicher Freiheit betrifft nicht das Wesen, sondern den Umfang; denn während jene sich auch auf sittlich indifferente Handlungen, wie Gehen, Lesen, Schreiben u. dgl., erstreckt, geht letztere nur auf sittlich gute und böse Handlungen, obschon man mit den Thomisten gegen die Scotisten billig an der Möglichkeit eines actus humanus zweifeln darf, der mit seinen concreten Verumständungen sich vor dem Gewissen nicht entweder als gut oder böse ausweist (vgl. Billuart, De actibus humanis diss. 4, art. 6). In ihrem Verhältniß zum Willen bezeichnet Wahlfreiheit zunächst zwar den freien Willensact, nach gemeinem Sprachgebrauch jedoch auch das Princip des freien Actes, das Wahlvermögen (vis electiva). Ueber das Verhältniß dieses Vermögens zum Willen waren freilich auch die Scholastiker nicht Einer Meinung, indem Alexander von Hales (s. d. Art.) das Wahlvermögen für einen der Vernunft und dem Willen gemeinschaftlichen Habitus erklärte, Bonaventura (s. d. Art.) neben dem liberum arbitrium noch eine voluntas deliberativa unterschied, Albert der Große (s. d. Art.) endlich das Wahlvermögen zu einem von Verstand und Willen verschiedenen dritten Grundvermögen erhob (vgl. Bellarmin. De grat. et lib. arbitr. 3, 7 sq.; Schwane, Dogmengesch. III, Freiburg 1882, 345. 349. 352). Indessen wie schon der hl. Johannes von Damascus betont hatte (De fid. orthod. 3, 14, bei Migne, PP. gr. XCIV, 1038): Liberum arbitrium (αὐτεξουσιότης) nihil aliud est quam voluntas, fällt das Wahlvermögen offensichtlich mit dem Willen selbst ebenso in Eins zusammen wie die Vernunft (s. d. Art.) mit dem Verstande (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 83, a. 4: Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, i. e. ad liberum arbitrium . . . Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una). Die sachliche Identität beider Fähigkeiten schließt aber ihre logische Unterscheidbarkeit nicht aus, insofern ein und derselbe Wille als Naturkraft nothwendig, als Wahlvermögen frei will. Im Anschluß hieran werfen die Moralphilosophen die Frage auf, ob ein und derselbe Willensact frei und unfrei sein könne, je nachdem er frei oder unfrei aus dem Willen hervorgehe. Während die Einen mit Viva, Esparza u. A. die Möglichkeit des Zusammenfallens auf den Grund hin bestreiten, daß ein freier, also auswählender Act sich vom nothwendigen, nicht auswählenden contradictorisch unterscheide, hält hingegen Suarez (De volunt. disp. 1, sect. 3, n. 21 sq.) mit Recht dafür, daß ein unfreier Act unter vollständiger Wahrung seiner physischen Entität in einen freien übergehen kann, wofern nur die hinzutretende Ueberlegung denselben ohne Abbruch ruhig fortbestehen läßt

(vgl. Zeitschrift für kath. Theologie XI [1887], 268 ff.).

3. Die Willensfreiheit bedeutet nicht Selbstbestimmung in dem Sinne, als ob sie von jeglichen inneren und äußeren Vorbedingungen unabhängig wäre. Die Antecedentien eines freien Willensactes lassen sich zurückführen auf die Erkenntniß des gewollten Gutes und die Motive der Handlung (vgl. S. Thom. Contra Gent. 3, 88: Nulla substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto). Wie das Wollen überhaupt vorgängige Erkenntniß verlangt, so ist im Besondern zum freien Wollen Ueberlegung nöthig (vgl. S. Thom. S. th. 1, 2, q. 6, a. 2, ad 2: Ex hoc contingit, quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus). Indem die Ueberlegung in Gestalt eines Werthurtheils dem Willen durch Vorhaltung der Licht- und Schattenseiten den indifferenten Charakter des zur Wahl stehenden Gutes zeigt, wird sie geradezu zur Wurzel der Freiheit (vgl. S. Thom. De verit. q. 24, a. 2: Totius libertatis radix est in ratione constituta). Das Motiv der Handlung fällt mit der Güte des vorgestellten Objectes zusammen, das den Willen anzieht, bewegt, anregt, ohne ihn zu überwältigen oder zu bezwingen; eine in jeder Beziehung „unmotivirte Handlung" ist ein Unding. Da der Endzweck (causa finalis) ebenso außerhalb des Willens liegt wie die Wirkursache (causa efficiens), so darf der freie Willensact mit dem Motiv nicht verwechselt werden, wie H. Höffding thut (Psychologie, 2. deutsche Aufl., Leipzig 1893, 471: „Das Motiv, die willenserregende Kraft sind in Wirklichkeit immer wir selbst in einer bestimmten Form oder von einer bestimmten Seite"). Andererseits steht jedoch die finale Ursächlichkeit des Motivs mit der bewirkenden Causalität nicht auf einer Stufe; denn diese übt einen physischen, jene einen idealen Einfluß auf den Willen aus (vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, 2. Aufl., Leipzig 1862, 77 ff.), so daß der Willensentschluß nicht, wie nach dem Parallelogramm der Kräfte, die Resultante der stärksten Motive ist. Nicht die Motive geben den endlichen Ausschlag, sondern der Wille auf Grund der Motive, die ihn anregen, ohne ihn zu determiniren. — Aus der wesentlichen Abhängigkeit des freien Willens vom überlegenden Urtheil und treibenden Motiv ergibt sich die Falschheit des absoluten Indeterminismus von selbst, demzufolge die Freiheit in der „Fähigkeit besteht, mit absoluter Spontaneität eine Reihe von Erscheinungen oder Veränderungen anzufangen" (Kant, Sämmtliche Werke, herausgeg. von Rosenkranz VIII, Leipzig 1840, 36). Wenn die christliche Philosophie dagegen stets nur dem relativen Indeterminismus das Wort geredet hat, welcher den freien Willensact zwar aus einer adäquaten, nicht aber nöthigenden Ursache herleitet, so kann derselbe, richtig verstanden, unmöglich „die Lehre sein, daß es Willensacte gebe, die keine Ursachen hätten" (H. Höffding 472); denn ein „ursachloses Ereigniß" (W. Wundt, Ethik 471) ist ein offenbarer Widerspruch. Mehr Caricatur als Zeichnung ist die Beschreibung, welche Alex. Bain von der Freiheit entwirft (The Emotions and the Will, 3d ed., London 1875, 483): Free-will is a power that comes from nothing, has no beginning, follows no rule, respects no time or occasion. Wäre dem so, dann hätten Wundt und Fouillée Recht, wenn sie von „Hekastotheismus" reden: jedes freie Wesen wäre „ein Gott im Kleinen". Allein die Freiheit bedeutet ebenso wenig absolute Anfangsbegründung oder göttliche Allursächlichkeit wie „Causallosigkeit". Wenn zwar der hl. Thomas lehrt (Comp. theol. 76): Liberum dicimus quod sui causa est, so will er dem Willen keine Aseität, sondern lediglich die Macht der Selbstbestimmung zuerkennen (vgl. S. th. 1, q. 83, a. 1, ad 3: Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est). Der relative Indeterminismus der christlichen Philosophie steht folglich nur dem absoluten Determinismus als feindlicher Gegensatz gegenüber, berührt sich aber auf Grund des soeben Gesagten so innig mit dem relativen Determinismus des Aristoteles, daß zwischen beiden vielleicht nur mehr unwesentliche Unterschiede bestehen bleiben (vgl. C. F. Heman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Leipzig 1887). Denn der relative Determinismus stellt sich auf den Standpunkt sittlicher Höhe und verlangt mit Trendelenburg (a. a. O. II, 122), daß „der Freie auf nichts mehr hört als auf die Stimme der Vernunft, nicht auf Begierden noch Leidenschaften, sondern auf das ethische Motiv . . . Nur ein solcher Determinismus durch die Gründe der Vernunft macht es möglich, daß der Wille seine Freiheit in der Einheit mit dem Ursprung seiner Bestimmung wiederfinde." (Vgl. noch Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, Innsbruck 1877 ff.; A. Fouillée, La liberté et le déterminisme, Paris 1884; Mach, Die Willensfreiheit des Menschen, neue [Titel-] Ausg., Paderborn 1894; T. Pesch III, 330 sqq. Ueber die thomistische praemotio physica im Verhältniß zur Freiheit s. d. Artt. Bañez, Congregatio de auxiliis, Molina; dazu Fr. G. Feldner, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, Graz 1890; J. A. Manser, Possibilitas praemotionis physicae thomisticae in actibus liberis, Frib. Helvet. 1895 [Dissert.]).

4. Die der freien Handlung nachfolgende Nothwendigkeit hebt die Willensfreiheit nicht auf, sondern setzt sie voraus; dieselbe heißt deßhalb neces-

sitas consequens s. consequentiae im Gegensatz zur determinirenden necessitas antecedens s. consequentis. Sobald durch die Selbstbestimmung des Willens die freie That erfolgt ist, kann sie nicht mehr rückgängig gemacht werden; sie ist eben geschichtliche Thatsache geworden. Unter Mißbrauch dieses selbstverständlichen Gesetzes glaubten manche Nominalisten, wie Wilhelm von Occam und Gabriel Biel (s. d. Artt.), die ganz unhaltbare Meinung vertreten zu können, daß überhaupt jeder hic et nunc gesetzte Willensact nicht mehr in sich selbst frei sein könne; denn alles, was einmal wirklich ist, sei eo ipso nothwendig. Darnach läge die Freiheitsbethätigung niemals in der Gegenwart, sondern stets in der Zukunft. Eine gegenwärtige That könne höchstens in dem Sinne frei heißen, als es in der Macht des Willens stehe, die Fortsetzung derselben jederzeit abzubrechen; aber die Möglichkeit eines solchen Abbruches selbst liege streng genommen immer wieder in der Zukunft. Allein wenn diese Scholastiker nur behaupten wollten, daß auch das freie Geschehen, sobald es vollendete Thatsache geworden, ohne Widerspruch nicht ungeschehen gemacht werden kann, so rannten sie offene Thüren ein; denn die historische Nothwendigkeit haftet freien wie unfreien Geschehnissen gleichmäßig an. Wollten sie aber mehr sagen, nämlich daß die Freiheit sich überhaupt nur in der Zukunft, niemals in der Gegenwart bethätigen könne, so hoben sie die Wahlfreiheit hinterher wieder auf. Denn das Zukünftige, insofern es unfehlbar geschehen wird, ist mit derselben historischen Nothwendigkeit behaftet wie das Gegenwärtige, währenddem es geschieht; könnte also der gegenwärtige Act nicht frei sein, dann könnte es auch der zukünftige nicht sein (vgl. Chr. Pesch, Prael. dogm. III, Friburgi 1895, 294). So wenig wie die historische ist auch die hypothetische Nothwendigkeit das Grab der Freiheit; denn der Wille des Zweckes schließt den Willen derjenigen Mittel ein, ohne welche jener gar nicht erreicht werden kann. Wer z. B. eine Stadt nur auf dem Seewege erreichen kann, muß unter der Voraussetzung, daß er diese Hafenstadt besuchen will, als einziges Mittel den Wasserweg wählen, wenn er auch sowohl in der Wahl des Zieles als der Fahrgelegenheiten vollste Freiheit genießt. Deßgleichen hat die Nöthigung, daß in der Alternative zwischen Wollen und Nichtwollen jedenfalls die eine oder andere Entscheidung fallen muß, nur als eine bedingte zu gelten; denn die freie Enthaltung von der That bedeutet wohl mehr als eine bloße Unterlassung, da sie in dem positiven Willensacte gipfeln muß: Ich will nicht (nolo, nicht bloß non volo). Insofern jedoch zu dieser bestimmten Entscheidung so wenig eine innere Nöthigung vorlag als zu jeder beliebigen andern, thut eine solche hypothetische Nothwendigkeit der Freiheit der vollzogenen Willenshandlung keinen Eintrag (Palmieri, Instit. philos. II, Romae 1875, 569). (Vgl. zum Ganzen besonders noch Jos. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, 2. Aufl., Münster 1867, 452 ff.; J. Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Hamburg u. Leipzig 1894, 430 ff.; M. Krieg, Der Wille und die Freiheit in der neuern Philosophie, Freiburg 1898.)

IV. Existenz der Willensfreiheit. Daß der Mensch thatsächlich Willensfreiheit besitzt, steht durch vier unerschütterliche Argumente fest. 1. Der historische Beweis beruft sich auf die allgemeine Uebereinstimmung des ganzen Menschengeschlechtes in der Anerkennung der Willensfreiheit. In der That ist das sittliche Pflichtgefühl ein so entscheidendes Zeichen des zum Gebrauche seiner Vernunft gelangten Menschen, daß die Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins selbst bei wilden Völkerschaften kühn als eine unbestreitbare, durch die ganze Weltgeschichte und Völkerkunde in allweg bestätigte Thatsache angesehen werden muß (vgl. W. Schneider, Allgemeinheit ... des sittlichen Bewußtseins, Köln 1895 [Görres-Vereinsschrift]; C. Gutberlet, Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung, Paderborn 1896, 450 ff; V. Cathrein I, 508 ff.). Niemals in der Geschichte hat es ein Volk oder einen Staat gegeben, dem die Begriffe Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gebot und Verbot fremd geblieben wären. Mögen auch einzelne Philosophen und Gesetzgeber in der Anwendung der sittlichen Grundbegriffe auf den concreten Einzelfall geirrt haben (wie Plato über Weibergemeinschaft oder Lykurg über die Aussetzung krüppelhafter Kinder), den Wesensunterschied zwischen gut und böse haben alle anerkannt und die ganze staatliche Gesetzgebung darauf aufgebaut. Das Gesetz setzt aber die Möglichkeit der Verpflichtung und des Gehorsams, diese die sittliche Freiheit der Erfüllung oder Uebertretung voraus, ganz im Gegensatz zum unvernünftigen Thiere, das nicht durch moralische Vorschriften regiert, sondern mit Peitsche und Zuckerbrod geleitet wird (vgl. S. Aug. Ep. 214 [ad Valent.], bei Migne, PP. lat. XXXIII, 971: Eo ipso quippe, quo aliquid praeceptum et imperatum est ..., obedientia nostra requiritur, quae nulla esse potest sine libero arbitrio). Mögen auch die sympathischen Gefühle, wie Eltern- und Vaterlandsliebe, von selbst zur Erhaltung eines geordneten Gemeinwesens viel beitragen, so sind sie nach Ausweis der Geschichte dennoch ohne das Rückgrat des sittlichen Pflicht- und Freiheitsbewußtseins auf die Dauer unwirksam. Mit der Erschütterung des sittlichen Gedankens durch die Sophisten griff ungemessener Egoismus im alten Griechenland Platz und brachte den Staat an den Rand des Verderbens, bis es Sokrates gelang, den antisocialen Skepticismus im ruhenden Pole der objectiven Tugendidee zu überwinden, eine Aufgabe, deren wissenschaftliche Vollendung Plato und Aristoteles (s. d. Artt.) vorbehalten blieb. Im selben Maße, als die sittlichen Ideen in Rom untergraben wurden, gingen auch die bürgerlichen

Tugenden allmählich verloren, bis der römische Koloß mehr an seiner innern Morschheit als unter den Stürmen der Völkerwanderung (s. d. Art.) unterging. Auch die Geschichte des Mittelalters, der abendländischen Kirchenspaltung, der französischen Revolution bestätigt den Satz, daß ohne Gottesglauben und Sittlichkeit verbunden mit dem Bewußtsein sittlicher Freiheit kein Volk gedeihen, kein Staatswesen auf die Dauer sich halten kann. Deshalb haben alle Gesetzgebungen ohne Ausnahme mit der sittlichen Zurechnungsfähigkeit der Staatsbürger als einem wesentlichen Factor gerechnet und die Thatsache der Freiheit als etwas Selbstverständliches angesehen; die unbeabsichtigte Tödtung eines Menschen ward z. B. stets als ein bloßes Unglück bedauert und beklagt, nicht als Verbrechen verdammt und gebrandmarkt. Zum Begriffe der Zurechnungsfähigkeit fordert man aber als wesentliche Voraussetzung, daß man auch anders konnte und nicht nothwendig so mußte, wie man thatsächlich handelte. Aus der Zurechnungsfähigkeit entspringt von selbst die sittliche Verantwortlichkeit, ebenfalls ein Gemeingut aller Völker. Nur für solche Handlungen macht man den Menschen verantwortlich, deren Vollziehung oder Unterlassung in seiner Hand lag. Einem blutdürstigen Tiger, der einen Menschen zerreißt, bürdet man ebenso wenig einen Mord auf, wie dem irren Tobsüchtigen, der seinen Wärter erschlägt. Auch die Läugner der Willensfreiheit können im praktischen Leben nicht umhin, zwischen verantwortlichen und unverantwortlichen Handlungen zu unterscheiden, indem sie bei persönlichen Beschimpfungen den Einwand nicht gelten lassen, ihre Beleidiger hätten für diese Missethat nichts gekonnt. Mit der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit hängt als dritter und letzter Begriff die Strafbarkeit zusammen, die Grundlage der ganzen Strafjustizpflege. Unter Strafe (vgl. d. Art. Strafgewalt XI, 861) hat die Menschheit von jeher die Verhängung eines physischen Uebels zur Sühne einer moralischen Schuld verstanden. Thiere züchtigt man, aber man straft sie nicht. Das nach sorgsamer Untersuchung gefällte Strafurtheil eines Criminalgerichtshofes hat juristisch nicht den bloßen Charakter einer Vorbeugungs- und Abschreckungsmaßregel, sondern namentlich den einer gerechten Vergeltung und Sühne zur Wiederherstellung der verletzten sittlichen Ordnung; folglich mußte es in der Gewalt des Verbrechers liegen, entweder tugendhaft oder lasterhaft zu sein (vgl. Aristotel. Ethic. 3, 7 [1113 b]: Ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία· ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ καὶ τὸ ναί). Wer mit Fr. von Liszt (Mitteilungen der Internationalen kriminalistischen Vereinigung IV [1894], 135) im Verbrechen „die nothwendige, unvermeidliche Wirkung der gegebenen Bedingungen" erblickt und „den von der klassischen Schule überlieferten Schuldbegriff und mit ihm den Begriff der Vergeltung" preisgibt, handelt freilich nur consequent, wenn er den Richter nach Feststellung des Thatbestandes durch den Psychologen und Irrenarzt abgelöst wissen will. Und doch würde ein Richter, der einen notorischen Verbrecher auf Grund der deterministischen Willenstheorie freispräche, die gerechte Entrüstung der ganzen gesitteten Welt gegen sich entfesseln. Nun kann aber der Gesammtüberzeugung der Menschheit aller Zonen und Zeiten in einer so fundamentalen, das Wohl und Wehe der Gesellschaft berührenden Frage unmöglich ein Irrthum, sondern nur Wahrheit zu Grunde liegen: folglich ist der Mensch wirklich frei (vgl. besonders C. Piat [s. u.] II, 37—88).

2. Der ethische Beweis, vielleicht das unerschütterlichste Bollwerk gegen die Anstürme des Determinismus, ruht auf der Grundthatsache einer sittlichen Ordnung, welche selbst die eingefleischtesten Freiheitsgegner nicht aus der Welt schaffen können. Den innern Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Freiheit spricht prägnant der Kant'sche Grundsatz aus: „Du kannst, denn du sollst." So gewiß es eine sittliche Ordnung gibt, ebenso sicher muß es zur Durchführung derselben eine Willensfreiheit geben: Läugnung der Freiheit bedeutet den Zusammenbruch der Sittlichkeit selber (vgl. S. Thom. C. Gent. 3, 9: Secundum hoc aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium [i. e. liberum]). Wenn nur der eine Sünde begeht und damit Schuld und Strafe auf sich lädt, welcher das Sittengesetz freiwillig übertritt, so bleibt dem Determinismus nichts Anderes übrig, als vor Allem „das Schuldbewußtsein auszuschalten", weil die theoretische Rechtfertigung des Schuldbewußtseins zu einer indeterministischen Willenstheorie, hiermit aber auch zur Annahme eines absoluten Moralgesetzes drängt (vgl. Chr. v. Ehrenfels, System der Werttheorie II, Leipz. 1898, 208). Wären alle menschlichen Thaten unabänderlichen Gesetzen genau so unterworfen, wie das äußere Geschehen der Stoffwelt, dann ließe sich jede Willenshandlung vorausberechnen wie etwa eine Sonnenfinsterniß. Es verschlägt auch nichts, ob man die angebliche Nöthigung des Willens in physischen oder psychologischen Ursachen sucht: in beiden Fällen ist der unerbittlichste Fatalismus (s. d. Art.) unumgängliche Consequenz. Liegt es nicht in der Willensmacht, in das innere Getriebe der wogenden Leidenschaften, Triebe und Versuchungen bestimmend und ordnend einzugreifen, dann wird der alte Grundsatz des Epiktet ἀνέχου καὶ ἀπέχου zur lächerlichen Phrase und der Mensch selbst herabgewürdigt zum Thiere, welches in Allem seinen unbezähmbaren Trieben folgen muß. Die edelsten Frauen und Männer gäben sich nur einer bedauerlichen Selbsttäuschung hin, wenn sie an ihrer eigenen Besserung und Charakterbildung arbeiten, während die große Masse bei ihrer Indolenz und frivolen Gesinnung in dem Augenblick in Lethargie und Laster versinken würde, wo man ihr die Ueber-

zeugung beibringen könnte, daß man nun einmal nicht lassen kann, was man wirklich thut. Der Determinismus ist folglich nichts Anderes als eine gemilderte Form des Fatalismus, wie sehr sich John Stuart Mill (Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, 2d ed., London 1865, 602 f.) gegen diese Bezeichnung auch wehren mag. Dieser Consequenz entrinnt man auch durch die Ausflucht nicht, daß „im einzelnen Falle die Bestimmungsgründe des Handelns von dem äußern Zuschauer sowohl wie von dem Handelnden selbst nie vollständig erfaßt werden können, denn sie verlieren sich in der Totalität der Gründe des Seins und Geschehens", so zwar, daß „der Mensch praktisch frei ... und jeder Einzelne verantwortlich ist für seine Handlungen (W. Wundt, Physiol. Psychol. II, 478). Denn es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie die subjective Unkenntniß der letzten Bestimmungsgründe eine wahre sittliche Verantwortlichkeit erzeugen soll; der unter unbekannter Nöthigung Handelnde handelt eben gerade so nothwendig, wie einer, der unter unentrinnbaren Schicksalsmächten steht. Hiermit wäre aber auch die Erlaubtheit gesetzlichen Einschreitens gegen rechtswidrige Handlungen in Frage gestellt. Jede Strafverfolgung würde zur ausgesuchten Grausamkeit, jede Mahnung oder Drohung zur unnützen Maßregel, jede Verheißung von Lohn oder Ermunterung zum Rechtthun zur abgegriffenen Redensart (vgl. Cicero, De divinat., bei S. Aug. De civ. Dei 5, 9, 2: [Sublata libertate] omnis humana vita subvertitur, frustra leges dantur, frustra objurgationes, laudes, vituperia, exhortationes adhibentur neque ulla justitia bonis praemia et malis supplicia constituta sunt). — Noch nach einer andern Richtung ist der Determinismus der Todtengräber der sittlichen Ordnung, insofern er in Weltanschauungen wurzelt, welche entweder den Atheismus zum formellen Inhalt haben oder zu ihm hinführen. Nur der Theismus (s. d. Art.) ist die Atmosphäre, in der die Ueberzeugung von der Willensfreiheit gedeiht. Denn wer mit dem Materialismus und Pantheismus (s. d. Artt.) das Dasein eines persönlichen Gottes in Abrede stellt, muß sich logischerweise als Freiheitsgegner entpuppen; die Freiheit setzt ja einen Geist (s. d. Art.) voraus, also eine Substanz, die weder als Zusammenwürfelung von Atomen noch als Ausfluß des unpersönlichen Absoluten gedacht werden kann. Ist der Geist dagegen frei, dann ist der Wahn zerstört, daß alles Geschehen in der Welt an absolut unbeugsame und starre Nothwendigkeiten gekettet sei. Allein auch die nicht minder freiheitsfeindlichen Systeme des Deismus und Calvinismus stürzen die sittliche Ordnung um. Denn gibt es für Tugend und Laster gar keine göttliche Vergeltung, weil Gott sich um die Weltregierung und die Sanction des Sittengesetzes auf Erden nicht kümmert (s. d. Art. Deismus), so kommt es für den Erfolg auf dasselbe hinaus, ob man gut lebt oder schlecht: dem Verbrechen ist Thür und Thor geöffnet. Macht man dagegen Gott selber zum unmittelbaren Urheber aller Frevelthaten und Sünden in der Welt (s. d. Art. Calvin), so fälscht man nicht nur durch gewaltsame Aufhebung der unendlichen Heiligkeit den Gottesbegriff, sondern reizt auch förmlich die willensschwache Majorität zum Sündigen, da die ganze Verantwortung dafür auf Gott zurückfällt. Deßhalb ist jeder Versuch, eine Moral ohne sittliche Freiheit zu begründen, ebenso aussichtslos als das gleichwerthige Bestreben, eine sogen. autonome Sittlichkeit, d. h. eine Ethik ohne Gott, grundzulegen (s. d. Art. Ethik). Man müßte im Gegentheil zum Zwecke der Aufrechthaltung der Sittlichkeit die Willensfreiheit sogar erfinden, wenn sie nicht schon existirte; folglich ist sie keine Täuschung, sondern Wirklichkeit. Denn eine bloße Illusion kann unmöglich nothwendig sein, um die menschliche Gesellschaft zusammenzuhalten und vor dem sittlichen Ruin zu bewahren (vgl. besonders V. Cathrein, Religion und Moral, Freiburg 1900, 94 ff.).

3. Der psychologische Beweis aus dem Freiheitsbewußtsein hat trotz der heftigen Anfechtungen seitens der Deterministen seine Beweiskraft noch nicht eingebüßt. Nur muß zur Verhütung von Mißverständnissen genau ermittelt werden, was als unmittelbares Object der innern Erfahrung zu gelten hat und was nicht. Wir sind uns vor allen Dingen nicht des Thun-Könnens, sondern nur des wirklichen Thuns bewußt. Daß wir die Gliedmaßen willkürlich bewegen können, wenn wir wollen, wissen wir weniger durch unmittelbare Erfahrung als aus der Erinnerung an die Vergangenheit. Ebenso wenig schöpfen wir unmittelbar aus dem Bewußtsein die Erkenntniß, daß wir im nächsten Augenblicke frei handeln werden, eine Schlußfolgerung, die durch plötzlichen Tod Lügen gestraft werden könnte. Noch viel weniger kann das Freiheitsgefühl darin bestehen, daß „der Mensch ein müßiger Zuschauer dessen [ist], was in ihm geschieht, der indolente Schauplatz der Thaten, die in und mit ihm vorgehen" (Masaryk, Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation, Wien 1881, 236); denn die Ausübung der Freiheit ist derart die ureigenste That des Handelnden, daß Thäter und Zuschauer in Eine Person zusammenfallen. Auch ist es eine gröbliche Verkennung des Thatbestandes, zu sagen, man sei sich bei einer Freihandlung höchstens einer Determination nicht bewußt und schließe hieraus irrthümlich auf wirkliche Freiheit, wie denn „die Irren in der Mehrzahl überzeugt sind, daß sie sehr wohl bei Verstande seien, und ein Betrunkener durch nichts mehr aufgebracht wird, als wenn man ihn darauf aufmerksam macht, daß er sich im Rausche und darum in unzurechnungsfähigem Zustande befinde" (Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Berlin 1879, 399); denn nicht den Irren und Betrunkenen,

sondern den normalen Menschen sollen wir fragen, worin das menschliche Freiheitsbewußtsein besteht. Nun sagt uns aber in vielen Fällen unser Bewußtsein klar und bestimmt, daß wir im Augenblicke unserer Entscheidung aus uns selbst völlig frei handeln und die volle Verantwortung dafür übernehmen. Diese Erkenntniß aber ist um so lichter und unfehlbarer, weil es neben freien auch entschieden unfreie Acte und Zustände in uns gibt, die durch ihren starken Contrast die freien vom seelischen Hintergrunde nur um so heller abheben (vgl. S. Joa. Damasc. De fid. orth. 2, 12, bei Migne, PP. gr. XCIV, 928: Τὸ μὲν ἀνήκοόν ἐστι λόγῳ, ἤγουν οὐ πείθεται λόγῳ· τὸ δὲ κατήκοόν ἐστι καὶ ἐπιπειθὲς λόγῳ). Die innere Erfahrung berichtet uns folglich nicht bloß, daß wir nicht unfrei, sondern auch positiv, daß wir frei handeln. Eigentlicher Inhalt des Freiheitsbewußtseins ist mithin weder das, was vor die freie Willenshandlung fällt, noch das, was ihr unmittelbar nachfolgt; vielmehr ist es der Wahlact selber, bei dessen momentaner Setzung oder Fortsetzung wir uns klar bewußt sind, daß er ohne äußern Zwang oder innere Nöthigung in völlig freier Selbstbestimmung von uns ausgeht. — Will man das menschliche Freiheitsgefühl in seinen eigentlichen psychologischen Brennpunkt zurückverfolgen, so concentrirt es sich als eine leicht constatirbare Bewußtseinsthatsache in dem, was die neuere Psychologie mit dem Namen der „bewußten Aufmerksamkeit" bezeichnet (vgl. Ribot, Psychologie de l'attention, Paris 1889). Diese active, willkürliche, beabsichtigte Aufmerksamkeit, welche mit der automatischen sinnlichen nicht zu verwechseln ist (vgl. St. George Mivart, On Truth, London 1889, 262 ff.), kann sich entweder auf äußere Sinneswahrnehmungen oder auf Zustände des seelischen Innenlebens richten: in beiden Fällen hat man es mit einem eigentlichen Willensact zu thun, der bestimmte Seiten der äußern oder innern Wahrnehmung wechselweise ganz nach Belieben und mit bewußter Absicht in den Blickpunkt des Bewußtseins einstellt und von willkürlichen Hemmungsreflexen begleitet ist (das Nähere s. bei M. W. James, The Feeling of Effort, Boston 1880; C. Piat II, 89 ss.; J. U. Kramář II, 423 ff.). Allein auch ohne jede psychologisch-physiologische Analyse tritt für den Laien das Freiheitsbewußtsein handgreiflich hervor im Kampfe einer reinen Seele gegen den Ansturm einer sündhaften Versuchung. Anfangs unbeachtet und darum unfreiwillig tritt ein böser Gedanke ein in die Seele. Sobald die Aufmerksamkeit wach geworden und das Sündhafte der freiwilligen Festhaltung erkannt ist, sträubt sich der Wille oft mit großer Anstrengung dagegen und schlägt zuletzt die unreine Vorstellung siegreich aus; das ist die Erfahrung von Tausenden heldenhafter Seelen, welche das christliche Sittengesetz ernst nehmen und lieber den härtesten Tod erleiden möchten, als in die innere Sünde einwilligen (vgl. besonders W. G. Ward [s. u.] I, 256 ff.). Auch daß man auf seine Willensfreiheit jederzeit die Probe machen kann, ist ein hinreichender Beweis ihrer Wirklichkeit; ein jeder Mensch ist im Stande, zum alleinigen Motiv seiner Handlungen die praktische Ausübung seiner Freiheit zu wählen. Wenn es zwar zum Beweise dessen noch keinem Indeterministen eingefallen ist „zu verhungern, damit er Recht habe" (Kuno Fischer, Ueber die Freiheit, Heidelberg s. a. [1888], 28), so haben doch sehr oft auch Deterministen schon nach dem Grundsatze gehandelt: Stat pro ratione voluntas. Als unmittelbare Folge entspringt aus dem Freiheitsbewußtsein wie die Ruhe des guten Gewissens so namentlich das Schuld- und Reuegefühl, das einen neuen Beweis für die Freiheit bildet (vgl. S. Aug. De duab. anim. 14, 22, bei Migne, PP. lat. XLII, 110: Poenitendi enim affectus ... et male fecisse poenitentem et bene facere potuisse testatur). Nach H. Höffding (a. a. O. 474 f.) soll „in dem Gefühl der Verantwortlichkeit und in der Reue an und für sich nur so viel liegen, daß das Individuum erkennt, es habe die Handlung gewollt, und daß es sich vermöge der bessern Ueberzeugung, die es erworben hat, jener gegenüber verdammend verhält; die Vorstellung, daß man auch und ebensowohl das Entgegengesetzte dessen, was man wollte, hätte wollen können, muß theils als eine mit psychologischer Erfahrung verwechselte metaphysische Annahme, theils als eine Illusion erklärt werden". Allein weder kann diese psychologische Analyse des Reuegefühls erschöpfend, noch die metaphysische Verflüchtigung desselben zur Illusion glücklich genannt werden. Denn thatsächlich äußert sich der Reueschmerz nicht nur in einer bloßen Verdammung, sondern auch in Buße und Sühne sowie im festen Vorsatz der Lebensbesserung, was keinen Sinn hätte, wenn wir glaubten, daß unsere Handlungen determinirt würden. Die ganze Rathlosigkeit des Determinismus thut sich aber am klarsten in dem Zwange kund, eine der evidentesten Thatsachen des Bewußtseins für eine bloße Illusion erklären zu müssen (vgl. Paul Rée, Die Illusion der Willensfreiheit, Berlin 1885; Jodl, Geschichte der Ethik II, Stuttgart 1889, 239 ff.). Jedenfalls ist diese Illusion eine so vollkommene, daß unter der Voraussetzung wirklicher Freiheit das Bewußtsein davon nicht stärker und bestimmter ausfallen könnte. Daß „der Dünkel der Menschenwürde die Selbstbeobachtung zu einer Illusion über die Willensfreiheit verleitet" (Ed. v. Hartmann), entspricht nicht den Thatsachen. Augustinus (Confess. 5, 10) vielmehr bekennt, er habe sich die Willensfreiheit auszureden gesucht, um des drückenden und demüthigenden Schuldbewußtseins ledig zu werden, das aus seinem Sündenleben entsprang. Wenn das Bewußtsein der Freiheit eine grobe Selbsttäuschung ist, dann ist aus gleichem Grunde und in gleicher Weise auch das Bewußtsein von Schmerz und Freude,

Luſt und Unluſt, Erkennen und Wollen eine Illuſion; denn kann im erſtern Falle das ſo klare Bewußtſein trügen, dann fehlt die Gewißheit, ob es nicht in allen Fällen täuſcht. Hiermit iſt aber jede Gewißheit in ihrer Wurzel vernichtet, dem abſoluten Skepticismus (ſ. d. Art.) Thür und Thor geöffnet und namentlich die Pſychologie als Wiſſenſchaft zerſtört; ſo reißt der Illuſionismus zuletzt auch den Determinismus ſelber mit ſich in's Grab. (Vgl. noch Fr. W. Förſter, Willensfreiheit und ſittliche Verantwortlichkeit, Berlin 1898; Ph. Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit, Mainz 1898.)

4. Das metaphyſiſche Argument ruht nicht auf der falſchen Unterſtellung, daß „der Wille ſelbſt nicht durch Urſachen beſtimmt werde, ſondern letzte unverurſachte Urſache ſeiner Entſcheidungen ſei" (Fr. Paulſen, Syſtem der Ethik I, 4. Aufl., Berlin 1896, 418), was man wohl die „metaphyſiſche" im Gegenſatze zur „pſychologiſchen" Freiheit genannt hat, ſondern auf dem einleuchtenden Grundſatze, daß der Wille nicht genöthigt ſein kann, etwas zu wollen, was der Verſtand ihm als nicht nothwendig vorſtellt. Da nämlich die endlichen Dinge unter einer Hinſicht gut und begehrenswerth, unter einer andern aber ſchlecht und verabſcheuungswürdig ſind, ſo ſtehen ſie dem Willen bei näherer Würdigung theils als Gut, theils als Uebel gegenüber; das Angenehme der Sinnenluſt wird durch ihre Sündhaftigkeit, das Anziehende der Tugend durch die ſchweren Opfer, die ſie koſtet, geſtört und aufgewogen. Folglich kann der Wille weder nach der einen noch nach der andern Seite unwiderſtehlich gezogen werden. An der Indifferenz des Urtheils iſt der Wille inſofern betheiligt, als er bei ſeiner vollſtändigen Abhängigkeit vom urtheilenden Verſtande über den Rahmen der Verſtandesvorſtellungen hinaus überhaupt nichts begehren kann (vgl. E. Neumayr, Theorie des Strebens nach Thomas von Aquin, Bozen 1890). Solange alſo der Verſtand jedem endlichen Gute, ja ſogar dem nur abſtractiv erfaßten unendlichen Gute auch Schattenſeiten abzugewinnen weiß, kann der Wille zur Begehrung desſelben nicht genöthigt werden; folglich iſt er frei (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 83, a. 1: Ratio enim circa contingentia habet viam ad oppoſita ... Particularia autem operabilia ſunt quaedam contingentia et ideo circa ea judicium rationis ad diverſa ſe habet, et non eſt determinatum ad unum. Et pro tanto neceſſe eſt, quod homo ſit liberi arbitrii ex hoc ipſo, quod rationalis eſt). Obſchon dieſe Begründung aus der Indifferenz des Urtheils uns einen Einblick in die innerſte Urſache der geſchöpflichen Freiheit geſtattet, ſo überſieht ſie dabei dennoch den tiefern Umſtand nicht, daß es keine creatürliche Freiheit geben könnte, wenn Gott ſelbſt unfrei wäre. Gleichwie nämlich ohne das Poſtulat der göttlichen Freiheit die Erſchaffung freier Geiſter undenkbar wäre, da ein determinirter Schöpfungswille auf alles irgendwie Erſchaffbare, d. i. ein unmögliches Schöpfungsobject, gerichtet ſein müßte, ſo iſt auch das Ur- und Vorbild der menſchlichen Freiheit in der Freiheit Gottes als ihrer Vorausſetzung zu ſuchen, weil die Freiheit zum Guten jedenfalls eine formell auf Gott übertragbare perfectio ſimplex darſtellt, die Freiheit zum Böſen aber weder zum Weſen der Freiheit gehört noch als eigentliche Vollkommenheit gelten kann (vgl. T. Pesch III, 356 sqq. 372 sqq.). Die Triftigkeit unſerer Beweisführung wird nicht durch den Einwurf erſchüttert, daß der Menſch hienieden ſeine Glückſeligkeit mit Nothwendigkeit erſtrebt und in der beſeligenden Anſchauung (ſ. d. Art.) im Jenſeits ausſchließlich im unendlichen Gute, das er intuitiv ſchaut, ſucht und findet. Denn aus erſterem folgt nur, daß der Wille in dieſer Zeitlichkeit nur in der Alternative unfrei iſt, entweder glücklich oder unglücklich ſein zu wollen; dagegen bleibt er in der Wahl der Zwiſchengüter, d. i. der Mittel zur Glückſeligkeit, ſo lange frei, als keines derſelben dem Verſtande abſolut nothwendig erſcheint. Die himmliſche Gottſchauung aber hat nicht die Aufhebung, ſondern nur die Beſchränkung der Freiheit auf das ſittlich Gute zur Folge, alſo im Grunde ihre Vervollkommnung, Adelung und Krönung; denn bloß die Fähigkeit, fürderhin zu ſündigen, iſt aufgehoben (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 62, a. 8, ad 3: Quod liberum arbitrium diverſa eligere poſſit ſervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; ſed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod eſt peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis). In allen übrigen Dingen bleiben die Seligen genau inſoweit frei, als ihr Verſtand urtheilt, dieſes oder jenes endliche Gut ſei zu ihrer Glückſeligkeit nicht abſolut nothwendig. (Vgl. noch S. Huber, Die Glückſeligkeitslehre des Ariſtoteles und hl. Thomas von Aquin, Freiſing 1893; E. L. Fiſcher, Der Triumph der chriſtl. Philoſophie gegenüber der antichriſtl. Weltanſchauung am Ende des 19. Jahrhunderts, Mainz 1900, 324 ff.).

V. Willensfreiheit als Dogma. Nach der Offenbarungslehre iſt die Willensfreiheit eine ſo unverlierbare Mitgift des Menſchen, daß ſie weder von der Erbſünde vernichtet noch durch die wirkliche Gnade beeinträchtigt erſcheint. 1. Die Behauptung Luthers, daß die Erbſünde (ſ. d. Art.) die ſittliche Wahlfreiheit des gefallenen Menſchen vollſtändig zu Grunde gerichtet habe, iſt vom unfehlbaren Lehramte der Kirche ausdrücklich als Häreſie verurtheilt (vgl. Trid. Sess. VI, can. 5, bei Denzinger, Enchiridion, 9. ed. [1900], n. 697: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amiſſum et extinctum eſse dixerit ..., a. s.). Calvin gründete auf die Unfreiheit des Willens ſeine ſchreckliche Prädeſtinationslehre. In der alten Kirchenlehre von

der Naturverschlechterung des mit der Erbsünde behafteten Menschen (vgl. Arausican. II can. 25, bei Denzinger n. 168) ist nur das eine Zugeständniß enthalten, daß die Erbsünde das sittliche Wahlvermögen „geschwächt und gebeugt, nicht aber ausgelöscht hat" (vgl. Trid. Sess. VI, c. 1, bei Denzinger n. 675: Tametsi in eis [i. e. hominibus lapsis] liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum). Eine genauere Umschreibung des Umfanges dieser Naturverderbniß hat die Scholastik zur Lehre von der „Naturverwundung" (vulneratio naturae) geführt. Nach dem hl. Thomas von Aquin (S. th. 1, 2, q. 85, a. 3) konnte der gefallene Mensch eine Naturverschlechterung, abgesehen von der eigentlichen Erbschuld, nur in denjenigen Seelenvermögen (Verstand, Wille, pars irascibilis und concupiscibilis) erleiden, welche auch der Sitz von Tugenden sein können. Indem man also den vier Cardinaltugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit die conträr entgegengesetzten Untugenden der Unwissenheit, Bosheit, Schwäche und Begierlichkeit entgegensetzte, erhielt man vier Strafübel oder „Wunden der Natur", welche die Erbsünde geschlagen. Es leuchtet von selbst ein, daß auch die sittliche Wahlfreiheit in allen vier Richtungen, am meisten freilich durch die böse Begierlichkeit, in Mitleidenschaft gezogen worden ist. Ueber die Tragweite der Naturverschlechterung sind allerdings auch heute die Theologen noch nicht Einer Meinung, indem die Einen die Naturschwächung als bloße Folge der Gnadenberaubung, die Anderen dagegen als wirkliche Verschlimmerung der natürlichen Vermögen selbst auffassen (vgl. Palmieri, De Deo creante et elevante, Romae 1878, 606 sqq.). Daher erklären beide Theile das bekannte Schulaxiom Natura est spoliata gratuitis et vulnerata in naturalibus verschieden, insofern die Rigoristen das Verhältniß des gefallenen zum naturständischen Menschen als das „des Kranken zum Gesunden" (aegroti ad sanum), die Gegner aber bloß als das „des Entkleideten zum Kleiderlosen" (nudati ad nudum) bestimmen (vgl. Alb. a Bulsano, Theol. dogm., ed. Gottefr. a Graun I, Oeniponte 1893, 468 sqq.). Zur Erhärtung des von beiden Parteien festgehaltenen Hauptsatzes vom Ueberleben der Willensfreiheit darf man sich auf alle Schriftstellen berufen, welche auch dem gefallenen Willen die Wahl zwischen gut und bös, Leben und Tod, Gottes- und Götzendienst u. dgl. freistellen (vgl. Deut. 30, 19. Jos. 24, 15. Eccli. 15, 12 ff.; 31, 10. Matth. 19, 17. 1 Cor. 7, 37. 2 Cor. 9, 7. Philem. V. 14 u. A.) und ihm ausdrücklich die Herrschaft über die niederen Triebe vindiciren (vgl. Gen. 4, 6 ff.). Insbesondere hat der hl. Paulus (Röm. 1, 18 ff.; 2, 12 ff.) den Fortbestand der sittlich-religiösen Anlage auch im Heidenthum unumwunden anerkannt (vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freiburg 1883, 37 ff. 81 ff.). Hinsichtlich der Patristik besitzen wir in Calvin selber einen unbestochenen Zeugen für die ausnahmslose Uebereinstimmung der Kirchenväter. Den Griechen ist der Ausdruck τὸ αὐτεξούσιον τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως ebenso geläufig (vgl. z. B. S. Basil. In Is. 1, 19, bei Migne, PP. gr. XXX, 203; S. Joa. Damasc. De fid. orth. 2, 12, bei Migne l. c. XCIV, 924), wie den Lateinern das liberum arbitrium (Väterzeugnisse s. bei Bellarm. De grat. et lib. arb. 5, 25 sqq.). Den naheliegenden Einwand, das unfehlbare Vorherwissen Gottes von Ewigkeit hebe die Freiheit der zukünftigen Handlungen auf, löst Chrysostomus mit der treffenden Bemerkung (In Matth. hom. 59, 1, bei Migne l. c. LVIII, 574): Non igitur praedictio ejus scandala adducit, absit, neque quia praenuntiavit, ideo eveniunt; sed ideo praedixit, quia eventura erant, ita ut si noluissent ii, qui illa inferunt, numquam venissent, et nisi eventura essent, non praedicta fuissent. Wenn der hl. Augustinus zuweilen vom Verluste der Freiheit infolge der Erbsünde redet (vgl. Enchir. 30, bei Migne, PP. lat. XL, 246: Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum), so versteht er darunter nicht die natürliche Wahlfreiheit, sondern die paradiesische Freiheit der Gotteskinder (vgl. Contr. duas ep. Pelag. 1, 2, 5, bei Migne l. c. XLIV, 552: Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit. . . . Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent).

2. Der Jansenismus (vgl. d. Art. Jansenius der jüngere) fügte zur Irrlehre von der Unfreiheit des gefallenen Willens noch die weitere Häresie hinzu, daß im gefallenen Zustande zum Verdienste oder Mißverdienste die bloße Freiheit vom äußern Zwange hinreiche (vgl. Prop. 3 Jansenii damn. ut haeretica, bei Denzinger n. 968: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione). Allein es ist katholischer Glaubenssatz, daß zum Vollbegriff der Freiheit die spontane Selbstthätigkeit, die nur den Zwang ausschließt, nicht genügt, sondern auch die innere Selbstbestimmung gefordert werden muß, welche auch jede Nöthigung von Innen fernhält (vgl. S. Thom. De malo q. 6). In der That betont die heilige Schrift sowohl die Souveränität des Willens über seine inneren Acte (vgl. 1 Cor. 7, 37: μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος) als auch die wesentliche Abhängigkeit des ethischen Werthes oder Unwerthes unserer Willenshandlungen vom Ausfall jedweder Nöthigung (vgl. Eccli. 15, 16; 31, 8 ff. 1 Cor. 9, 17 u. A.). Diese schon vom elementarsten Sittlichkeitsgefühle getragene Anschauung durchherrscht derart auch die ganze Denk- und

Redeweise der Kirchenväter (s. hierüber Ripalda, De ente supernaturali 3, disp. 14, sect. 6 sqq.), daß Jansenius nur mit gewaltsamer Sophistik den total mißverstandenen Ausspruch des hl. Augustinus (In Gal. 49, bei Migne, PP. lat. XXXV, 2141: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est) zur Grundlage seines häretischen Gnadensystems machen konnte. Denn der hl. Augustinus versteht unter delectatio nicht die unwillkürliche, unfreie Gnaden- oder böse Lust, die in den actus primo-primi den Naturwillen überwältigt, sondern die überlegte und mit voller Freiheit erweckte Lust als Motiv der freien Willensentscheidung. Daß man der Gnadenlust auch freien Widerstand leisten könne, hat der hl. Augustinus von sich selbst bezeugt (Confess. 8, 8, 20, bei Migne l. c. XXXII, 758: Non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat). Folglich ist das augustinische System der gerade Gegensatz des jansenistischen (vgl. S. Aug. Contr. Fortunat. disp. 1, 15, bei Migne l. c. XLII, 118: Animae rationali, quae est in homine, dedit Deus liberum arbitrium. Sic enim posset habere meritum, si voluntate, non necessitate boni essemus. Cum ergo oporteat non necessitate, sed voluntate bonum esse, oportebat, ut Deus animae daret liberum arbitrium). Eine ausführliche Widerlegung des Jansenius findet man bei Palmieri 615 sqq.

3. Wie die Gnadenwirksamkeit so ist auch die Willensfreiheit unter dem Gnadeneinfluß kirchliches Dogma. So lange es sich um die beiden Ausgangspunkte getrennt für sich handelt, besteht unter den katholischen Theologen keine Meinungsverschiedenheit; die Differenz beginnt erst dort, wo die Art und Weise des Ineinandergreifens von Gnade und Freiheit wissenschaftlich bestimmt werden soll. Diese Betrachtung hat einerseits zu den Gnadentheorien des Thomismus (s. d. Art.) und des Augustinismus (s. d. Art. Augustiner Schule), andererseits zu denen des Molina und des Congruismus (s. d. Artt.) geführt. Eine fünfte als Syncretismus bekannte Vermittlungstheorie häuft nur die Schwierigkeiten, ohne neues Licht über das Geheimniß zu verbreiten. Indem von der Erörterung dieser Systeme hier abgesehen werden muß (vgl. d. Artt. Freiheit und Gnade, Congregatio de auxiliis, Molina), bleibt nur noch die Willensfreiheit selbst als Dogma zu beweisen. Ihm stehen zwei große Häresien als gerader Gegensatz gegenüber: die sog. Reformation und der Jansenismus. Nach Luther erstattet die Erlösungsgnade dem Menschen die infolge der Erbsünde angeblich verlorene Willensfreiheit so wenig zurück, daß sie ihn vielmehr zwingt, ihrem Zuge als willenloses Werkzeug zu folgen. Aehnliches lehrte Calvin. Dagegen bestimmte der Trienter Kirchenrath (Sess. VI, can. 4, bei Denzinger n. 696): Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti ... neque posse dissentire, si velit ..., anathema sit. Auch Jansenius vertrat den protestantischen Grundsatz, daß die wirksame Gnade den Willen unwiderstehlich bewältige, und erläuterte dieß näher dahin, daß die Gnadenwirksamkeit in der sieghaften Lusterregung zum Guten bestehe, welcher der Wille ebenso machtlos unterliege, wie bei der Gnadenabwesenheit der sündhaften bösen Lust. Die fünf Sätze des Jansenius (s. d. Art. VI, 1220 ff.) sind nichts Anderes als die logische Consequenz dieser Grundlehre. Hier kommt insbesondere die zweite, ausdrücklich als haeretica censurirte Proposition in Betracht (bei Denzinger n. 967): Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur. Diese Lehre ist aber durchaus unbiblisch; denn die heilige Schrift faßt die Willensfreiheit und Gnadenwirkung nicht als zwei sich ausschließende Gegensätze, sondern harmonisch sich ergänzende Factoren auf, von denen, je nach dem Zwecke der Rede, bald der eine bald der andere in den Vordergrund tritt, eine biblische Gewohnheit, auf die der Trienter Kirchenrath (Sess. VI, cap. 5, bei Denzinger n. 679) selber hinweist (andere Parallelstellen s. bei Oswald, Die Lehre von der Heiligung, 3. Aufl., Paderborn 1885, 186 f.). Wie nach dem Zeugniß des hl. Stephanus die Gnade nicht unwiderstehlich wirkt (vgl. Apg. 7, 51: Vos semper Spiritui S. resistitis), so fordert der hl. Paulus (1 Tim. 4, 7) seinen Lieblingsschüler auf, sich selbst zu üben zur Frömmigkeit. Welchen Sinn sollten zudem die biblischen Ermahnungen, Verheißungen, Warnungen und Drohungen noch haben, wenn der Einfluß der Gnade die Wahlfreiheit zerstörte und aufhöbe, statt sie zu stärken und zu adeln? Was die Erblehre betrifft, so sind einige Kirchenväter, wie Irenäus und Chrysostomus, in solchem Maße Verfechter der Wahlfreiheit gewesen, daß der Pelagianer Julian sie als Kronzeugen für seine Irrlehre anzuführen wagen durfte (vgl. S. Aug. Contra Julian. 1, 6, 22, bei Migne, PP. lat. XLIV, 656: Disputans in catholica Ecclesia [Chrysostomus] non se aliter intelligi arbitrabatur ..., vobis nondum litigantibus securius loquebatur). Zwar mag der hl. Augustinus im semipelagianischen Streite hier und da im Ausdruck etwas zu weit gegangen sein, wenn er der Gnade „einen unwiderstehlichen Einfluß" einräumte (vgl. S. Aug. De corrept. et grat. 12, 38, bei Migne l. c. 940: Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur). Allein abgesehen davon, daß der semipelagianischen Antithese die katholische Wahrheit mit scharfer Zuspitzung entgegengehalten werden mußte, hatte er in der Sache nicht einmal Unrecht; denn er wollte nur der Gnade in Allem die führende Rolle zuweisen und hervorheben, daß der durch die Gnade gestärkte und gewappnete Wille selbst den größten Anfechtungen einen unbesiegbaren und unbeug-

samen Widerstand zu leisten vermöge. In keiner Epoche seines Lebens hat der hl. Augustinus die Willensfreiheit gegenüber der Gnade geläugnet (s. S. Aug. Ep. 157, 2, 10, bei Migne l. c. XXXIII, 677: Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur; über schwierigere Texte vgl. G. B. Tepe, Instit. theol. in usum scholarum III, Paris. 1896, 68 sqq.). In geistreicher Weise faßt der hl. Bernhard das Dogma also zusammen (De grat. et lib. arbitr. 1, 2, bei Migne, PP. lat. CLXXXII, 1002): Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur; tolle gratiam, et non erit unde salvetur. Ueber die sittliche Freiheit zur Vollbringung natürlich guter Werke ohne Gnade s. d. Art. Gnade V, 734 ff.

VI. Einwendungen gegen die Willensfreiheit. Alle Einwände gegen die Willensfreiheit leiden an dem methodischen Fehler, daß sie eine evidente Thatsache auf den Grund hin läugnen, daß dieselbe a priori unmöglich sei. Allein die Wahlfreiheit ist eine so offene Wahrheit, daß man auch dann, wenn man ihr Wie und Warum hinterher nicht aufzuhellen im Stande wäre, dennoch unverbrüchlich daran festhalten müßte (vgl. Piat II, 18 ss.). — 1. Viel Aufhebens hat man mit der Moralstatistik gemacht. Man versteht darunter die ziffermäßige Ermittelung der zur Kenntniß der Behörden gelangten Verbrechen, wie Selbstmorde, Diebstähle, Unzuchtssünden, weßwegen die Criminalstatistik neben der Ehe- und Geburtsstatistik ihren Hauptbestandtheil bildet (vgl. Westergaard, Die Grundzüge der Theorie der Statistik, Jena 1890). Auf die auffallende Gesetzmäßigkeit der statistischen Zahlen hat zuerst Quetelet (Sur l'homme, Paris 1835), auf ihre Verwerthbarkeit gegen die Willensfreiheit aber Th. Buckle (History of Civilization of England I, London 1857, 24 ff.) hingewiesen. Die Moralstatistik soll die freien Handlungen der Menschheit unter das eiserne Joch ebenso strenger Naturgesetzlichkeit zwingen, wie die Naturerscheinungen des Wetters, der Blitzschläge, des Erdmagnetismus u. dgl. Auf Grund des wichtigen „Gesetzes der großen Zahlen" stellt sich heraus, daß die jährliche Durchschnittsziffer der Verbrechen genau so constant bleibt, wie die der jährlichen Eheschließungen und -scheidungen. Dabei ist die Constanz der Heiratsfrequenz viel ausgeprägter als die der Sterblichkeit der Ehemänner, und die Ziffer der geschiedenen Frauen constanter als die der Wittwen. Auffallend ist der Parallelismus des Ganges der Verbrechen mit den Jahres- und Tageszeiten; die Selbstmordcurve steigt vom Winter zum Hochsommer, fällt dann aber ebenso gesetzmäßig wieder herab. Das Maximum der Diebstähle und Selbstmorde fällt in die Nachtzeit. Die statistische Bewegung der Verbrechen scheint sogar dem Trägheitsgesetze zu folgen, wie viele Naturerscheinungen; denn die größte Frequenz von Bettel und Diebstahl fällt nicht mit den Höhepunkte einer Theurung zusammen, sondern hinkt ihr, ähnlich wie der höchste Thermometerstand der Sonnenhöhe oder der Hochsommer dem Sommersolstitium, etwas nach und hält noch für kurze Zeit an, nachdem die Lebensmittelpreise wieder gesunken sind. Hieraus schließt Wundt (Physiol. Psychologie II, 478): „Die Thatsache, welche die Moralstatistik erweist, daß bei einem gegebenen Zustande einer Bevölkerung die jährliche Zahl von Heiraten, Selbstmorden, Verbrechen u. s. w. constant bleibt, ist mit dem Indeterminismus unvereinbar." Zur Widerlegung dieser übereilten Schlußfolgerung läßt sich schwerlich die Mangelhaftigkeit der Statistiken oder die Beobachtung merklicher Schwankungen anführen, da ja auch die meteorologischen Erscheinungen dasselbe Bild darbieten. Vielmehr ist der principielle Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen, daß Freiheit nicht Gesetzlosigkeit bedeutet. Auch die freien Willenshandlungen folgen gewissen Gesetzen, weil die Menschen in der Regel ihren vorherrschenden Neigungen nachgeben, ihrem angeborenen oder erworbenen Charakter treu bleiben und das Gewicht des jeweilig stärksten Motivs thatsächlich, wenn auch nicht nothwendig, auf sich einwirken lassen (vgl. V. Cathrein I, 41). Uebrigens ist diese Gesetzmäßigkeit nicht erst von der modernen Moralstatistik an's Licht gezogen worden; schon die Philosophie der Vorzeit hat aus dem gewohnheitsmäßigen Thun und Lassen des großen Haufens sogen. „moralische Gesetze", wie über die Eltern- und Kindesliebe, abgeleitet und die lernhafte Spruchweisheit des Volkes ihre beliebtesten Sprichwörter daran angelehnt, wie „Schlechte Beispiele verderben gute Sitten", oder „Gelegenheit macht Diebe". Hieraus erklären sich mühelos, ohne Darangabe der Willensfreiheit, die statistischen Gesetzmäßigkeiten in den meisten menschlichen Handlungen. Wie es einerseits vernünftig ist, daß in Zeiten des Krieges, der Revolution, der Getreidetheuerung weniger Ehen als sonst geschlossen werden, woraus sich die Abnahme der Heiratsfrequenz in gewissen Zeitläuften und Landstrichen erklärt, so ist es andererseits verständlich, wenn Diebe und Selbstmörder das sichere Dunkel der Nacht aufsuchen, wenn die enervende Sommerhitze die pathologischen Anlagen der Selbstmörder steigert, wenn die bitterste Noth bei armen Leuten erst nach der Theurung einsetzt, und wenn die durch Uebung erworbene Neigung zum Stehlen eine Zeitlang fortwährt. Dazu kommt, daß der statistische Calcul an die individuelle Handlung und ihr Motiv gar nicht heranreicht, sondern unter Nivellirung der oft sehr bedeutenden Unterschiede nur den Durchschnitt zum gesetzlichen Ausdruck bringt; über die causale Verknüpfung der Handlung mit dem Motiv sagt die Statistik nichts aus. So kann also das Individuum frei handeln, trotzdem die Gesellschaft, deren Glied es ist, eine gewisse, nur bei der Massenbeobachtung hervor-

tretende Gleichförmigkeit, wenn auch keine starre, zur Schau trägt. „Gerade weil die Thaten des Individuums", sagt richtig H. L. Mansel (Prolegomena logica, Oxon. 1851, 343), „auf kein festes Gesetz zurückführbar oder in ziffermäßiger Rechnung darstellbar sind, gewinnen die statistischen Durchschnitte erst ihre Bedeutung als Ersatzgrößen." Aber noch mehr: die Moralstatistik beweist eher für als gegen die Willensfreiheit; denn nicht nur reimt sich die sog. „statistische Sensibilität", d. h. die ungleich rasche Nachgiebigkeit bestimmter Bevölkerungsklassen gegen gleiche äußere Einflüsse, besser mit Freithätigkeit als mit starrer Nothwendigkeit, sondern es erfolgt auch die Zunahme der Verbrechen, besonders der Selbstmorde und Sittlichkeitsdelicte, in relativer Unabhängigkeit von der Verschlechterung der physischen, hygienischen und socialen Zustände, gleichsam zum Beweise dafür, daß eher die Abnahme der Religiosität, also ein sittlicher Factor, zur Vermehrung der Verbrechen wesentlich beiträgt. Mit Recht hat C. Schaarschmidt (Zur Widerlegung des Determinismus, in d. Philosoph. Monatsheften XX [1884], 214) aus der Abhängigkeit der Heiratsfrequenz von den Kornpreisen und Ernteerträgnissen geradezu auf Willensfreiheit geschlossen, weil die verständige Rücksicht auf die Preise der Lebensmittel Ueberlegung verräth, welche den Heiratstrieb in vernünftige, frei bestimmte Bahnen weist. (Vgl. noch Drobisch, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, Leipzig 1867; Lexis, Zur Theorie der Massenerscheinungen in der menschlichen Gesellschaft, Freiburg 1877; v. Oettingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik, 3. Aufl., Erlangen 1882; F. Wagner, Freiheit und Gesetzmäßigkeit in den menschlichen Willensakten, Tübingen 1898.)

2. Im Causalitätsgesetz glaubt der Determinismus wohl den wirksamsten Hebel zu besitzen, um die Wahlfreiheit aus den Angeln zu heben (vgl. Paul Rée 5 ff.). Nicht allein daß man sich begnügt, ganz richtig zu sagen: „Ein Willensact ohne Ursache würde als etwas durchaus Fremdes, mit der Natur des Ich nicht Zusammengehörendes dastehen", sondern man erläutert dieß dahin: „Eine Handlung ohne Ursache . . . kann nicht unsere eigene Handlung sein, denn eine Handlung ist nur dann unsere eigene, wenn sie die nothwendige Aeußerung unseres Wesens ist" (H. Höffding 472 f.). Inwiefern die Angriffe auf das „causalose Wollen" nur den absoluten Indeterminismus treffen, wurde bereits oben gezeigt. Hier ist nur noch auf die total verkehrte Auffassung des Causalitätsprincips, deren die Deterministen sich schuldig machen, kurz hinzuweisen. Während das wahre Causalitätsgesetz lautet: Nihil fit sine causa sufficiente, wird dasselbe im Handumdrehen in das völlig falsche „Gesetz" verkehrt: Nihil fit sine causa necessitante. Letztere Fassung ist natürlich a priori unbeweisbar und, insofern sie grundsätzlich die Willensfreiheit ausschließen will, eine grobe petitio principii. Auch der relative Indeterminismus fordert strenge Geltung des Causalitätsgesetzes in der allein richtigen ersten Fassung und weist die Unterstellung zurück, daß „die scholastischen Metaphysiker Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens erklären" (Paulsen). Daß dem Scharfsinne von John St. Mill in seiner Logik die deterministische Begründung des Causalitätsprincips gänzlich mißlungen ist, muß selbst Al. Bain zugestehen. Wie es neben den mechanischen auch geistige Ursachen gibt, so müssen neben den nothwendigen auch freie Ursachen existiren; denn die Blüte des Geistes ist seine Freiheit. Verursacht ist die freie Willenshandlung gewiß so gut wie die Entladung einer elektrischen Batterie. Allein während hier das Ereigniß auf Grund der gegebenen Bedingungen unverweigerlich eintreten muß, kann dort die in den Antecedentien grundgelegte That erfolgen oder nicht, je nachdem der freie Wille in Verbindung mit seinen Motiven sich zum volo oder nolo als Wirkung entschließt (vgl. Sigwart, Der Begriff des Wollens und sein Verhältniß zum Begriff der Ursache [Kleine Schriften II, 2. Aufl., Freiburg 1889]). — Eine besondere Form hat die Anwendung des Causalitätsgesetzes bei Leibniz (s. d. Art.) gefunden, wenn er aus dem umfassendern Gesetze vom hinreichenden Grunde den Satz ableitete, der Wille müsse dem Guten stets das Bessere vorziehen. Dieser Grundsatz hat ihn auf theologischem Gebiete zur Lehre von der besten Weltschöpfung (s. d. Art. Optimismus), auf psychologischem aber zur Aufstellung der libertas contingentiae geführt. Er versteht unter letzterer die Freiheit, zu thun, was zufällig oder contingent, d. i. metaphysisch nicht nothwendig bleibt, auch wenn es der stärkern Neigung oder der Liebe zum Bessern entspringt. In gänzlicher Verkennung der Lehre von der indifferentia activa wirft er grundlos den Scholastikern die „Chimäre" vor, daß sie zur Ermöglichung einer freien Wahl in jedem Einzelfall die sogen. indifferentia aequilibrii fordern, d. i. vollständiges Gleichgewicht zwischen Ja und Nein oder gleich starke Anziehung des Willens von zwei Seiten, etwa nach dem Beispiele von Buridanus' (s. d. Art.) Esel zwischen zwei gleich großen Heubündeln. Zur Widerlegung der Leibniz'schen Theorie genügt es indessen zu zeigen, daß er die in thesi festgehaltene Willensfreiheit nicht aufrecht erhalten kann; denn Contingenz ist gewiß nicht Freiheit. Auch ein Regenguß, ein Windstoß, eine Eisenbahnkatastrophe ist ein zufälliges Ereigniß, dessen Gegentheil keinen Widerspruch involvirt, ist aber deßhalb nicht frei. Wenn der Wille im ideellen Conflict eines größern mit einem kleinern Gute ersterem stets den Vorzug einräumen müßte, so bliebe allerdings die Contingenz der Wahl bestehen, aber ihre Freiheit wäre aufgehoben. Denn entweder ist es besser oder nicht besser, das eine Object vor dem andern zu wollen; im erstern Falle muß es gewählt werden,

im letztern kann es nicht gewählt werden: in beiden Fällen erscheint die Wahlfreiheit vernichtet. So lange man nicht zwischen zwei gleichen Gütern ebenso wählen kann wie zwischen einem guten und bessern, ist die Möglichkeit einer Wahl überhaupt ausgeschlossen. Zwar soll der vollkommene Wille stets nur das objectiv Bessere wählen, wie es dem Gebote der Vernunft entspricht, aber er muß es nicht wählen; denn wie das kleinere Gut immerhin ein Gut ist und bleibt, so trägt das größere trotz seiner Vorzüge auch Mängel und Schattenseiten an sich (vgl. J. Kleutgen I, 513; Gutberlet, Psych. 203 ff.). — In einem ähnlichen Mißverständniß sind diejenigen Freiheitsvertheidiger befangen, welche mit Bellarmin (De grat. et lib. arbitr. 3, 8 sq.) und Sanseverino (Philosophia christiana VII, Neapoli 1878, 306 sqq.) den hinreichenden Grund der freien Willensentscheidung im sogen. judicium ultimum practicum suchen, welches die Indifferenz des Willens erst endgültig heben soll. Da aber die Unfreiheit des befehlenden Urtheils auch die Unfreiheit der nachfolgenden Willensthat nothwendig im Geleite hat, so kann die Freiheit nur gerettet werden, wenn der Wille selber die Handhabung der praktischen Urtheile in seiner freien Gewalt behält (vgl. Bellarm. l. c. [éd. Fèvre, Paris 1873, V, 596]: Voluntas in eligendo libera est, non quod non determinetur necessario a judicio ultimo practico rationis, sed quoniam istud ipsum judicium ultimum et practicum in potestate voluntatis est). Allein gerade diese Ausflucht bildet die eigentliche Achillesferse der Bellarmin'schen Theorie. Denn der freien Handhabung des den Willen determinirenden praktischen Urtheils muß ein anderes Urtheil und zwar so lange vorausgehen, bis man entweder zum unausführbaren regressus in infinitum sich entschließt oder das praktische Urtheil seines nöthigenden Charakters entkleidet und durch ein bloß theoretisches Urtheil als hinreichende Vorbedingung des freien Willensactes ersetzt (vgl. T. Pesch III, 374 sqq.; Gutberlet, Psych. 208).

3. Es wäre zu verwundern, wenn nicht auch die Naturforscher gegen die Willensfreiheit ihr Veto einzulegen versucht hätten. An erster Stelle tritt die Physiologie in die Schranken und weist auf den engen Zusammenhang hin, der die psychischen Acte mit den physiologischen Veränderungen der Nervensubstanz, insbesondere des Gehirns, verknüpft. Wenn kein Willensentschluß ohne die begleitende Mitwirkung des Gehirns zu Stande kommen kann, so scheint der parallele Verlauf beider sowohl dem psychischen wie physischen Geschehen den Stempel der Nothwendigkeit aufzudrücken (vgl. H. Höffding 474). Zur Aufdeckung dieses Paralogismus genügt es nicht, mit dem Mathematiker Bouſſinesq die Unbestimmtheit gewisser Differentialgleichungen der Dynamik heranzuziehen, wonach ein bestimmtes System materieller Punkte mit bestimmten Lagen und Geschwindigkeiten (= Gehirn) sich Kräften unterwerfen läßt, deren Lagen gleichfalls alle bestimmt sind, ohne daß die daraus sich ergebenden Bewegungen mitbestimmt würden. Denn „es wird offenbar eine Unbestimmtheit der Rechnung mit einer Unbestimmtheit in der Sache verwechselt . . . Trotz dieser Unbestimmtheit der Differentialgleichungen wird jede Molekel der Muskel- und Nervensubstanz in jedem Augenblicke nur eine Bewegung ausführen können" (C. Gutberlet, Willensfreiheit [s. u.] 167). Dagegen ist zu betonen, daß die physiologischen Vorgänge, Gehirnabsonderung, Nervenreize u. s. w., bloße Vorbedingungen und Begleiterscheinungen des Denkens und Wollens sind, daß folglich die Willensfreiheit nicht nothwendig in den Mechanismus des Nervenspiels verflochten wird. Ja sie kann es gar nicht werden; denn die Richtung auf das Gute im Allgemeinen sowie auf übersinnliche Güter kann ebenso wenig innerlich gebunden sein an das Cerebrospinal- und Gangliensystem, wie der Allgemeinbegriff, das Selbstbewußtsein und der Ichgedanke an die graue Substanz des Gehirns (s. d. Art. Geist). Also kann der Wille frei sein, während gleichzeitig die physiologischen Nebenvorgänge in nothwendiger Causalfolge verlaufen. Die von der christlichen Philosophie so nachdrücklich vertretene Lehre von der Function der Seele (s. d. Art.) als der Wesensform des Leibes bietet auch die beste philosophische Unterlage zur Erklärung der Willenskrankheiten (vgl. Ribot, Les maladies de la volonté, 2e éd., Paris 1884). Ob man die Monomanien und die sog. Moral Insanity als besondere Willensverkrümmungen ansehen will oder nicht, jedenfalls ist die sogen. Abulie, d. h. das Unvermögen, zu Entschlüssen zu gelangen, in der scholastischen Seelenlehre nicht schwerer zu erklären als Zwangsvorstellungen und Wahnideen. Zu den pathologischen Seelenerscheinungen dürften auch das „magnetische Versprechen" und die „posthypnotische Suggestion" gehören, welche darin bestehen, daß die eingeschläferte Person das während des magnetischen Schlafes oder der Hypnose ihr abgewonnene Versprechen, z. B. ein suggerirtes Verbrechen, im wachen Zustande zur bestimmten Stunde anscheinend frei zu erfüllen bestrebt ist; denn die krankhafte Verstimmung des Nervensystems dauert zweifellos auch nach dem Erwachen noch fort und ruft eine starke Neigung, wenn auch keine Nöthigung, zur Verübung der eingeflüsterten That hervor (vgl. L. Schütz, Der Hypnotismus, Fulda 1897; A. Grafé, Défense du libre arbitre contre l'argument tiré de certains faits hypnotiques, Fribourg 1898). Nicht mit Unrecht spricht daher W. Wundt (Ethik 466) von den „Phantasien des physiologischen Determinismus" und erklärt G. T. Ladd (Outlines of Physiological Psychology, New York 1891, 433): Choice is a thing, which Physiological Science is wholly unable to explain, but not competent to deny. — Seitens der Physik

wird das „Gesetz von der Erhaltung der Kraft“ als Sturmbock gegen die Willensfreiheit aufgefahren. In seiner höchsten Verallgemeinerung lautet dasselbe also: Die Summe der kinetischen und potentiellen Energien im Weltall ist eine constante Größe. Nun scheint die Annahme freier Willensacte aber ebenso viele neue Kraftcentren zu schaffen, die das vorhandene Energiequantum in's Ungemessene vermehren, ohne einen entsprechenden Energieverlust zu erleiden. Folglich ist entweder das Erhaltungsgesetz falsch oder es kann keine Willensfreiheit geben. Vor eine solche Alternative gestellt, dürfte kein Vernünftiger einen Augenblick zweifeln, wohin er sich zu wenden hätte; denn die Thatsache der Willensfreiheit ist evident, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft aber ist es nicht. Dasselbe ist zunächst nämlich nur eine physikalische Folgerung aus der Aequivalenz aller beobachtbaren Kraftverwandlungen und deßhalb auf das psychische Gebiet ohne besondern Beweis nicht anwendbar (vgl. C. Gutberlet, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehungen zur Metaphysik, Paderborn 1882; Derſ., Der mechanische Monismus, Paderborn 1893, 176 ff.). Gesetzt aber auch, es ließe sich zwischen den physiologischen Veränderungsgrößen und der entsprechenden Willensenergie durchweg ein meßbares Verhältniß der Aequivalenz feststellen, so würde daraus immer noch nicht folgen, daß „keine neuen Wirkungen zu dem Bestande der früheren hinzutreten könnten, sondern nur, daß die durch freie Willensacte neu eingetretenen äquivalente Nervenprozesse und Bewegungsgrößen in den Muskeln hervorrufen müßten, also etwas, was der Freiheit gar nicht widerstreitet“ (H. Sommer, Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, 2. Aufl., Berlin 1885, 23). Uebrigens würden die Zuwüchse von physischer Energie durch die psychische Willensthätigkeit wegen ihrer unmeßbaren Kleinheit die Gesammtsumme der Weltenergie so wenig verändern, daß das Constanzgesetz wenigstens annähernd immer in Geltung bliebe. Aber man braucht dem Willen nicht einmal die Fähigkeit willkürlicher Krafterzeugung zuzuschreiben, da sein ganzes Geschäft nur darin besteht, die vorhandenen Energien zweckmäßig in neue Bahnen zu leiten, nicht aber neue Energien aus Nichts zu schaffen. (Vgl. zum Ganzen noch J. B. Mayer, Von der Freiheit, Freiburg 1891; Al. Höfler, Psychologie, Wien u. Prag 1897, 554 ff.; Macrès, Conciliation du libre arbitre avec le déterminisme mécanique, Paris 1898; E. Naville, Le libre arbitre, Paris 1898. Die besten Monographien über den Willen und die Willensfreiheit katholischerseits sind W. G. Ward, Essays on Philosophy of Theism, Lond. 1884, 2 vols. [Essays 6—17]; C. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893; C. Piat, La liberté, Paris 1894 à 1895, 2 vols.) [Pohle.]

Wille Gottes, s. Gott V, 880 ff.

Wille, letzter, s. Verfügung, letztwillige.

Willehad, der hl., erster Bischof von Bremen, war ein Angelsachse aus Nordhumberland. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; da er aber nach einer Andeutung Alcuins (Alcuin. Ep. 13, bei Jaffé, Biblioth. rer. Germ. VI, Berol. 1873, 165) etwas älter als dieser gewesen zu sein scheint, so dürfte er etwa zwischen 730 und 735 geboren gewesen sein. Als er Priester geworden war, faßte er den Entschluß, in Friesland das Christenthum zu predigen, und erlangte dazu die Erlaubniß des Königs Alchred (765—774). Zunächst begab er sich nach Dockum, wo der hl. Bonifatius (s. d. Art.) den Martertod erlitten hatte, und war daselbst längere Zeit mit Erfolg thätig. Dann überschritt er die Lauwers und suchte das östliche Friesland auf, wo er im Gau Hugmerke das Christenthum predigte. Sein Eifer erregte aber den heidnischen Fanatismus; er verdankte die Rettung seines Lebens nur dem Umstande, daß man der Volkssitte gemäß das Loos über ihn warf, welches günstig für ihn ausfiel. Nun ging er nach dem sächsischen Gau Drenthe (Thrianta), unternahm von da aus Missionsreisen in's Dithmarscher Land und gründete die erste Kirche in Holstein zu Melinthorp (gegen 780), welche freilich bereits nach zwei Jahren wieder zerstört wurde. Bei den Sachsen hatte Willehad aber weniger Glück als bei den Friesen; er wurde schon bald überfallen und mußte mit seinen Genossen fliehen. Seine apostolische Thätigkeit hatte unterdessen die Aufmerksamkeit Karls des Großen auf ihn gelenkt, und dieser übertrug ihm 780 die Verkündigung des Glaubens und die Einrichtung der Kirche im Gau Wigmodia an der untern Weser. Von seiner Weihe zum Bischof sah man vorläufig ab, weil die Sachsen den mit Amtsgewalt neben den fränkischen Grafen auftretenden Bischöfen mit Mißtrauen begegneten. Ein dauernder Erfolg schien in diesem großen Gaue für das Christenthum erzielt zu sein, da brach 782 ein neuer Aufstand unter Widukind (s. d. Art.) los. Willehad konnte sich nach Friesland retten, während mehrere seiner Missionare an verschiedenen Orten ihren Eifer mit dem Tode büßten. In unchristlicher Weise strafte Karl den Aufstand und rächte das Blut dieser Martyrer durch die Niedermetzelung von 4500 Sachsen zu Verden an der Aller (782). Von diesen Ereignissen schmerzlichst ergriffen, begab Willehad sich nach Rom; Adam von Bremen (Gesta Hammenburg. Eccl. Pont., in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 288) läßt ihn diese Reise gemeinschaftlich mit dem hl. Ludger (s. d. Art.) unternehmen, wovon die Vita aber nichts weiß. Hadrian I. nahm ihn liebreich auf, tröstete ihn und rüstete ihn zweifelsohne mit den kirchlichen Vollmachten für sein künftiges Wirken aus. Von Rom ging Willehad nach Deutschland zurück und ließ sich zunächst in der Abtei Echternach (s. d. Art.) nieder, woselbst er zwei Jahre dem Studium und der Asceſe widmete. Nach Widukinds Taufe

begab er sich nach Eresburg zum Könige, der ihn in sein früheres Arbeitsfeld wieder einwies. Als Zelle übergab ihm Karl die Abtei St. Justina (nach Pertz' Meinung Mont-Jutin in Oberburgund), deren Mönche ihn bei seinem Missionswerke unterstützen sollten. Mit allem Eifer nahm sich Willehad des ihm zugewiesenen Sprengels an, und bald erhoben sich die zerstörten Kirchen wieder aus ihren Ruinen. Auch der Annahme der bischöflichen Würde stand nun kein Bedenken mehr im Wege; er empfing die Consecration zu Worms am Hoflager des Königs am 13. (nach Anderen am 15.) Juli 787. Seinem Hirtenstabe wurden die sächsischen und friesischen Gaue an der Wesermündung unterstellt: Wigmodia, Laras, Rimstri, Astergi, Nordendi und Wanga. Willehad erkor sich Bremen (s. d. Art.) zum Bischofssitze und erbaute daselbst eine Cathedrale, die, wiewohl aus Holz, dennoch von solcher Schönheit war, daß der hl. Ansgar mit Bewunderung davon spricht. Am 1. November 789 wurde sie auf den Namen des hl. Petrus eingeweiht. Aber nur wenige Tage später, nachdem so der Schlußstein der kirchlichen Organisation eingefügt worden war, starb Willehad zu Blexen an der Weser, am 8. November 789. Sein Leib wurde in dem neu errichteten Dome beigesetzt, und viele Wunder ereigneten sich am Grabe des sofort als Heiligen verehrten Bischofs. — Hauptquelle für das Leben Willehads ist die Vita S. Willehadi, episcopi Bremensis, zuerst abgedruckt bei Philippus Caesar, Triapostolatus Septentrionis, Colon. 1642; dann bei Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. III, 2 [1672], 401 sqq. und in den Mon. Germ. hist. Scriptt. II, 378 sqq. An die Vita schließt sich an eine Aufzählung von 38 Wundern, als deren Verfasser der hl. Ansgar (s. d. Art.) angesehen wird, dem man auch, aber wohl mit Unrecht, die Vita zuschreibt. (Vgl. noch Dehio, Gesch. des Erzbisthums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission, Berlin 1877, 12, und „Anmerkungen und Ausführungen" 51 ff.; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, Leipzig 1890.) [E. Klein.]

Willibald, der hl., O. S. B., erster Bischof von Eichstätt (s. d. Art.), stammte aus England und wurde im October 700 von angesehenen Eltern geboren. Eine spätere sagenhafte Ueberlieferung legt denselben die königliche Würde in einem der sieben angelsächsischen Reiche bei und nennt die Namen derselben Richard und Wunna oder Bonna, von denen letztere eine Schwester des hl. Bonifatius gewesen sein soll; jedenfalls war sie mit demselben nahe verwandt. Bei einer schweren Krankheit des Kindes im Alter von 3 Jahren gelobten die Eltern, dasselbe in einem Kloster dem Dienste Gottes zu weihen. Mit 5 Jahren wurde Willibald dann dem Abte Egwald im Kloster Waldheim in Essex zur Erziehung und geistigen Ausbildung übergeben. Frühzeitig erwachte in dem Jüngling die Sehnsucht, auswärtige Länder zu besuchen. Er suchte seinen Vater zu überreden, daß er mit ihm nach Rom zu den Gräbern der Apostelfürsten ziehe, erreichte aber erst nach vielen Bitten seinen Wunsch und trat dann, wohl im Sommer 721, mit seinem Vater und seinem Bruder Wunibald (s. d. Art.) die Reise an. Nachdem sie bei Rouen gelandet, zogen sie durch Frankreich und überschritten die kottischen Alpen. In Lucca starb der Vater und ward in der Kirche des hl. Frigidian begraben. Vom 11. November 721 bis zum übernächsten Osterfeste (28. März 723) verweilten dann die beiden Brüder in der ewigen Stadt, vielfach durch Fieber an das Krankenlager gefesselt. Nach Ostern 723 trat Willibald mit zwei Gefährten die Reise nach Palästina an, überwinterte in Patara und langte am 11. November 724 in Jerusalem an. Nachdem er drei Jahre im Gelobten Lande verweilt, fuhr er am 30. November 727 von Tyrus ab und kam eine Woche vor Ostern in Constantinopel an. Daselbst verblieb er zwei Jahre (727 bis 729), trat dann in Gesellschaft von päpstlichen und kaiserlichen Gesandten die Rückreise nach Italien an und stieg im Herbste 729 hinauf nach Monte Cassino, wo er Aufnahme erbat und erhielt. Im ersten Jahre (729—730) seines Noviciates versah er dort die Dienste eines Sacristans, im zweiten (730—731) die eines Aufsehers (decanus); schließlich war er acht Jahre lang Gastmeister (portarius; 731—739). Nach Ablauf dieser zehn Jahre zog er als Jünger des hl. Benedict in Begleitung eines spanischen Priesters nach Rom und langte daselbst am 30. November 739 an. Papst Gregor III. (731—741) ließ den vielgereisten Mönch zu sich rufen und hörte mit regem Interesse dessen Erzählungen über seine Pilgerfahrt im Gelobten Lande an. Da unterdessen der hl. Bonifatius die Mitarbeiterschaft Willibalds in der deutschen Mission erbeten hatte, so verließ derselbe auf Befehl des Papstes gegen Ostern (24. April) 740 Rom, besuchte in Lucca das Grab seines Vaters und zog dann weiter auf Deutschland zu. Ueber seine Wirksamkeit daselbst ist das Nähere im Art. Eichstätt IV, 243 angegeben. Mit dem hl. Bonifatius, Burchhard, Regenfrid und anderen Bischöfen nahm Willibald Theil an der Synode, welche im Reiche Karlmanns, nach Binterims Vermuthung in Frankfurt a. M., am 21. April 742 abgehalten wurde, um die Vorschriften der Kirche hinsichtlich des clericalen und klösterlichen Lebens zur Durchführung zu bringen. Ebenso findet sich Willibalds Name in einem Briefe, den der hl. Bonifatius im Vereine mit anderen acht Bischöfen angelsächsischer Abstammung gelegentlich einer fränkischen Generalsynode (745—746) an den König Ethelbald von Mercien richtete, um denselben auf bessere Wege zu bringen (s. Mon. Germ. hist. Epist. III, 310. 340). Beim Abschluß des ersten Todtenbundes im fränkischen Reiche zu Attigny unterzeichnete Willibald als „Bischof vom Kloster Eichstätt" (Oelsner, Jahrbücher des fränk. Reiches

unter König Pipin, Leipzig 1871, 370). Die Nonne von Heidenheim, welche im J. 778 nach einem Dictate des hl. Willibald dessen Pilgerreise aufgezeichnet hat, faßt die Wirksamkeit des ersten Bischofs von Eichstätt in die Worte: „Indem er weithin im Bayernlande den Pflug einstößt und den Samen sät und mit vielen Schnittern die Saaten schneidet, spendet er auf des Bayernvolkes grün schimmernden Gefilden, so reich an Kirchen und Priesterhäusern und Heiligenreliquien, dem Herrn würdige Gaben." Nach den Aufzeichnungen des Bischofs Gundakar II. starb der hl. Willibald am 7. Juli 781, während die Bollandisten (AA. SS. Boll. Jul. II, 491), Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands II, Leipzig 1890, 720), Holder-Egger (in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 106) das Jahr 786 annehmen. Allein „die aufgerufenen Urkunden für das Todesjahr 786 sind entweder unecht oder falsch datirt oder sind von einem andern Bischofe Willibald zu verstehen" (Lefflad, Regesten der Bischöfe von Eichstätt I, Eichstätt 1871, 2). Seit dem 7. Juli 1269 ruhen die irdischen Ueberreste in dem Westchore des Domes zu Eichstätt (St. Willibalds-Chor), dessen reiche Stiftungen mit neun Präbenden die Säcularisation verschlungen hat. — Als zuverlässige Quelle für die Biographie des hl. Willibald dürfen nur die schon erwähnten Aufzeichnungen der Nonne von Heidenheim gelten (beste Ausgabe in d. Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 80 sqq.), während die außerdem noch existirenden vier Lebensbeschreibungen auf Zuverlässigkeit wenig Anspruch erheben können. (Vgl. im Allgemeinen die im Art. Eichstätt sowie die bei Potthast, Biblioth. hist. med. aevi II, Berlin 1896, 1637 f. angegebene Literatur. Ueber die Reisen des Heiligen und das sogen. Hodoeporicon [s. d. Art. Reisewerke X, 994] s. besonders Hahn, Die Reise des hl. Willibald nach Palästina, Berlin 1856 [Jahresbericht über die Louisenstädtische Realschule], und Brückl, Hodoeporicon S. Willibaldi, Eichstätt 1882. Die englische Schrift The Family of St. Richard, the Saxon St. Richard, King; St. Willibald, Bishop; St. Walburga, Virgin. Abbess; St. Winibald, Abbot, London 1844, welche nach der Unterschrift [J. H. N., d. h. J. H. Newman] des Vorwortes vom 1. April 1844 vor der Conversion Newmans verfaßt ist, wurde in's Deutsche übertragen von H. J. Mertens u. d. T. Eine heilige Königsfamilie, Regensburg 1875.) [Hirschmann.]

Willibrord, der hl., Apostel der Friesen und erster Bischof von Utrecht, war 658 (657) in Northumberland geboren und entstammte einer angelsächsischen Familie. Sein Vater Wilgils übergab ihn dem Kloster Ripon bei York zur Erziehung, wo er unter der Leitung des eifrigen Wilfrid (s. d. Art.), spätern Bischofs von York, in Tugend und Wissenschaft große Fortschritte machte. In seinem 20. Lebensjahre verließ er Ripon und begab sich nach Irland in das Kloster Rathmelsing, entweder weil Wilfrid durch König Ecgfrid verbannt wurde, oder weil der berühmte Egbert und dessen Schule ihn anzogen. Zwölf Jahre lebte er hier als Mönch und wurde nach damaliger Sitte wohl im 30. Jahre Priester. Sein Wunsch, den Heiden das Evangelium zu predigen, sollte nun in Erfüllung gehen. Eben war Wigbert nach zweijährigem fruchtlosen Arbeiten bei den Friesen (s. d. Art. Friesland) heimgekehrt; nun beschloß Egbert, die Missionirung Frieslands mit verstärkten Kräften zu versuchen. Die Zeit dazu schien günstig, weil Pipin den Friesenherzog Radbod bei Dorstadt besiegt hatte (689). Mit elf Gefährten ward Willibrord ausgesandt und begann im J. 690 unter dem Schutze Pipins in dem fränkischen Theile des Landes seine Arbeit. Da er jedoch als treuer Sohn der Kirche und als ächter Mönch nur mit Zustimmung des Papstes ein so großes Werk durchführen wollte, begab er sich nach Rom, um den päpstlichen Segen und Reliquien für die zu gründenden Kirchen zu erbitten. Die Erfolge der Missionare waren um diese Zeit derart, daß sie sich in der Person des hl. Suitbert (s. d. Art.) einen Bischof wählen konnten; derselbe verließ jedoch Friesland, wahrscheinlich da er ohne Zustimmung Pipins gewählt wurde und dessen Gunst nicht besaß. An eine Meinungsverschiedenheit in dieser Sache zwischen Willibrord und seinen Genossen ist nicht zu denken. Auf Wunsch und Anregung Pipins, der seine eigenen kirchenpolitischen Pläne hatte, begab sich Willibrord 695 abermals nach Rom, um die Bischofsweihe zu empfangen, wobei er den Namen Clemens erhielt (Beda [Hist. eccl. 5, 11] und Alcuin [s. u.] c. 7 sagen, daß er zum Erzbischof geweiht worden; als solcher wird er auch von Karl Martell bezeichnet [Mon. Germ. hist. Dipl. imperii I, 99. 101]). Pipin wies ihm nach seiner Rückkehr Wiltaburg (Utrecht; s. d. Art.) an. Nachdem Willibrord die Bekehrung der fränkischen Friesen zum größten Theil durchgeführt hatte, wandte er sich dem unabhängigen Friesland zu. Da er hier wegen Radbod nichts ausrichtete, ging er weiter nach Norden zu den Dänen, die er jedoch bald wieder verließ. Er nahm aber 30 Knaben mit, um sie als Missionare für die Dänen auszubilden. Bei seiner Rückfahrt wurde er auf die Insel Fositasland (Helgoland) verschlagen, wo er die heiligen Rinder der Fosita tödtete und aus dem heiligen Quell drei Personen taufte. Für diesen an der Heiligkeit der Insel verübten Frevel entging er dem Tode nur dadurch, daß das über ihn geworfene Loos dreimal günstig für ihn fiel; einer seiner Gefährten wurde getödtet. Willibrord zog sich auf das fränkische Gebiet zurück und suchte in richtiger Beurtheilung der Zukunft einen sichern Ort für sein Wirken, den er durch die Stiftung des Klosters Echternach (s. d. Art.) zu finden hoffte. Pipin schenkte kurz vor seinem Tode (714) dem Heiligen auch das Kloster Süstern. In Echternach weilte

Willibrord, während Radbod nach Pipins Tode den letzten Versuch machte, das Christenthum aus Friesland wieder zu verdrängen. Dessen Nachfolger Aldgild setzte der weitern Predigt keine Hindernisse entgegen; daher kehrte Willibrord nun nach Utrecht zurück und vollendete, von Karl Martell und dem hl. Bonifatius (s. d. Art.) unterstützt, die Bekehrung der Friesen. Er starb zu Echternach am 7. November 739, woselbst er auch beigesetzt wurde; sein Grab ward von Gott mit vielen Wundern verherrlicht. Bis heute hat sich seine Verehrung daselbst erhalten und findet noch jährlich zu Pfingsten ihren eigenthümlichen Ausdruck in der sogen. „Springprocession" (s. d. Art. Echternach). Auch in Holland steht der hl. Willibrord in hohem Ansehen; es sind ihm dort wenigstens 56 Pfarrkirchen geweiht (vgl. König, Der hl. Willibrord als Kirchenpatron, in Ons Hémecht, Luxemburg 1900). Das Martyrologium Romanum erwähnt ihn am 7. November. Hauptquelle für das Leben Willibrords ist die von Alcuin verfaßte Vita (abgedruckt bei Jaffé, Biblioth. rer. Germ. VI, Berol. 1873, 39 sqq.); die Ausgabe derselben nach der Bearbeitung des Echternacher Abtes Thiofrid (gest. 1110) besorgte Dr. J. Schmitz im Programm des Luxemburger Gymnasiums 1897/98, Luxemburg 1898. (Vgl. noch Mabillon, AA. SS. O. S. B. S. III, 1 [1672], 601 sqq.; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II, Göttingen 1848, 517 ff.; Allerdings Thijm, Der hl. Willibrord, Münster 1863; Stamminger, Franconia sancta, Würzburg 1881, 145 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 132; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 2. Aufl., Leipzig 1898.) [L. Helmling O. S. B.]

Willigis, der hl., Erzbischof von Mainz, der bedeutendste Staatsmann seiner Zeit, wurde wohl im zweiten Viertel des 10. Jahrhunderts von Eltern nicht hoher Herkunft wahrscheinlich zu Schöningen im Braunschweigischen geboren. Einen gleichzeitigen Biographen hat Willigis leider nicht gefunden; der Libellus consuetudinum aus dem 11. Jahrhundert (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 743 sqq.) sowie die Lectiones officii S. Willegisi aus dem 12. Jahrhundert (s. Officium et miracula S. Willegisi, ed. Guerrier, Moscov. 1869) ergehen sich in allgemeinen schulgemäßen Ausdrücken und verdichten sich an nur wenigen Stellen zur Erzählung individueller Thatsachen. Ueber seine Jugendzeit weiß man nichts; Stiftsherr zu Hildesheim war er sicher nicht. Dem König Otto II. empfohlen durch Volcold, kam Willigis an den Hof, wo er nach Volcolds Erhebung auf den Stuhl von Meißen Berather und Vertrauensmann des königlichen Hauses wurde. Bald (970 oder 971) ernannte ihn Otto II. zum Kanzler, und seitdem erscheint er im ständigen Gefolge der Könige Otto. Einmal in diese hohe Stellung eingerückt und 975 Erzbischof von Mainz geworden, konnte Willigis seine vorzügliche Begabung zum Besten der Herrscherfamilie, des Reiches und seiner Kirchenprovinz wirksam entfalten. Ein Blick in die Regesten überzeugt sofort von der rastlosen, selbstlosen, allumfassenden Thätigkeit des hohen Kirchenfürsten; es folgen sich in buntem Wechsel die Gründung und Ausstattung von Pfarrsystemen und Chorherrenstiften (Disibodenberg, St. Victor und St. Stephan in Mainz u. a.), die Weihen von Kirchen, Bischöfen und Priestern, die Krönung von Fürsten, die Interventionen zu Gunsten Bittsuchender, der Vorsitz bei und die Theilnahme an wichtigen Versammlungen, die Besetzung bischöflicher Stühle mit den besten Kräften. Dabei fand der Erzbischof Zeit zum Lesen der heiligen Bücher, Förderung von Schulwesen (Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, 185. 187. 330), Wissenschaft (Falk, Die ehemalige Dombibliothek zu Mainz, Leipzig 1897, 8. 109) und Kunst (Bronzethüren am Liebfrauenstifte, Bennakreuz im Dome; Kraus, Die Inschriften der Rheinlande II, Freiburg 1892, 106. 115). Wie bei so vielen großen Männern, fehlt es auch bei Willigis nicht an gewaltigen Bauschöpfungen: vor dem alten Mariendome baute er einen neuen Martinsdom (vgl. Fr. Schneider, Der Dom zu Mainz, Berlin 1886), dessen Weihe 1009 stattfand; über die wichtigen Rhein-Nebenflüsse seines Erzbisthums, Main und Nahe, führte er Brücken, die Nahebrücke mit der ältesten Brückenkapelle (Fr. Schneider, im Correspondenzblatt des Gesammtvereins der deutschen Geschichts- und Alterthumsvereine XXV, Darmstadt 1877, 35). Nicht sein geringstes Verdienst ist die Treue, mit welcher er dem sächsischen Herrscherhause sich ergeben zeigte; gerade infolge derselben wußte er das Reich vor den schlimmsten Erschütterungen zu bewahren. Bei alledem gedachte er väterlich der Armen. An Dank und Anerkennung fehlte es zu Lebzeiten und nach Willigis' Tode (23. Febr. 1011) nicht; reiche Besitzthümer und Einkünfte wendete ihm und seinem Stifte königliche Gunst zu, des Volkes Stimme erkannte in ihm einen „seligen Mann", einen Heiligen. Eine eigentliche Heiligsprechung hat niemals stattgefunden; seine anfänglich nur im Stifte St. Stephan begangene Verehrung kam nicht über die Stadt und die Bisthumsgrenze (seit dem 17. Jahrhundert) hinaus. Man zeigt noch die von ihm getragenen glockenförmigen Meßcaseln in Mainz (in St. Stephan, wo auch seine Gebeine ruhen) und Aschaffenburg (in der Schloßkapelle, ehemals in St. Victor bei Mainz). Vielleicht fällt ein Schatten auf sein segensreiches Wirken infolge des Gandersheimer Jurisdictionsstreites (s. d. Art. Gandersheim), worüber ein Urtheil schwer wird, weil uns nur Berichte von ihm nicht günstiger Seite überkommen sind. (Vgl. Böhmer-Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe I, Innsbruck 1877, S. XXXVII ff. u. 117 ff.; H. Böhmer, Willigis von Mainz. Ein Beitrag zur Geschichte

des deutschen Reiches und der deutschen Kirche in der sächs. Kaiserzeit, Leipzig 1895 [Leipz. Studien aus dem Gebiete der Geschichte I, 3]; Allgem. deutsche Biographie XLIII, 282 ff. [mit weiteren Literaturangaben].) [Falk.]

Williram (Wiltram, Waltram) O. S. B., besonders bekannt durch seine im Mittelalter sehr verbreitete und beliebte Paraphrase des Hohen Liedes, stammte aus Franken (aus der Gegend von Worms) und war mit den Bischöfen Heribert von Köln und Heribert von Eichstätt verwandt. Nach Trithemius (Catal. scriptt., Colon. 1531, fol. 67 b) studirte er eine Zeitlang zu Paris und wurde nach seiner Rückkehr Scholasticus beim Domcapitel in Bamberg. Später zog er sich aber in das Kloster zu Fulda zurück, wurde 1048 Abt des Klosters Ebersberg (nicht Merseburg, wie Trithemius angibt) und starb als solcher am 5. Januar 1085. In Ebersberg (s. d. Art. IV, 81) war er eifrig thätig, die Abtei in jeder Weise zu heben; doch scheinen ihm die Verhältnisse nicht durchweg nach Wunsch gewesen zu sein, so daß er sich nach Fulda zurücksehnte. Ueberhaupt klagt er in der Vorrede zur Paraphrase des Hohen Liedes, daß Zank und Streit vielfach an Stelle des Studiums getreten seien; wo man überhaupt noch studire, werde doch über der Grammatik und Dialektik die heilige Schrift vernachlässigt. Er weist dann hin auf das Beispiel Lanfranks (s. d. Art.), der zu Bec in der Normandie die heilige Schrift erkläre, und durch dessen zahlreiche Schüler hoffentlich auch anderswo ein neuer Studieneifer entfacht werden würde. Seine eigene Erklärung des Hohen Liedes beruhe auf den Auslegungen der heiligen Väter; von dem Seinigen habe er nichts hinzugethan. Vorzüglich, doch nicht ausschließlich (vgl. auch Hauck, Kirchengesch. Deutschlands III, Leipzig 1896, 968), benutzte er den Commentar Haymo's (s. d. Art.); seine Deutung des Hohen Liedes ist die allegorische auf Christus und die Kirche. Aeußerlich war das Werk so eingerichtet, daß von drei Colonnen die mittlere den Vulgatatext, die erste die lateinische Paraphrase in leoninischen Hexametern, die letzte die deutsche Erklärung in Prosa bot. Welchen Anklang Willirams Arbeit fand, ersieht man aus den zahlreichen Handschriften, in welchen sie (zuletzt noch 1528) vervielfältigt wurde. Die späteren Abschriften zeigen zum Theil die Tendenz, ältere deutsche Ausdrücke zu modernisiren; eine derselben aus dem 11. Jahrhundert ist eine Umarbeitung in's Niederdeutsche. Auf Willirams Paraphrase beruht auch die Bearbeitung des Hohen Liedes, welche von ihrem ersten Herausgeber Haupt (s. u.) den beiden Abtissinnen Relindis und Herrad zu Hohenburg (s. d. Art. VI, 161 f.) zugeschrieben wurde; nach Anderen (besonders Hayner [s. u.]) wäre sie von einem Manne für männliche Ordensleute verfaßt. Von Druckausgaben der Paraphrase Willirams seien genannt die beiden ältesten von Molther, Hagenau 1528, und von Merula, Leyden 1598. Seit dem Wiedererwachen der germanistischen Studien im 19. Jahrhundert wurde das Werk mehrfach nach Handschriften edirt, so von H. Hoffmann, Breslau 1827; in Hagens „Germania" IV [1841], 153 ff.; V [1842], 143 ff.; zuletzt von Seemüller (mit Einleitung und Glossar), Straßburg 1878. (Vgl. neben der im Art. Ebersberg angeführten Literatur noch Seemüller, Die Handschriften und Quellen von Willirams deutscher Paraphrase des Hohen Liedes, Straßburg 1877; Goedeke, Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung I, 2. Aufl., Dresden 1884, 29 f.; W. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, 3. Theil, Braunschweig 1892, 523 ff. — J. Haupt, Das hohe lied. Uebersetzt von Willeram, erklärt von Rilindis und Herrat ꝛc., Wien 1864; Hayner, Das St. Trudperter [Hohenburger] Hohe Lied, in Pauls und Braune's Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur III [1876], 491 ff.) [Schrödl.]

Wilmers, Wilhelm, S. J., bekannter Theologe, ward zu Boke a. d. Lippe 1817 geboren und trat 1834 in der Schweiz in die Gesellschaft Jesu. Infolge der Sonderbundswirren vertrieben, vollendete er in Savoyen und Frankreich seine Vorbereitung und lehrte dann zu Issenheim (Elsaß), Löwen (Belgien) und 18 Jahre in verschiedenen Häusern Deutschlands, meist für seine Ordensgenossen, bald Philosophie, bald Theologie. Seit Herbst 1869 weilte er zum Concil in Rom und blieb hier als Militärseelsorger bei der päpstlichen Armee bis nach der Einnahme der Stadt. Nach Deutschland zurückgekehrt, sah er sich durch das Jesuitengesetz 1872 abermals vertrieben. In der äußersten Zurückgezogenheit lebte er dann theils in Dänemark, theils in Mecklenburg auf der Kettenburg, bis im Herbste 1874 Cardinal Pie (s. d. Art.) ihn als Lehrer der Dogmatik an die Universität Poitiers berief. Nach sechs Jahren durch die kirchenfeindliche Gesetzgebung auch von hier vertrieben, lehrte er noch ein Jahr hindurch auf der Insel Jersey für seine französischen Ordensgenossen die Theologie. Seit 1882 lebte er zu Ditton Hall bei Liverpool, seit 1893 zu Exaeten (Holländisch-Limburg) ausschließlich der Schriftstellerei. Beim Kölner Provinzialconcil 1860 erwarb sich Wilmers als Theologe des Cardinals v. Geissel hervorragendes Verdienst. Auch während des vaticanischen Concils war ihm als Theologen des apostolischen Vicars von Bombay, Dr. Meurin, und als Beirath des Erzbischofs Cugini von Modena Gelegenheit gegeben, mit seinen Kenntnissen der Kirche zu dienen. Mitten im Kampfe verfaßte er damals zur Abwehr gegen 4 Streitschriften vielgenannter Prälaten aus der deutsch-österreichischen Minorität die wichtige Broschüre Animadversiones in quattuor contra Romani Pontificis infallibilitatem editos libellos, Neapol. 1870, welche binnen Kurzem in drei deutschen Uebersetzungen erschien. Am meisten

bekannt ist er durch seine größeren theologischen Werke, insbesondere durch sein vierbändiges „Lehrbuch der Religion“ (2. Aufl., Münster 1855 bis 1856), das bei seinem Tode in fünf starken Auflagen verbreitet war, und von dem er selbst noch eine 6. Auflage vorbereitet hatte. Sein kurzgefaßtes „Handbuch der Religion“ (Regensburg 1871) hat drei, seine vom ursprünglichen „Lehrbuch“ abgezweigte „Geschichte der Religion“ (Münster 1872) sechs deutsche Auflagen und die Uebertragung in mehrere fremde Sprachen erlebt. Die Arbeit seiner letzten Jahre war drei lateinischen Tractaten aus dem Gebiete der Fundamentaltheologie gewidmet. Die ersten zwei erschienen noch im Druck, der dritte war druckfertig, als der greise Theologe nach Erkrankung von wenigen Tagen bei den Patres des hl. Camillus von Lellis zu Roermond am 9. Mai 1899 sein Leben schloß. — Wilmers war ein durchaus conservativer Theologe, ausgezeichnet durch seltene Kenntnisse auf allen Gebieten der Theologie, Schärfe des Urtheils, Klarheit und Weite des Blickes. Er besaß große Lehrgabe, Einfachheit und Eleganz des Ausdruckes, im ganzen Wesen die äußerste Anspruchslosigkeit. (Vgl. Raßmann, Nachrichten von dem Leben und den Schriften Münsterländischer Schriftsteller. Neue Folge, Münster 1881, 248; „Germania“ vom 13. Mai 1899, Nr. 108, Beilage; „Katholische Kirchenzeitung“ [Salzburg] vom 19. Mai 1899, Nr. 39; „Das Vaterland“ [Wien] vom 21. Mai 1899, Nr. 138, 2. Beiblatt.) [O. Pfülf S. J.]

Wilsnack, Wunderblut zu, s. Heinrich Tocke.

Wimpheling, Jacob, elsässischer Theologe, Humanist, Historiker und Pädagoge, wurde zu Schlettstadt am 25. Juli 1450 geboren. In der vom Westfalen Ludwig Dringenberg, einem Schüler der Brüder des gemeinsamen Lebens, um diese Zeit in Schlettstadt errichteten und geleiteten Schule erhielt er seine erste Ausbildung. Nach des Vaters Tode bezog er auf Veranlassung seines Oheims Ulrich Wimpheling, Pfarrers von Sulzbad bei Molsheim, die kurz vorher gegründete Universität Freiburg, wo er mit dem fünf Jahre ältern Geiler von Kaysersberg (s. d. Art.) zusammentraf und dessen Vorlesungen über Aristoteles und das Doctrinale hörte; hier legten beide den Grund zu ihrer später so fruchtbaren Freundschaft. Der ungehinderte Genuß studentischer Freiheit und die Vorliebe für Ovids erotische Dichtungen, die Wimpheling in einigen höchst bedenklichen carmina amatoria nachzuahmen versuchte, brachten den jungen Studenten zeitweilig auf Abwege. Später bedauerte er selbst auf's Lebhafteste diese Verirrungen einer „verdorbenen Jugend“, die er einer mangelhaften Kenntniß der Religion zuschrieb, und bat um Zerstörung etwa noch vorhandener Producte seiner leichtfertigen Muse. Der Ausbruch der Pest in Freiburg veranlaßte ihn 1469, nach Erfurt zu ziehen. In zweifacher Beziehung sollte der kurze Aufenthalt dortselbst für ihn von Bedeutung werden. Der Anblick einer Inschrift in einer Kirche: Noli peccare, Deus videt, erschütterte ihn so sehr, daß er von nun an dem frühern Leichtsinne völlig entsagte und seinen geistlichen Beruf mit dem tiefen Ernste erfaßte, der ihn sein ganzes Leben hindurch erfüllen und seinen kirchlichen Reformbestrebungen einen so mächtigen Nachdruck geben sollte. Andererseits kam er hier zum ersten Male mit der humanistischen Richtung in Berührung. Von seinem Oheim, der ihn für die Seelsorge zu verwenden gedachte, in die Heimat berufen, ward er indessen bald wieder seiner „schwächlichen Gesundheit und Unerfahrenheit wegen“ auf die Universität zurückgesandt. Er erkrankte auf der Reise in Speyer; nach seiner Genesung ging er nach Heidelberg (Ende 1469—1483), wo er zuerst Licentiat und Lehrer, später Decan der Artistenfacultät und (1481—1482) Rector der Universität wurde und das Licentiat der Theologie (1483, nach Holstein [s. u.] dagegen erst 1496) erlangte. Das Studium des canonischen Rechtes, dem er sich eine Zeitlang zugewandt, vertauschte er hier aus Gründen, die von seiner Uneigennützigkeit und seinem idealen Sinne Zeugniß geben, mit dem der Theologie, insbesondere der heiligen Schrift und der Kirchenväter. Seine pädagogische und literarische Thätigkeit bekunden einige lateinische Gedichte, akademische Reden und Disputationen. Im J. 1483 folgte Wimpheling, wenn auch ungern, einem Rufe als Domprediger nach Speyer, wo er den Bischof Ludwig von Helmstädt in seinen Reformbestrebungen unterstützte, Synodalreden hielt, theologische, liturgische und pädagogische Schriften, so eine Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß Mariä in poetischer Form, ein Officium der schmerzhaften Gottesmutter und den Isidoneus germanicus (s. unten) verfaßte. Aber das Wort eines alten Scholastikers, Petrus' von Blois: Extra universitatem non est vita, wollte nicht aus seiner Seele weichen, und es zog ihn immer wieder zur studirenden Jugend hin, bis ein anderes, durch die Lectüre Petrarca's bestärktes Verlangen, die Sehnsucht nach der klösterlichen Einsamkeit, in ihm wach wurde. Als daher die Einladung seines Freundes Christoph von Utenheim, Canonicus zu St. Thomas in Straßburg, an ihn erging, eine einsame Stätte des Schwarzwaldes mit ihm, Geiler und dem Dominicaner Thomas Lamparter zu beziehen, gab Wimpheling gerne seine Einwilligung. Einstweilen aber ließ er sich (1498) durch den Pfalzgrafen Philipp zur Annahme eines Lehrstuhles an der Heidelberger Universität bewegen. Hier las er über die Briefe des hl. Hieronymus und die Gedichte des Prudentius, vertheidigte den von ihm vertretenen gemäßigten Humanismus gegen dessen unversöhnliche Gegner und schaarte um sich einen Kreis strebsamer junger Leute; diese eiferte er zur praktischen Durchführung der literarischen und pädagogischen Grund-

sätze an, welche er für sie in seiner Adolescentia zusammenstellte. Viel geistigen Genuß und Gewinn brachte ihm auch hier der persönliche und briefliche Verkehr mit hervorragenden Männern dieser Zeit, mit denen er bereits von Speyer aus in Verbindung getreten, wie Celtes, Trithemius, Ulrich Zasius, Pallas Spangel, Johannes Vigilius u. A. Nach drei Jahren verließ Wimpheling, um dem erneuten Rufe Christophs von Utenheim zu folgen, seinen Heidelberger Wirkungskreis. In Straßburg, wo er bei Geiler Aufenthalt genommen, ward beiden die Nachricht, daß Christoph, dem Drängen des Domcapitels von Basel nachgebend, die Verwaltung des dortigen verwahrlosten Bischofsstuhles auf sich genommen habe und Wimpheling als Rathgeber und Mitarbeiter zu sich wünsche. Ueberrascht und unzufrieden über diesen Schritt seines Freundes, ließ sich Wimpheling durch Geiler bereden, in Straßburg zu bleiben. Er wurde nun der treue Gehilfe des genialen, ernsten „katholischen Reformators", mit dem er manchen Charakterzug theilte, und der ihm mit herzlichster Liebe begegnete, öfters die großen Zeitfragen mit ihm besprach und ihm zu einer ganzen Reihe literarischer Arbeiten die Anregung gab. So ward Wimpheling durch Geiler veranlaßt, die Ausgabe der Werke Gersons, die P. Schott begonnen hatte, zum Abschluß zu bringen (1502) und eine kurze Geschichte der Straßburger Bischöfe zu verfassen. In derselben Zeit veröffentlichte Wimpheling das nach der Vorlage seines Freundes Sebastian Murrho bearbeitete Epitome rerum Germanicarum. Einige seiner übrigen Schriften sollten zu den heftigsten Streitigkeiten Anlaß geben. Der erste, historisch-politische Theil der Germania ad rempublicam Argentinensem, in welchem Wimpheling auf dem Wege einer allerdings sonderbaren Beweisführung die stete Zugehörigkeit des Elsaß zu Deutschland zu vertheidigen unternommen, rief in Thomas Murner (s. d. Art.) einen Gegner auf den Plan, dessen kaum sachlichere Gegengründe, unterstützt durch eine beißende Satire, Wimpheling und seinen Freundeskreis zum Gebrauche der schärfsten persönlichen Waffen veranlaßten. Im J. 1503 begab sich Wimpheling auf kurze Zeit nach Basel, wo er auf Wunsch Christophs von Utenheim eine Sammlung von Synodalstatuten für die Diöcese veranstaltete. Bald darauf mußte er eine ihm vom St. Thomascapitel in Straßburg zu seinem Lebensunterhalte zugewiesene Pfründe einem „besser empfohlenen" Bewerber überlassen und übernahm nun bei zweien seiner Freunde, Martin Sturm und Matthias Paulus, die Erziehung von deren Söhnen. Für Jacob Sturm, der sich dem geistlichen Stande widmen sollte, schrieb er das Buch De integritate. Die darin ausgesprochene Behauptung, der hl. Augustin sei nie Mönch gewesen, fand bei den Augustinern und anderen Ordensleuten einen so energischen Widerspruch, daß die Sache vor den römischen Stuhl gebracht wurde. Julius II. machte dem Streite ein Ende. Einen dritten, erbitterten Kampf veranlaßten die maßlosen Angriffe, die ein früherer Freund Wimphelings, der Humanist Jacob Locher (Philomusus), gegen den Theologen Georg Zingel und die Scholastiker, „die die Musen verschmähten", gerichtet hatte. Durch Geiler dazu aufgefordert, verfaßte Wimpheling eine Replik zu Gunsten der scholastischen Theologie, deren leidenschaftlicher Ton ebenso wenig theologisch war, als derjenige des Locher'schen Pamphletes literarisch gewesen. Zur selben Zeit ward ihm seitens des Kaisers Maximilian, dem er schon früher eine Reihe von kirchlichen Reformvorschlägen als Gravamina nationis germanicae unterbreitet hatte, der Auftrag, einen den deutschen Verhältnissen entsprechenden Auszug der französischen pragmatischen Sanction (Medulla sanctionis pragmaticae) zu veranstalten. Als jedoch im darauffolgenden Jahre Ludwig XII. von Frankreich mit Kaiser Maximilian die Initiative zu einer Reformsynode in Pisa ergriffen, trat Wimpheling entschlossen für die Rechte des Papstes in der Berufung allgemeiner Concilien ein. Vom Papste erwartete er die Aufhebung der kirchlichen Mißbräuche. — Schriften verschiedener Art, Angriffe und Selbstvertheidigungen gegen seine unermüdlichen Gegner beschäftigten ihn in der Einsamkeit des Schwarzwaldes, wo er mehrere Jahre verbrachte. An dem Reuchlin'schen Streite nahm Wimpheling keinen Antheil. Im J. 1515 zog er sich in seine Vaterstadt zu seiner Schwester zurück, wo er die Früchte einer mäßigen Pfründe genoß. Wie früher in Straßburg, wußte er auch hier, trotz seiner Gebrechen und seines hohen Alters, eine Reihe von gelehrten Männern und studirenden Jünglingen zu lebendigem gegenseitigen Verkehr durch Gründung einer literarischen Gesellschaft anzuspornen. In der Reformation glaubte er Anfangs die Verwirklichung seiner unablässigen Reformbestrebungen begrüßen zu können, sah jedoch bald zu seinem großen Schmerze, daß die von Luther eingeleitete Bewegung nicht bloß auf eine Abschaffung der von ihm so oft beklagten Mißbräuche, sondern auf eine gänzliche Umwälzung der kirchlichen Institutionen und eine Zerstörung katholischer Dogmen ausging. Noch tiefer ward sein Schmerz, als er einige seiner Lieblingsschüler, vor Allem Jacob Sturm, sich der Neuerung zuwenden sah. Vergeblich suchte er sie durch liebevolle und eindringliche Ermahnungen zurückzuhalten. Im J. 1524 vertheidigte er noch in einer an Luther und Zwingli gerichteten Epistel den katholischen Meßcanon, erlebte in seiner Vaterstadt nach einem kurzen Siege des Lutherthums (1518) die Wiederherstellung der alten kirchlichen Ordnung und starb dortselbst am 17. November 1528. Eine marmorne Denktafel bezeichnete bis zur französischen Revolution in der Pfarrkirche zu Schlettstadt seine Grabstätte. Sie trug die Inschrift: Jacobo Wimphelingio theologo, qui juventutem ad

meliora studia, sacerdotes ad vitam sanctiorem, ad optimas leges, et instituta, respublicas etiam edictis monumentis invitare, exhortari, revocare nunquam cessavit ...

Wimpheling gehört, wenn er auch keinen genialen Erfindungsgeist besaß, zu den bedeutendsten Vertretern des ältern, gemäßigten Humanismus, der mit der Wiederbelebung der classischen Studien und der Reform des Jugendunterrichtes vor Allem eine sittliche und religiöse Veredlung des Volkes in all' seinen Ständen, eine Reform kirchlicher und socialer Mißbräuche, eine Verherrlichung der Kirche und des Vaterlandes anstrebte. Ein treuer Sohn seiner Kirche und ein begeisterter Liebhaber seiner Heimat, dachte er keinen Augenblick daran, daß die von ihm ersehnte und erstrebte Geisteserneuerung die Grundlagen kirchlicher Ordnung erschüttern könnte. In einem Gebete, das er öfters zu verrichten pflegte, drückt sich am besten seine geistige Richtung aus: „Du milder Jesus, sei gnädig mir armen Sünder, der ich des gemeinen Nutzens, der Einigkeit der Christen, der heiligen Schrift, und daß die Jugend recht auferzogen werde, ein Liebhaber bin." Mag er zuweilen herb und derb in der Polemik gewesen sein, wie die meisten damaligen Humanisten, mögen Kränklichkeit und Uebermaß im Arbeiten sein Gemüth zuweilen verbittert haben, so gewannen ihm doch sein unverdrossenes, uneigennütziges Wirken, der Ernst seines wissenschaftlichen wie sittlichen und religiösen Strebens, seine stete Bereitwilligkeit zum Wohlthun, seine begeisterte Liebe zur Jugend die höchste Achtung und Bewunderung seiner Zeitgenossen. Selbst Hutten schrieb von ihm: „Du hausest, o Wimpheling, zufrieden mit Wenigem, nahe an Speyers Mauern in einem schmalen Häuschen. Nur was heilig ist, umfassest du mit deinem Streben; was du schreibst, ist reich an Frucht; viel verdankt dir Deutschlands Jugend." — Wimphelings religiöse Schriften galten vor Allem der Vertheidigung der Rechte der Kirche, des Priesterthums und der Theologie, so die Oratio querulosa contra Invasores Sacerdotum (1493); Immunitatis et libertatis ecclesiasticae statusque sacerdotalis defensio (1493); Contra turpem libellum Philomusi Defensio theologiae scholasticae et neotericorum (1510). Gerne hob er alles Gute, das er in den kirchlichen Verhältnissen und Persönlichkeiten seiner Zeit vorfand, hervor: „Ich kenne, Gott weiß es, in den sechs Diöcesen des Rheines viele, ja unzählige Seelsorger unter den Weltgeistlichen, mit reichen Kenntnissen namentlich für die Seelsorge ausgerüstet und sittenrein. Ich kenne sowohl an Cathedralen als an Stiftskirchen ausgezeichnete Prälaten, Canoniker, Vicarien, ich sage nicht bloß wenige, sondern viele, Männer des unbescholtensten Rufes, voll Frömmigkeit, Demuth und Freigebigkeit gegen die Armen." Auch die dem Geiste ihrer Regel treu gebliebenen Orden, wie die der Karthäuser, Johanniten und Wilhelmiten, fanden in ihm einen begeisterten Lobredner. Allein für die Schäden und Mißbräuche in der Kirche wie in der weltlichen Gesellschaft seiner Zeit war er nichts weniger als blind. Viele seiner Schriften fordern energisch eine Reform im Geiste der katholischen Lehre. Roheit, Unwissenheit, Sittenlosigkeit, Pfründenjagd waren die Uebel, deren Bekämpfung die größte Zahl seiner Schriften — auch der literarischen und pädagogischen — gewidmet war, von seinem Dialoge „Stylpho", einem der ersten modernen Lustspiele, die in Deutschland entstanden, seinen in Speyer und Schlettstadt gehaltenen Synodalreden und der von ihm veranstalteten Sammlung Basler Synodaldecrete an bis zu den für Kaiser Maximilian 1510 zusammengestellten (erst 1520 veröffentlichten) Gravamina germanicae nationis cum remediis et avisamentis. Eine Hauptquelle aller Mißbräuche sah er in der Unwissenheit vieler Cleriker. Ernstes und gründliches Studium vor Allem der eigentlichen Theologie, deren Werth er in der Apologia pro republica christiana gegenüber dem in seiner Zeit so vielfach bevorzugten Kirchenrecht vertheidigte, empfahl er nebst der Frömmigkeit als das vorzüglichste Heil- und Bewahrungsmittel für den Clerus und die nothwendigste Voraussetzung einer gesunden kirchlichen Reform. Sein dem jungen Jacob Sturm gewidmetes Buch De integritate, von der doppelten, dem Priester geziemenden Reinheit des Lebens und der Lehre, bringt diesen Gedanken besonders zum Ausdruck. Alle seine pädagogischen Schriften sprechen ihn aus. Das kirchliche Prädendenwesen sollte nach seiner Ansicht mehr als bisher zur Förderung gelehrten theologischen Studiums beitragen. Er selbst wollte durch die Herausgabe einer Reihe von Schriften älterer Theologen, wie von Bonaventura's Perlustratio in libros quatuor sententiarum (1491), Ludolfs des Karthäusers In Psalterium expositio (1491), Marsilius' Quaestiones super quatuor libros sententiarum (1501), Gersons Quarta pars operum (1502), zur Hebung der Theologie beitragen. Wimphelings wie Geilers und ihrer Freunde Vorliebe für Gerson galt nicht nur dem Scholastiker und Reformator des theologischen Studiums, sondern insbesondere dem Mystiker. Das eifrige Gebet, die Nachahmung Christi, der heiligen Jungfrau und der Heiligen empfiehlt Wimpheling auf's Eindringlichste dem angehenden Cleriker. Er selbst erwies sich in Leben und Schriften als innigen Verehrer der Gottesmutter und verfaßte nebst einem Officium de compassione Mariae ein Gedicht zur Verherrlichung und Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß (De triplici candore Mariae [1493]). — Wimphelings historische Arbeiten sind von dem Verlangen geleitet und beseelt, den Ruhm des Vaterlands zu erhöhen. Mit der historischen Kritik, namentlich was die ältesten Zeiten betrifft, nimmt er es nicht sehr genau. Aber seine Verdienste auf diesem Ge-

biete, mögen sie auch dem Rufe nicht entsprechen, den er als Historiker bei seinen Freunden und den Historikern des 17. Jahrhunderts genoß, sind noch bedeutend genug. Seine Epitome rerum germanicarum, die erste allgemeine deutsche Geschichte in der Humanistenzeit, mit großer Wärme geschrieben, hat wohl nicht wenig dazu beigetragen, zu einer eingehenden Bearbeitung der Geschichte Deutschlands anzuregen, und verflicht bereits mit der politischen die Literatur- und Culturgeschichte. Die schon hier vielfach berücksichtigte Localgeschichte des Elsaß ward ausführlicher in dem werthvollen Argentinensium Episcoporum Catalogus behandelt, der zum Theil auf jetzt verloren gegangene Quellen zurückgeht. — Am wichtigsten sind Wimphelings pädagogische Schriften, die ihm den Ehrennamen eines Erziehers Deutschlands verdient haben. Genannt seien hier vor Allem: Isidoneus Germanicus ad R. D. Georgium de Gemmingen, Spirensem propositum (1497), Wegweiser für die deutsche Jugend, eine Schrift, die bei den Zeitgenossen außerordentlichen Beifall fand und im ersten Vierteljahre bereits drei Auflagen erlebte; Adolescentia (1500), bis 1515 neunmal aufgelegt, im ersten Theile eine Erziehungslehre im großen Stile, im zweiten eine Sammlung von prosaischen und poetischen Abschnitten aus heidnischen und christlichen Schriftstellern bietend; De integritate (1505), besonders der Erziehung des Clerus gewidmet; Diatriba de proba institutione puerorum in trivialibus et adolescentum in universalibus gymnasiis (1514), die ergänzend zu den vorhergehenden hinzutritt. Politischen und pädagogischen Charakters zugleich sind die Schriften Agatharchia. Id est bonus Principatus (1498), eine Art Fürstenspiegel, und Germania ad Rempublicam Argentinensem, dessen zweiter Theil dem Straßburger Rath u. A. die Gründung einer höhern Lateinschule in eindringlichen Worten empfiehlt. Ueberhaupt tritt Wimpheling in allen seinen Schriften für eine ernste Pflege der lateinischen Sprache ein (vgl. insbesondere seine Elegantiarum medulla und Elegantiae majores [1493], in engem Anschluß an Lorenzo Valla's Schrift verfaßt; Isidoneus c. 26 und Adolesc. 7, fol. 3 a), wodurch er dem Humanistenkreise sich anschließt. Aber, wie schon Anfangs angedeutet, ist er weit davon entfernt, aus Begeisterung für das Alterthum unterschiedslos alle antiken Schriftsteller zur Lectüre und Nachahmung zu empfehlen. Höher als die Liebe zur Antike galten ihm Sittlichkeit und Christenthum (vgl. besonders Adolesc. 4), und mochte er auch mit der Zeit in der Furcht vor den Gefahren der heidnischen Poeten zu weit gegangen sein, so hat das Gebahren des jüngern Humanismus und die Rolle, welche dieser in der kirchlichen Umwälzung spielte, Wimphelings Bedenken gegen die übertriebene Verhimmelung des Classicismus nur zu sehr gerechtfertigt. Wimphelings bahnbrechende Erziehungsschriften weisen manche Eigenthümlichkeiten auf, die uns heute befremdlich erscheinen, aber seine pädagogisch-sittlichen Grundsätze, die stete Betonung des nothwendigen Zusammenhanges literarischer und sittlich-religiöser Erziehung geben seinen Werken auch für unsere Tage eine hochbedeutsame Actualität. (Vgl. Riegger, Amoenitates literariae Friburg. fasc. 2 et 3, Ulm. 1776, 161—581, mit vielem werthvollen Material; J. Wiskowatoff, J. Wimpheling, sein Leben und seine Schriften, Berlin 1867; B. Schwarz, J. Wimpheling, der Altvater des deutschen Schulwesens, Gotha 1875 [diese beiden ungenügend und zum Theil unrichtig]; L. Dacheux, J. Geiler de Kaysersberg, Paris et Strasbourg 1876, 428—471; Chr. Schmidt, Histoire littéraire de l'Alsace I, Paris 1879, 1—187 [Jacques Wimpheling]; II, 317 à 339 [bibliographischer Index, wozu Répertoire bibliographique Strasbourgeois jusque vers 1530, Strasbourg 1890 ss., 7 cahiers, als Ergänzung kommt]; H. Holstein, Zur Biographie J. Wimpfelings, in d. Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte. Neue Folge IV [1891], 229 bis 252; J. Freundgen, Jacob Wimphelings pädagogische Schriften übersetzt, erläutert und mit einer Einleitung versehen, Münster 1892, 1 ff.; K. Needon, J. Wimphelings pädagogische Ansichten im Zusammenhange dargestellt, Dresden 1898.) [Eug. Müller.]

Wimpina, Konrad, angesehener Gelehrter des ausgehenden Mittelalters und Vorkämpfer der Kirche gegen Luther, war um 1465 zu Buchen im Odenwald geboren. Sein Familienname war Koch; den Namen Wimpina legte er sich selber bei, indem er sich gemäß der damaligen Sitte statt nach dem unbekannten Geburtsorte von der nächsten größern Stadt Wimpfen nannte. Im Wintersemester 1479/80 bezog Wimpina die Universität Leipzig, wo er 1481 Baccalareus und im Wintersemester 1485/86 Magister der freien Künste wurde. Dann unternahm er eine Reise nach Italien, um sich in Rom unter humanistischen Lehrern dem Studium der alten Classiker zu widmen. Nach Leipzig zurückgekehrt, wurde er 1491 als Lehrer in die Artistenfacultät aufgenommen. Von da an wird er in den Acten dieser Facultät oft genannt, bald als Promotor von Baccalaren und Magistern, bald als Verwalter von Aemtern und Ehrenstellen; im Sommer 1494 führte er auch das Rectorat. Als Professor der Philosophie fuhr er fort, fleißig die Theologie zu studiren. Schon Anfangs 1491 hatte er die erste Stufe des theologischen Baccalareats erlangt; 1502 erhielt er die Licenz, und am 5. Januar 1503 wurde er von Cardinal Peraudi feierlich zum Doctor promovirt; zwei Jahre später endlich wurde er als Professor in die theologische Facultät aufgenommen. Am 19. December 1495 war er in Würzburg zum Subdiacon geweiht worden; in Würzburg erhielt er auch die Priesterweihe. Inzwischen war in Leipzig sein Ansehen von Jahr zu Jahr

gestiegen. Hierzu hatte nicht wenig seine schriftstellerische Thätigkeit beigetragen. Seine Werke zeigen eine umfassende Belesenheit in den Schriften der alten und neuen Auctoren; indessen vermißt man nicht selten bei ihm Kritik und bessern Geschmack, wie denn auch sein Latein sehr schwerfällig und wenig durchsichtig ist. Dieß gilt namentlich von zwei großen poetischen Werken, die er während seines Leipziger Aufenthaltes veröffentlicht hat. Das eine, welches wahrscheinlich 1488 erschien, bietet eine ausführliche Beschreibung der Universität und Stadt Leipzig; das andere, vom Jahre 1497, ist der Verherrlichung der Thaten Albrechts des Beherzten, des Vaters Herzog Georgs von Sachsen, gewidmet. Neben diesen zwei Dichtungen verfaßte er in Leipzig eine ganze Reihe von philosophischen und theologischen Werken; zudem gab er mehrere größere Reden heraus. Von besonderem Interesse ist die literarische Fehde, die er in den Jahren 1500—1504 mit dem Mediciner Martin Polich von Mellerstadt ausfocht. Im J. 1500 hatte Wimpina gegen einen ungenannten Poeten, der die Theologie zu verkleinern gesucht hatte, eine ausführliche Apologie der theologischen Wissenschaft veröffentlicht (Apologeticus in sacrae theologiae defensionem). Polich, der Wimpina in Verdacht hatte, einem seiner Gegner Beistand geleistet zu haben, benutzte die Gelegenheit, um gegen den mißliebigen Collegen die Poesie in Schutz zu nehmen. Infolge dessen entspann sich zwischen den beiden Gelehrten ein höchst unerquicklicher Streit über die Bedeutung der Poesie in ihrem Verhältnisse zur Theologie. Auf beiden Seiten erschienen mehrere Schriften, voll von Uebertreibungen und persönlichen Verunglimpfungen. Schließlich wurden die zwei leidenschaftlichen Streiter aufgefordert, am 19. August 1504 in Halle vor dem Erzbischofe von Magdeburg zu erscheinen. Allem Anscheine nach ist ihnen von der kirchlichen Behörde Stillschweigen auferlegt worden (vgl. G. Bauch, Geschichte des Leipziger Frühhumanismus mit besonderer Rücksicht auf die Streitigkeiten zwischen K. Wimpina und M. Mellerstadt, Leipzig 1899). Im folgenden Jahre wurde Wimpina vom Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg mit der Einrichtung und Leitung der längst geplanten Universität in Frankfurt a. d. O. betraut. Er verließ deßhalb Leipzig und wurde Anfangs 1506 zum ersten Rector der neuen Hochschule ernannt. In der Folgezeit wurde er auch wiederholt zum Decan der theologischen Facultät gewählt. Unter den Werken, die er in Frankfurt veröffentlichte, sei besonders erwähnt die 1518 erschienene Schrift De divae Annae trinubio, worin er gegen Sylvius Egranus u. A. die Legende von der dreimaligen Vermählung der hl. Anna zu vertheidigen suchte (s. d. Art. Anna I, 861 f.). Wichtiger sind seine Schriften gegen Luther. Die Thesen, welche Tetzel (s. d. Art.) gegen Luthers 95 Ablaßthesen ausgehen ließ und am 20. Januar 1518 an der Frankfurter Hochschule öffentlich vertheidigte, sind von Wimpina verfaßt worden; dagegen wird eine zweite Thesenreihe, die Tetzel im Frühjahre 1518 erscheinen ließ, mit Unrecht dem Frankfurter Theologen zugeschrieben (vgl. N. Paulus, J. Tetzel der Ablaßprediger, Mainz 1899, 49 ff.). In den nächsten Jahren ließ Wimpina nichts gegen Luther ausgehen; doch veranstaltete er häufig an der Universität Disputationen gegen die lutherische Neuerung; auch verfaßte er nach und nach gegen Luthers Irrlehren eine ganze Reihe von Abhandlungen. Diese letzteren, sowie die Thesen, die er für die Disputationen aufgestellt hatte, gab er 1528 gesammelt heraus (Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum, ab origine ferme Christianae ecclesiae ad haec usque nostra tempora, concisioris Anacephalaeoseos, una cum aliquantis Pigardicarum, Vuiglefticarum et Lutheranarum haeresum confutationibus Librorum partes III, Francoph. ad Oder. 1528). Dieses umfangreiche Werk, worin das Lutherthum als der Sammelpunkt der Secten und Irrthümer aller Zeiten dargestellt wird, gehört zu den bedeutendsten Schriften, die im 16. Jahrhundert von deutschen Polemikern gegen Luther veröffentlicht wurden. Im J. 1530 begab sich Wimpina mit dem Kurfürsten Joachim auf den Augsburger Reichstag. Als während dieses Reichstags die sogen. 17 Schwabacher Artikel (s. d. Art.) im Druck erschienen, beeilte sich Wimpina, in Gemeinschaft mit seinen Brandenburger Collegen Mensing (s. d. Art.), Redorfer und Elgersma, einen „Christlichen Unterricht gegen das Bekenntniß M. Luthers“ zu verfassen. Er betheiligte sich auch an den Verhandlungen, in welchen von zahlreichen katholischen Theologen eine Widerlegung der Augsburger Confession vorbereitet wurde; doch scheint er hier nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben (vgl. J. Ficker, Die Confutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte, Leipzig 1891, S. XX ff.). Zur selben Zeit verfaßte er auf Ersuchen des Abtes Boldewin von St. Michael zu Lüneburg eine Widerlegung der neuen Lüneburger Kirchenordnung (vgl. A. Wrede, Die Einführung der Reformation im Lüneburgischen durch Herzog Ernst den Bekenner, Göttingen 1887, 151 ff.). Wie wenn er ein Vorgefühl seines nahe bevorstehenden Todes gehabt hätte, errichtete er am 26. October 1530 in Augsburg vor Notar und Zeugen sein Testament, worin er eine hochherzige Fürsorge für die Nothleidenden und Armen seiner Heimat bekundet. Ende 1530 begab er sich mit dem Kurfürsten Joachim nach Köln, wo die Wahl Ferdinands von Oesterreich zum römischen Könige stattfinden sollte (vgl. „Katholik“ 1895, II, 487). Von Köln reiste er Anfangs 1531 in seine Heimat. Hier wurde er in dem nahe bei Buchen gelegenen Amorbach, wo Verwandte von ihm lebten, von einer tödtlichen Krankheit befallen. Am 17. Mai 1531 verschied er in dem Amorbacher

Benedictinerkloster und wurde in der Abteikirche begraben (vgl. die Grabinschrift bei G. Bessel, Chronicon Gotwicense I, 2, Tegernsee 1732, 865). Kurz vorher war in Köln, dank der Dienstfertigkeit des dortigen Dominicaners Johann Host von Romberg, eine gesammelte Ausgabe seiner kleineren philosophischen und theologischen Schriften sowie seiner Reden erschienen (Farrago miscellaneorum Conradi Wimpinae a Fagis, Coloniae 1531; C. Wimpinae Orationum liber unus, s. l. et a. [Coloniae 1531]). Noch sei bemerkt, daß die zuerst von Mäder (Helmstädt 1660), dann wieder von Merzdorf (Leipzig 1839) nach einer Wolfenbütteler Handschrift herausgegebene Scriptorum insignium qui in celeberrimis, praesertim Lipsiensi, Wittenbergensi, Francofordiana ad Viadrum Academiis a fundatione ipsarum usque ad an. Chr. 1515 floruerunt Centuria, die von Manchen Wimpina zugeschrieben wird, nicht von letzterem herrührt, wie der Unterzeichnete im „Katholik" 1900, II, 281 nachgewiesen hat. (Vgl. die angeführte Centuria n. 75, mit kurzer biographischer Notiz aus dem Jahre 1514 und reichhaltigem Schriftenverzeichniß; J. C. Beckmann, Notitia Universitatis Francofurtanae, Francof. 1707, passim; J. Gropp, Aetas mille annorum antiquissimi et regalis Monasterii B. M. V. in Amorbach, Francof. ad M. 1736, Elenchus documentorum 265—269 [eine aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts stammende und ziemlich unbedeutende Vita Wimpinae]; R. Mittermüller, K. Wimpina, im „Katholik" 1869, I, 641 ff.; II, 1 ff.; E. Friedländer, Matrikel der Universität Frankfurt a. O. I, Leipzig 1887, 1 f. 48; N. Müller, Ueber K. Wimpina. Eine Quellenstudie, in d. Theol. Studien u. Kritiken LXVI [1893], 83 ff.; LXVII [1894], 339 ff.; G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig I und II, Leipzig 1895—1897, passim.) [N. Paulus.]

Winckelmann, Johannes Joachim, der berühmte Kunstkenner und Archäolog, geb. zu Stendal im Brandenburgischen 1717 als Sohn eines armen Schuhmachers, arbeitete sich durch die mißlichsten Verhältnisse seiner Jugend- und Studienzeit hindurch, getrieben von seinem Genius, der Verkünder und Erklärer des Alterthums und seiner Kunstschätze zu werden. Der sächsische Minister Graf Bünau, der ihn 1748 als Bibliothekssecretär in seine Dienste nahm und ihn in die Nähe der reichen Kunstschätze Dresdens brachte, verschaffte ihm endlich einige größere Freiheit, seine natürlichen Anlagen bedeutend zu wecken und sich mit weitläufigen Literaturkenntnissen zu bereichern. Nachdem er in dieser seiner Richtung sich bereits weit über seine Zeitgenossen erhoben hatte, entstand in ihm der sehnliche Wunsch, Italien und vornehmlich Rom zu besuchen, und durch die Vermittlung des päpstlichen Nuntius Archinto und des P. Rauch, Beichtvater Friedrich Augusts, des Kurfürsten von Sachsen und Königs von Polen, konnte er seinen Wunsch auch verwirklichen. Bevor er die Reise nach Rom antrat, trat er (1754) zur katholischen Kirche über. Man wirft ihm protestantischerseits gewöhnlich vor, er habe diesen Schritt nur gethan, um in Rom seine Existenz zu begründen und zu sichern, und er habe um so leichter convertiren können, da ihm (wie Goethe bemerkt) alle Parteien, in welche sich die christliche Religion theilt, völlig gleichgültig gewesen und er, durch und durch für das Antike begeistert, weit entfernt von einer christlichen Denkweise gewesen sei; für ihn habe die katholische Religion nichts Anziehendes gehabt, er habe in ihr bloß ein Maskenkleid gesehen. Das Urtheil in dieser Sache muß sich auf Winckelmanns Aeußerungen in seinen zahlreichen Briefen an seine Freunde stützen. Man gewinnt daraus allerdings den Eindruck, daß er wie in anderen, so auch in religiösen Fragen wankelmüthig war und sich von der augenblicklichen Stimmung leiten ließ; unter anderen äußeren Verhältnissen würde vielleicht seine Conversion nie zu Stande gekommen sein. Daß er aber den Schritt nur zum Schein gethan, läßt sich nicht behaupten, und die Briefe aus seinen letzten Jahren wie sein Verhalten beim Tode zeigen, daß er damals ein Katholik sein wollte. — Während seines Aufenthaltes in Rom und Italien (1755 bis 1768) bekleidete Winckelmann verschiedene Stellen und wurde 1763 Oberaufseher aller Alterthümer in und um Rom. Seine vorzüglichen Gönner waren der kunstliebende Cardinal Albani (s. d. Art.) und die Cardinäle Passionei (s. d. Art.) und Archinto. Im J. 1768 trat er eine Reise nach Deutschland an, aber die glühendste Sehnsucht nach Rom trieb ihn schnell wieder nach Italien zurück. Auf der Rückreise wurde er zu Triest am 7. Juni 1768 von einem Italiener Namens Arcangeli aus Habsucht überfallen und starb an den erhaltenen Wunden am nämlichen Tage, nachdem er die heiligen Sterbesacramente empfangen und seinem Mörder verziehen hatte. (Vgl. Justi, Winckelmann und seine Zeitgenossen, 2. Aufl., Leipz. 1898, 3 Bde.; Räß, Convertiten X, 154 ff.; Allgem. deutsche Biogr. XLIII, 343 [mit weiteren Literaturangaben].) [Schrödl.]

Windesheim, ehemaliges Augustiner-Chorherrenstift bei Zwolle in Holland, wurde im J. 1386 nach dem Wunsche Gerhard Groote's (s. d. Art.) von seinen Schülern unter Anleitung des Florentius Radewijns (s. d. Art.) gegründet. Die sechs Gründer waren die beiden Priester Heinrich Klingebiel aus Höxter in Westfalen und Werner Keinkamp aus Lochem, Heinrich Wilsem aus Kampen, die beiden Diaconen Johannes Hamerken aus Kempen und Heinrich Wilde aus Herzogenbusch, endlich der Cleriker Berthold ten Haue aus Zwolle, welcher zur Gründung des Klosters sein Landgut schenkte (Busch, Chronic. Windesheimense, ed. Grube, Halle 1886 [Geschichtsquellen der Provinz Sachsen XIX],

275 sqq.). Nachdem die Gründer zunächst in Lehmhütten, die sie schnell gebaut, sich niedergelassen, begann im Frühjahr 1387 der Bau eines eigentlichen Klostergebäudes und einer Kirche aus Backstein, welcher von den Genannten mit Hilfe von Taglöhnern ausgeführt wurde. Heinrich Biermann, Lambert Stuermann, beide Freunde des seligen Groote, der oben genannte Heinrich Wilsem und sein Bruder Jacob, welcher Canonicus in Kampen war, sowie die frommen Matronen Sophia Herikens, Adelheid Skutken und Adelheid Dreyers dotirten alsdann mit Geld und Land das Kloster (Busch 277). Bischof Florentius von Wewelinghofen zu Utrecht, in dessen Stifte und Diöcese Windesheim lag, ein ganz besonderer Freund und Gönner der Bestrebungen Gerhards und seiner Schüler, fand jedoch die Dotation ungenügend, weßhalb Adelheid Dreyers und ihre beiden Söhne Albert und Nicolaus ihre gesammten liegenden Güter zur Completirung der Dotation noch hinzufügten. So erhielt Windesheim gleich zu Beginn einen großen Complex liegender Güter. Bischof Florentius errichtete nun Windesheim canonisch als Kloster und ließ es durch seinen Weihbischof Hubert am 17. October 1387 einweihen. Die Bauten müssen, da sie in Einem Sommer vollendet wurden, nur von bescheidener Größe gewesen sein. Die sechs Gründer hatten sich zur Vorbereitung auf den Ordensstand vorher in das Chorherrenstift Emsteyn bei Dordrecht für einige Zeit zurückgezogen. Am Tage der Einweihung ihres Klosters und ihrer Kirche wurden sie dann vom Weihbischofe Hubert eingekleidet und legten Profeß ab in die Hände des später zu erwählenden Priors. Als Klosterregel war selbstverständlich die des hl. Augustinus gewählt, da ja das gemeinschaftliche Leben Gerhards und seiner Fraterherren nach dem Beispiele Augustins eingerichtet war (Busch 284 sqq.). Bischof Florentius ernannte einstweilen Heinrich Klingebiel zum Rector des neuen Klosters. Im J. 1388, am Kirchweihfeste, schritt man zur Wahl eines Priors, welche auf Werner Keinkamp fiel. Derselbe war früher Rector scholarium in Kampen gewesen, dann aber als devotus magistri Gerardi Magni (Gerhard Groote's) auditor et discipulus fidelis (Busch 87) auf 10 Jahre aus Kampen verbannt worden. Als Prior in Windesheim legte er nach Buschs Zeugniß das erste Fundament des Ordenslebens, die treue Bewahrung der Armut, Keuschheit, Demuth und des einfachen Gehorsams (Busch 293). Er vollendete die Klostergebäude und erbaute eine Mühle. Am 22. Juli 1388 nahm er die beiden ersten Novizen, Johannes Vos und Heinrich Ballueren, zur Profeß an. Im J. 1391 resignirte er, war später 18 Jahre Prior zu Neulicht bei Horn und 7 Jahre in Tabor und zog sich dann nach Windesheim zurück, wo er 1427 starb (Busch 87—94 et 290—294). Ihm folgte als Prior durch einstimmige Wahl am 30. November 1391 Johannes Vos. Unter ihm gelangte Windesheim zu schöner Blüte; 32 Cleriker kleidete er ein und nahm 13 Laienbrüder und eine große Anzahl Donaten und Laien auf, so daß das Kloster stark besetzt war. Ferner vergrößerte er Kirche und Kloster, gründete zwei neue Klöster, Mariabrunn bei Arnheim, „die erste Tochter Windesheims", und Neulicht bei Horn, „die zweite Tochter Windesheims". Unter ihm wurde 1395 die Windesheimer Congregation gegründet, und mehr als zwölf Klöster nahmen aus Windesheim zu seinen Lebzeiten sich ihre Klostervorsteher. Die Ordens- und Congregationsstatuten sowie die liturgischen Bücher wurden neu verfaßt. Die wissenschaftliche Thätigkeit, verbunden mit körperlicher Arbeit und strengem ascetischen Leben, blühte im Kloster. Nach Vos' Tode (2. December 1424) wurde Gerhard Delft aus Naaldwijk gewählt, ein Schüler Radewijns' und von ihm 1393 nach Windesheim geschickt. Lange Jahre war er Subprior und Novizenmeister, dann Procurator des Klosters gewesen; Corpore nobiscum ambulavit, sed mente extra se raptus, quasi de alio esset mundo, in Deum suspensus videbatur, speciem vitae contemplativae et gustum beatitudinis futurae verbis suis et moribus publicisque collationibus praebuit et praemonstravit (Busch 75). Mit größter Sorgfalt bereitete er sich auf die Celebration vor und stand am Altare totus in spiritu sicut unus ex summis Dei ministris angelis sanctis (ib. 77). Er war ein eindrucksvoller Redner und eifriger Prediger. Doch konnte er die Last des Priorates nicht lange tragen; er resignirte bereits nach Ostern des folgenden Jahres (1425) und starb am 1. October 1434. Lange an der Spitze des Klosters stand sein Nachfolger, Prior Wilhelm Vornken. In seine Zeit fällt das Schisma in der Diöcese Utrecht zwischen Rudolf v. Diepholz und Zweder van Kuilemborch (vgl. d. Art. Niederlande IX, 363). Ueber die transisselanischen Städte, welche zu ersterem hielten, verhängte der Papst das Interdict, zu dessen Nichtbeachtung auch die Mönche von Windesheim gezwungen werden sollten. Dieselben zogen indeß die Auswanderung vor. Prior Wilhelm begab sich im J. 1429 mit seinem Convente nach Frendeswege bei Nordhorn, von wo sie erst 1432 nach Windesheim zurückkehren konnten. Die Klostergebäude und die Kirche, zu deren Neubau bereits das Material in Menge unter seinen Vorgängern herbeigeschafft war, vergrößerte er von 1435—1443, worauf der Weihbischof Johannes von Utrecht am 26. Juni 1443 alle neuen Theile consecrirte. Auch verschaffte der Prior der Kirche eine große Menge Reliquien. Die Windesheimer Congregation erlangte unter ihm große Ausdehnung in Holland, Brabant, am Rheine und in Niedersachsen. Im Kloster Windesheim wurde fleißig geschrieben und die Herstellung von Büchern emsig betrieben. Namentlich wurden solche Chorherren, welche nicht zur körperlichen Arbeit geeignet waren, ausschließ-

lich zum Schreiben verwandt. Solche ständige Schreiber waren Heinrich Wilde (Busch 98 sqq.), Heinrich von Wilsem (ib. 101 sqq.), Peter von Guda (ib. 148). Auch selbständige literarische Arbeiten entstanden. Die hervorragendste Arbeit in dieser Beziehung ist die Feststellung eines correcten Bibeltextes, welcher die Grundlage des jetzigen officiellen Vulgatatextes gewesen zu sein scheint (vgl. Acquoy, Het Klooster te W. en zijn invloed II, Utrecht 1876, 218 ff.). Ebenso suchte man einen bessern Text der Kirchenväter herzustellen und übte auch Kritik bei der Anfertigung der Breviere und Missalien. Ascetische Schriften verfaßte Johann ten Water (Busch 149 sqq.), Gerlach Petersen (s. d. Art. und Busch 156) und Heinrich Mande (ib. 122 sqq.). Lateinische Schriften, darunter die Evangelien mit Glossen, wurden in's Deutsche übertragen und dem Volke zugänglich gemacht. In dieser Beziehung that sich besonders Johannes Skutken (Busch 189 sqq.) hervor. Prior Wilhelm, nebst Heinrich Mande und Anselm Bleerink (Busch 187 sqq.) selbst ein guter Büchermaler (illuminator), war mit besonderem Eifer auf die Vermehrung der Bibliothek bedacht; es gab im Kloster auch eine Bibliothek deutscher Bücher, deren Bibliothekar Johannes Skutken war (vgl. Grube, Die literarische Thätigkeit der Windesheimer Congregation, im „Katholik" 1881, I, 47 ff. und Chron. Wind. [Einl.] S. XVIII ff.; über die Reste der Windesheimer Bibliothek s. Acquoy III, 273 ff.). Prior Wilhelm resignirte infolge eines Schlagflusses im Mai 1454 und starb am 6. Juli 1455. Eingekleidet und zur Profession zugelassen hatte er 28 Chorherren. Sein Nachfolger wurde Johannes Naeldwijk, welcher gleichzeitig mit Busch eingetreten war und diesen, als er nach Resignation auf seine Propstwürde zu Halle a. d. S. in's Mutterkloster zurückkehrte, mit der Abfassung des Chronicon Windesheimense beauftragte (Busch 2). Unter ihm breitete sich die Congregation in Süddeutschland weiter aus; das berühmte Chorherrenstift Rebdorf bei Eichstätt wurde derselben einverleibt. Nach Naeldwijks frühem Tode (1459) wurde Dietrich van der Graaf zum Prior gewählt, welcher am 7. December 1445 in Windesheim eingekleidet worden war und zur Zeit seiner Wahl als Prior zu Sylmonniken bei Emden in Ostfriesland (domus B. Mariae in Sylo) weilte. Er wird als kluger und umsichtiger Mann geschildert, dem besondere Kenntniß der heiligen Schrift und des canonischen Rechtes, Liebe gegen die Armen und strenges Festhalten an den alten Traditionen eigen waren. Wie aus seinen Proposita (Acquoy III, 321) hervorgeht, hatte er den alten Geist Gerhard Groote's und Radewijns' vollständig bewahrt, war auf die Reform der Klöster besonders bedacht (Busch, De reformatione monasterior., ed. Grube, Halle 1886 [Geschichtsquellen der Provinz Sachsen XIX], 792), und wie er strebte, den alten Geist der Ascese in Windesheim und seiner Congregation zu bewahren, zeigt sein Testamentum (Acquoy III, 323 ff.), worin er die Regeln aufstellt, nach denen ein Windesheimer Prior sich in seinem Leben und in der Leitung des Klosters zu verhalten hat. Während seiner Amtsführung hatte Prior Dietrich 19 Chorherren in Windesheim aufgenommen (s. die Namensliste bei Acquoy III, 270), die Congregation breitete sich weiter aus, und 1462 wurden sogar holländische Klosterfrauen zur Reform nach Sachsen gesandt (Busch, De ref. 619 sqq.). Auch veranlaßte der Prior Busch zur Abfassung seiner Reformberichte (ib. 379). Die folgenden vier Prioren, sämmtlich Windesheimer Professen, sind nur dem Namen nach bekannt, nämlich Gottfried Graes (1486—1493), Tilmann Stuermann (1493—1496), Johannes Rijseren (1496—1499) und Johannes Leerdam (1499—1507). Von ihnen wurden in den 21 Jahren ihrer Amtsthätigkeit 19 Chorherren eingekleidet (Acquoy III, 270), auch wurden zu ihrer Zeit die liturgischen Bücher und die Statuten der Congregation verschiedentlich gedruckt (Acquoy II, 141). Prior Nicolaus von Herderwijk (1507 bis 1532) war erst am 6. Januar 1498 zu Windesheim eingekleidet, muß daher trotz seiner Jugend ein hervorragender Mann gewesen sein. Ueber seine Thätigkeit für sein Mutterkloster ist nur bekannt, daß er 1521 aus dem Convente zu Albergen den Andreas Diepenheim zum Unterricht im Malen kommen ließ. Er kleidete in den ersten 10 Jahren seines Priorates 15 Chorherren ein; von da bis zu seinem Lebensende ist niemand mehr in Windesheim aufgenommen. Die kirchlichen Wirren hatten also auch für Windesheim schon üble Folgen. Jedoch hinterließ Prior Nicolaus Kloster und Congregation Windesheim seinen Nachfolgern noch in gutem Zustande. Unter Thomas Streck (1532—1540) zeigte sich der Verfall schon stark in der Congregation (Acquoy II, 146), während das Mutterkloster noch im alten Stande blieb. Prior Thomas kleidete 4 Chorherren ein. Johannes Gislenus de Balem (1541 bis 1551), bis dahin Prior in Emsteyn, war der erste Prior, welcher nicht aus dem Kloster hervorgegangen war; ihm folgten wieder Windesheimer Chorherren, nämlich Ludolphus Bullenhove (1551 bis 1555) und Gerard Bornius (1555—1558), deren Regierungszeit nur kurz war. Indeß fanden auch unter ihnen mehrere Einkleidungen statt. Der letzte eigentliche Prior von Windesheim war Wolterus Wenchem (1558—1573). In den 15 Jahren seiner Amtsführung brausten die Stürme der sogen. Reformation mächtig in den Niederlanden (s. d. Art. IX, 367), und ihr fiel auch Windesheim zum Opfer. Nachdem schon 1572 die Zwoller unter Aufsicht des Bürgermeisters die Altäre der Windesheimer Kirche abgebrochen hatten, nahmen 1577 die Staaten von Overijssel das gesammte Vermögen in Besitz, 1581 wurde das Kloster völlig aufgehoben, die Güter zur Unterhaltung von Predigerseminar und Waisenhaus in Zwolle

verwandt (Acquoy III, 259). Im J. 1585 petitionirten 8 ehemalige Conventualen in ihrem und ihrer Mitbrüder Namen um lebenslängliche Pension aus den Einkünften des Klosters (ebd. III, 259). Im J. 1600 lebten noch 9 Conventualen (ebd. III, 260). Bis in die letzten Zeiten hatten sich noch Novizen in's Kloster aufnehmen lassen, unter denen auch Marcellus Lentius (s. u.) sich befand (ebd. III, 272).

Die Schüler Groote's in Windesheim wollten das Klosterleben in seiner ursprünglichen Strenge und Weltentsagung wieder einführen und haben dieß in ihrem Kloster auch in vollkommenster Weise gethan. Die Armut in Wohnung, Nahrung und Kleidung, die ständige Arbeit, Gebet, Betrachtung, Abgeschlossenheit von der Welt und Entsagung von allem Ueberflüssigen sind in Windesheim bis zur Aufhebung des Klosters geübt worden, und wahrhaft ehrwürdige Personen treten uns in den Windesheimer Chorherren entgegen; eine Reihe derselben ist von Busch geschildert. Die Einrichtungen des Windesheimer Klosters waren für alle Congregationsklöster Muster und Vorbild. Sein Prior führte seit der Gründung der Windesheimer Congregation (1395; s. ob.) den Titel Prior superior; den Propsttitel hatte man aus Demuth nicht eingeführt. Den 4 ersten Klöstern der Congregation (Windesheim, Mariabrunn, Neulicht [s. ob.] und Emsteyn bei Dordrecht) gesellten sich im J. 1400 Nordhorn (gegr. 1394) und St. Johann zu Amsterdam (gegr. 1395) bei, dann folgten der Agnetenberg bei Zwolle (gegr. 1398), Leiderdorp (gegr. 1400), Brielle, Tabor, Haarlem (gegr. 1407), Bommel (gegr. 1406). Im J. 1407 zählte demnach die Congregation 12 meist erst kürzlich gegründete Klöster. Im J. 1413 schlossen sich dann die 7 Klöster in Brabant der Congregation an: Grönenthal, Rothenthal, Siebenbrunn, Kirsendonc, Bethlehem und Grobbendonk in der Diöcese Cambrai und das Frauenkloster Barbarathal bei Tienen in der Diöcese Lüttich. Hierauf schlossen sich an Birket bei Amersfoort und Friedenthal bei Utrecht, Elzingen (1417), Eindhofen (1420), Ezingen (1420) und Bödingen in der Kölner Diöcese. Beim Tode des Priors Vos (1424) zählte die Congregation demnach 24 Männerklöster und 1 Frauenkloster. Einige Jahre später traten die Frauenklöster Marienfeld bei Amsterdam (gestiftet 1394), Depenvene (gest. 1400), Bronopia bei Kampen (gest. 1412) und Jerusalem bei Utrecht sowie das Männerkloster zu Tongern bei. Eine große Ausdehnung nahm die Congregation unter Prior Wilhelm Vornken. Hatte sie sich mit Ausnahme von Bödingen ausschließlich auf Holland beschränkt und, mit Ausnahme der brabantischen Klöster, fast durchgängig nur solche Klöster umfaßt, welche neu gegründet und durch Schüler und Freunde Groote's oder Radewijns' entstanden waren, so dehnte sich der Einfluß Windesheims nun auf Deutschland, die Rheingegenden und das Sachsenland aus. Es wurden jetzt keine neuen Klöster mehr gegründet, sondern die alten, theilweise wirthschaftlich und geistlich zerfallenen Canonien in geistlicher und weltlicher Beziehung nach dem Geiste der Kirche reformirt und meistens zu Musteranstalten umgeformt und der Congregation einverleibt. Die Männer, welche in dieser Glanzperiode windesheimischen Einflusses als Reformer wirkten, waren Johannes Busch (s. d. Art.), Heinrich Löder (s. Busch 164 sqq.), Arnold Hüls (s. Grube, Johannes Busch, Freiburg 1881, 35 ff.), Johannes Clövekorn (ebd. 48 ff.) u. A. (vgl. Acquoy II, 352 ff.). Im J. 1430 wurde nach langjährigen Verhandlungen die Congregation von Neuß, insgesammt 12 Klöster, der Windesheimer Congregation einverleibt (Busch 365); im gleichen Jahre trat das durch Busch reformirte Kloster Wittenburg bei Hildesheim, St. Martin zu Ludekerken in Friesland und das neu gegründete Syon bei Beverwijk in Holland der Congregation bei. Neuß erhielt im Kataloge der Congregation die zweite Stelle (s. den neuen Congregationskatalog bei Busch 367). Im J. 1430 zählte die Congregation demnach 37 Männer- und 8 Frauenklöster. Bis zum Jahre 1464 wurden 38 weitere Klöster, reformirte oder neu gegründete, der Windesheimer Congregation einverleibt, nämlich Richenberg bei Goslar, Elisabeththal bei Roermond, Aningen in Friesland (Diöcese Utrecht), die Sülte bei Hildesheim, Hirschhagen (oder Herzenhagen) bei Frankfurt a. M. (Diöcese Mainz), Melle bei Gent, Molenbecke bei Minden, Kirschgarten bei Worms, Isaakbusch bei Nivelles, Segeberch in Holstein, Roermond, Hegene in der Grafschaft Leiningen, Niederwerth bei Coblenz, Sylmonniken bei Emden, Albergen, Bergum bei Leeuwarden, Corpus Christi in Köln, Dalheim bei Paderborn, Oud-Naarden in Holland, Trutenhausen bei Straßburg, Hamersleben bei Halberstadt, Uden oder Gnadenthal im Cleverlande, Rebdorf, Hieronymusthal bei Leyden, Everardsclausen bei Trier, St. Martin zu Löwen, St. Irenäus bei Marbach, Birklingen bei Würzburg, St. Leonard in Basel, Rosenthal zu Haske in Friesland, ferner die Frauenklöster Rediuchem oder Renkum im Gelderlande, Engelthal zu Bonn, St. Agnes zu Dordrecht, Bethanien bei Mecheln, Bethanien bei Arnheim, Galiläa zu Gent, St. Maria in Facons zu Antwerpen, Marienberg bei (später in) Nymwegen. Vom Jahre 1414 an nehmen dann 13 Klöster die Clausur der Karthäuser an, so daß außer dem Prior und dem Procurator niemand die Klostermauern verließ (Busch 371 sqq.; Acquoy II, 54 ff.). Die Congregation breitete sich weiter aus und nahm der Reihe nach noch folgende Klöster auf: Iterwile bei Straßburg, Vollerdinghausen in Waldeck, Groß-Frankenthal bei Worms, Schwabenheim zwischen Mainz und Bingen, Ravensberg in der Pfalz, Straelen, St. Martin bei Zürich, Blomberg in Lippe, Sindelfingen, Bernberg, Hesse bei Saarburg, Bordesholm in Hol-

dein, Merkeshausen in Hessen, St. Maria am Jason im Bisthum Camin, Georgenberg (später Grauhof) bei Goslar, St. Johann zu Halberstadt. Von Frauenklöstern traten noch bei: Oostmal bei Antwerpen, Heiningen und Dorstadt im Bisthum Hildesheim, so daß die ganze Congregation 26 Männer- und 16 Frauenklöster umfaßte. Eine Menge Augustiner-Chorherrenstifte im Sachsenlande haben sodann von Windesheim aus namentlich durch Busch ihre Reform erhalten, ohne in die Congregation aufgenommen zu werden. Genannt seien: Neuwerk in Halle, Lauterberg bei Halle, St. Spiritus bei Salzwedel, St. Moritz bei Naumburg, Reglerkloster zu Erfurt, Itersburg bei Weimar, St. Moritz in Halle, St. Thomas in Leipzig; dann die Canonissenstifte Wennigsen, Barfinghausen, Werder, Neuwerk in Erfurt, Marienberg bei Helmstädt, Wülfinghausen, Fischbeck und Stendal. Der Windesheimer Einfluß erstreckte sich dann von Wittenburg aus auf die Benedictinerklöster Clus bei Gandersheim und Bursfelde bei Göttingen und führte zur Gründung der Bursfelder Congregation (s. d. Art. II, 546 ff.; Grube, J. Busch 53 ff.). Auch eine große Zahl Klöster des Cistercienserordens in Norddeutschland, Männerklöster sowohl wie Frauenklöster, sind durch Busch und andere Windesheimer Congregationsmitglieder wieder zur Reform geführt worden; Busch betheiligte sich an der Reform von 43 Klöstern (die Liste bei Grube 292 ff.). Die Windesheimer Reform übte endlich ihren segensreichen Einfluß auch in Frankreich aus. Im J. 1497 ging Johannes Mauburnus vom Agnetenberge bei Zwolle zur Klosterreform nach Paris (Acquoy II, 142 ff. 354 ff.). Im Ganzen sind es 23 Bisthümer, in welchen windesheimischer Geist und Einfluß an der Reform der Klöster arbeitete (Acquoy II, 369 ff.). Daß die Windesheimer Reform eine wirkliche Erneuerung ächt christlichen Klostergeistes war und herrliches Tugendleben in den Klöstern gefördert hat, hat Acquoy (II, 329 ff.) ausführlich nachgewiesen. Ebenso wurden Kunst und Wissenschaft von ihr gepflegt und gefördert. Alle Häuser der Congregation hatten bedeutende Bibliotheken, die Geschichtschreibung nahm einen erfreulichen Aufschwung. Fast in jedem Kloster wurden neue Chroniken verfaßt (die Einzelheiten gibt Acquoy I, 210 ff.). Die Päpste haben durch zahlreiche Bullen (s. die Regesten bei Acquoy III, 290 ff.) die Congregation bestätigt und ihr Gnadenerweise zu Theil werden lassen. Die Statuten für die Congregation wurden 1402 neu bearbeitet und blieben bis zur Auflösung derselben ziemlich unverändert. (Ueber die Einrichtung der Congregation vgl. die Einleitung zu Busch, Chronic. Wind. S. XXIX ff.) Das Generalcapitel fand bis zur sogen. Reformation zu Windesheim alljährlich am dritten Sonntage nach Ostern statt. Als der letzte Prior superior zu Windesheim, Wolter von Wenchem, 1578 gestorben war, wurde an seiner Statt Marcellus Lentius, Prior von Marienhof zu Amersfoort, gewählt, welcher sich später auch Prior von Windesheim nannte, aber nie in den Besitz dieses Klosters gelangt ist. Er hielt sich meist zu Köln auf und starb 1603. Durch päpstliche Bulle (Acquoy III, 306—316) wurde 1573 die Congregation neu organisirt; der Vorsteher der Congregation hieß von nun an Generalprior und wurde aus der Zahl der Prioren eines incorporirten Klosters gewählt. Bis zur Säcularisation bestand die Congregation weiter, wenngleich die Zahl der incorporirten Klöster bedeutend gemindert war; 25 Generalprioren haben derselben noch vorgestanden. Das Kloster Corpus Christi zu Köln lieferte 3 Generalprioren, Grauhof 8, Neuß 3, Böddeken 1, Dalheim 1 und Aachen 1. Der letzte Generalprior war Constantin Belling, Prior des Klosters Grauhof, welcher am 3. Juli 1786 gewählt war und 1807 zu Goslar starb. (Vgl. noch Van Slee, De Kloostervereeniging van Windesh., Leyden 1874.) [Grube.]

Windischmann, Friedrich, Exeget und Orientalist, Sohn des Bonner Philosophen gleiches Namens (s. d. folg. Art.), wurde zu Aschaffenburg am 13. December 1811 geboren. Infolge der Berufung seines Vaters nach Bonn machte er dort seine Studien in der Philosophie und classischen Philologie, betrieb aber zugleich unter Lassen und Schlegel das Studium des Sanskrit und nachher in längerem Aufenthalte bei den Mechithariſten zu Venedig das Armenische. Im Sommer 1832, in welchem er zu Bonn promovirte, wandte er sich den theologischen Studien zu, welche er in München fortsetzte. Hier erwarb er im Januar 1836 den theologischen Doctorgrad und empfing zwei Monate später die Priesterweihe. Trotz ausgesprochener Neigung für das höhere Lehrfach wurde er von Erzbischof Gebsattel noch 1836 zum Domvicar und erzbischöflichen Secretär ernannt, verlor aber das Ziel der Doction nicht aus dem Auge. Drei Semester hindurch (April 1838 bis Herbst 1839) bekleidete er zu München eine außerordentliche Professur der neutestamentlichen Exegese und des Kirchenrechts. Die Bemühungen des Erzbischofs v. Geissel (s. d. Art.), dem hochbefähigten Gelehrten einen Ruf nach Bonn zu verschaffen, scheiterten an dem Widerstande der preußischen Regierung (Pfülf, Cardinal v. Geissel I, Freiburg 1895, 229. 231). Durch eine Reihe wissenschaftlicher Leistungen theils auf linguistischem, theils religionsgeschichtlichem Gebiete hatte sich indessen Windischmann das Ansehen eines der ersten Orientalisten seiner Zeit erworben; 1842 wurde er Mitglied der königl. bayr. Akademie der Wissenschaften zu München. Seit Herbst 1839 als Domcapitular wieder im praktischen Kirchendienste, sah er sich 1846 von Erzbischof Reisach (s. d. Art.) zum Generalvicar erhoben und mit dem unbedingtesten Vertrauen geehrt. Er begleitete ihn zur Würzburger Bischofsversammlung 1848

und spielte auf der Freisinger Bischofsconferenz 1850 eine wichtige Rolle; die „Denkschrift" der zu Freising versammelten Bischöfe war sein Werk. Nach Reisachs Erhebung zum Cardinalat 1856 verblieb Windischmann, viel kränkelnd, als einfacher Domcapitular in München bis zu seinem Tode am 23. August 1861. Neben seinen Arbeiten als Philologe und Orientalist hatte er sich auch um die theologische Literatur verdient gemacht, namentlich durch seine Vindiciae Petrinae, Ratisbonae 1836, und seine musterhafte „Erklärung des Briefes an die Galater", Mainz 1843. In schwerer Zeit war er einer der entschiedensten Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit und eine der treuesten Stützen des päpstlichen Ansehens in Deutschland. Bemerkenswerth ist sein „Vortrag über den Stand der katholischen Kirchenfrage in Bayern" vom 4. Juni 1858 (vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht VIII [1862], 452 ff.). Als gesuchter Beichtvater und Seelenführer, namentlich auch als Studentenfreund hat er nebenbei eine außerordentlich ausgedehnte und segensreiche Wirksamkeit entfaltet. (Vgl. [J. Sighart,] Dr. Friedr. Windischmann. Ein Lebensbild, Augsburg 1861; Strodl, Friedr. Heinr. Hugo Windischmann, München 1862; F. Nève, Frédéric Windischmann et la haute philologie en Allemagne, Paris 1863 [Separatabdruck aus dem Correspondant]; F. Walter, Aus meinem Leben, Bonn 1865, 314 f.; Lorinser, Aus meinem Leben II, Regensburg 1891, 67 f.) [O. Pfülf S. J.]

Windischmann, Karl Joseph Hieronymus, philosophischer und medicinischer Lehrer und Schriftsteller, wurde zu Mainz am 24. August 1775 geboren, suchte an der dortigen Hochschule, dann in Würzburg und Wien die wissenschaftliche Ausbildung und ließ sich 1797 als Arzt in seiner Vaterstadt nieder. Vom Mainzer Kurfürsten v. Erthal (s. d. Art.) als Hofmedicus nach Aschaffenburg gezogen, verblieb er in dieser Stellung auch unter dessen Nachfolger Dalberg (s. d. Art.) und erhielt von der spätern bayrischen Regierung den Titel eines königl. Medicinalrathes. Schon 1797 in Mainz, dann seit 1802 am Lyceum von Aschaffenburg hatte der vielseitig gelehrte Mann begonnen, naturhistorische und philosophische Vorlesungen zu halten; von Dalberg wurde er dann förmlich zum Professor der Philosophie und Geschichte und 1811 auch zum Hofbibliothekar ernannt. Bei der Neugründung der Universität Bonn (s. d. Art.) erhielt er 1818 den Ruf für den hier den Katholiken zugestandenen Lehrstuhl der Philosophie, las aber zugleich auch als Professor der Medicin über Encyklopädie und Geschichte der Heilkunde und über allgemeine Pathologie. Seine schriftstellerische Thätigkeit war eine vielseitige und ausgedehnte und erstreckte sich neben der Naturwissenschaft auch auf Mystik, Politik, orientalische Sprachwissenschaft, am bedeutsamsten aber auf Philosophie, namentlich Philosophie der Geschichte und Religionsphilosophie. Sein philosophisches System, Anfangs einem pantheisirenden Mysticismus in der Art Schellings (s. d. Art.) sich zuneigend, hatte sich bei seiner Berufung nach Bonn bereits zu einem entschieden theistischen, sein Standpunkt zu einem scharf markirten positiv christlichen geklärt. Die für sich selbst errungene Klarheit brachte ihn seit 1821 immer mehr in Gegensatz zu dem an der Bonner Hochschule mächtig emporstrebenden Hermesianismus (s. d. Art. Hermes). Von der höchsten kirchlichen Stelle aufgefordert, hatte er, wie mehrere andere deutsche Gelehrte, ein fachmännisches Gutachten über das neue System nach Rom abzugeben. Als dann 1835 die Verurtheilung des Systems erfolgte, wandte sich deßhalb gegen ihn der unversöhnliche Haß der Hermesianer, durch welchen ihm der ohnehin von Leiden heimgesuchte Abend seines Lebens noch mehr verbittert wurde. Er starb infolge eines Herzleidens zu Bonn am 23. April 1839. Windischmann war ein entschiedener, in jeder Hinsicht ausgezeichneter Katholik. Wie zu den meisten bedeutenden Persönlichkeiten seiner Zeit, stand er namentlich zu fast allen hervorragenden Katholiken Deutschlands in näherer Beziehung. Er war mit Sailer (s. d. Art.) nahe befreundet, genoß in außerordentlicher Weise das Vertrauen des Bekenners Clemens August v. Droste-Vischering (s. d. Art.) und machte um den spätern apostolischen Vicar von Luxemburg, Bischof Laurent (s. d. Art.), als väterlicher Gönner sich viel verdient. Von seinen neun Kindern hatte er Töchter vermählt an den berühmten katholischen Rechtslehrer Ferdinand Walter (s. d. Art.) in Bonn und an Legationsrath Lieber von Camberg. Von seinen Söhnen starb der eine hochgeachtet als Professor der Medicin an der Universität Löwen, der jüngste, Friedrich (s. d. vorhergehenden Art.), wurde Geistlicher und ein Licht und eine Säule der Kirche in Deutschland. (Vgl. Hist.-pol. Blätter V [1840], 257 ff. u. 343 ff.; Ferdinand Walter, Aus meinem Leben, Bonn 1865, 310—317; Werner, Gesch. der kathol. Theologie, München 1866, 436—440.) [O. Pfülf S. J.]

Windthorst, Ludwig, der langjährige Führer der deutschen Centrumspartei, wurde am 17. Januar 1812 auf dem Gute Kaldenhof in dem Kirchspiele Osterkappeln (bei Osnabrück) geboren, wo sein Vater, ein Doctor beider Rechte, Rentmeister war. Seine Gymnasialbildung erhielt er am Carolinum zu Osnabrück, studirte dann Rechtswissenschaft in Göttingen und Heidelberg, wurde Advokat in Osnabrück und verheiratete sich 1838 mit einer Tochter des Advokaten und Gutsbesitzers Engelen. Bald wurde er Syndicus der osnabrückischen Ritterschaft und vorsitzender Rath des katholischen Consistoriums, dessen drei vom Könige ernannte Räthe (ein weltlicher, der den Vorsitz führte, und zwei geistliche) in den wichtigsten katholischen Kirchen- und Schulangelegenheiten selbständig zu entscheiden hatten. Das Jahr 1848 brachte Windthorst als Ober-

appellationsgerichtsrath nach Celle, und die damals entstehenden politischen Bewegungen führten ihn auch der Politik zu. Er wurde als Vertreter für den ersten ländlichen Wahlbezirk des Fürstenthums Osnabrück in die zweite Kammer gewählt, und sein Talent, besonders aber seine hervorragenden Charaktereigenschaften machten ihn bald zum Führer der ministeriellen Partei. In den speciell hannöverischen und allgemein deutschen Fragen war er für die Einigung Deutschlands mit Einschluß Oesterreichs unter möglichster Wahrung der Selbständigkeit der Einzelstaaten, für Vertheidigung der verfassungsmäßigen Rechte des Volkes, Unabhängigkeit der Confessionen und enge Verbindung der Kirche mit der Schule. Im J. 1851 wurde er Präsident der zweiten Kammer, und sein Einfluß war schon so groß, daß ihn König Georg V. als Justizminister in das Ministerium v. Schele (bis 1853) berief; dasselbe Amt verwaltete er im Ministerium Brandis (1862). Ein Beweis seiner hervorragenden paritätischen Gesinnung war es, daß er 1864 in besonderer Weise bei der Vereinbarung einer lutherischen Kirchenvorstands- und Synodalordnung thätig war, mit der er alle Parteien befriedigte. Auch betrieb er, trotz gewichtiger Bedenken, die man geltend machte, von Neuem den Anschluß an den Zollverein, wie er das bei dessen erster Gründung schon gethan hatte. Infolge von Meinungsverschiedenheiten mit dem Könige nahm er 1865 seinen Abschied und wurde Kronoberanwalt an dem Oberappellationsgerichte in Celle. Als Abgeordneter und Minister hat Windthorst stets seine katholische Gesinnung bethätigt. Hier und da ist ihm freilich vorgeworfen worden, daß er die staatliche Oberhoheit der Krone der Kirche gegenüber besonders bei der Anstellung von Geistlichen zu sehr betont habe, — die Juristen der damaligen Zeit hatten eben mit geringen Ausnahmen an den Hochschulen eine Theorie des staatlichen Jus circa sacra gelernt, welche mit den kirchlichen Grundsätzen nicht immer übereinstimmte. Für Windthorsts katholische Gesinnung spricht im Uebrigen eine Menge von Thatsachen, z. B. seine beredte Vertheidigung des confessionellen Charakters der Schule sowie seine Thätigkeit für die Wiedererrichtung des Bisthums Osnabrück (s. d. Art. IX, 1117 f.).

Der Fall des angestammten Herrscherhauses infolge des Krieges von 1866 ergriff Windthorst tief, aber im Gegensatze zu vielen seiner Gesinnungsgenossen nahm er die neue Gestaltung der Dinge an und ließ sich in das preußische Abgeordnetenhaus sowie in den Reichstag des norddeutschen Bundes wählen. Er wurde Vertreter von Meppen und blieb es bis zu seinem Tode. Aus dem Staatsdienste trat er aus, um als Bevollmächtigter seines frühern Königs, dem er stets eine treue Anhänglichkeit wahrte, die Verhandlungen über die Entschädigung der Welfenfamilie zu führen. Im J. 1867 gründete er mit 16 Conservativen den bundesstaatlich-constitutionellen Verein, dem v. Mallinckrodt (s. d. Art.) als einziger Altpreuße beitrat. Windthorst beantragte zum Schutze der katholischen Minderheit, die kirchenpolitischen Paragraphen der preußischen Verfassung in das Grundgesetz des norddeutschen Bundes aufzunehmen. Der wichtigste Abschnitt seiner parlamentarischen Thätigkeit aber begann nach dem deutsch-französischen Kriege von 1870/71, als der „Culturkampf" in Scene gesetzt wurde. Die Katholiken ahnten den kommenden Sturm und vereinigten sich zu einer Fraction, die sich auf Peter Reichenspergers (s. d. Art.) Vorschlag den Namen „Centrum" beilegte. Die ganze Natur und die Vergangenheit Windthorsts zog ihn zu den Conservativen, aber er sah ein, daß diese bereit waren, ihre Ueberzeugung in den bevorstehenden Kämpfen zu opfern, und so schloß er sich dem Centrum an. Der Versuch, die preußischen Verfassungsartikel über die Unabhängigkeit der Kirche in die Reichsverfassung zu bringen, mißlang; Windthorst begründete den Antrag, indem er in lichtvoller Weise auseinandersetzte, daß der Staat nicht die alleinige Quelle des Rechtes sei, sondern zum Schutze des Rechtes seine Thätigkeit zu zeigen habe. Ebenso energisch bekämpfte er den sog. Kanzelparagraphen, sowie im preußischen Landtage das Gesetz, durch welches den Geistlichen grundsätzlich die Aufsicht über die Volksschule genommen und so die Simultanisirung des ganzen niedern Unterrichts angebahnt wurde. Er beleuchtete auch in der richtigen Weise die Aufhebung der katholischen Abtheilung in dem Cultusministerium sowie den Plan der Regierung, den Cardinal Prinzen Hohenlohe zum deutschen Botschafter beim heiligen Stuhle zu ernennen. In der Debatte über das Gesetz, welches die Jesuiten und die mit ihnen „verwandten" Congregationen aus dem deutschen Reiche verbannte, wies er schlagend und überzeugend nach, wer in dem Streite der herausfordernde Theil gewesen sei. Die Aufgabe der katholischen Fraction wurde eine schwierigere, als 1872 mit dem Eintritte des Ministers Falk (gest. am 7. Juli 1900) in die Verwaltung der Cultusangelegenheiten in Preußen eine Anzahl von Gesetzen vorgeschlagen und angenommen wurde, deren Durchführung der katholischen Kirche die Lebensadern unterbinden mußte. Das Einzelne braucht hier nicht aufgeführt zu werden; man findet die betreff. Gesetze registrirt bei Vering, Lehrbuch des kath. . . . Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 167 ff. Windthorst erklärte 1873 der Regierung: „Den entschiedensten passiven Widerstand gegen die Gesetze, den müssen, den wollen, den werden wir leisten", und darnach wurde überall gehandelt. Mit dem Tode v. Mallinckrodts (26. Mai 1874) fiel Windthorst die führende Rolle der Centrumspartei in den Parlamenten und überhaupt der Katholiken im ganzen Lande zu. Er führte aber den Kampf nicht um des Kampfes willen, sondern dachte selbst inmitten der schärfsten Gegensätze und

der oft leidenschaftlichen Verhandlungen immer an die Herbeiführung eines ehrlichen Friedens, an einen modus vivendi, wozu, wie er schon im April 1873 erklärte, gehöre, „daß man thatsächlich die Dinge ordnet, welche principiell vollständig zu lösen, zu ordnen wahrscheinlich nicht gelingen wird". Das war der Weg, der auch von der Regierung eingeschlagen wurde, als mit der Erhebung Leo's XIII. auf den päpstlichen Stuhl sich ein freundlicheres Verhältniß zwischen Berlin und der Curie anbahnte. Die Attentate Hödels und Nobilings auf Kaiser Wilhelm I. öffneten auch den höheren Kreisen die Augen über die Folgen der wachsenden Irreligiosität. Schon im Juli 1878 knüpfte Bismarck im Bade Kissingen mit dem päpstlichen Nuntius in München, Masella, Beziehungen an, und zwar ohne den Cultusminister Falk davon in Kenntniß zu setzen; letzterer Umstand gab den Ausschlag für den Rücktritt Falks (am 14. Juli 1879). Sein Nachfolger v. Puttkamer sollte zunächst Sorge tragen, daß die Maigesetze nicht mit der frühern Schroffheit ausgeführt würden. Die in Kissingen begonnenen Verhandlungen wurden später in Wien durch den deutschen Gesandten Eulenburg und den Nuntius Jacobini fortgesetzt; zu weit gehende Zugeständnisse von Seiten der Curie gelang es Windthorst durch eine Reise nach Wien und eine ziemlich lebhafte Auseinandersetzung mit Jacobini zu hintertreiben. Allmälig begann der Abbruch der kirchenfeindlichen Gesetze. Mit einer seltenen Ausdauer brachte Windthorst immer und immer wieder Anträge auf Abschaffung der Maigesetze ein, mochten sie auch noch so oft von den beiden Häusern verworfen werden. Während der Verhandlungen zwischen Rom und der preußischen Regierung hatte sich Windthorst eine vornehme Zurückhaltung auferlegt, zufrieden, daß die geführten Kämpfe einen befriedigenden Ausgang genommen hatten. Diese seine Haltung wurde auch von dem heiligen Stuhle ausdrücklich anerkannt. Sehr schwierig wurde die politische Lage für Windthorst im J. 1887, als der römische Stuhl das Centrum ersuchte, das Militärbudget für 7 Jahre zu bewilligen. Windthorst fürchtete eine Spaltung der Partei, und mit der ihm eigenen Zähigkeit vertrat er den Standpunkt, man dürfe dem heiligen Stuhle in dieser politischen Frage nicht nachgeben; lieber ließ er alte bewährte Mitglieder seiner Partei fallen. Windthorst hatte aber sein Ziel erreicht. Daß er übrigens geneigt war, für die nothwendige Vergrößerung der Armee einzutreten, zeigte seine Befürwortung der Vorlage vom Jahre 1890, und seine letzte Rede am 7. März 1891 galt der deutschen Wehrkraft zur See. Windthorst stand damals auf der Höhe seines Einflusses; aber die Anstrengungen, denen er sich unterzog, waren zu groß für seine 79 Jahre. Er starb zu Berlin am 14. März 1891 und wurde in der von ihm gegründeten Marienkirche in Hannover begraben; Kaiser und Papst ehrten den Verstorbenen, und die Stadt Meppen errichtete ihm 1895 ein Denkmal.

Selten ist ein Politiker, wenigstens in den ersten Jahren seiner öffentlichen Wirksamkeit, so verschieden beurtheilt worden wie Windthorst; nach seinem Tode aber sind Freund und Feind sich einig geworden in dem Urtheile, daß er einer der geistig bedeutendsten und sittlich tadellosesten Männer des 19. Jahrhunderts war, und daß er weder im Reichstage noch im Landtage, wo er doch so manchen Strauß mit seinen Gegnern ausfocht, geschweige denn im Lande einen persönlichen Feind besaß. Als „Welfe" blieb er seiner frühern Dynastie im Herzen ergeben, erfüllte dabei aber durchaus seine Pflicht gegen das neue Herrscherhaus. „Particularist" war er, insofern er nicht wünschte, daß die Einzelstaaten im Reiche aufgingen, besonders aber auch in seiner Vorliebe für die besonderen Vorzüge der niedersächsischen Rasse, der er entstammte, und die in seinen Augen allen anderen deutschen Stämmen überlegen war. Ihr verdankte er allerdings auch manche seiner vortrefflichen Eigenschaften: das zähe Festhalten an dem einmal als richtig Erkannten, die zurückhaltende Klugheit im Sprechen und Handeln, die Schlagfertigkeit im Antworten und den stets präsenten Humor in Rede und Gegenrede, die rücksichtslose Ausführung dessen, was er für nothwendig hielt. Als Politiker war Windthorst in seltenem Maße uneigennützig. Er starb nach seinen Verhältnissen ohne nennenswerthes Vermögen; die ihm von dem katholischen Volke zugedachte Dotation gestaltete sich zur Marienkirche in Hannover. Ein Redner im großen Stile war er nicht, er übertraf aber Alle als Parlamentarier durch Kaltblütigkeit, geschickte Ausnutzung der Lage und geduldiges Abwarten. Als Fractions- und Parteiführer war er unübertrefflich durch seine kluge Behandlung der Individualitäten, seine Selbstbeherrschung und seine Ausdauer. Durch diese Eigenschaften sammelte er die oft widerstrebenden Elemente derart unter seiner Fahne, daß sie ihm gerne folgten. Vor Allem aber war er stets ein treuer Sohn der katholischen Kirche, und wenn er im Juni 1869 zu Berlin an Besprechungen über das bevorstehende allgemeine Concil (unter Anderem über die Opportunität einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit) sich betheiligte (Coll. Lac. VII, 1185 sqq.), so that er nur, was viele gute Katholiken (auch Peter Reichensperger und Jos. Ed. Jörg) damals für erlaubt und der Kirche nützlich ansahen. In der Geschichte der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts wird sein Name für alle Zeiten neben denen O'Connells und Montalemberts (s. d. Artt.) glänzen. (Vgl. J. Menzenbach, Ludwig Windthorst, Trier 1892; J. N. Knopp, L. Windthorst, Dresden u. Leipzig 1898 [Männer der Zeit VII].) [Scheuffgen.]

Winer, J. Georg Benedict, protestantischer Schriftgelehrter, ward am 13. April 1789 zu Leipzig geboren und verlor früh Eltern und Ver-

wandte, so daß er, während er die Gymnasialstudien betrieb, mit Mangel am Nothwendigsten zu kämpfen hatte. Er mußte sich sogar die griechische Grammatik, deren er bedurfte, selbst zusammenschreiben, legte aber dadurch den Grund zu der Geistesrichtung, welche seine spätere Thätigkeit leitete. Durch energischen Willen und angestrengten Fleiß brachte er unter steter Ertheilung von Privatstunden es dahin, daß er 1809 an der Universität seiner Vaterstadt das theologische Studium beginnen konnte. An den Eintritt in den Kirchendienst dachte er dabei nicht, sowie auch seine spätere Wirksamkeit wohl theologisch, aber nicht geistlich genannt werden kann. Dementsprechend habilitirte er sich 1817 als Privatdocent in der philosophischen Facultät zu Leipzig mit der Abhandlung De versionis Pentateuchi Samaritanae indole dissertatio critico-exegetica, in welcher er seinen Familiennamen Wiener in den seitdem fortwährend von ihm beibehaltenen Winer änderte. Seine hier bewiesene und in manchen Abhandlungen weiter documentirte Gelehrsamkeit bewirkte indeß, daß er schon 1819 als außerordentlicher Professor in der theologischen Facultät angestellt wurde. So lebte er als Universitätslehrer volle 40 Jahre fast nur in Leipzig, wo auch alle seine Schriften erschienen sind. Im J. 1823 folgte er einem Rufe nach Erlangen, kehrte aber 1832 als ordentlicher Professor in seine Heimat zurück und starb daselbst am 12. Mai 1858. Seine Vorlesungen erstreckten sich über die verschiedensten Disciplinen der protestantischen Theologie, besonders aber über die heilige Schrift, und zogen viele Schüler durch ihre gefällige und klare Form an, so daß ihm ein großer Einfluß auf das protestantische Leben der damaligen Zeit zugeschrieben wird. Allein ein schöpferischer Denker, der auch nur die Errungenschaften Anderer selbständig hätte verarbeiten können, war Winer nicht, sondern er verstand bloß, die Ergebnisse eines ausgebreiteten Studiums objectiv darzustellen, wobei er eine ziemliche Vorliebe für rationalistische Auffassungen an den Tag legte. Wichtiger als seine Lehrthätigkeit ist seine schriftstellerische Wirksamkeit geworden, die den Reflex seines gesammten wissenschaftlichen Strebens bildet. Eigentlich theologischen Inhaltes sind nur seine „Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien“ (1824, 4. Aufl. 1882 von P. Ewald), wodurch er „zur brüderlichen Eintracht mit anders Denkenden und zugleich zum innigen Festhalten an der reinen Lehre des Evangeliums“ ermuntern wollte; ferner seine Ausgabe der Augsburgischen Confession mit Anmerkungen 1825) sowie zwei Programme von ihm über den Begriff der Kirche in den Symbolen (1852 und 853). Hieran schließt sich inhaltlich sein „Handbuch der theologischen Literatur, hauptsächlich des protestantischen Deutschlands“ (1820, 3. Aufl. 838—1840, 2 Bde., Ergänzungsheft 1842). Der größte Theil seiner Werke aber dient dem Studium der heiligen Schrift, als dessen Aufgabe ihm ein mit Hilfe der Grammatik zu gewinnendes historisches Verständniß galt. „Man mag sich wohl hüten,“ sagt er in seinen „Grammatischen Excursen“ (Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms II, 1828, S. VII f.), „daß unsere Commentare sich nicht in Homilien verwandeln oder in Catenen aus Kirchenvätern und Reformatoren.“ Ein Commentar, wie er ihn sich dachte, ist sein „Galaterbrief des Paulus“ (1821, 4. Aufl. 1859), neben dem er einzelne Bibelstellen in Aufsätzen und Programmen behandelte; sonst aber hat er nur Hilfsmittel zum historischen oder philologischen Verständniß der heiligen Schrift geliefert. Vor Allem wollte er eine Schriftauslegung in seinem Sinne ermöglichen durch sein oft genanntes „Biblisches Realwörterbuch“ (1820; dann 2. Aufl. in 2 Bdn. 1833—1838) mit reicher Literaturangabe sowie durch seine auf die biblischen Sprachen bezüglichen Schriften. Zu letzteren ist auch zu rechnen die Schrift De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica (1820), die Vorläuferin von der „Grammatik des biblischen und targumischen Chaldäismus“ (1824, 3. Aufl. von Fischer 1882) und dem „Chaldäischen Lesebuch“ (1825, 2. Aufl. von Fürst 1864). Sein Hauptwerk indeß war die „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, als einzig sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese bearbeitet“ (1822 bis 1828, 2 Bdchn.; 7. Aufl. 1867 von Lünemann, 8., bearbeitet von Schmiedel, Götting. 1894 ff.), in welcher Winer sich die Aufgabe gestellt hatte, „der grenzenlosen Willkür, mit welcher die neutestamentliche Sprache damals und seit geraumer Zeit in Commentaren und exegetischen Vorlesungen behandelt wurde, entgegenzutreten und die Resultate der rationalen Philologie, wie sie von Hermann und seiner Schule gewonnen und verbreitet worden waren, auf die neutestamentliche Sprachwissenschaft, so weit dieß zulässig, anzuwenden“. Mit diesem Buch hat Winer auf das sprachliche Verständniß nicht bloß des Neuen Testamentes, sondern auch der späteren griechischen Schriftsteller überhaupt mächtig eingewirkt. Seine reichen Vorarbeiten zu einem Lexikon des Neuen Testamentes (vgl. „Beitrag zur Verbesserung der Neutestamentlichen Lexicographie“, 1823) hat er nicht abschließen können, weil erst eine fast völlige Erblindung, nachher der Tod seinem rastlosen Fleiß ein Ende machte. (Vgl. Lechler, in der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XVII, 2. Aufl., 207 ff.; W. Schmidt, Zum Gedächtnis D. G. B. Winers, in den Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte Heft 3, 1885, 25 ff.; v. Dobschütz, in der Allgem. Deutschen Biographie XLIII, 425 ff.) [Kaulen.]

Winfried, s. Bonifatius.

Winkelehe, s. Ehe, heimliche.

Winkeler hießen die Mitglieder einer mittelalterlichen Secte waldensischen Charakters, deren Lehren uns aus einem um das Jahr 1400 in Straßburg vorgenommenen Prozeßverhöre be-

kannt sind. Sie läugneten die Macht der Fürbitte Maria's und der Heiligen, feierten nur die Sonntage und die drei „hohgeziten" Weihnachten, Ostern und Pfingsten, verwarfen die Heiligenbilder, das Fegfeuer und das Gebet für die Verstorbenen, die Absolutionsgewalt des Papstes und der Priester, beichteten dagegen eigenen Laienbeichtvätern, die vorzugsweise „Winkeler" genannt wurden, „das waren leyen und knaben, die nit zu frowen gingent, die lang in den Sachen umb sint gangen, und nennt man die die obersten priester". Diese „Winkeler" oder „Meister" mußten bei ihrer Aufnahme geloben, ein keusches Leben zu führen und freiwillig arm zu bleiben, sie durften kein Handwerk oder Gewerbe mehr treiben und wurden von den Gemeinden unterhalten, die sie als wandernde Prediger besuchten. In dringenden Fällen, um dem Verdachte der Ketzerei zu entgehen, beichtete man auch katholischen Priestern und nahm Antheil an dem kirchlichen Gottesdienste. Ihre eigenen Versammlungen hielten die Winkeler in Privathäusern, in denen man betete, beichtete, „aus großen Büchern predigte und in allen Stücken des Unglaubens unterwies". In Straßburg hatten sie vier derartige „Schulen". Hier waren die meisten Anhänger der Secte Handwerker; doch fand sich unter ihnen auch ein „Meister der freien Künste", Johannes v. Blumstein, den seine Mutter zur Häresie verführt hatte. Nach seiner Abschwörung ward er zum Stadtschreiber ernannt und später als Gesandter des Magistrats an das Concil von Konstanz und Papst Martin V. geschickt. Außer in Straßburg gab es nach den Angaben der Verhörten Winkelergemeinden in Hagenau und Weißenburg, ferner in Nördlingen, Regensburg, Augsburg, in einigen Städten Schwabens und der Schweiz, in Speyer, Frankfurt, Mainz und Wien. Sie blieben lange verborgen und scheuten sogar vor Verbrechen nicht zurück, um sich vor Entdeckung zu schützen. So ward einer ihrer früheren Meister, Johann Weidenhofer, der im J. 1374 die Häresie abgeschworen hatte, durch sie heimlich ermordet. Dem Inquisitor Johann Arnoldi ward im Beichtstuhl derart mit dem Tode gedroht, daß er die Stadt verließ. Im J. 1400 wurden 32 Straßburger Winkeler verhaftet, wovon sich 26 für schuldig bekannten. Sie hatten bereits von dem Inquisitor Johann Böckeler Buße empfangen; „weil sie aber die Stadt, die immer den guten Glauben gehalten, in bösen Ruf gebracht", erkannte der Magistrat von Straßburg, „daß ihnen die Stadt verboten sein solle, dem Einen auf kurze, dem Andern auf lange Zeit, je nach Gelegenheit des Wandels". Von dieser Zeit an verschwinden die Winkeler aus der Geschichte. (Vgl. die Acten des Verhörs — jetzt im Straßburger Stadtarchiv —, veröffentlicht durch Röhrich in seinen Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses I, Paris und Straßburg 1855, 38 ff.; K. Müller, Die Waldenser, Gotha 1886, 165 f.) [Eug. Müller.]

Winzet, Ninian, O. S. B., Humanist und Apologet der katholischen Kirche in Schottland, wurde 1518 zu Renfrew in Schottland geboren, studirte auf der Hochschule von Glasgow und empfing 1540 die Priesterweihe. Seit 1552 wirkte er als Vorsteher der Lateinschule in Linlithgow und war zugleich Propst am Collegiatstifte St. Michael daselbst. Nach der Rückkehr in ihr Reich im August 1561 erwählte Königin Maria Stuart (s. d. Art.) ihn zu ihrem Beichtvater, in welcher Eigenschaft Winzet auch während ihrer Gefangenschaft zu Sheffield 1571 erscheint. Neben dem Cluniacenserabte Quintin Kennedy von Crossraguel war Winzet der einzige schottische Geistliche, welcher schriftstellerisch wider Knox (s. d. Art.) auftrat. Am 21. Mai 1562 kamen in Edinburg seine Certane Tractatis for Reformatioun of Doctryne and Maneris heraus, welche die Schäden des damaligen Kirchenthums unerschrocken darlegten und geeignete Vorschläge zur Besserung machten. Bald darnach, am 31. Juli 1562, erließ Winzet an Knox die Forderung, den Beweis für seine anmaßliche Sendung zu erbringen (The last Blast of the Trompet of Godis Worde aganis the usurpit Auctoritie of John Knox). Um sich der Verhaftung durch die Lords der Congregation zu entziehen, floh er im August 1562 nach Antwerpen, von wo er am 13. October 1563 an Knox die Schrift The Buke of four scoir thre Questions tuething Doctrine, Ordour and Maneris richtete. In den genannten drei Werken, welche Hewison (s. u.) kritisch genau herausgab, erweist sich Winzet als gebildeten Theologen, welcher das katholische Formalprincip mit großer Schärfe darlegt. Eine Antwort ist Knox schuldig geblieben. Von Antwerpen wandte sich Winzet nach Paris, wo er 1567 als Procurator der Großbritannien, Irland und Deutschland umfassenden constantissima Germanorum natio wirkte und wegen seiner wissenschaftlichen Bedeutung in den rotulus supplicationum gelangte, welcher dem heiligen Stuhl zum Zwecke der Beförderung hervorragender Männer von Zeit zu Zeit eingereicht wurde (s. d. Art. Rotulus). Nachdem er 1570—1572 in unmittelbarem Dienste Maria Stuarts gestanden, 1572—1575 wieder als Procurator der deutschen Nation in Paris gearbeitet, errang er sich 1576 an der Hochschule in Douai das Licentiat in der Theologie und zog dann mit Bischof Leslie von Roß in Schottland nach Rom. Zur Ausführung des von Leslie Gregor XIII. vorgelegten Planes, die noch vorhandenen deutschen Schottenklöster (s. d. Art.) den schottischen Bischöfen zur Sicherung des Nachwuchses der Geistlichkeit zu überweisen, ernannte der Papst durch Bulle vom 13. Juni 1577 Winzet zum Abte der schottischen Benedictiner in Regensburg, wo er nach Ablegung der Profession in Rom am 9. August sein Amt antrat. Mit Empfehlungen Maria Stuarts versehen, wirkte er bei Kaiser Rudolf II. für Auslieferung der übrigen Schottenklöster, ohne in-

deß sein Ziel zu erreichen. In Regensburg übertrug er in's Schottische das ebenfalls von Hewison edirte Commonitorium des Vincentius von Lerin (s. d. Art.) sowie den Katechismus des sel. Petrus Canisius (s. d. Art.) und schrieb außerdem das Flagellum sectariorum, Ingolst. 1582, und als Anhang dazu eine Entgegnung wider Georg Buchanans (s. d. Art.) Schrift De jure regni apud Scotos. Winzet starb am 21. September 1592 zu Regensburg und erhielt in St. Jacob daselbst seine letzte Ruhestätte. (Vgl. Certain Tractates ... by Ninian Winzet. Edited with Introduction, Notes and glossarial Index by James King Hewison, Edinburgh 1888—1890, 2 vols.; A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland II, Mainz 1883, 581 [engl. Uebersetzung dieses Werkes with Notes and Additions by Oswald Hunter Blair, Edinburgh 1887—1890, III, 35 ff.]; Hist.-polit. Blätter CIII [1889], 27 ff.; CVII [1891], 704 ff.; Dict. of Nat. Biogr. LXII [1900], 236.) [A. Bellesheim.]

Wipo (Wippo), Biograph König Konrads II. und Verfasser mehrerer lateinischen Gedichte, stammte wahrscheinlich aus Burgund. Nach seiner eigenen Angabe war er Hofkaplan bei Konrad II. und scheint auch bei der Erziehung von dessen Sohn Heinrich III. mitbetheiligt gewesen zu sein. Letzterem widmete er 1027 oder 1028 eine Sammlung von Sinnsprüchen (Proverbia) und 1041 einen „Tetralogus" in leoninischen Hexametern, ein Lob des Königs, untermischt mit ernsten Mahnungen. Von seinen erhaltenen Dichtungen ist die Sequenz Victimae paschali laudes (s. d. Art. Sequenzen XI, 162) am bekanntesten, die Todtenklage um Konrad II. wohl am tiefsten empfunden; einige sonst noch vorhandenen Gedichte können ihm nur mit Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden, andere, als deren Verfasser er durch gelegentliche Anführungen verbürgt ist, sind verloren gegangen. Das umfangreichste Werk Wipo's ist seine Biographie Konrads II., welche er dessen Sohn Heinrich III. nach der Kaiserkrönung (1046) überreichte. Dieselbe ist für uns ein höchst schätzenswerthes, wenn auch in Einzelheiten nicht immer zuverlässiges Quellenwerk; manche Irrthümer rühren gewiß daher, daß Wipo nach eigener Angabe wegen Kränklichkeit öfter vom Hofe des Königs fern war. Im Ganzen schildert er objectiv und natürlich, verschweigt auch nicht ganz die schwachen Seiten des Kaisers. Sein Vorhaben, in ähnlicher Weise das Leben Heinrichs III. zu behandeln, kam nicht zur Ausführung, vermuthlich weil er nicht lange nach 1046 gestorben ist; was aus den von ihm gesammelten Materialien, von denen er wiederholt spricht, geworden ist, weiß man nicht mit Sicherheit. Seine Opera edirte Pertz für die Mon. Germ. hist. Scriptt. XI, 243 sqq., Breßlau in verbesserter Form für die Scriptt. rer. Germ. Saec. XI. (2. ed., Hannov. 1878); daneben brauchen die älteren Ausgaben nicht mehr genannt zu werden. Eine Uebersetzung der Biographie Konrads II. gab W. Pflüger, Berlin 1877, neue Ausg., bearbeitet von Wattenbach, ebd. 1888. (Vgl. auch für die weitere Literatur Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 11 ff.; Derſ., in der Allgem. deutschen Biographie XLIII, 514.) [Schrödl.]

Wirceburgenses (sc. theologi) heißen die gelehrten Väter der Gesellschaft Jesu, welche als Professoren der Universität Würzburg kurz vor Aufhebung ihres Ordens die Theologia Wirceburgensis verfaßt und ebd. 1766—1771 in 14 Bänden herausgegeben haben; eine 2. Ausgabe des berühmten Werkes erschien zu Paris 1852 ff., 10 Bde., eine 3. ebd. 1879—1880, 10 Bde. Die erste Anregung zu demselben hatte der Fürstbischof und Herzog zu Franken, Karl Philipp v. Greiffenklau, im J. 1749 gegeben (Wegele [s. u.] II, 407, Nr. 152, 3). Es enthält einen umfassenden und vollständigen Cursus der verschiedenen theologischen Disciplinen und war zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen angelegt und aus solchen hervorgegangen. Ausgezeichnet durch Einfachheit, Klarheit und Gründlichkeit, hat es auch neue Fortschritte in der Methode erzielt, welche den nachfolgenden Bearbeitern der katholischen Theologie zu gute kamen. Mit Recht fand daher die „Würzburger Theologie" bis zum heutigen Tage die volle Anerkennung gelehrter Theologen und erfreute sich bei der akademischen Jugend der größten Beliebtheit (vgl. auch das Urtheil bei Ruland [s. u.] 148). Die Verfasser, mächtige Vertheidiger des katholischen Glaubens, waren Thomas Holtzclau, Heinrich Kilber, Ulrich Munier und Ignaz Neubauer. Th. Holtzclau (geb. am 28. Dec. 1716 zu Hadamar) lehrte seit 1752 in Würzburg Philosophie, dann 1759 zu Mainz Theologie, seit 1760 und auch noch nach Aufhebung des Jesuitenordens bis zu seinem Tode (4. Juni 1783) in Würzburg Theologie, theils Dogmatik, theils Exegese. Abgesehen von seinen dogmatischen Schriften, verfaßte er eine Chronologie und Geschichte des Buches Judith (Würzburg 1772), eine Abhandlung über Assuerus im Buche Esther (ebd. 1772) und einen Prodromus complectens prolegomena in Scripturam S. universam (ebd. 1775), der als Einleitung zu Institutiones Scripturisticae dienen sollte, aber keine Fortsetzung fand, weil er von Engelbert Klüpfel in Freiburg heftig angefeindet wurde. (Vgl. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel IV, 438 ss.) — Heinrich Kilber (geb. d. 8. März 1710 zu Mainz) lehrte zu Heidelberg Philosophie (1745), seit 1751 zu Würzburg Theologie, zuerst Dogmatik, dann Exegese. Im J. 1771 erhielt er einen Ruf an die Seite seines Provinzials nach Heidelberg, wo er nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu Regens des Seminars ad S. Carolum und Assessor der theologischen Facultät wurde. Er starb am 25. October 1782. Er schrieb u. a. eine Geschichte Jesu und der Apostel (Würz-

burg 1765, 2. ed. 1792). Auch die Analysis biblica (Heidelberg 1773—1779, 4 Bde.) soll er verfaßt haben. (Vgl. de Backer IV, 1038 ss.) — Ulrich Munier, ursprünglich Müller (geb. den 13. August 1698 zu Aschaffenburg), lehrte 5 Jahre die Humanitätswissenschaften zu Erfurt, Worms, Baden und Mannheim, 5 Jahre Philosophie zu Aschaffenburg und Würzburg, 24 Jahre lang Theologie zu Molsheim, Fulda und Würzburg. Ein Jahr verbrachte er zwischenher als Professor der orientalischen Sprachen in Heidelberg. Außer Dogmatik trug er auch Exegese vor. Er starb zu Würzburg am 6. April 1759. Als Kenner von 5 Sprachen stand er in größter Achtung. (Vgl. de Backer V, 1435 ss.) — Ignaz Neubauer (geb. d. 12. Februar 1726 zu Bamberg) lehrte von 1748—1752 am Gymnasium zu Würzburg, widmete sich der Seelsorge 1759—1761 und lehrte sodann in Bamberg und Würzburg Philosophie. Im J. 1763 bekleidete er die Professur für orientalische Sprachen zu Heidelberg, war dann über 10 Jahre Professor der Moraltheologie und Dogmatik zu Würzburg und starb als Pfarrer zu Oellingen in Franken 1795. Er schrieb unter Anderem einen Psalmencommentar in 3 Teilen (Würzburg 1771). (Vgl. de Backer V, 1638 ss.) — In der oben erwähnten Pariser Ausgabe der Theol. Wirceb. von 1879 enthält der I. Bd. die Principia theologica von Kilber, nämlich: De scriptura sacra, De traditione divina, De ecclesia Christi, De conciliis, De Romano Pontifice, De ss. Patribus, De Theologia et Jurisprudentia ecclesiastica, De ratione et historia, De haeresibus, De propositionibus damnatis. Der II. Bd. bietet die Tractatus de religione von Neubauer, nämlich: Contra Atheos, Polytheos, Mahumetanos, Theistas, Judaeos, Sectarios, worin der Verfasser alle der christkatholischen Religion entgegengesetzten Religionssysteme widerlegen will (Praef.). Im III. Bd. handelt Kilber De Deo uno et trino, De angelis, und im Appendix De Deo creatore. Der IV. Bd. enthält den Tractat De Incarnatione Verbi divini von Holtzclau, der V. die Tractate De beatitudine, De actibus humanis und De legibus von Neubauer, der VI. die Abhandlung De jure et justitia von Holtzclau; ein Appendix dazu De virtute religionis ist aus dem Werke des Lessius De justitia et jure genommen. Der VII. Bd. bietet Tractate De peccatis, gratia, justificatione et merito von Kilber, der VIII. den Tractat De virtutibus theologicis von demselben mit einem Appendix De virtutibus cardinalibus aus dem oben genannten Werke des Lessius. Der IX. Bd. handelt De sacramentis in genere, De baptismo, confirmatione et eucharistia, wozu Holtzclau noch eine theologisch-kritische Abhandlung über die Werke des hl. Dionysius beigab. Im X. Bd. endlich stehen die Abhandlungen De poenitentia et extrema unctione von Munier und De ordine et matrimonio von Holtzclau. (Vgl. noch Ant. Ruland, Series et Vitae professorum ss. theol., qui Wirceburgi docuerunt. Wirceb. 1835; Werner, Gesch. der kath. Theol. München 1866, 242 f.; Fr. Xav. v. Wegele, Gesch. der Universität Würzburg, Wirzb. 1882, 2. Bde. [1. Theil Geschichte, 2. Theil Urkundenbuch].) [Kihn.]

Wirt, Wigand, O. Pr., streitbarer Theologe des ausgehenden Mittelalters, war geboren um 1460 zu Frankfurt a. M. (vgl. das Schreiben des Ordensgenerals Cajetan bei A. W. Strobel, Das Narrenschiff von Dr. Sebastian Brant, Quedlinburg u. Leipzig 1839, 26); hier trat er auch in den Dominicanerorden und wurde später im Frankfurter Kloster Prediger und Lector der Theologie. Als solcher richtete er im J. 1494 unter dem Pseudonym **Frater Pensans-manus** (d. h. Wieg-Hand, = Wigand) an Johannes Trithemius (s. d. Art.), der in seiner Schrift De laudibus S. Annae die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä vorgetragen hatte, ein polemisches Schreiben, worin er jene Lehre zu bestreiten suchte. Das Schreiben, das Wirt dem Trithemius überbringen ließ, ward bald, obgleich es nicht gedruckt wurde, in weiteren Kreisen bekannt und rief von Seiten der Gesinnungsgenossen des Trithemius eine ganze Reihe von Gegenschriften hervor. Durch Vermittlung des Rectors der Kölner Universität und einiger Gelehrten kam am 12. September 1495 zwischen Wirt und Trithemius eine Aussöhnung zu Stande; der erstere mußte seinem Gegner Abbitte leisten. Ueber denselben Gegenstand brach im J. 1501 ein neuer Streit aus. Für den 18. Juni des genannten Jahres hatte Johann Spengler, Lector und Prediger der Franciscanerobservanten in Heidelberg, eine Disputation über die unbefleckte Empfängniß ausgeschrieben. Da Unordnungen zu befürchten standen, so war sowohl vom Kurfürsten als von der Universität und von den Bischöfen von Worms und Speyer die Betheiligung am Acte streng verboten worden. Dem Verbote Folge leistend, begnügten sich die Dominicaner, gegen das Vorgehen der Franciscaner Verwahrung einzulegen (die Thesen Spenglers mit dem Verbote der Universität und der Protestation der Dominicaner befinden sich handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek, Cod. lat. 434. fol. 228 sqq.). An der Disputation betheiligten sich infolge dessen bloß einige Fremde, wie der Frankfurter Pfarrer Konrad Henfel (vgl. über ihn Falk, im „Katholik" 1899, II, 526 ff.), welche der Jurisdiction des Kurfürsten und der beiden Bischöfe nicht unterstanden. Nach Frankfurt zurückgekehrt, erlaubte sich Henfel, die Dominicaner zu verhöhnen, als hätten sie es nicht gewagt, sich sehen zu lassen. Infolge dessen entbrannte zwischen Wirt und Henfel eine heftige Kanzelpolemik. Da der Pfarrer sich zu leidenschaftlichen Ausfällen gegen den gesammten Orden der Dominicaner hinreißen ließ, so wandten sich letztere mit einer

Klage gegen ihn an den Conservator ihres Ordens, den Bischof von Straßburg, der als Richter an seiner Stelle den Straßburger Canonicus Thomas Wolf bestellte, während Hensel seine Vertheidigung dem Straßburger Juristen Sebastian Brant übertrug. Der Prozeß, dessen Verhandlungen am 24. September 1501 begannen, währte bis in das Jahr 1503 und wurde schließlich zu Gunsten Hensels entschieden. Damit war jedoch der Streit nicht beendet. Noch während des Prozesses hatte Wirt in Gemeinschaft mit einigen Freunden die Defensio Bulle Sixtine sive Extravagantis grave nimis, per Alexandrum Sextum denuo revise, restaurate ac confirmate, Contra Sebastianum brant et omnes suos complices in furibunda nave secum fluctuantes, Oppenheim. 1503, veröffentlicht. Der vornehmste Grund dieser Publication war neben einem leidenschaftlichen Gedichte Brants gegen die Läugner der unbefleckten Empfängniß eine Fälschung, deren sich die Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß schuldig gemacht hatten. Im Jahre 1483 hatte Sixtus IV. beiden Parteien strenge verboten, sich gegenseitig zu verletzern; dieß Verbot war am 20. Februar 1503 von Alexander VI. erneuert worden. Die Bulle Sixtus' IV. mit Alexanders VI. Bestätigung wurde nun von den Gegnern der Dominicaner in Deutschland unter einem ganz irreführenden Titel verbreitet, als ob der Papst verboten hätte, die unbefleckte Empfängniß zu läugnen. Dieser Entstellung entgegenzutreten war einer der Hauptzwecke der unerquicklichen Streitschrift. Um dieselbe Zeit war dem Frankfurter Dominicaner ein neuer Gegner entstanden. Im Frühjahre 1503 erschien zu Straßburg eine von Wigand Trebellius aus Hessen, einem Landsmanne Hensels, verfaßte Schrift Concordia curatorum et fratrum mendicantium. Trebellius, der für Hensel gegen die Dominicaner Partei ergreift, erwähnt dabei auch Johannes v. Wesel (s. d. Art.), dem er großes Lob spendet und dessen Verurtheilung er dem Hasse der Mönche zuschreibt. Gegen diese Schrift und gegen das Lob, das in derselben von Trebellius und auf der Kanzel von Hensel dem verurtheilten Wesel gespendet worden war, wendet sich in erster Linie Wirt in einem Dialog, der wohl noch 1504 zu Oppenheim gedruckt, aber erst 1506 in weiteren Kreisen verbreitet worden ist als Dialogus Apologeticus Fratris wigandi wirt, sacre Theologie professoris, Contra wesalianicam perfidiam: atque divi ordinis fratrum Predicatorum persecutores. Ac demum contra eos, qui de conceptione immaculatissime virginis Marie male sentiunt, studiosa exaratio. Weil Wirt darin auch die Franciscanerobservanten und deren Wortführer Johann Spengler heftig angriff, so reichte der Provinzialvicar der Observanten gegen ihn eine Klage ein; infolge dessen wurde der Dialog von dem Mainzer Erzbischof und dessen Suffraganen im Sommer 1506 verboten. Hierüber höchlichst aufgebracht, begann nun Wirt, der inzwischen zum Prior in Stuttgart ernannt worden war, gegen die Franciscaner noch heftiger loszuziehen. In einem Schriftstücke, das er an der Thüre der Stuttgarter Klosterkirche anschlagen ließ, bezeichnete er dieselben als Förderer der Weselianischen Ketzerei. Nun strengten die Observanten gegen Wirt in Rom einen Prozeß an, der erst am 22. October 1512 zum Abschlusse kam. Wirt wurde dazu verurtheilt, öffentlich und feierlich die Ehre der durch seinen Dialog Verletzten wiederherzustellen; am 24. Februar 1513 hat er von der Kanzel der Heilig-Geist-Kirche zu Heidelberg den Widerruf thatsächlich geleistet. — Während der langwierigen Verhandlungen in Rom hatte sich in Bern ein anderer Prozeß abgespielt, der sogen. Jetzer-Prozeß, mit dem man Wirts Namen vielfach in Verbindung gebracht hat. Im J. 1509 waren dort vier Dominicaner zum Feuertode verurtheilt worden, unter der Anschuldigung, sie hätten durch Täuschung des Schneidergesellen Johann Jetzer erdichtete Wundererscheinungen in Scene gesetzt, um dadurch das Ansehen des Ordens und der Ordensdoctrin über die Empfängniß der allerseligsten Jungfrau zu erhöhen. So oft aber auch behauptet worden ist, daß dieser Betrug von den Dominicanern unter dem Einflusse Wirts auf dem 1506 zu Wimpfen abgehaltenen Provinzialcapitel beschlossen worden sei, so hat Wirt mit dem Jetzer-Handel doch nichts zu thun. Aber auch die Berner Dominicaner haben in dieser Angelegenheit nur insofern gefehlt, als sie die von Jetzer erdichteten Wundererscheinungen allzu leichtgläubig annahmen und prahlerisch ausposaunten. Darnach ist die landläufige Darstellung des ganzen Handels zu berichtigen (vgl. N. Paulus, Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen. Aktenmäßige Revision des Berner Jetzerprozesses vom Jahre 1509, Frankfurt 1897). — Nach dem oben erwähnten Widerruf in Heidelberg kam Wirt, der 1512 noch als Prior von Stuttgart erwähnt wird, wieder nach Frankfurt; ob als Prediger, wird nicht gesagt. Er starb als Prior in Steyer am 30. Juni 1519. (Vgl. Fr. Lauchert, Der Dominikaner Wigand Wirt und seine Streitigkeiten, im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, XVIII [1897], 759 ff., und dazu die Ergänzungen und Berichtigungen von dem Unterzeichneten ebd. XIX [1898], 101 ff.) [N. Paulus.]

Wirthschaftslehre, s. Volkswirthschaftslehre.

Wischehrad, s. Wyschehrad.

Wiseman, Nicolaus Patrick Stephan, erster Erzbischof von Westminster und Cardinal, wurde am 2. August 1802 von irischen Eltern zu Sevilla in Spanien geboren. Nach dem Tode ihres Mannes kehrte die Mutter 1806 nach Waterford in Südirland, woher ihr Mann stammte, zurück; dort lernte Nicolaus, der bislang nur Spanisch gesprochen, in einer Privatschule das Englische. In Gemeinschaft mit seinem ältern Bruder trat er 1810 in das St. Cuthbert-

Colleg zu Usham bei Durham in Nordengland, in welchem das in der Revolution unterdrückte englische Colleg von Douai (s. d. Art.) seine Fortsetzung hatte, und absolvirte hier die Gymnasialstudien. Sein bedeutendster Lehrer war der Geschichtschreiber John Lingard. Nachdem Pius VII. auf den Rath des 1814 am Hofe in London gefeierten und für das Wiederaufleben des Katholicismus in England begeisterten Cardinals Consalvi (s. d. Art.) 1818 das von den Franzosen unterdrückte englische Colleg in Rom (s. d. Art. Collegien III, 633 f.) wiederhergestellt, nahm dasselbe im December 1818 Wiseman nebst fünf anderen Jünglingen als erste Zöglinge auf. Im römischen Colleg unter der Leitung der Jesuiten absolvirte Wiseman die üblichen Studien, erwarb am 3. Juli 1824 in einer öffentlichen Disputation, welcher Cardinal Cappellari (der spätere Papst Gregor XVI.) und La Mennais beiwohnten, den Doctorgrad in der Theologie und wurde am 10. März 1825 zum Priester geweiht. Zum Vicerector des englischen Collegs ernannt, betrieb er neben der Erforschung des christlichen Alterthums vorwiegend orientalische Studien, aus denen 1828 seine **Horae syriacae** hervorgingen. Im theologischen Theile stützte er die wörtliche Auffassung von Luc. 22, 19 durch das syrische Idiom, während die philologischen „Beiträge zu einer syrischen Uebersetzung des Alten Testaments" eine für Monophysiten angefertigte syrische Uebertragung des Alten Testamentes zum ersten Male kritisch behandelten (vgl. Kaulen, Einl. I, 4. Aufl., Freiburg 1898, 129). Diese treffliche Arbeit verschaffte Wiseman einen europäischen Ruf und führte zu Verbindungen mit bedeutenden Gelehrten (z. B. Scholz und Tholuck), denen er vielfach durch Copiren syrischer Handschriften namhafte Dienste erwies. Leo XII. ernannte ihn 1828 zum Professor der morgenländischen Sprachen an der römischen Universität (Sapienza) und zum Rector des englischen Collegs, welches er bis 1840 leitete. Den Alumnen desselben erwies er sich vorwiegend als Vater und Freund, der sie zur Vertiefung ihres Wissens an freien Tagen zu den Hauptdenkmalen des heidnischen und des christlichen Alterthums begleitete und ihnen deren Bedeutung erklärte. In welchem Maße er auf ihre ascetische Ausbildung bedacht war, beweisen die den Zöglingen gehaltenen Betrachtungen (Meditations on the sacred Passion of Our Lord), welche 1898 zuerst vollständig an's Licht traten. In seiner Stellung als Rector unermüdlich wissenschaftlich thätig, schrieb Wiseman 1832 für das Catholic Magazine „Zwei Briefe über einige Punkte der Controverse betreffend die Aechtheit von 1 Joh. 5, 7". Seine Begründung der Aechtheit des Comma Johan. erscheint auch heute noch immerhin beachtenswerth, während seine Behauptung von der Entstehung der Itala in Afrika von der Wissenschaft aufgegeben ist (vgl. Kaulen I, 134). Beachtenswerth als exegetische Leistung sind außerdem seine **Lectures on the real Presence**, London 1836 (deutsch Regensburg 1844), während seine **Four Lectures on the Offices and Ceremonies of Holy Week, London 1839** (deutsch Augsburg 1840), Wisemans tiefes Verständniß der kirchlichen Liturgie bekunden, deren Functionen er bis in seine letzten Tage mit eindrucksvoller Würde vollzog. Vier Abhandlungen über die Unfruchtbarkeit der protestantischen Missionen, die Oxford-Bewegung, den hl. Gregor VII. und Bonifaz VIII., die er in römischen Akademien vorgetragen, erschienen gesammelt zu London 1840. Noch mehr stieg Wisemans Ruf als Gelehrter durch die 1835 in den Gemächern des englischen Cardinals Weld gehaltenen **Lectures on the Connection between Science and revealed Religion** (deutsch von Haneberg 1838), welchen u. A. der für Wiseman begeisterte Freiherr v. Bunsen regelmäßig beizuwohnen pflegte. Die damals im Gebiete der Naturwissenschaft und vergleichenden Sprachkunde entstandenen Theorien über die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion hat Wiseman kritisch untersucht und die Ansicht vertheidigt, die den natürlichen Wissenschaften gegen das Christenthum entlehnten Einwürfe würden durch die fortschreitende Entwicklung der natürlichen Wissenschaften selbst ihre Widerlegung finden. Mit den wissenschaftlichen Bestrebungen verband Wiseman in Rom auch praktische Seelsorge als Gewissensrath namentlich für Convertiten, die sich mit Vorliebe an ihn wandten, sodann durch Verwaltung des Predigtamts, welches Leo XII. ihm 1827 aufgetragen hatte. Seine damals gehaltenen geistlichen Reden (deutsch Köln 1864, 2 Bde.) entbehren zwar der erwünschten Ausführlichkeit und letzten Feile, sind aber reich an herrlichen Gedanken und namentlich an biblischen Bildern. Diese Seite seiner Thätigkeit hat im Verein mit anhaltendem Gebet Wiseman in den Stand gesetzt, die ihn jahrelang belästigenden Versuchungen wider den Glauben zu überwinden (Ward [s. u.] I, 64; II, 181); von den letzteren schrieb er verständnißvoll: „Ohne diese Schulung würde ich in späteren Jahren mich nie in die Pusey-Controverse gestürzt haben" (Ward I, 65). Von großem Einfluß auf Wisemans Geistesgang war der Besuch, den J. H. Newman (s. d. Art.) und R. H. Froude ihm 1833 in Rom abstatteten. In diesen beiden Führern des Tractarianismus (s. d. Art.) erkannte er „Männer von katholischer Geistesrichtung und tiefer Aufrichtigkeit" (Ward I, 118). „Von diesem Tage an habe ich (so bemerkt er selbst) keinen Augenblick in meiner Ueberzeugung gewankt, daß eine neue Aera für England begonnen hat ... Dieser großen Aufgabe habe ich mich geweiht und frühere Lieblingsstudien bloß um dieses Zweckes willen preisgegeben" (Ward I, 119). Ausbreitung des katholischen Glaubens in England und Wiedervereinigung der getrennten Brüder waren die Ziele, an deren Erreichung er fortan arbeitete. Diesen

Bemühungen entsprangen die im Advent 1835 und in der Fastenzeit 1836 in London gehaltenen Lectures on the principal Doctrines and Practices of the Catholic Church (deutsch, 3. Aufl., Regensburg 1866), die zufolge ihrer Gründlichkeit, Volksthümlichkeit und feinen Maßhaltung in der Controverse allgemeines Aufsehen erregten, und denen Gladstone und Brougham beizuwohnen pflegten. In der mit Unterstützung von O'Connell (s. d. Art.) und Quinn 1836 begründeten Dublin Review, die bis zur Stunde das angesehenste wissenschaftliche Organ der englischen Katholiken geblieben ist, behandelte Wiseman die anglicanische Controverse in geistvollen Artikeln (gesammelt im I. Bande der „Abhandlungen über verschiedene Gegenstände", Regensburg 1854), welche Newmans Via media erschütterten und zu seiner Conversion führten. Mit dem lebendigen Interesse an der Erstarkung des sogen. Anglo-Katholicismus verband er eine tiefe Theilnahme an der großen katholischen Bewegung, welche sich in Frankreich an Montalembert (s. d. Art.), in Deutschland an die Namen Jos. v. Görres (s. d. Art.) und Döllinger knüpfte. Mit dem letztern hat er bis in die fünfziger Jahre in brieflichem Verkehre gestanden und in München bei ihm Einkehr genommen. — Nachdem Wiseman schon im Sommer 1839 wie ein Missionar „in sechs Wochen einzigmal, jedesmal eine Stunde lang" in England gepredigt (Ward I, 311), nahm er nach Empfang der bischöflichen Consecration durch Cardinal Fransoni zu Rom am 8. Juni 1840 dauernd in der Heimat Aufenthalt. Zum Coadjutor des apostolischen Vicars im Midland-District ernannt, machte er das Mariencolleg von Oscott bei Birmingham, wo er residirte, zum Vereinigungspunkte der angesehensten Katholiken. Sein Programm lautete auf Abstellung der die Katholiken belastenden Zurücksetzungen im bürgerlichen und politischen Gebiete, auf Betheiligung der Katholiken am öffentlichen Leben der Nation, Vertiefung ihres religiösen und wissenschaftlichen Lebens, innigen Anschluß an den apostolischen Stuhl und Beseitigung eines gewissen Nationalismus, welcher als Ausläufer des Gallicanismus einige Kreise geistlichen und weltlichen Standes beherrschte. Die Einführung der in Rom bestehenden tiefsinnigen Andachtsübungen (s. d. Art. Diario Romano) fand Widerspruch seitens mancher, die an mehr nüchterne, weil unter dem Drucke der Verfolgung entstandene Cultus- und Gebetsformen gewöhnt waren, wurde aber durch die von Wiseman geschützten Oratorianer siegreich gefördert. Auch Wiseman selbst hat durch eine Reihe von Artikeln in der Dublin Review (Bd. I der oben citirten Abhandlungen, Regensburg 1854) nach dieser Richtung aufklärend und versöhnend gewirkt. Vor allen Dingen verfolgte er die Oxford-Bewegung, trat mit Newman in Briefwechsel, nahm ihn Ende October 1845 gleich nach seiner Conversion in Oscott auf (er schrieb damals: „Die Kirche hat nie einen Convertiten aufgenommen, der sich ihr mit größerer Gelehrigkeit und Schlichtheit des Glaubens genähert" [Ward I, 433]) und lenkte seine Schritte nach Rom. In den Oxford-Convertiten erblickte er „einen Zufluß neuen Blutes . . . und Männer, die mit dem Geiste der Urkirche erfüllt sind" (Ward I, 385), und bewies ihnen ein Entgegenkommen, welches ihm lange Jahre hindurch zu seinem tiefen Schmerze schwere Angriffe seitens der alten Katholiken eintrug. Im Monat August 1847 ward er zum Coadjutor des apostolischen Vicars Walsh in London berufen, wurde 1849 dessen Nachfolger und war damit an die Spitze der englischen Geistlichkeit gestellt. In den beiden Jahren 1849 und 1850 berief er zehn Ordensgenossenschaften, veranstaltete für den Clerus geistliche Uebungen, entbot Wandermissionare zur Erweckung des geistlichen Lebens. Ein Ereigniß von großer Bedeutung war die Einweihung der von A. W. Pugin (s. d. Art.) erbauten St. Georgs-Cathedrale in Southwark, welche Wiseman in Gegenwart von 14 Bischöfen, unter denen die von Trier, Luxemburg und Lüttich waren, und 240 Priestern vollzog. Das Urtheil des königlichen Geheimen Rathes im Gorham-Prozeß, welches die Nothwendigkeit der heiligen Taufe preisgab, benutzte er zu einer vielbesprochenen Predigt über inappellable Auctorität in Sachen der Religion, die im Papst beruhe.

Unterdessen hatten die steigenden Bedürfnisse der seit der Emancipation von 1829 erstarkten englischen Kirche die seit 1791 nie verstummte Frage nach der Wiederherstellung der Hierarchie wieder angeregt. Pius IX. beauftragte Wiseman 1847 in Rom mit Abfassung einer (1897 veröffentlichten) Denkschrift (Ward I, 571) über die Lage des Kirchenstaates für den Minister Lord Palmerston und erließ das Breve Universalis Ecclesiae, welches aber infolge der italienischen Wirren erst am 29. September 1850 zur Veröffentlichung gelangte. Es schuf das Erzbisthum Westminster (s. d. Art.) mit Wiseman an der Spitze und zwölf Bisthümer, deren Titel aber zur Vermeidung jeder Verletzung der englischen Gesetze sorgfältig derart gewählt waren, daß sie mit denen der anglicanischen Staatskirche nicht zusammenfielen. Am 30. September 1850 erhielt Wiseman den Purpur, erließ aus Rom von „außerhalb des flaminischen Thores" sein erstes Hirtenschreiben und dann aus Wien, wohin er sich begeben, seine Verwahrung an den Minister Lord John Russell, welcher durch einen offenen Brief an den Bischof Maltby von Durham den Fanatismus der anglicanischen Massen erregt hatte. Das Verfahren des Ministers war gewissenlos, weil Russell selbst 1845 die in dieser Beziehung bestehenden Gesetze im Parlament als veraltet bezeichnet hatte, die Titel der katholischen Hierarchie in Irland, Canada und Australien vom Staate anerkannt waren und Pius IX. schon 1847 den Lord Minto mit dem Inhalte des Breve bekannt gemacht hatte. Am 19. No-

vember 1850 erschien in London Wisemans berühmte „Berufung an das englische Volk“ (deutsch Regensburg 1851), welche die Maßnahmen des Papstes erfolgreich vertheidigte und versöhnend wirkte. Das von der Regierung gegen eine kleine Gruppe unabhängiger Männer wider die katholischen Bischöfe durchgebrachte Titelgesetz blieb todter Buchstabe und wurde 1871 abgeschafft. Seitdem befinden sich die Titel der katholischen Bischöfe Englands nicht mehr im Widerspruche zum Staatsgesetz, sind aber ebenso wenig von ihm anerkannt. Nach dem Sturme von 1850 hat Wiseman dem innern Ausbau der englischen Kirche seine Kräfte gewidmet. Dreimal (1852, 1855 und 1859) berief er die Suffragane zum Provinzialconcil nach Oscott (Coll. Lac. III, 895 sqq.). Die Hirtenbriefe der hier versammelten Bischöfe betrafen den Ausbau des Elementarschul-Systems, die Errichtung des Collegio Pio in Rom, die Verbesserung der Lage der katholischen Gefangenen und die Heilighaltung der Ehe. Doch führten die Verhandlungen wegen der durch die Schöpfung der neuen Sprengel geforderten Theilung des kirchlichen Vermögens und die Frage nach dem Rechte der Visitation der Collegien zu Zwistigkeiten zwischen dem Erzbischof und den Suffraganen, welche erst in Rom zum Austrag gelangten. Der Vermehrung der geistlichen Orden beiderlei Geschlechts widmete Wiseman mit Vorliebe seine Thätigkeit. Als er nicht bei allen Männerorden das gewünschte Entgegenkommen fand (Purcell [s. u.] II, 2—9), beauftragte er H. E. Manning (s. d. Art.) mit der Schöpfung der Congregation der Oblaten vom hl. Karl (s. d. Art. Oblaten-Congregationen IX, 615), die er auch mit der Leitung des Diöcesanseminars von St. Edmund betraute, aber auf die Vorstellungen des Domcapitels zurückziehen mußte. Die unentwegte Unterstützung, welche Wiseman in den Streitigkeiten mit den Suffraganen und seinem Domcapitel bei Manning erfuhr, erwiderte er damit, daß er ihn 1859 zum Dompropst berief. Auch entbot er ihn als seinen Stellvertreter nach Rom zu den Verhandlungen über die Enthebung des von ihm selbst gewählten und dann mit ihm zerfallenen Coadjutors Msgr. Errington, befolgte seinen Rath bezüglich des Verbotes des Besuches der anglicanischen Landeshochschulen durch katholische Studenten und übertrug ihm die Abhaltung seiner Leichenrede. Weniger innig gestaltete sich Wisemans Verhältniß zu Newman, welcher die Leitung des Oratoriums vom hl. Philippus Neri in Birmingham übernahm. Im Prozeß des italienischen Apostaten Achilli (s. d. Art.) gegen Newman wurde der letztere verurtheilt, weil Wiseman das Beweismaterial zeitweilig verloren hatte. Durch großartige Unterstützung Newmans hat der Cardinal seinen Fehltritt gesühnt und Newman als Leiter der katholischen Hochschule zu Dublin die Würde eines Titularbischofs in Rom erwirkt, die ihm freilich in Wirklichkeit nie zugekommen ist. Die ihm verbleibende Muße verwandte Wiseman auf die Stiftung einer nach römischem Vorbilde eingerichteten Akademie, auf Beiträge für die Dublin Review, deren Leitung an Manning und dann 1863 an den ausgezeichneten Theologen und Philosophen W. G. Ward (s. d. Art.) überging, und auf die Abfassung populär-wissenschaftlicher Werke, die, wie „Fabiola oder die Kirche der Katakomben“ (deutsch, 25. Aufl., Köln 1897) und die „Erinnerungen an die vier letzten Päpste“ (deutsch Köln 1858), ihm einen Weltruf verschafften. Die während einer Reise in Irland 1858 gehaltenen Anreden gab der Cardinal ebenfalls gesammelt heraus (deutsch Köln 1858). Um das Ansehen der Kirche in den Augen der Nation zu steigern, trat Wiseman in den größten Städten vor Tausenden von Zuhörern als Lecturer auf, vorwiegend über Fragen aus dem Gebiete der Literatur und der Kunst. Aber auch kirchenpolitische Fragen, wie den Sturm gegen die Frauenklöster und die gehässige Beurtheilung des österreichischen Concordates (deutsch Köln 1856), hat er meisterhaft behandelt. Seinen letzten Vortrag, welcher Shakespeare galt (deutsch Köln 1865), zu halten, wurde der Cardinal durch schwere Krankheit verhindert. Auch in gebundener Rede hat er beachtenswerthe Leistungen aufzuweisen, die überwiegend die Jugend berücksichtigen. Bei seinem ersten Besuche in Rom als Erzbischof widerlegte er die von einer gewissen Partei wider ihn vorgebrachten Anklagen wegen angeblicher Bevorzugung der Convertiten und willkürlicher Maßnahmen in der Verwaltung und erhielt von Pius IX. eine vollständige Billigung seiner Kirchenpolitik. Zum letzten Male besuchte er Rom 1862 aus Anlaß der Canonisation der japanischen Blutzeugen und entwarf die Adresse der versammelten Bischöfe an Pius IX., welche die höchste Lehrauctorität des Papstes betonte. Diesen Standpunkt behauptete der Cardinal ebenfalls in seinen Erlassen gegen die Zeitschriften Rambler und Home and Foreign Review, welche Döllingers falsche Anschauungen über die Stellung der Wissenschaft zur kirchlichen Auctorität sowie über die weltliche Herrschaft des Papstes in England verfochten („Katholik“ 1889, I, 573). Seit seinem Auftreten auf der Katholikenversammlung zu Mecheln im Herbst 1863, wo er neben Montalembert der Hauptredner war und über die Fortschritte des Katholicismus in England seit 1824 berichtete, kränkelte der Cardinal. Er entschlief nach Empfang der heiligen Sacramente in London am Mittwoch den 15. Februar 1865 und erhielt seine Ruhestatt auf dem katholischen Friedhofe in Kensal Green, während die von ihm verfaßte lateinische Grabinschrift im alten Dome (St. Mary's, Moorfields) angebracht ist. (Vgl. E. S. Purcell, Life of Cardinal Manning, Lond. 1895, 2 vols.; Wilfrid Ward, The Life and Times of Cardinal Wiseman, Lond. 1897, 2 vols.; T. E. Bridgett, Characteristics from the Writings of Nicholas

Card. Wiseman, Lond. 1898 [mit einem genauen Verzeichniß aller Werke des Cardinals, von denen eine Gesammtausgabe durch Bridgett vorbereitet wird].) [A. Bellesheim.]

Wissen Christi, s. Christus III, 284 ff.; Wissen Gottes, s. Gott V, 877 ff.; Wissen und Glauben, s. Vernunft, ob. 797 ff.

Witt, Franz Xaver, s. Vereinswesen, ob. 756 f.

Wittekind, s. Widukind.

Wittenberg, Stadt in der Provinz Sachsen, reicht bis in die Zeit der Hohenstaufen hinauf; bereits 1180 ist der Name urkundlich gesichert. Graf Albrecht der Bär (gest. 1170) hatte die Umgegend den Slaven entrissen, dieselben vertrieben und an ihrer Stelle Ansiedler, besonders vom Niederrhein, herangezogen, welche neben dem als Grenzfeste gegen die Slaven angelegten Burgward sich ansiedelten und der Ansiedelung den Namen Wittinborg (d. h. weißer Berg) gaben. Albrechts Söhne und Enkel theilten sein Land unter sich, so daß Albrecht (1212—1260) das sächsische Gebiet erhielt; von ihm abwärts nannte sich dieser Zweig der Ascanier Herzoge zu Sachsen. Albrechts Gemahlin Helena gründete in Wittenberg 1238 ein Franciscanerkloster und fand 1273 in dessen Kirche ihr Grab. Albrecht II. (1260 bis 1298) verlegte seine Residenz ganz nach Wittenberg und verlieh dem Orte 1293 Stadtrecht. Mit dem Aussterben der Ascanier (1422) fiel das Kurland an Friedrich den Streitbaren aus dem Hause Wettin, welcher dasselbe mit seinen bisherigen Ländern vereinigte. Hierdurch hörte Wittenberg auf, Residenz zu sein. Erst Friedrichs Urenkel Friedrich der Weise (1486—1525) erbaute in Wittenberg an Stelle des zerfallenen Schlosses ein neues und bewohnte dasselbe zeitweise, ebenso sein Bruder Johann der Beständige und dessen Sohn Johann Friedrich der Großmüthige. Als dieser infolge der Schlacht bei Mühlberg (24. April 1547) die Kurwürde verlor, und dieselbe auf seinen Vetter Moritz aus der albertinischen Linie überging, kam Wittenberg und der Kurkreis an die albertinische Linie, bis er 1815 der preußischen Monarchie einverleibt wurde. Wittenberg hatte 1365 neben dem genannten Franciscanerkloster auch eine Niederlassung der Augustiner-Eremiten erhalten. An Kirchen besaß die Stadt die Pfarrkirche, welche als kleine Kapelle vor 1300 erbaut und 1412 durch ein Hauptschiff nebst zwei Seitenschiffen und zwei Thürmen erweitert war, und die Schloßkirche, 1499 von Friedrich dem Weisen vollendet. Die alte Pfarrkirche, welche 1522 lutherischen Gottesdienst erhielt, bewahrt herrliche Bilder von beiden Cranach und hervorragende Grabdenkmäler. Die Schloßkirche, welche den von Friedrich dem Weisen (s. d. Art.) gesammelten Heiligthumsschatz bewahrte und mit einem Collegiatstifte verbunden war, ist 1892 wieder in alter Weise hergestellt worden, nachdem sie durch die mehrfachen Belagerungen der Stadt stark gelitten hatte. Seit 1858 befindet sich in Wittenberg wieder eine katholische Gemeinde, welche in der Stadt 826 Seelen zählt; die Zahl der Protestanten beträgt 15 491.

Zu Wittenberg wurde durch Friedrich den Weisen eine Universität gegründet und am 18. October 1502 eingeweiht, nachdem der Kaiser dieselbe bestätigt und mit den nothwendigen Privilegien versehen hatte; die päpstliche Bestätigung kam erst später hinzu. Martin Pollich, Professor in Leipzig, Friedrichs Lehrer und Freund, wurde der erste Rector. Um der neuen Universität eine feste, materielle Stütze zu geben, hatte Friedrich das im J. 1346 errichtete Stift an der Allerheiligen-Kapelle, welche 1499 durch eine größere Kirche, die Schloßkirche, ersetzt war, bis zu 80 Pfründen vermehrt; er incorporirte nämlich demselben eine größere Anzahl Pfarrpfründen in der Umgebung Wittenbergs und weiter darüber hinaus, z. B. Kemberg und Orlamünde, und bestimmte, daß die Stiftsherren Professoren der Universität sein sollten (Köstlin, Friedrich der Weise und die Schloßkirche, Wittenberg 1892, 15). Die Schloßkirche wurde Universitätskirche, in welcher alle feierlichen akademischen Acte abgehalten wurden. Auch die Thesen zu akademischen Disputationen wurden an ihren Thüren angeschlagen. Die neue Universität erfreute sich bald eines starken Besuches aus ganz Norddeutschland, besonders aus Niedersachsen, nicht bloß wegen der Tüchtigkeit der Lehrer, sondern vor Allem wegen der Billigkeit des Unterhaltes daselbst. Zwölf Gulden genügten für den Studenten, um ein ganzes Jahr in Wittenberg leben und studiren zu können (Chronik von Joh. Oldecop, hrsg. von Karl Euling, Tübingen 1891, 12). Die Universität hatte alle vier Facultäten; besonders angesehen wurde die theologische Facultät, ein Umstand, der leider für die Entwicklung und Ausbreitung der lutherischen Lehre geradezu maßgebend wurde. Zu dieser Facultät gehörten schon vor Luther der Augustinerprior Joh. Staupitz (s. d. Art.), Nicolaus Amsdorf (s. d. Art.) und Karlstadt (s. d. Art.). Luther selbst kam am 9. März 1508 in das Augustinerkloster nach Wittenberg und begann sofort Vorlesungen in der Philosophie zu halten; seit 1509 hielt er theologische Vorlesungen (s. d. Art. Luther). Etwas später kamen Bugenhagen (s. d. Art.), 1521 Justus Jonas (s. d. Art.), 1528 Kaspar Cruciger (s. d. Art.), 1539 Georg Major (s. d. Art.) und Flacius Illyricus (s. d. Art.). Alle diese waren treue Genossen und Helfer Luthers bei seiner kirchlichen Neuerung. Aus der juristischen Facultät gesellte sich ihnen Hieronymus Schurff zu, welcher Luther als treuer Freund und Stütze auf dem Wormser Reichstage beistand. So wurde die Universität Wittenberg bald die Hochschule der protestantischen Theologie und die Verbreiterin des Protestantismus. Die ersten protestantischen Prediger in den Städten Norddeutschlands hatten fast ausnahmslos in Wittenberg ihre Studien gemacht;

deßgleichen viele Fürsten, welche später in ihren Ländern den Protestantismus einführten, z. B. Ernst von Lüneburg und Julius von Braunschweig. Neben Luther wirkte als zweite „reformatorische" Größe Melanchthon (s. d. Art.), seit 1518 in Wittenberg, zunächst als Professor der griechischen Sprache, aber bald neben und dann nach Luther der größte protestantische Theologe. Als unter den Protestanten bald abweichende Lehrmeinungen und theologische Streitigkeiten aufkamen, nahm die Wittenberger Universität eine ausschlaggebende Stellung ein. So geschah es im Adiaphoristenstreite (s. d. Art.), in welchem Flacius die Hauptrolle spielte, und durch welchen er in Wittenberg unmöglich wurde. Ebenso zeigten sich die Wittenberger im sogen. Majoristenstreite über die Verdienstlichkeit der guten Werke (s. d. Art. Major) als überlegene Gegner. Das Hauptwerk vollbrachten die Wittenberger durch die Concordia Vitebergensis (s. d. Art.), eine theologische Einigung mit den Zwinglianern über Abendmahl, Taufe und Absolution. Nach Luthers Tode war Melanchthon der gefeiertste Lehrer in Wittenberg; es sollen sich über 2000 Hörer bei seinen Vorlesungen eingefunden haben. Seine Lehren und Schriften blieben auch für die Folgezeit von entscheidendem Einflusse auf die Theologie Wittenbergs. Die Studirenden mußten schwören, der lutherischen Lehre treu zu bleiben; die Schmähungen auf die katholische Kirche in den Vorlesungen waren noch größer als die Widersprüche zwischen den einzelnen Professoren, wie ein Hörer jener Zeit berichtet (Räß, Convertiten III, 59 ff.). Das Leben und Benehmen der Studenten war nicht das allerbeste (ebd. VI, 401). Von den Wittenberger Theologen der spätern Zeit seien genannt: Paul Eber (s. d. Art.), Dichter verschiedener Kirchenlieder, welcher im Abendmahlsstreite besonders sich hervorthat; die streng lutherische Trias Leonhard Hutter (s. d. Art.), Lutherus redonatus genannt, Aegidius Hunnius (s. d. Art.) und Polycarp Leyser (s. d. Art.). Im Streite über die Gnadenwahl mit seinem Collegen Hunnius unterlag Samuel Huber (s. d. Art.) und verlor deßhalb seine Professur. Bekannt sind ferner die Professoren Johannes Forster (s. d. Art.), Nicolaus Hunnius, Sohn des Aegidius, Johann Andreas Quenstedt und sein Schwiegersohn Abraham Calov (s. d. Artt.), welcher als fester Lutheraner gegen den Syncretismus des Helmstädter Professors Calixt kämpfte. Mit dem 18. Jahrhundert verlor Wittenberg seine Bedeutung; aus der Zahl seiner Professoren können noch als etwa hervorragend genannt werden: E. F. Wernsdorf, F. V. Reinhard und K. L. Nitzsch. Zu erwähnen bleibt, daß auch Giordano Bruno (s. d. Art.) einige Zeit in Wittenberg docirte. Nach einem 300jährigen Bestande theilte die Wittenberger Hochschule das Schicksal vieler kleinen Universitäten; sie wurde durch Kgl. Cabinetsordre 1815 aufgehoben, zwei Jahre später formell mit der Halle'schen vereinigt; Name, Fonds und Docenten gingen nach Halle über. Das ehemalige Universitätsgebäude ist jetzt Kaserne; das Augusteum, welches Kurfürst August von 1564 bis 1583 zu Universitätszwecken aufführen ließ, hat seit 1817 das Predigerseminar in seine Mauern aufgenommen, welches noch einen Theil der alten Universitätsbibliothek birgt, während der andere Theil nach Halle überführt ist.

Das Auftreten Luthers und seiner Collegen brachte in Wittenberg die ersten praktischen Neuerungen im Cultus. Wittenberg ist somit die Wiege der lutherischen Kirche. Am 6. October 1521 bereits ermahnte der Augustiner Gabriel Zwilling (Didymus; s. d. Art.) die im Kloster versammelten Studenten, nicht mehr dem Götzendienste der Messe beizuwohnen, denn Christi Leib und Blut sei kein Opfer, sondern lediglich Zeichen der Sündenvergebung. Am 23. October schafften die Augustiner die Privatmesse ab. Karlstadt hatte eine Disputation angestellt und wollte, daß man gegen den Mißbrauch der Messe zuvor predige, dann die ganze Gemeinde in Wittenberg versammle und die Messe abschaffe. Seit Neujahr 1522 geschah letzteres in der Pfarrkirche zu Wittenberg; es wurde ein sogen. evangelischer Gottesdienst eingeführt und das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt. In Bugenhagen erhielt die Wittenberger Pfarrkirche 1523 den ersten evangelischen Pastor. Karlstadt war inzwischen mit einem Haufen Studenten in die Schloßkirche eingefallen und hatte Altäre und Heiligenbilder zerstört. Diese Bilderstürmerei, welche sich bald auch auf die Umgegend ausdehnte, fand vorläufig nicht die Billigung der Wittenberger. Luther eilte von der Wartburg herbei und predigte eine ganze Woche lang gegen solches Verfahren; Karlstadt mußte Ende 1523 aus Wittenberg weichen. Die Wittenberger Professoren beschränkten sich nicht auf ihren Katheder, sondern gingen als Agitatoren in die verschiedenen Städte, um das „Evangelium" daselbst praktisch einzuführen. So war Bugenhagen in Braunschweig, Hamburg und Hildesheim, Amsdorf in Magdeburg, Eisenach und Jena, Justus Jonas in Halle und Regensburg thätig. Dazu kam, daß die Wittenberger neben ihrer großen literarischen Thätigkeit auf wissenschaftlichem Felde auch praktische Schriften für Prediger und Volk verfaßten, so daß Wittenberg auf Ausbreitung, Festigung und Organisation der lutherischen Kirche den größten Einfluß ausgeübt hat. Besonders begünstigt wurde diese Thätigkeit auch dadurch, daß Wittenberg in Johann Grünberg, Melchior Lotter und Hans Lufft tüchtige und bekannte Buchdrucker besaß.

Zu Wittenberg werden viele sogen. Lutherreliquien in der Lutherhalle, dem „Lutherhause", aufbewahrt, nämlich: Luthers Tisch und die Sitzbank am Fenster; seine Todtenmaske mit der Umschrift: Pestis eram vivus, moriens ero mors

tua, Papa; die sogen. Lutherkanzel, aus alten Resten zusammengesetzt; Luthers Sanduhr, Originalbriefe, Deckel von seinem Becher, sein Rosenkranz, mehrere Ringe, sein (durch Peter d. Gr.) zerbrochenes Trinkglas, sein Becher. Von Katharina von Bora sind mehrere Stickereien und ihr Rosenkranz daselbst. Sodann befinden sich im Lutherhause alte Bibeln mit handschriftlichen Bemerkungen von Luther und Melanchthon und sonstige Autographen von Melanchthon und Eber, namentlich auch viele Portraits Luthers aus den verschiedenen Lebenszeiten von Cranach u. A., Portraits Melanchthons und anderer Reformatoren, Medaillen und Siegel. Besonders bemerkenswerth ist ein Gemälde von Cranach, den Weinberg des Herrn darstellend, auf welchem Luther, Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger, Justus Jonas, Forster, Major, Eber, Froschel, Krell u. A. als Arbeiter im Weinberge mit verschiedenen Arbeiten beschäftigt dargestellt werden, während der Papst und seine Mönche und Nonnen als Verwüster des Weinbergs erscheinen. Neben dem Lutherhause, einem Theile des ehemaligen Augustinerklosters, besitzt Wittenberg noch das Melanchthonhaus, das Bugenhagenhaus (Wohnung des Superintendenten) und das Cranachhaus. Auch diese Häuser bewahren Bilder und Portraits der Reformatoren. Luther wurde 1821, Melanchthon 1866 ein Standbild in Wittenberg errichtet. (Vgl. Meyner, Geschichte der Stadt Wittenberg, Dessau 1845; Schild, Denkwürdigkeiten Wittenbergs, 3. Aufl., Wittenberg 1892; G. Buchwald, Wittenberger Ordinirtenbuch 1537—1572, Leipzig 1894 bis 1895, 2 Bde.) [Grube.]

Wittenberger Concordia, s. Concordia Vitebergensis.

Wittmann, Georg Michael, ernannter Bischof von Regensburg, einer der bedeutenden Männer, denen die katholische Kirche in Deutschland zu Anfang des 19. Jahrhunderts einen mächtigen Aufschwung verdankte, erblickte am 22. oder 23. Januar 1760 in der Nähe des oberpfälzischen Städtchens Pleistein als der Sohn eines Hammerbesitzers das Licht der Welt. Unter Leitung der Jesuiten und Benedictiner in Amberg erlangte er eine ausgedehnte humanistische, philosophische und theologische Vorbildung und bezog 1778 die Universität Heidelberg, nachdem sein Plan, selbst Ordensmann zu werden, durch die äußeren Verhältnisse vereitelt worden war. Im J. 1782 ward er zum Priester geweiht, und dann wurde er nach mehrjähriger seelsorglicher Thätigkeit in das bischöfliche Clericalseminar nach Regensburg berufen, wo er fast ein halbes Jahrhundert lang (1788—1833) theils als Professor, theils als Subregens und Regens der Heranbildung des Clerus sich widmete. Er selbst bekannte, daß ihm Gott für das Priesterseminar den Geist des Martyrthums verliehen habe. Mit Recht konnte er der geistige Vater des Bisthums genannt werden, wie denn das gläubige Volk ihn vor und nach seinem Tode nur Vater Regens nannte. Seine gelehrten Studien umfaßten nicht nur alle Zweige der Theologie, sondern auch alte und neue Philosophie, Geschichte, Physik, Naturlehre, Völkerkunde, Linguistik u. s. w. Von seinen biblischen und sprachlichen Kenntnissen geben die beiden Werke Principia catholica de S. Scriptura, Ratisb. 1793, und Annotationes in Pentateuchum, Ratisb. 1796 (beide in's Deutsche übersetzt von Handwercher, ebd. 1834) Zeugniß. Die disciplinäre Haltung des Clerus suchte er als Regens durch verschiedene Schriften, z. B. über den moralischen Nutzen des Breviergebetes (lat., Augsburg 1801), über den Cölibat (1804 [anonym], zu fördern. Viel Gewicht legte er im Seminar auf die Privatconferenzen, die er mit jedem Alumnus abhielt, und deren Eindruck ein tiefer und dauernder war. Damit die im Seminar befindlichen Geistlichen die Möglichkeit erhielten, sich in seelsorglichen Verrichtungen zu üben, war die Dompfarrei St. Ulrich dem Regens Wittmann 1804 zur Verwaltung (ohne Einkommen) übertragen worden. Im J. 1809, als die Franzosen Regensburg erstürmten und der Brand eine Masse Häuser in Asche legte, schritt Wittmann unter dem Kugelregen durch die Straßen der brennenden Stadt, um die Verwundeten an sichere Orte zu tragen; 1813 trat er unter den gefährlichsten Verhältnissen als Spitalgeistlicher in's Militärlazareth ein und ward infolge dessen vom Typhus ergriffen. Unerbittlich gegenüber antikirchlichen Forderungen (z. B. in Betreff gemischter Ehen, kirchlicher Beerdigung von Selbstmördern), war er da, wo es sich nicht um Grundsätze und Gebote handelte, der bereitwillige Diener aller Pfarrangehörigen. Das Wohl der Kinder lag ihm vor Allem am Herzen; täglich brachte er drei bis vier und noch mehr Stunden bis zur gänzlichen Ermattung in der Schule zu. Jährlich verschaffte er einigen hundert Kindern Nahrung, Kleidung und Obdach; die Christenlehrgeschenke kosteten ihn in manchem Jahre 200 Gulden. Die Zahl der erwachsenen Armen, welche auf seine Hilfe Anspruch machten, gab er selbst auf 600 an, und sein Almosen-Manual wies vom Jahre 1810—1832 die Summe von 26 000 Gulden Einnahmen und Ausgaben nach. Die Wohlthätigkeitsanstalten des Unglücksjahres 1809 und des Hungerjahres 1817 standen alle unter seiner Leitung. Täglich fand er sich auch im Waisenhause ein und leistete persönliche Dienste; ebenso war er in den Krankenhäusern der willkommenste Hausfreund, der nicht bloß geistlichen Trost, sondern auch leibliche Hilfe brachte und selbst vor dem Unrathe nicht zurückschreckte. Da man ihn als ein Orakel des Rathes und als ein Ideal eines Seelenführers betrachtete, so erhielt er, abgesehen davon, daß er täglich im Beichtstuhle thätig war, eine Unzahl von Briefen, selbst aus weiter Ferne, voll von Bitten und Anfragen in geistlichen Angelegenheiten. Seine Kanzelreden, deren er manchmal mehrere an einem Tage hielt,

waren die Einfachheit und Schmucklosigkeit selbst, zumal er Alles im Gesprächstone vortrug. Wenn sie dennoch den tiefsten Eindruck machten und Großes wirkten, so hing die Wirkung und Bedeutung offenbar auch von seiner Persönlichkeit ab, deren bloßes Erscheinen schon eine Predigt der Gottseligkeit war. Wenn er den Mund öffnete, so war es nach Diepenbrocks Ausdruck, wie wenn er die Reihe seiner fortwährend mit Gott beschäftigten Gedanken auf der Kanzel nur laut fortsetzte. Auf Zureden seiner Freunde machte Wittmann sich an die Herausgabe der heiligen Schrift, namentlich des Neuen Testamentes (Nürnberg 1808; später noch sehr oft neu gedruckt), in deutscher Sprache, weil er auch dieses als eine seelsorgliche Arbeit ansah und einer gewissen Zeitströmung Rechnung tragen zu müssen glaubte (Näheres darüber s. im Art. Bibelgesellschaften II, 650 f.). — Als nach Abschluß des Concordates die kirchlichen Verhältnisse Bayerns neu gestaltet wurden, richtete Papst Pius VII. sein Augenmerk auf Wittmann und ernannte ihn zum Domherrn des Regensburger Capitels. Von da an schloß sich Wittmann an den päpstlichen Nuntius in München und überhaupt an den apostolischen Stuhl so innig und zutraulich an, daß er fast ununterbrochen in Briefwechsel mit jedem Nuntius und dessen Secretär stand und gewissermaßen deren rechte Hand in Bayern war. Ungeachtet seines Widerstrebens wurde er dann 1829 zum Hilfsbischofe des Coadjutors Sailer (s. d. Art.) ausersehen und zum Bischofe von Comana geweiht. Als mit Sailers Erhebung zum Ordinarius die Dompropstei erledigt wurde, beförderte man dazu den Weihbischof Wittmann ohne dessen Zuthun und bürdete ihm 1830 auch das Amt eines bischöflichen Generalvicars auf. Als solcher hatte er einen Conflict wegen der Mischehen auszufechten (vgl. Brück, Gesch. der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert II, Mainz 1889, 384 ff.), wozu er einen vereinten Widerstand aller kirchlichen Oberbehörden Bayerns hervorrief und (Stadtamhof 1831) ein literarisches Werk als „Katholische Grundsätze" über die Mischehen veröffentlichte. Der Tod Sailers machte ihn 1832 zum Bisthumsverweser oder Capitelsvicar. König Ludwig I. erklärte bei einem Zusammentreffen mit Wittmann in der Domkirche zu Regensburg, daß er keinen würdigern Nachfolger Sailers kenne als Wittmann. Am 25. Juli 1832 erfolgte die officielle königliche Ernennung. Die Präconisation in Rom verzögerte sich etwas, und so kam es, daß Wittmann sie nicht mehr erlebte. Durch die Schonungslosigkeit, womit er gegen sich selbst verfuhr, hatte er sich eine höchst qualvolle Krankheit zugezogen, welcher er am 8. März 1833 erlag. Sein Leichenzug glich einem Triumphe. Durch Beiträge der ganzen Diöcese wurde ihm von K. Eberhards Meisterhand ein Denkmal im Dome gesetzt. Ein noch würdigeres Denkmal hatte er sich selbst durch seine Tugenden in den Herzen der Menschen gesetzt, welche ihn schon bei seinen Lebzeiten einen Heiligen zu nennen pflegten. (Vgl. Diepenbrocks „Trauerrede", Regensburg 1833 [auch im „Katholik" 1833, II, 278 ff.]; Mittermüller, Leben und Wirken des frommen Bischofs M. Wittmann, Landshut 1859; „Katholik" 1859, II, 1124 ff.; Mehler, Lebensbeschreibung des frommen Bischofs M. Wittmann, 2. Aufl., Regensb. 1894.) [Mittermüller O. S. B.]

Wittwen werden schon im mosaischen Gesetze durch einige Bestimmungen besonders berücksichtigt. Sie sollten wie die Fremden und Waisen zu den jährlichen religiösen Festmahlzeiten eingeladen werden (Deut. 16, 11. 14) und wurden der Fürsorge der Zehntpflichtigen empfohlen (ebd. 14, 29; 26, 12 f.); auch hatten sie mit anderen Bedrängten das Privileg der Nachlese auf Aeckern und in Oel- und Weingärten (ebd. 24, 19—21); andererseits durfte einer Wittwe nicht das Kleid als Pfand genommen werden (ebd. 24, 17), ein Vorrecht, welches später auf andere nothwendige Dinge ausgedehnt wurde (vgl. Job 24, 3). Ueberdieß empfiehlt die heilige Schrift die Wittwen im Allgemeinen besonderer Achtung und besonderem Schutze (Ex. 22, 22. Deut. 27, 19. Eccli. 4, 10. Is. 1, 17. Jer. 7, 6; 22, 3. Zach. 7, 10. Jac. 1, 27) und tadelt die Vernachlässigung oder Unterdrückung derselben (Job 22, 9; 24, 21. Ps. 93, 6. Eccli. 35, 17—19. Is. 1, 23; 10, 2. Jer. 5, 28. Bar. 6, 37. Ez. 22, 7. Mal. 3, 5. Matth. 23, 14). Derartigen wohlwollenden Vorschriften und Empfehlungen entspricht es, daß wenigstens später ein Theil der Kriegsbeute den Wittwen zufiel (2 Mach. 8, 28. 30), und daß die Wittwen ihr Vermögen im Tempel hinterlegen konnten und aus dem Tempelschatze unterhalten wurden (ebd. 3, 10). Allerdings war dem Hohenpriester untersagt, eine Wittwe zu heiraten (Lev. 21, 14), und Ezechiel (44, 22) dehnte dieses Verbot auch insofern auf die Priester aus, als dieselben keine Wittwe, es sei denn die eines Priesters, ehelichen durften; sonst war aber die Freiheit der Wittwen, sich wieder zu verheiraten, unbeschränkt. Nur eine kinderlose Wittwe sollte nach dem Gesetze (Deut. 25, 5 ff.; vgl. Matth. 22, 23 ff.) den Bruder ihres verstorbenen Mannes heiraten (die sogen. Leviratsehe; vgl. d. Art. Ehe IV, 154).

In der ältesten Kirche zu Jerusalem wurden die Wittwen aus öffentlichen Mitteln unterstützt, und die Austheilung der Unterstützung fiel den Diaconen zu (Apg. 6, 1—6). Von einer kirchlichen Unterstützung der Wittwen handelt auch der hl. Paulus in 1 Tim. 5, 3 ff. Es soll aber die Unterstützung auf solche beschränkt werden, welche wahrhaft Wittwen sind, d. h. keinen für sie sorgenden Familienangehörigen haben und sich durch Frömmigkeit der Gemeinde empfehlen (ebd. 5, 16). Aus der Zahl der Wittwen sollen nach 1 Tim. 5, 9 diejenigen, welche nicht unter 60 Jahre alt sind, nur einmal verheiratet waren, und von denen es bezeugt ist, daß sie sich fleißig

mit guten Werken beschäftigt haben, in ein Verzeichniß eingetragen werden (χήρα καταλεγέσθω). Handelte es sich hier bloß um die Eintragung in das Armenregister (wie Chrysostomus und andere griechische Erklärer, Hieronymus, Estius u. A. annehmen), so ließe sich nicht verstehen, weßhalb dann andere ebenso oder noch mehr bedürftige oder kränkliche Wittwen bloß deßhalb, weil sie noch keine 60 Jahre alt oder etwa zweimal verheiratet waren, ausgeschlossen sind; ebenso wenig, weßhalb sie sich vorher durch Kindererziehung, Gastfreundschaft u. dgl. (1 Tim. 5, 10) ausgezeichnet haben müssen, da wenigstens die letztere eine gewisse Wohlhabenheit voraussetzt. Somit muß es sich um die Einschreibung zu einem kirchlichen Amte handeln. Dieses ist bisweilen als ein Aufsichtsamt über die weiblichen Mitglieder der Gemeinde, besonders über Wittwen und Waisen, aufgefaßt worden (vgl. z. B. Van Steenkiste, S. Pauli Epistolae II, Brugis 1876, 337 sq.; von Protestanten z. B. Grotius, Ellicott, Kölling [Der erste Brief Pauli an Tim. II, Berlin 1887, 314 ff.], Meyer [Krit.-exeg. Commentar über das Neue Testament, 11. Theil, 6. Aufl., 205]); man hat sich dafür auf das Concil von Laodicea can. 11, wo von πρεσβύτιδες die Rede ist, bezogen. Allein schon Fulgentius Ferrandus erklärt den Namen im Sinne von Wittwen überhaupt (vgl. Thomassin, Vetus et nov. discipl. I, 3, 50, 14). Mit Recht verstehen vielmehr die meisten Erklärer das 1 Tim. 5, 9 f. Gesagte von Diaconissen (s. d. Art.), deren Existenz in der apostolischen Zeit durch Röm. 16, 1 nachgewiesen ist. Auch zur Zeit Trajans gab es in Bithynien Diaconissen, da Plinius (Ep. 10, 96 [97]) von solchen redet, quae ministrae dicebantur. Man braucht sich für die apostolische Zeit nicht daran zu stoßen, daß zu Ephesus Wittwen mit den genannten Eigenschaften zu einem solchen Amte bestimmt waren. An sich mochten jüngere Personen den Anstrengungen desselben mehr gewachsen sein. Allein es handelte sich doch überhaupt damals nur um Bekehrte aus dem Heidenthume, welches die Keuschheit sehr gering achtete. Da boten derartige Wittwen eine ganz andere Bürgschaft, daß sie wegen ihres tugendhaften, enthaltsamen und keuschen Lebens Anderen eine Stütze und Hilfe wie ein Vorbild sein würden. Die Thatsache aber, daß man ursprünglich nur Wittwen, die sich nicht mehr verehelichen wollten, zu dem Amte der Diaconissen nahm, gab die Veranlassung, den Stand der letzteren geradezu den „Wittwenstand" zu nennen. So spricht der hl. Ignatius von Antiochien von „Jungfrauen, die Wittwen genannt wurden" (Ep. ad Smyrn. 13, 1; vgl. dazu die Anmerkung von Funk, Opera patrum apost. I, Tub. 1887, 244 sq., und Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 333 ff. 580 ff.). Erst in den apostolischen Constitutionen tritt der Name Diaconisse wieder auf, zunächst in der Form ἡ διάκονος (Const. ap. 2, 26; 3, 15), dann auch als διακόνισσα (ib. 8, 19. 20. 28). Von diesen Diaconissen werden die Wittwen als geringer unterschieden und zum Gehorsam gegen erstere ermahnt (ib. 3, 7; Aehnliches ergibt sich aus Hermae Pastor Vis. 2, 4, 3).

Die Sorge für die bedürftigen Wittwen von Seiten der Kirche ist auch in der nachbiblischen Zeit vielfach bezeugt. Sie gehörte zu den vornehmsten Pflichten des Bischofs (Ignat. ad Polyc. c. 4; vgl. auch ad Smyrn. c. 6). Die Wittwen heißen „der Altar Gottes" (Polyc. Ep. ad Philipp. c. 4; vgl. Const. ap. 3, 6. 7. 14; Pseudo-Ign. Ep. ad Tars. 9; Tertull. Ad ux. 1, c. 7). Sie waren mit den Waisen die ersten, denen nach Justinus die christlichen Almosen zukommen sollten (Justin. M. Apol. I 67; vgl. auch z. B. Hermae Pastor Mand. 8, 10; ebd. Sim. 1, 8; 5, 3, 7; 9, 26, 2; 9, 27, 2). Um die Mitte des 3. Jahrhunderts wurden zu Rom 1500 Wittwen und andere Bedürftige unterstützt (vgl. den Brief des Papstes Cornelius in Eus. H. E. 6, 43, 11). Chrysostomus zählt sogar gegen 3000 Wittwen und Jungfrauen, welche von der Kirche zu Antiochien Unterstützung erhielten (Chrys. Hom. in Matth. 66 [67], c. 3, bei Migne, PP. gr. LVIII, 630). (Vgl. besonders die Commentare zum ersten Timotheusbrief.) [J. Felten.]

Witzel (Wizel; Wicelius), Georg, bedeutender und besonders durch seine irenischen Bestrebungen bekannter Theologe des 16. Jahrhunderts, wurde 1501 zu Vach im Hessischen geboren, wo sein Vater Gastwirt und Rathsherr war. Im Alter von 8 Jahren verlor er seine Mutter Agnes Landau. Eine Stiefmutter verbitterte ihm die Freuden der Jugendzeit; doch wurde er mit Ernst zu Gottesfurcht und Ehrbarkeit angehalten. Von seinem 13. Jahre an besuchte er die Schulen zu Schmalkalden, Eisenach und Halle. Im Wintersemester 1516/1517 bezog er die Universität Erfurt, wo er zwei Jahre blieb und Baccalareus wurde. Nachdem er kurze Zeit Schulmeister an der Pfarrschule zu Vach gewesen, ging er 1520 nach Wittenberg; hier studirte er jedoch nur 28 Wochen. Auf Verlangen seines Vaters ließ er sich vom Bischof Adolf von Merseburg zum Priester weihen und wurde dann Vicar in Vach. Da er bald als eifriger Prediger der lutherischen Lehre auftrat und zudem sich verheiratete, verlor er 1524 seine kirchliche Pfründe und wurde nun Stadtschreiber. Zu Anfang des folgenden Jahres erhielt er auf Empfehlung des Eisenacher Predigers Jacob Strauß die Pfarrei Wenigenlupnitz. Unterdessen brach der Bauernkrieg aus. Obschon Witzel sein Mögliches that, um die aufrührerischen Bauern von ihrem Unternehmen abzuhalten, wurde er doch nach der Unterdrückung des Aufstandes durch seinen Gutsherrn, dessen schlechte Sitten er freimüthig getadelt hatte, von der Pfarrei entfernt. In seiner Bedrängniß wandte er sich nach Wittenberg, und Luther selbst

empfahl ihn (am 11. November 1525) als einen „sehr gelehrten und geschickten Mann“ dem Kurfürsten von Sachsen zum Pfarrer in Niemeck. Hier begann Witzel ein gründliches Studium der heiligen Schrift und der Kirchenväter. Namentlich durch das fleißige Lesen der Väter kam er nach und nach zur Ueberzeugung, daß die lutherische Kirche nicht die wahre Kirche sein könne; zudem bestimmte ihn die Wahrnehmung, daß das Lutherthum nur eine Verschlimmerung der Sitten und des Lebens herbeigeführt habe, zu ernstem Nachdenken. Er scheute sich auch nicht, seine Unzufriedenheit über die neue Lehre offen auszusprechen, und verfaßte darüber 1527 zwei Schriften mit Verbesserungsvorschlägen, die er an die Wittenberger Theologen schickte, ohne jedoch bei ihnen Anklang zu finden. Als er dann im J. 1529 auf dem Marburger Gespräch (s. d. Art. Disputation III, 1842 f.) Fühlung mit den oberländischen Predigern suchte, kam er bei Melanchthon und Anderen in argen Verdacht des Zwinglianismus. Dieser Verdacht steigerte sich noch, als Witzel mit Johannes Campanus (s. d. Art.), der einige Zeit in Niemeck zubrachte, freundlich verkehrte. Da Campanus bald nachher als Trinitätsläugner auftrat, nahm man davon Anlaß, Witzel ebenfalls als Antitrinitarier zu verdächtigen. Er wurde deßhalb im Frühjahr 1530 auf Befehl des Kurfürsten plötzlich verhaftet und nach Belzig in's Gefängniß abgeführt. Bald aber erkannte man seine Unschuld, und da auch Luther Fürbitte für ihn einlegte, konnte er auf seine Pfarrei zurückkehren. Um sich jedoch seiner neuen Ueberzeugung gemäß frei aussprechen zu können, legte er im Herbst 1531 sein Amt nieder und begab sich mit Frau und Kindern nach Bach. Hier brachte er in drückender Armut zwei Jahre zu, bemüht, eine neue Stellung zu finden. Umsonst bewarb er sich um einen Lehrstuhl an der Erfurter Hochschule; die Wittenberger Theologen, namentlich Luther und Justus Jonas, boten Alles auf, um die bevorstehende Berufung zu verhindern. Seine lutherischen Gegner wurden noch mehr gegen ihn erbittert, als er im J. 1532 unter dem Pseudonym Agricola Phagus eine Schrift Pro defensione bonorum operum veröffentlichte; insbesondere suchte ihn Justus Jonas (s. d. Art.) in der gehässigsten Weise zu verdächtigen (vgl. Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas II, Halle 1885, XXXVII ff.). Unter den Schriften, die Witzel bei diesem Anlaß herausgab, verdient eine besondere Erwähnung seine „Apologia“ (Leipzig 1533), worin er die Gründe seiner Rückkehr zur katholischen Kirche ausführlich darlegte. Wegen seiner Opposition gegen das Lutherthum wurde er vom Landgrafen von Hessen aus Bach ausgewiesen, 1533 aber von dem katholisch gebliebenen Grafen Hoyer von Mansfeld als Pfarrer nach Eisleben berufen. Er verlebte dort als Verwalter einer winzig kleinen katholischen Gemeinde fünf Jahre erbitterten Kampfes mit den protestantischen Predigern C. Güttel, J. Agricola, M. Cölius u. A. (vgl. Kawerau, C. Güttel, Halle 1882, 64 ff.; Derſ., J. Agricola, Berlin 1881, 152 ff. und dazu die Berichtigung im „Katholik“ 1896, II, 241 ff.). Zugleich war er unermüdlich schriftstellerisch thätig. Daß seine polemischen Schriften viel gelesen wurden und der protestantischen Sache nicht geringen Abbruch thaten, ersieht man z. B. aus einem Briefe des protestantischen Predigers von Bergzabern, Nicolaus Thomä, vom 30. Juni 1538 (vgl. J. P. Gelbert, Magister J. Baders Leben und Schriften, Neustadt a. d. H. 1868, 235 f.). Besondere Beachtung verdienen auch seine verschiedenen katechetischen Arbeiten (s. Mousang, Die Mainzer Katechismen, Mainz 1877, 46 ff.; Derſ., Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881, 107 ff. 467 ff.). Im J. 1538 verließ Witzel Eisleben, um einem Rufe des Herzogs Georg nach Dresden zu folgen. Es handelte sich dort um Wiedervereinigungspläne, die zu den Anfangs 1539 in Leipzig eröffneten Religionsgesprächen führten. Witzel hatte schon früher eine Methodus concordiae ecclesiasticae, Lipsiae 1537, veröffentlicht. Für das neue Religionsgespräch verfaßte er die Schrift Typus prioris Ecclesiae, worin er die Kirche der ersten Jahrhunderte als das anzustrebende Ideal anpries. Nach seinem Rücktritt vom Lutherthum nahm er überhaupt eine vermittelnde Stellung zwischen den streitenden Parteien ein (vgl. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., Freiburg 1879, 140 ff.), und da sich in seinen Reformvorschlägen manches Bedenkliche vorfand, so darf man sich nicht wundern, daß entschiedene Katholiken, wie der Ingolstädter Theologe Johann Eck (s. d. Art.), mit seinen irenischen Versuchen keineswegs einverstanden waren (vgl. Ecks abfälliges Urtheil [1539] über Witzel in der Oesterr. Vierteljahrsschrift für katholische Theologie IX [1870], 200 ff. und dazu die Bemerkung des Cardinals Hosius [1561] in den „Nuntiaturberichten aus Deutschland“, 2. Abth. I, Wien 1897, 270). Witzel sollte übrigens mit seinen Reunionsbestrebungen wenig Erfolg haben. Das Leipziger Religionsgespräch nahm einen fruchtlosen Ausgang. Bald darnach starb Herzog Georg, und sofort wurde das Lutherthum in ganz Sachsen eingeführt. Auf Befehl des Kurfürsten Johann Friedrich sollte Witzel nun verhaftet werden, er entfloh aber nach Böhmen (vgl. P. Better, Witzels Flucht aus dem albertinischen Sachsen, in der Zeitschrift f. Kirchengeschichte XIII [1892], 282 ff.); von da kam er nach Stolpen zurück und hielt sich eine Zeitlang beim Meißener Bischof Johann von Maltitz auf. Von Stolpen ging er noch 1539 nach Berlin zum Kurfürsten Joachim II., dessen Kirchenpläne mit den seinigen mannigfach verwandt waren. Die schnellen Fortschritte der neuen Lehre in den brandenburgischen Ländern brachten ihm bald zum Bewußtsein, daß auch hier seine irenischen Versuche ohne Erfolg bleiben

würden; darum verließ er Berlin und fand endlich nach mancher Irrfahrt zu Fulda eine bleibende Stätte als Rath des Abtes. Als solcher suchte er auf mehreren Reichstagen zur Verbesserung der kirchlichen Zustände mitzuwirken. Zweimal mußte er auch aus Fulda vor den hessischen und kursächsischen Truppen fliehen, und beide Male verlor er sein Eigenthum, bis er endlich 1554 Fulda, wo er von den Lutheranern viele bittere Kränkungen erlitt, ganz verließ. Er begab sich nach Mainz und lebte dort, mit Schreiben beschäftigt und, wie es scheint, auch als Lehrer an der Universität thätig (vgl. M. Buchinger, Historia ecclesiastica nova, Moguntiae 1560, 270) bis zu seinem am 16. Februar 1573 erfolgten Tode. Die Zahl der von Witzel verfaßten Schriften ist eine überaus große. Das Verzeichniß bei Räß (s. u.), der 94 Nummern aufführt, ist bei Weitem nicht vollständig; die Münchener Staatsbibliothek allein verwahrt über 25 Schriften, die bei Räß fehlen (über anonyme und pseudonyme Schriften Witzels [er schrieb auch unter dem Namen Gersones Landavus und Bonifacius Britannus] vgl. die Mittheilungen im „Katholik" 1892 I, 563 f.; 1894 II, 473 ff.). Sehr wichtig ist die Briefsammlung Epistolarum libri quatuor G. Wicelii, Lipsiae 1537. Manche Schreiben Witzels finden sich in den Briefsammlungen anderer Gelehrten zerstreut. Denkschriften für Kaiser Ferdinand sind abgedruckt bei Döllinger, Beiträge zur . . . Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte III, Wien 1882, 167 ff. Ueber die Veranlassung zu der unter dem Titel Via regia bekannten, vom katholischen Standpunkte aus nicht einwandsfreien Denkschrift, die er 1564 auf Anregung Maximilians II. (nicht Kaiser Ferdinands) verfaßte, s. O. H. Hopfen, Kaiser Maximilian II. und der Kompromißkatholicismus, München 1895, 38 f. 124 ff. (Vgl. noch Chr. Browerus, Antiquitates Fuldenses, Antverpiae 1612, 337 sqq.; G. Th. Strobel, Etwas von G. Wicels Leben und Schriften, in d. Beyträgen zur Litteratur besonders des 16. Jahrhunderts II, Nürnberg 1786, 209 ff.; Rienäcker, G. Witzel, in Kirchenhistor. Archiv von Stäudlin, Tzschirner und Vater, Halle 1825, 312 ff.; 1826, 17 ff. [ebd. 1825, 252 ff.; 1826, 52 ff. eine Nachlese von Vater und Veesenmeyer zu Strobels Nachricht von Witzels Schriften]; A. Neander, Commentatio de G. Vicelio ejusque in ecclesiam evangelicam animo, Berolini 1839 [deutsch und vermehrt bei Neander, Das Eine und Mannigfaltige des christlichen Lebens, Berlin 1840, 167 ff.]; Döllinger, Die Reformation I, Regensburg 1846, 18 ff.; F. A. Holzhausen, G. Witzel und die kirchliche Union, in der Zeitschrift für historische Theologie 1849, 182 ff.; W. Kampschulte, De G. Vicelio ejusque studiis et scriptis irenicis, Bonnae 1856; Räß, Convertiten I, 123 ff.; G. L. Schmidt, G. Witzel. Ein Altkatholik des 16. Jahrhunderts, Wien 1876; Ritschl, Witzels Abkehr vom Lutherthum, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte II [1878], 386 ff.; Kawerau, in d. Real-Encyklopädie für prot. Theol. XVII, 2. Aufl., 241 ff.; Falk, Zu Witzels Monographie, im „Katholik" 1891 I, 129 ff.; Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes VII [1893], 473 ff.) [N. Paulus.]

Wladislaus, s. Ladislaus.

Woche, s. Zeitrechnung; Wochenfasten, s. Fastenzeiten IV, 1269 ff.; Wochenfest, s. Feste IV, 1439.

Wöchnerinnen, Aussegnung der, s. Aussegnung (vgl. Stolgebühren XI, 844).

Wöllnerisches Religionsedict, s. Aufklärung I, 1611.

Wohlthätigkeit im weitern Sinne, gleichbedeutend mit Wohlthun (beneficentia), ist diejenige moralische Tugend, welche den Menschen anregt, bei gegebener Gelegenheit je nach Stand, Beruf und Vermögen das innere Wohlwollen durch äußere Leistungen zu bethätigen (vgl. S. Thom. S. th. 2, 2, q. 31, a. 2). Im engern Sinne ist sie Hilfeleistung in der Noth und als solche Act der Barmherzigkeit (s. d. Art.); letztere ist nach Ansicht vieler Lehrer (vgl. z. B. S. Thom. S. th. 2, 2, q. 30, a. 3. 4 et q. 32, a. 1; Suarez, De car. disp. 14, s. 2, n. 4) eine specielle, von der Liebe formell verschiedene Tugend, weil sie zum unmittelbaren Objecte nicht die dem Geliebten eigene Vollkommenheit hat, die Wohlgefallen und Wohlwollen hervorruft, sondern das Leiden und die Noth des Nächsten, wodurch man zum Mitleiden und Verlangen, ihm zu helfen, angeregt wird. Jedenfalls aber steht die dem Nächsten gewährte Hilfeleistung, insoweit sie wirklicher Tugendact ist, mit der Liebe als ihrem Motive in einem Causalnexus. Den geistigen Nothständen gegenüber übt die Wohlthätigkeit die sogen. sieben Werke der geistlichen Barmherzigkeit. Der Intellect bedarf der Hilfe durch Belehrung (docere ignorantem) und guten Rat (consulere dubitanti); das bedrängte Gemüth durch Trost (consolari afflictum); der fehlerhafte Wille durch Besserung (corrigere peccantem) und durch Wiederherstellung des Friedens mit Anderen, die man beleidigt hat oder von welchen man beleidigt ist (remittere offensionem); das Zusammenleben mit Anderen durch Geduld (ferre onerosos et graves). Ein allgemeines Werk des Wohlthuns, welches alles ersetzen muß, was man selbst nicht zu bieten vermag, ist das Flehen um die göttliche Hilfe (orare pro vivis et defunctis). — Ebenso gibt es sieben Werke des leiblichen Wohlthuns: wenn das Gut der Gesundheit fehlt, Krankenpflege (visitare infirmos); wenn die Mittel zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit fehlen, Armenpflege (potare sitientes, pascere esurientes, vestire nudos, colligere hospites); bei Ermangelung des socialen Gutes der Freiheit, das Loskaufen (redimere captivos); wenn der Tod alles irdische Gut in sich

verschlungen hat, das Begraben des Verstorbenen (sepelire mortuos). Gewöhnlich und im engsten Sinne des Wortes versteht man unter Wohlthätigkeit die leiblichen Werke der Barmherzigkeit, welche man alle zusammenfaßt unter dem Begriffe „Almosen“ (s. d. Art., wo genau erklärt ist, inwieweit diese Wohlthätigkeit Pflicht und inwieweit sie nur Rath ist). Wie die christliche Liebe allgemein ist und keinen Menschen ausschließt, der noch in dieser Welt lebt, so regt sie auch zur Hilfeleistung gegen alle an, welche in Nothständen sich befinden, ohne irgend jemanden grundsätzlich auszuschließen. Aber da es nicht möglich ist, daß jeder Einzelne Allen zu Hilfe komme, so hat die Wohlthätigkeit auch eine bestimmte Ordnung einzuhalten, derzufolge man die Einen schneller und reichlicher unterstützen muß als die Anderen (vgl. d. Art. Liebe VII, 1996 f.). Die Pflicht und die Tugend der Liebe regelt die Wohlthätigkeit der Einzelnen in ihren gegenseitigen Beziehungen. Aber auch den Gemeinwesen in ihrer Gesammtheit obliegt eine Obsorge für das Wohl ihrer einzelnen Mitglieder. Die Kirche hat dieselbe von jeher in vollem Maße anerkannt und geübt, und zwar auf Grund der im Geiste, im Beispiele und im Worte Christi begründeten Anschauung von den Armen als seinen Brüdern oder Schwestern und Stellvertretern. „Was ihr dem Geringsten aus meinen Brüdern gethan habt, habt ihr mir gethan.“ Die bürgerlichen Gemeinden und der Staat können gleichfalls schon des allgemeinen Wohles wegen sich der Hilfeleistung gegen Arme und Nothleidende nicht entziehen. Aber in dem Grade, in welchem sie religiös indifferent geworden sind, hat die öffentliche Wohlthätigkeit den Charakter christlicher Liebe verloren und wird nur behandelt wie ein anderes öffentliches Interesse, nicht um der Liebe zu den Personen willen, sondern um die Gesellschaft zu schützen vor den Uebeln, welche überhandnehmender Pauperismus für sie haben müßte. Die Mittel zu dieser Art Wohlthätigkeit bietet nicht die Liebe, sondern sie werden auf dem Wege des Steuerzwanges beigeschafft. — Die Wohlthätigkeit wird auch vielfach geübt von Corporationen, deren Mitglieder freiwillig sich zu Zwecken derselben vereinigt haben. Die katholische Kirche ist besonders fruchtbar an solchen Genossenschaften, und fast für jede Art von Werken der Barmherzigkeit hat die sie beseelende heilige Liebe um Christi willen specielle Orden, Congregationen, Bruderschaften und Vereine in's Leben gerufen. Ueber alle Arten der Wohlthätigkeit — privater und öffentlicher, kirchlicher, staatlicher und der freiwilligen Vereine — und ihr Verhältniß zu einander s. die eingehenden Ausführungen im Art. Armenpflege. [Pruner.]

Wolfenbüttler Fragmente, s. Fragmente, Wolfenbüttler.

Wolff (Wolf; Wolfius), Christian Freiherr v., bekannter und zu seiner Zeit sehr einflußreicher Philosoph, wurde zu Breslau am 24. Januar 1679 als Sohn eines Gerbers geboren und war von seinem Vater schon vor der Geburt zum Dienste der Kirche bestimmt worden. Als Knabe las er fleißig in der Bibel und versäumte keine Predigt; zu Jena aber, wo er 1699 die Universität bezog, bot ihm der Unterricht in der Philosophie und Mathematik mehr Anregung als die Theologie. Von 1703 an hielt er zu Leipzig Vorlesungen über Philosophie und Mathematik; seine schriftstellerische Laufbahn eröffnete er zugleich mit einem Specimen sub titulo Philosophiae practicae universalis methodo mathematica conscriptae, wie er in der Vorrede zum letzten (V.) Bande seiner Ethik 1753 sagt. Das trug ihm die Gunst der Leipziger Professoren und auch Leibniz' (s. d. Art.) ein. Herbst 1706 wurde er auf Leibniz' Verwendung Professor der Mathematik in Halle, zog aber bald auch die Philosophie in den Kreis seiner Vorlesungen und erlangte schnell großen Ruf bei seinen Zuhörern. Mehrfache Anerbieten von Professuren an anderen Universitäten lehnte Wolff ab, bis ihn schließlich die Verhältnisse zwangen, Halle zu verlassen. Dort war damals der Hauptsitz der Pietisten, und ihnen galt Wolff als Feind der Orthodoxie. Als nun Wolff 1721 bei der Uebergabe des Prorectoramtes an Joachim Lange eine Rede über Moralphilosophie der Sinesen hielt, fanden die Orthodoxen hierin einen Verstoß gegen die symbolischen Bücher, weil er den Heiden Tugenden beilege. Der Senior der theologischen Facultät, Breithaupt, brachte die Rede auf die Kanzel, und die Facultät forderte durch ihren Decan A. H. Francke (s. d. Art.) das Manuscript der Rede ein, um Bemerkungen dazu zu machen; Wolff weigerte sich aber, dasselbe herauszugeben. Andere Reibereien folgten, und 1723 schickten die theologische Facultät und die Mehrzahl der Professoren in der philosophischen eine neue Anklageschrift über die Irrthümer Wolffs an den König. Dieser forderte den Angeklagten in einem gnädigen Schreiben zur Rückäußerung auf. Nun regten die Feinde Wolffs den König auf, indem sie ihm vorstellen ließen, nach der deterministischen Lehre Wolffs könne jeder aus des Königs langer Garde, weil es so bestimmt sei, desertiren, ohne straffällig zu werden. Darauf erging am 8. November 1723 der Cabinetsbefehl, Wolff habe binnen 48 Stunden die königlichen Staaten zu räumen bei Strafe des Stranges. So schlimm hatten es nun freilich die Gegner nicht gewollt; sie boten ihm selbst unter der Hand ihre Vermittlung an. Allein Wolff wies sie zurück und ging zum Landgrafen von Hessen, der schon vorher wegen einer Berufung nach Marburg mit ihm verhandelt hatte. Bis 1740 blieb Wolff nun zu Marburg, und diese 17 Jahre sind seine glänzendste Zeit. Der erwähnte Cabinetsbefehl verlieh ihm den Nimbus eines Martyrers der Denkfreiheit. Bis 1737 waren schon 200 Schriften für oder gegen ihn erschienen, ohne die eigentlichen Lehrschriften, die er selbst oder seine Schüler her-

ausgegeben hatten. Seine Philosophie wurde trotz des Verbotes seiner Bücher bald zur herrschenden auch auf den preußischen Universitäten. Wolff hatte auch in Berlin Freunde und Gönner, die für ihn arbeiteten, und der preußische König war, nachdem der Zorn über den Philosophen verraucht war, geneigt, denselben zurückkommen zu lassen. Verhandlungen, Verdächtigungen und Vertheidigungen Wolffs zogen sich aber so lang hin, daß die Sache beim Tode Friedrich Wilhelms I. (31. Mai 1740) noch nicht erledigt war. Schon am 6. Juni befahl der neue König, Friedrich II., dem Hofprediger Reinbeck, einem treuen Freunde Wolffs, er solle sich bemühen, diesen nach Berlin zu bringen an die Akademie. Das Lehramt war Wolff aber wohl zu lieb. Darum erhielt er den Ruf nach Halle als erster Professor des Naturrechts und der Mathematik, als Vicekanzler und Geheimrath mit 2000 Thlr. Gehalt. Aeußerlich ward er nun sehr geehrt, wurde sogar Reichsfreiherr. Aber das frühere Interesse brachte man dem Sechzigjährigen nicht mehr entgegen; namentlich verlor sich die Zahl seiner Zuhörer. Doch war er die letzten Jahre seines Lebens noch immer schriftstellerisch thätig. Er starb den 9. April 1754.

Ueber den Zweck, den er bei seiner wissenschaftlichen Thätigkeit angestrebt, gibt Wolff in der Vorrede zum I. und V. Band seiner Ethik (1. April 1750 und 14. April 1753) Aufschluß. Schon als Jüngling war er entschlossen, sich der Ethik zu widmen. Die Mathematik imponirte ihm aber wegen der Sicherheit, mit der sie ihre Sätze aufstellt; er suchte deßhalb ihre Methode gründlich kennen zu lernen und schrieb selbst „Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften" in vier Theilen. Da die Ethik das Naturrecht und das Völkerrecht (wie er sie faßte) zur Voraussetzung hat, und diese Psychologie und Theologie, und diese hinwiederum Kosmologie und Ontologie, so bearbeitete er schließlich die ganze Philosophie und gab den I. Band seiner Ethik erst heraus, als er ein Greis von 70 Jahren war. Seine Methode besteht darin, aus der Begriffsbestimmung Alles abzuleiten, fortzuschreiten vom Begründenden zum Begründeten. Die Darstellung ist übrigens eher Alles als übersichtlich. Wolffs Verdienst ist es unstreitig, die Philosophie bei den deutschen Protestanten zu seiner Zeit vor dem Versinken in den flachsten Materialismus bewahrt zu haben, wie derselbe damals bei den Protestanten Englands und den Ungläubigen Frankreichs herrschte. Unter den Protestanten besaß sein System 25 Jahre lang ein so ausschließliches Ansehen, wie nach ihm außer Kant wohl niemandem mehr zu Theil wurde. Auch auf die Katholiken blieb er nicht ohne Einfluß. Das Voranstellen der Ontologie vor die specielle Metaphysik, wie es heute allgemein üblich ist, geht auf ihn zurück. Auch um die deutsche Sprache hat Wolff sich große Verdienste erworben, wenn schon die Darstellung noch etwas unbeholfen ist.

Wolffs Philosophie enthält noch manches von dem, was als altes Erbgut von den Katholiken bewahrt wird, während es den Uebrigen längst abhanden gekommen ist. So stellt er über das Verhältniß zwischen Philosophie und Glauben den Satz auf: Wer richtig philosophirt, kann nichts vertheidigen, was gegen die geoffenbarte Wahrheit wäre, denn zwischen natürlicher Wahrheit (Philosophie) und geoffenbarter kann kein Streit herrschen. Er zeigt überhaupt große Ehrfurcht vor dem Glauben, weist in der Theodicee weitläufig nach, daß seine Ansichten mit der heiligen Schrift übereinstimmen. Dazu mag freilich sein Streit mit den Theologen von Halle ein gut Theil beigetragen haben. Er zeigt ausdrücklich, ein harmonista (Vertheidiger der harmonia praestabilita) könne kein Atheist sein, und widerlegt eingehend Spinoza (s. d. Art.). Eine andere Frage ist freilich, ob er immer die richtige Lehre und Lösung gegeben, aber jedenfalls stand ihm Wissenschaft nicht im Gegensatze zu Glauben und Religion. Gegen die Katholiken tritt Wolff gemäßigt auf. Mehr als einmal kommt er in der Logik auf das Verhalten Roms im Streite über das Sonnensystem zu sprechen und äußert sich durchaus nicht ungünstig. Er behandelt ausführlich die Cerimonien beim Gottesdienste und tritt lebhaft für sie ein, ohne einen Seitenhieb auf die katholische Kirche zu führen. Gerade so verfährt er bezüglich des mündlichen Gebets. Den Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel", verwirft er, ohne ihn aber den Jesuiten unterzuschieben. Nicht selten citirt er den hl. Thomas: cujus acumen in theologia naturali admirantur omnes etc. (Theol. nat. 2, § 447). Ja selbst seine eigene Lehre vom Optimismus sucht Wolff zu decken mit dem Ansehen des hl. Thomas (Hostes adeo mundi optimi non minus D. Thomae, quam nobis adversantur, qui in omni hac doctrina de perfectione mundi et inexistentia mali moralis Doctoris hujus luminibus sumus usi; ibid. 1, § 616). Sonst war Wolff eifersüchtig auf seine wissenschaftliche Selbständigkeit und deßhalb nicht zufrieden, als sein Schüler Bilfinger von einer Leibniz-Wolff'schen Philosophie sprach. In der Vorrede zum letzten (V.) Bande seiner Ethik kommt er ein Jahr vor seinem Tode auf sein Verhältniß zu Leibniz zu sprechen. Er gibt seinen häufigen Verkehr mit Leibniz zu, meint ihn aber benutzt zu haben wie die Uebrigen auch, nämlich wenn er mit der Wahrheit übereinstimmte; in einem solchen Falle habe er aber auch die Scholastiker nicht verschmäht. In der Vorrede zur Kosmologie erklärt er, die Monadenlehre sei ihm gleichgültig; er meidet den Namen und läßt die Frage auf sich beruhen, ob alle Monaden Vorstellungen hätten. In der Psychologie zieht er freilich die harmonia praestabilita vor, hält aber seine Ethik ganz unabhängig davon und ebenso seinen Gottesbeweis. Die Philosophie ist Wolff die Wissenschaft des Möglichen, insofern

es sein kann. Ihr Gegenstand ist der Inhalt unserer Begriffe, abgesehen von der Wirklichkeit dieses Inhaltes. Daneben stellt er noch eine empirische Wissenschaft, wie er seiner Psychologia rationalis eine empirica vorausschickt. Daß diese Scheidung nun immer rein und glücklich durchgeführt worden sei, kann man nicht wohl erwarten. Einzelne interessante Punkte aus Wolffs Lehre sind noch folgende: Die Seelen sind alle erschaffen beim Beginne der Welt, aber bis zur Vereinigung mit dem Leibe, zu dem sie nach der harmonia praestabilita passen, sind sie im Zustande der dunkeln Vorstellungen, und daher kann man keine Erinnerung auftreiben an jenen Zustand. Der Unterschied zwischen höherer und niederer Erkenntniß soll nach Wolff ganz erschöpft werden durch den Unterschied zwischen klaren und unklaren Vorstellungen. Der Wille folgt nothwendig dem stärkern Motive, das auf ihn einwirkt, doch bleibt die Freiheit bestehen; denn es hätte ja ein anderes Motiv einwirken können. Deßhalb folgt auch die Rechtmäßigkeit der Strafe, die überdieß zum Abschrecken dienen soll. Den Selbstmord verwirft Wolff. Falsches zu sagen ist nach ihm nur erlaubt per modum exceptionis in officiorum collisione. Das höchste Gut des Menschen ist der Fortschritt, der Weg dazu die Beobachtung des Naturgesetzes. Zum Glück des Menschen gehört aber auch das Gebet. Schließlich heißt es dann noch: Homo a Deo conditus est, ut gloriam suam promoveat (Ethica 3, § 115). Der Staat darf sich in Alles mischen, soll Alles bevormunden, und davon läßt Wolff nicht trotz der eigenen bittern Erfahrung; andererseits soll der Staat aber auch die Religion vertheidigen. — Wenn Wolff im Grunde ein Gegner der Orthodoxie oder des Pietismus seiner Zeit war, so war er doch weit verschieden von dessen heutigen Gegnern. Die Spuren der Erbitterung gegen seine Widersacher lassen sich noch bis in die letzten Jahre seines Lebens verfolgen, wenn er auf die pietas pomposa zu sprechen kommt. Heute findet er eine ehrenvolle Erwähnung in der Geschichte der Philosophie; von directem Einfluß ist keine Rede mehr, die Jünger haben den Meister längst und weit überholt. (Vgl. außer Wolffs Werken dessen Selbstbiographie, herausg. von Wuttke, Leipzig 1841; ferner die Geschichten der Philosophie, z. B. Zeller, Geschichte der deutsch. Philosophie seit Leibniz, München 1873, 211 ff.; dazu Derf., Wolffs Vertreibung aus Halle, in den Preuß. Jahrbüchern X [1862], 47 ff.; W. Schrader, Gesch. der Friedrichs-Universität zu Halle I, Berlin 1894; Derf., in d. Allgem. deutsch. Biogr. XLIV, 12 ff.) [Jos. Hövelmann S. J.]

Wolfgang, der hl., Bischof von Regensburg, erblickte als Kind hochangesehener, frommer Eltern in Schwaben um das Jahr 924 das Licht der Welt. Schon im zartesten Knabenalter zeigte er eine seltene Begabung, weßhalb er im elterlichen Hause einem Weltpriester zum Unterricht übergeben wurde. Der junge Wolfgang machte so überraschende Fortschritte, daß er um das Jahr 934 bereits den Benedictinern in Reichenau zur weitern Ausbildung anvertraut werden konnte. Einen besonders günstigen Einfluß auf Wolfgang übte sein Studiengenosse Heinrich von Babenberg, ein Vetter Otto's I. und ein Bruder des für alles Gute und Schöne begeisterten Poppo, Bischofs von Würzburg (941—961). Als dieser an seinem Bischofssitze eine neue Stiftsschule in's Leben gerufen hatte, bewog Heinrich seinen Freund Wolfgang, mit ihm an dieser Schule seine Studien fortzusetzen. Wie weit Wolfgang in seiner Ausbildung schon damals vorgeschritten war, beweist die Eifersucht des Magisters, als er bei Auslegung einer schwierigen Stelle aus Marcian unter dem Beifalle der Zuhörerschaft von Wolfgang überflügelt wurde. Der in Schatten gestellte Magister schloß, um den lästigen Schüler los zu werden, Wolfgang von seinen Vorträgen aus. Von nun an hatte letzterer keinen menschlichen Meister mehr in seinen Studien, aber die göttliche Vorsehung berief ihn alsbald selbst zum Lehramte. Nachdem sein Freund Heinrich im J. 956 Erzbischof von Trier geworden, begleitete ihn Wolfgang und übernahm zu Trier den Jugendunterricht. Zum Decanus clericorum bestellt, führte er die vita communis nach der Regel des hl. Chrodegang ein. Seine Wirksamkeit in Trier dauerte acht Jahre und war von glänzenden Erfolgen begleitet. Als Erzbischof Heinrich starb (3. Juli 964), trug sich Otto der Große mit dem Gedanken, ihn zur bischöflichen Würde zu erheben. Wolfgang aber hatte bereits in Würzburg den Entschluß gefaßt, in klösterlicher Abgeschiedenheit Gott und der Wissenschaft zu leben. Vorläufig begab er sich von Trier nach Köln, wo des Kaisers Bruder Bruno Erzbischof war. Dieser hegte schon längst den Wunsch, Wolfgang bei sich zu sehen und zur Annahme eines Bisthums zu bewegen. Indeß schlug Wolfgang jegliches Angebot mit der Motivirung aus, er müsse einem höhern Rufe folgen. Doch blieb er einige Zeit bei dem Erzbischofe, den er sehr hoch schätzte. Nur schweren Herzens trennten sich die beiden Freunde. Wolfgang pilgerte im J. 965 in die Schweiz, um im Kloster Einsiedeln das Kleid des hl. Benedict zu nehmen. Ein Mönch im besten Sinne des Wortes, treu dem Spruche: Ora et labora, ein Mann des Gebetes und der Arbeit, bethätigte er sich in einer Weise, daß sein Ruf alsbald über die Mauern des klösterlichen Asyls in die Welt drang, und Viele herbeieilten, um ihn zu sehen und zu hören. Auch Bischof Ulrich von Augsburg (s. d. Art.) zählte zu Wolfgangs Bewunderern und bewog ihn 968, die heilige Priesterweihe zu empfangen. Zwei Jahre später wurde Wolfgang Prior des Einsiedler Klosters. Während dieser Zeit reifte in dem apostolischen Manne der Entschluß, die Ungarn zum Christenthum zu bekehren. Mit Einwilligung und Gutheißung seines Abtes Gregor begab er sich

Ende des Jahres 971 über die Leitha. Doch große Schwierigkeiten stellten sich seiner Mission entgegen, größere, als er in seinem erhabenen Eifer ahnen mochte. Da Ungarn auf eine weite Strecke an das Bisthum Passau-Lorch grenzte, so mußte er sich, wollte er nicht die kirchliche Ordnung verletzen, bei Bischof Piligrim stellen. Dieser überzeugte sich bald, daß er in Wolfgang nicht etwa einen Abenteurer, sondern einen unterrichteten Diener Gottes und heiligmäßigen Ordensmann vor sich habe. Zur selben Zeit traf die Nachricht von dem Tode des Bischofs Michael von Regensburg (gest. am 23. September 972) ein. Sofort tauchte in Piligrim der Gedanke auf, Wolfgang sei der richtige Nachfolger des Hingeschiedenen. Sein Gedanke wurde noch vor Jahresschluß 972 auch zur That. Unter dem Einfluß des Kaisers Otto I. von Clerus und Volk zu Regensburg gewählt, vom Kaiser investirt, in Regensburg mit Jubel empfangen, wurde Wolfgang von Erzbischof Friedrich von Salzburg und dessen Suffraganbischöfen am 1. oder 6. Januar 973 consecrirt und inthronisirt. In ihm erhielt Regensburg einen Bischof, dessen heiliger Wandel und heilbringende Wirksamkeit für immerwährende Zeit eine Quelle des Segens für diese Diöcese bleiben werden. Die erste Großthat, welche er vollbrachte, war die Ausscheidung Böhmens aus dem Diöcesanverbande, zu welchem es seit der am 13. Januar 845 erfolgten Tschechentaufe in Regensburg gehörte, und die Errichtung eines eigenen Bisthums für Böhmen in Prag (s. d. Art.). Die Böhmen waren zwar allerorts im christlichen Glauben unterrichtet und hatten, wenn auch hin und wieder mit einiger Lauigkeit, die alten Götzenbilder beseitigt; aber da sie eines eigenen Oberhirten entbehrten, hatten sie noch nicht gelernt, die neue Lehre auch im Leben zu üben. Nur ein eigener Episcopat im Lande konnte solchem Uebel kräftig steuern. So rat denn Wolfgang im reinsten und uneigennützigsten Eifer, trotz des Widerspruches seines Domcapitels, für die Begründung des Prager Bisthums ein, wodurch sein Kirchsprengel bedeutend verkleinert wurde. Man suchte die Mutterdiöcese allerdings durch Verleihung ansehnlicher Besitzungen in Böhmen zu entschädigen; aber eine adäquate Entschädigung war das nicht. Wolfgang hatte dies auch nicht beansprucht; ihm schwebte lediglich das Interesse der Kirche und das Heil der Seelen vor Augen. Nachdem die neue Diöcese in Böhmen errichtet und dem Mainzer Metropolitanverbande einverleibt war, widmete sich Wolfgang der Reform seines nunmehr enger begrenzten Bisthums. Bis dahin waren die Regensburger Bischöfe zugleich Aebte von St. Emmeram (s. d. Art.). Aus dieser Verquickung des Klosterinstitutes mit den Rechten und Pflichten einer Cathedrale hatten sich allmälig Zustände ergeben, die sowohl dem Kloster als dem Bisthume ungünstig waren. Wolfgang trennte daher die bischöfliche von der Abteiwürde. Auch dießmal stieß er auf den Widerstand seiner Räthe, welche besonders auf die Schwierigkeit der Gütertheilung hinwiesen. Er überwand aber den Widerspruch und vertheilte die Güter in der Weise, daß er die größere Hälfte dem Bisthum, die kleinere dem Kloster zuerkannte; für letzteres erwarb er übrigens wiederum ansehnliche Schenkungen, wie die der Herzogin-Wittwe Judith und ihres Sohnes Heinrich II. Wie für St. Emmeram sorgte Wolfgang auch für die anderen Klöster seiner Diöcese, die kümmerlich genug die Verheerungszüge der Magyaren und die Beraubungen Arnulfs überdauert hatten; hier sind zu nennen: Weltenburg (Weltinopolis), Mallersdorf (Malhersdorf), Mondsee und Niederaltach. Es gelang dem weisen Oberhirten, sie alle materiell und geistig zu heben. Auch den Frauenorden wandte Wolfgang seine Fürsorge zu. Als er den bischöflichen Stuhl bestieg, gab es in Regensburg zwei Nonnenklöster, Obermünster und Niedermünster; beide waren reformbedürftig. Ihre Bewohnerinnen erlaubten sich unter dem Vorwande, daß sie keine Nonnen, sondern Canonissen seien, ungeziemende Freiheiten. Nachdem Wolfgang längere Zeit tauben Ohren gepredigt, gründete er ein drittes Nonnenkloster, nämlich Mittelmünster, mit strengem Anschluß an die Regel des hl. Benedict als Vorbild für die anderen, die nun allmälig auch die Reform thatsächlich annahmen. Mit gleichem Eifer wachte Wolfgang über den Weltclerus. Er reformirte das canonische Leben nach der Regel des hl. Chrodegang, sah auf pünktliche Einhaltung der vita communis und hielt die jüngeren Cleriker zum fleißigen Studium an. Zu diesem Ende begünstigte er die vorbereitenden Schulen, welche sich sowohl am Domstifte als bei den Klöstern befanden. Für Unterricht und kirchliche Wissenschaft sammelte er Bücher, baute die Bibliothek zu St. Emmeram, förderte die Arbeiten der Bücherabschreiber und schrieb auch selbst Manches zur Belehrung und Erbauung. Oft besuchte er die Schulen, um sich von dem Fortschritte der Studirenden zu überzeugen, und hielt — wo möglich täglich — mit seinen Clerikern Gespräche über wichtigere Gegenstände wissenschaftlichen und kirchlichen Inhaltes, um dadurch ihre Kenntnisse zu erweitern und ihr Urtheil zu schärfen. Die Landgeistlichen hielt er bei seinen Visitationen sorgfältig an, die heiligen Sacramente den kirchlichen Vorschriften entsprechend zu spenden, und ermahnte die Seelsorger unaufhörlich, das Volk fleißig zu belehren; vor Allem aber und immer wieder schärfte er ihnen ein, die standesgemäße Keuschheit zu bewahren, und beschwor sie, dem Herrn mit reinem Herzen zu dienen. Als er einmal auf seiner Visitation fand, daß einige Priester wegen Mangels an Wein das heilige Meßopfer mit bloßem Wasser feierten, brach er in Thränen aus, und es ergriff ihn ein solcher Schmerz, daß man um sein Leben fürchtete. Darauf befahl er, es sollten allmonatlich zwölf Priester aus den verschiedenen Archidiaco-

naten zu ihm kommen, um den nöthigen Wein für alle übrigen Priester entgegenzunehmen. —. Um die hehren Zwecke des Reiches Gottes zu fördern, bediente sich Wolfgang auch der Bruderschaften, die bei der Domkirche zu St. Peter, bei St. Ulrich, bei St. Johann, bei der sogen. Alten Kapelle, bei Ober-, Nieder- und Mittelmünster und bei St. Emmeram bestanden. Er vereinigte sie alle acht zu der nach ihm genannten St. Wolfgangs-Bruderschaft — behufs besonderer Heiligung der Mitglieder, Verherrlichung der Gottesdienstfeier, Unterstützung der Armen, Wittwen und Waisen, zur Verrichtung von Gebeten für die Verstorbenen, zur Aufhebung von Feindschaften, zur Förderung wohlthätiger Zwecke aller Art. Der treffliche Oberhirt wirkte aber auch unmittelbar auf das Volk, insbesondere durch seine Predigten und seine Wohlthätigkeit. Seine Predigten zeichneten sich durch Einfachheit, Kernhaftigkeit und Salbung aus, und das Volk war so hungrig nach dem Worte Gottes, das Wolfgang verkündigte, daß niemand zu Hause bleiben wollte, und die Häuser und Ortschaften nicht einmal mehr Wächter hatten. Wie die geistige, so lag ihm auch die materielle Wohlfahrt seiner Gläubigen sehr am Herzen. Eingedenk der Worte des hl. Hieronymus setzte er „des Bischofs Ruhm darein, die Armen zu unterstützen". Er speiste sie täglich und überzeugte sich bei ihrer Speisung persönlich, ob ihnen Alles in entsprechender Weise verabreicht werde. Anläßlich einer Hungersnoth öffnete er alle Speicher und erlaubte den Dürftigen, so viel zu nehmen, als sie von Nöthen hatten. Unvergeßlich sind die Verdienste Wolfgangs um die Colonisirung der bayrischen Ostmark, wodurch vielen dürftigen und fleißigen Menschen ein glückliches Heim bereitet wurde. So wußte der Heilige Armut und Reichthum zu versöhnen. Er verstand sich aber auch auf alles, was seine bischöfliche Stellung gegenüber der weltlichen Macht erheischte. Treu dem Kaiser Otto II., betheiligte er sich nicht an der Empörung des Herzogs Heinrich (des Zänkers), sondern zog sich lieber in die Einsamkeit am Attersee zurück. Im J. 978 befand sich Wolfgang im Zuge Otto's II. nach Paris. Auf der Rückkehr hinderte ein angeschwollener Fluß den Uebergang des Heeres, dem die Franzosen nachsetzten. Um den Soldaten Muth einzuflößen, sprang er, da Worte nichts nützten, selbst als der erste in's Wasser, worauf ihm alle anderen folgten; niemand kam dabei um's Leben. Große Verdienste hat sich Wolfgang um Bayern ferner dadurch erworben, daß er die Erziehung der Kinder des Herzogs Heinrich, des Vaters Heinrichs II. des Heiligen (s. d. Art.), leitete, und in letzterem, dessen Taufpathe er war, die Keime entwickelte, die später so schöne Früchte getragen. — Musterhaft war Wolfgangs Privatleben. Einfach in der Kleidung, die lediglich die des schlichten Benedictiners blieb, war der Bischof auch äußerst mäßig im Genusse von Speise und Trank. In der Regel speiste er mit seinen Geistlichen nur zu Mittag und am Abend; wenn es das Fastengebot erheischte, entfiel auch das Abendessen. Dem Benedictinerspruch Ora et labora wurde er nie untreu. Was er als Mönch geübt, wollte er als Bischof nicht lassen; ja er steigerte wo möglich seinen Eifer bei der Arbeit und im Gebete. Oft schloß er sich in die Kirche ein, um nicht belauscht und gestört zu werden. Sein Lager war hart, sein Schlaf kurz; beim ersten Morgengrauen erhob er sich, um sein Tagewerk zu beginnen. Während er den Vormittag dem Dienste des Herrn und der oberhirtlichen Verwaltung widmete, weihte er die Nachmittagsstunden bis zur Vesper dem Studium. Eine Abweichung von dieser Lebensordnung fand nur statt, wenn Amt und Würde es erheischten. Der heilige Bischof starb, auf einer Berufsreise nach Pechlarn begriffen, am 31. October 994 im Dorfe Pupping, in der Kapelle des hl. Othmar, zu dem er von Jugend auf große Verehrung gehegt. Gebettet auf dem Fußboden vor dem Altare, empfing er nach abgelegter heiliger Beichte das Viaticum. Eine große Menge Volkes war herbeigeeilt, um den seltenen Mann nochmals zu sehen. Als die Diener der Kirche den Zudrang abwehrten, sprach der Sterbende: „Lasset die Leute herein! Nicht das Sterben, nur die Sünde ist Schande. Auch der Herr hat sich nicht geschämt, entblößt am Kreuze zu sterben. Es ziemt sich, daß ein Bischof öffentlich scheide, damit jedermann sehe, was er in seinem Leben zu meiden und in seinem Tode zu fürchten habe. Möge Gott mir armen Sünder jetzt und Allen zu ihrer Zeit gnädig sein!" — Es konnte nicht fehlen, daß ein Mann wie Wolfgang überall, wohin er gekommen, Spuren seines Daseins hinterließ, und daß sein Ruf sich weit über die Grenzen seines Sprengels hinaus verbreitete. Unzählbar sind die Heiligthümer (Kirchen, Kapellen, Altäre, Statuen, Bilder, Glocken, Brunnen u. s. w.), die ihm noch gegenwärtig in den verschiedensten Ländern geweiht sind, vor Allem in Bayern in sämmtlichen Diöcesen bezw. Erzdiöcesen, dann auch im übrigen Deutschland in den Diöcesen Köln, Trier, Straßburg, Freiburg i. Br., Rottenburg, Breslau; ferner in Böhmen in den Diöcesen Prag, Leitmeritz, Budweis, und dem übrigen Oesterreich-Ungarn in den Diöcesen Linz, Wien, Salzburg, in Brixen und Trient, in Vorarlberg, in Marburg oder Lavant, in Brünn, Raab und Agram; auch in der Schweiz in den Kantonen Bern, Schwyz, Freiburg, St. Gallen, Luzern, Solothurn, Graubünden, Neuenburg und Zürich; ja selbst in Amerika, Afrika und sogar in China. — Die irdischen Ueberreste des hl. Wolfgang ruhen gegenwärtig in einem anläßlich der 900jährigen Jubelfeier seines Hinscheidens prachtvoll hergestellten Reliquienschreine in der St. Wolfgangs-Krypta zu St. Emmeram.

Die älteste Biographie des hl. Wolfgang, welche zu Beginn des 11. Jahrhunderts wahrscheinlich

in Franken geschrieben wurde, ist verloren und nur durch die Benutzung Othlo's (s. u.) bekannt. Etwas später verfaßte der Emmeramer Mönch Arnold (s. d. Art. I, 1421) seinen Liber de S. Emmerano, in welchem des hl. Wolfgang Erwähnung geschieht (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 556 sqq.; AA. SS. Boll. Nov. II, 1, 527 sqq.). Mit Benutzung Arnolds und der verloren gegangenen Biographie sowie auf Grund sonstiger Nachrichten und Ueberlieferungen verfaßte dann Othlo (s. d. Art.) seine im Ganzen historisch zuverlässige Vita S. Wolfkangi (Mon. l. c. IV, 521 sqq.; AA. SS. l. c.), auf der alle folgenden Lebensbeschreibungen fußen. (Vgl. noch Schindler, Der hl. Wolfgang in seinem Leben und Wirken. Quellenmäßig dargestellt, Prag 1885; Der hl. Wolfgang, Bischof v. Regensburg. Histor. Festschrift zum 900jährigen Gedächtnisse seines Todes. In Verbindung mit zahlreichen Historikern herausg. von J. B. Mehler, Regensb. 1894.) [Jos. Schindler.]

Wolfgang Wilhelm, Pfalzgraf bei Rhein aus der Neuburger Linie, ältester Sohn und Erbe Philipp Ludwigs von Pfalz-Neuburg (gest. 12. August 1614), ward geb. am 28. October 1578 und starb am 20. März 1653 zu Düsseldorf. Durch seine Mutter Anna, Tochter Wilhelms von Jülich, erhielt er die Anwartschaft auf das reiche Erbe seines Onkels, des Herzogs Johann Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg (gest. 25. März 1609). Durch eine Heirat mit Anna Sophia, Tochter des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg, hoffte er den größten Theil des Jülich'schen Erbes zu gewinnen, allein der Plan scheiterte an dem Widerspruch des Kurfürsten. Der Dortmunder Vertrag (10. Juni 1609) zwischen ihm und dem Kurfürsten als den beiden Nächstberechtigten schloß alle Mitbewerber aus, beseitigte aber ebenso wenig wie der Xantener Theilungsvertrag vom 12. November 1614, der Wolfgang Wilhelm vorläufig die Verwaltung in Jülich und Berg ließ, die Streitigkeiten der „possidirenden Fürsten" mit jenen und unter einander. In den streitigen Ländern und am ganzen Niederrhein war neben dem vorwiegenden Katholicismus nur der Calvinismus, nicht aber das Lutherthum, dem beide Fürsten anhingen, vertreten. Da trat Wolfgang Wilhelm, während Johann Sigismund sich zum Calvinismus wandte, zum katholischen Glauben über. Schon im J. 1601 bei Gelegenheit des Religionsgespräches zu Regensburg zwischen den Theologen Maximilians von Bayern und Philipp Ludwigs und seitdem wiederholt hatte man von seiner bevorstehenden Conversion wie von seiner Verlobung mit Maximilians Schwester Magdalena gesprochen. Im J. 1605 hatte er dem Kaiser in Prag gegen Zusicherung der Verwaltung der Jülich'schen Lande sich erboten, den Katholiken dort ihre freie Religionsübung zu verbriefen. Seine Werbung um Magdalena's Hand führte zu wiederholten Unterredungen mit Max von Bayern über die religiösen Verschiedenheiten, da Max die Heirat wegen des Unterschiedes in der Religion nicht zugeben wollte. Dann wies Max ihn auf die Schriften des Petrus Canisius, und mehrmonatliche Studien in diesen, besonders in dem großen Katechismus, bewogen dann den Pfalzgrafen zur Annahme der katholischen Religion. Am 19. Juli 1613 legte er in München insgeheim, dann am 25. Mai 1614 auch öffentlich zu Düsseldorf das tridentinische Glaubensbekenntniß ab, nachdem er am 10. November 1613 seine Vermählung mit Magdalena gefeiert hatte. Politische Gründe, das Ueberwiegen des katholischen Glaubens in den von ihm erstrebten reichen Ländern, der Wunsch, die Hilfe des Kaisers, der Liga und Spaniens zu erlangen, andererseits der Umstand, daß der Calvinismus seine Anhänger zu den extremsten reichsfeindlichen Bestrebungen führte und im Reiche nicht anerkannt war, mochten ihn neben der Liebe zu Magdalena zu diesem Schritte mit veranlaßt haben. Aber nach seiner ganzen Veranlagung „war er für die katholische Confession geradezu prädestinirt" (Breitenbach [s. u.] 113). Jedenfalls auch ist er der katholischen Lehre mit aller Wärme treu geblieben trotz aller Wandlungen der Politik und hat dabei eine in protestantischen Ländern damals nicht gekannte, weitgehende Duldung gegen die Andersgläubigen geübt. Er hatte katholische Männer, mit denen er gern verkehrte, bekehren wollen und wurde selbst bekehrt. Schon am 18. Juni 1614 erschien zu Düsseldorf eine in Köln gedruckte Schrift, die seine eigene Darlegung der Gründe zur Conversion, wenn auch unvollständig und indiscret herausgegeben, enthielt und schon 1615 eine Gegenschrift des Tübinger Professors Lotter hervorrief. Sein Hofprediger, der später selbst abgefallene Jesuit Jacob Reihing (s. d. Art.), führte im Auftrage des Fürsten dessen 12 Artikel zur Begründung seines Religionswechsels in den Muri civitatis sanctae (Coloniae 1615) aus und widerlegte mehrere Gegenschriften in seinem katholischen Handbuche (1617). Besonders betont der Fürst in den 12 Artikeln die Erkenntniß der vielen falschen Vorwürfe gegen den Katholicismus, die Zahl seiner Heiligen, die Einheit seiner Lehre zu allen Zeiten gegenüber der Vielheit der protestantischen Secten und ihre Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, der Lehre der Väter und der Concilien und die Fortdauer des in der Schrift begründeten Primats. Er verfügte die volle Freiheit des katholischen Cultus (24. December 1615), dann die Einführung des gregorianischen Kalenders, das Angelus-Läuten und verbot den öffentlichen Fleischgenuß an Abstinenztagen, gründete in Neuburg ein Jesuitencolleg, dessen Einkünfte er noch 1638 bedeutend aufbesserte, d. h. zu einer Zeit, da er politisch arg verstimmt war gegen den Kaiser und Max von Bayern. In Lauingen gab er die Pfarrkirche, in Höchstädt, dem Wittwensitze seiner Mutter, die er vergeblich dem Katholicismus zu gewinnen

suchte, wenigstens die kleine Spitalkirche wieder den Katholiken. Sein Zugeständniß im Vertrage mit Brandenburg (1647), betreffs des Besitzes der Kirchen und kirchlichen Einkünfte solle das Jahr 1609, betreffs öffentlicher und privater Religionsübung 1612 als Normaljahr gelten, machte ihm nachmals schwere Gewissensbedenken, so daß er dem gegenüber die Bestimmung des Normaljahres 1624 im westfälischen Frieden gerne annahm. Das von seinem Vater vielleicht gerade gegen seinen Uebertritt zum Katholicismus eingeführte Gebet zur Erhaltung der evangelischen Lehre hatte er natürlich gleich abgeschafft. Beim Antritte seiner Regierung hatte er durch ein Patent die Erhaltung der lutherischen Religion und Uebung der Gerechtigkeit ohne Unterschied der Religion gelobt, und obwohl er als Landesherr das Reformationsrecht hatte, hat er doch nicht einmal in seinen Hauptstädten Neuburg und Düsseldorf den Protestantismus ganz ausgerottet. Selbst protestantische Beamte behielt er in seiner Nähe. Nach dem westfälischen Frieden begnügte er sich mit dem Versprechen der Protestanten, sich „unärgerlich" verhalten zu wollen. Er selbst heiratete nach dem Tode Magdalena's (gest. 25. September 1628) eine Protestantin, seine Base Katharina Charlotte, die Tochter des Pfalzgrafen von Zweibrücken (11. November 1631). Bald nach deren Tode (März 1651) aber nahm er Maria Francisca, die Schwester der bekannten Grafen Franz und Wilhelm Egon von Fürstenberg (s. d. Art.), zur Gattin. „Wolfgang Wilhelm, den man für einen Fanatiker ausgegeben hat, war es zeitlebens nie, wohl aber war er eine religiöse, auf praktische Frömmigkeit gerichtete Persönlichkeit, die ihr Wahlspruch: ‚In Gott mein Trost' als Compaß durch das ganze Leben begleitete" (Breitenbach 113 f.). Eine friedliebende, vaterländisch gesinnte Natur, suchte er besonders im großen Kriege immer zu vermitteln und neutral zu bleiben, und am liebsten hätte er Franzosen und Schweden zusammen durch einen norddeutschen Bund vertrieben. Eine auf vielen weiten Reisen erlangte große Sprachen- und Menschenkenntniß zeichnete ihn aus. Mit emsigem Fleiße widmete er sich den großen und kleinen Geschäften der äußern Politik und der innern Verwaltung, bei alledem noch ein Freund und Beschützer der Künste, zumal der Musik und der Malerei. (Vgl. Räß, Die Convertiten seit der Reformation IV, Freiburg 1867, 223—253 [über Wolfgang Wilhelms Kanzler Johann Jeschlin s. ebd. 343—404]; Breitenbach, in der Allgem. deutschen Biogr. XLIV [1898], 87—116; G. Marseille, Studien zur kirchl. Politik Wolfg. Wilhelms, in d. Beiträgen zur Gesch. des Niederrheins XIII, Düsseldorf 1898, 1 ff. Den Briefwechsel Wolfgang Wilhelms mit den Herzogen Max und Wilhelm von Bayern über seine Conversion und Heirat, ebenso den mit Klesl und seine Tagebücher soll Chrousl im Auftrage der Münchener historischen Commission herausgeben.) [W. Felten.]

Wolfradt (Wolfrath), Anton, hervorragender Diplomat und Bischof, war geb. 1581 zu Köln a. Rh. Er vollendete seine philosophischen und theilweise auch seine theologischen Studien am Collegium Germanicum in Rom, nahm dann mit mehreren Freunden in Clairvaux das Kleid des hl. Bernhard und trat nach zurückgelegtem Noviciat 1604 in das Cistercienserstift Heiligenkreuz bei Wien ein. Zur weitern Ausbildung wieder an das Collegium Germanicum entsendet, erwarb er daselbst die Würde eines Doctors der Theologie und empfing die Priesterweihe. Er verließ 1608 Rom und begab sich, einer Weisung des Ordensgenerals gemäß, nach dem Cistercienserstifte Reun bei Graz, wo er als Lehrer der Theologie und als Seelsorger bis 1612 blieb. In diesem Jahre ward er als Abt nach dem bei Linz gelegenen Cistercienserstifte Wilhering (s. d. Art.), 1613 aber nicht ohne Zuthun Kaiser Matthias' als Abt nach dem Benedictinerstifte Kremsmünster postulirt; noch 1613 wurde er mit dem kaiserlichen Rathstitel ausgezeichnet. Zehn Jahre lenkte Wolfradt persönlich auf's Glücklichste und Glänzendste die Geschicke von Thassilo's Stiftung und wußte auch das Cistercienserstift Schlierbach wiederherzustellen in einer Zeit, welche zu den traurigsten des Landes ob der Enns zählt; dieses war damals an Bayern verpfändet, und Statthalter Adam Graf von Herberstorf schaltete wie in einem eroberten Lande. Wolfradt wurde von den Ständen, zu denen er als Abt von Kremsmünster zählte, zweimal mit Missionen an den Kurfürsten Maximilian von Bayern betraut und, da die Bedrückung des Landes nicht aufhörte, im Juli 1623 mit einer Deputation an das kaiserliche Hoflager gesendet. Wenige Tage nachdem diese Deputation entlassen worden war, wurde Wolfradt zum Präsidenten der Hofkammer ernannt (25. October 1623), einem ehren- aber auch sorgenvollen Amt; mangelten doch die nothwendigsten Mittel, um in jenen sturmbewegten Zeiten das Heerwesen in Ordnung zu erhalten und die Staatserfordernisse zu decken. Dazu kam noch eine Hofhaltung, welche mehr die Stellung des ersten Monarchen der Christenheit als die finanziellen Kräfte berücksichtigte, und die Freigebigkeit des Kaisers, der immer überreich diejenigen belohnte, welche ihm und dem Staate Dienste geleistet hatten oder bisweilen auch nur geleistet zu haben schienen. Wolfradts Vorschläge zur Ordnung der Finanzen kamen nicht zur Durchführung; deßhalb strebte er seine Enthebung an, die er zunächst nicht erhielt. Er ward 1624 zum Geheimen Rath ernannt und als solcher bald mit politischen Missionen betraut; so wurde er 1626 Mitglied jener kaiserlichen Commission, welche die aufständische Bevölkerung des Landes ob der Enns auf gütlichem Wege zum Frieden führen wollte. Als 1628 der Kaiser das Land ob der Enns aus der bayrischen Pfandherrschaft zurücklösen konnte, hatten die bayrischen Commissare an den vom

Kaiser bevollmächtigten Wolfradt das Land feierlich zu übergeben; 1629 ward Wolfradt beauftragt, bei dem Kurfürsten Maximilian von Bayern, als dem Haupte der Liga, dahin zu wirken, daß dem König von Dänemark möglichst milde Friedensbedingungen gestellt würden. Wolfradts Bemühungen waren von Erfolg begleitet, denn bald darauf kam der Friede von Lübeck zu Stande. Für den 9. December 1629 hatte die Liga nach Mergentheim in Franken eine Bundesversammlung ausgeschrieben, bei welcher sich der Kaiser durch Wolfradt vertreten ließ. Wolfradt stieß mit allen seinen Vorschlägen auf Widerstand und vermochte nicht eine der kaiserlichen Propositionen durchzusetzen; Grund für die ablehnende Haltung der Liga war die erbitterte Stimmung gegen den kaiserlichen Generalissimus Wallenstein, die auf dem Kurfürstentage zu Regensburg 1630 zu Wallensteins Sturz führte. Wolfradt begleitete den Kaiser auf diesen Tag und nahm sich warm Wallensteins an. Gegen Ende 1630 erreichte Wolfradt seine Enthebung von der Stelle eines Hofkammerpräsidenten und seine Präsentation zum Bischofe von Wien; die Curie bestätigte ihn und gestattete ihm auch, die Abtei Kremsmünster beizubehalten. Wolfradt, auch als Bischof noch Mitglied des Geheimen Rathscollegiums, wurde 1632 mit der Aufgabe betraut, mit Wallenstein wegen neuerlicher Uebernahme des Commandos über die kaiserlichen Truppen zu verhandeln; von nun an war Wolfradt mit Wallenstein in schriftlichem Verkehr. Im J. 1633 führte Wolfradt zu Leitmeritz mit dem dem Kaiser treu ergebenen protestantischen Landgrafen Georg von Hessen-Darmstadt Vorverhandlungen über einen Frieden zwischen dem Kaiser und den Schweden, deren König bei Lützen gefallen war. Wolfradt war 1635 an der Spitze jenes Comité's, welches Ferdinand II. eingesetzt hatte, damit es über alle Berichte und Vorschläge, welche von den mit den Friedensunterhandlungen in Prag beauftragten kaiserlichen Bevollmächtigten einlangten, ein Gutachten abgebe und die zu fassenden Beschlüsse vorbereite. Gegen Ende 1636 war Wolfradt mit dem Kaiser auf dem Tage zu Regensburg, wo die Wahl Ferdinands III. erfolgte. Es war die letzte diplomatische Verwendung Wolfradts; doch blieb er auch unter Ferdinand III. Mitglied des Geheimen Rathscollegiums. — Als Bischof von Wien erhielt Wolfradt für sich und seine Nachfolger vom Kaiser 1631 den Reichsfürstenstand; dann erreichte er 1635 eine größere Dotation des Bisthums, indem demselben die würtembergische Propstei Möckmühl einverleibt wurde, die allerdings 1648 wieder aufgegeben werden mußte. Wolfrath erbaute an Stelle des „Pfarrhofes in der Wollzeile" das fürstbischöfliche Palais (vollendet 1637) und für die Priester an der Pfarre St. Stephan (Kurpriester) das Kurhaus; auch trug er sich mit dem Plane, den unvollendeten Thurm der Stephanskirche auszubauen; die Kriegszeiten und der Tod hinderten ihn an seinem Vorhaben. Er starb am 1. April 1639; sein Leib wurde bei St. Stephan beigesetzt, sein Herz aber nach Kremsmünster überführt. (Vgl. Hopf-Maurer, Anton Wolfradt, Fürstbischof von Wien und Abt des Benedictinerstiftes Kremsmünster, Geheimer Rath und Minister Ferdinands II., Wien 1891—1894, 4 Hefte.) [Starzer.]

Wolfram von Eschenbach, der beste Dichter der Hohenstaufenzeit, voll Phantasie und Tiefsinn und zugleich ein Meister der Darstellung und Sprache, stammte aus dem altadeligen Geschlechte der Herren von Eschenbach (nach Einigen Eschenbach und Pleienfelden); letzteres hatte seinen Sitz im heutigen bayrischen Mittelfranken, in oder beim Marktflecken Ober-Eschenbach, nicht weit von Ansbach. Wolframs Geburt fiel in die Zeit des Kaisers Friedrich Barbarossa. Als nachgeborener Sohn war er wenig begütert, worüber er manchmal etwas bitter scherzt. Auf seine gelehrte Ausbildung hat man kein Gewicht gelegt; er konnte weder lesen noch schreiben (vgl. indeß Mittheilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungsgeschichte I [1891], 10), weßhalb er sich französische Gedichte vorlesen ließ und seine Bearbeitungen dictirte. Angeblich am Hofe des Grafen von Henneberg zu Maßfeld bei Meiningen zum Ritter geschlagen, scheint er ein Wanderleben geführt, wohl auch die Rheingegenden und Niederlande gesehen und in Ritterspielen sich versucht zu haben. Er verweilte bei dem Grafen von Abenberg, auch bei seinem Lehensherrn, dem Grafen von Wertheim, seit etwa 1203 aber beim Landgrafen Hermann von Thüringen, somit auf der Wartburg und in Eisenach, dem Weimar des 13. Jahrhunderts. Hier hat er bei dem sagenhaften Sängerkriege des Jahres 1207 geglänzt; hier hat er seine Lieder gesungen, von denen bis jetzt nur acht bekannt sind; hier entstand auch der Parcival. Ein fahrender Sänger im eigentlichen Sinne des Wortes ist Wolfram nicht gewesen; den Gönnern gegenüber scheint er seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit behauptet zu haben. Was nach dem 1216 erfolgten Ableben des kunstsinnigen und freigebigen Landgrafen Hermann zunächst aus dem Dichter geworden, weiß man nicht genau. Er scheint sich mit seiner Familie nach Ober-Eschenbach zurückgezogen zu haben; jedenfalls ist er daselbst um das Jahr 1220 gestorben und wurde in der Liebfrauenkirche beigesetzt. Noch 1462 wurde Wolframs Grabstätte besungen, und 1608 hat ein Nürnberger Patricier das auf dem Grabstein befindliche Wappen abgezeichnet. Bei einem Umbau der Kirche verschwand die Grabplatte, im Jahre 1861 aber hat Wolfram auch in Ober-Eschenbach ein Denkmal erhalten. Die einzige seiner Dichtungen, welche vollständig auf uns gekommen ist, der Parcival, ist im Art. Gralsage V, 989 f. besprochen. Von dem früher Wolfram zugeschriebenen „Titurel" gehören ihm nur 170 Strophen

an, welche nebſt zwei Bruchſtücken (68 Strophen) verwandten Inhalts wohl eine Jugendarbeit des Dichters darſtellen. Vom Landgrafen Hermann hatte Wolfram zur Umarbeitung in's Deutſche ein franzöſiſches Gedicht erhalten, deſſen Stoff der karolingiſchen Sage entſtammt, nämlich die Legende vom hl. „Wilhelm von Orange“ (ſ. d. Art. Wilhelm von Gellone), allein der Tod ließ den Dichter das umfangreiche Epos (Willehalm betitelt) nicht ganz vollenden. Wie ſehr Wolfram im Gedächtniſſe des Volkes fortlebte, lehrt wohl auch die Thatſache, daß ſeine wirklichen wie die ihm zugeſchriebenen Dichtungen ſchon 1477 gedruckt wurden, nachdem die Kunſt Gutenbergs kaum erfunden war. [Hägele.]

Wolkenſäule, ſ. Feuer- und Wolkenſäule.

Wolmar, Melchior, ſ. Beza II, 571 und Calvin II, 1729.

Wolſey, Thomas, bekannter engliſcher Kirchenfürſt und Staatsmann im Anfang des 16. Jahrhunderts, wurde 1471, nach Anderen 1474 oder 1475 in Ipswich, Grafſchaft Suffolk, geboren. Sein Vater Robert, nach Ausweis ſeines Teſtamentes vom 21. September 1486 (Month XLV [1882], 442) ein wohlhabender Kaufmann, beſtimmte ſeinen älteſten Sohn Thomas für den geiſtlichen Stand. An der Hochſchule von Oxford erhielt der hochtalentirte Jüngling mit 15 Jahren die Würde eines Baccalars der freien Künſte, wurde dann Fellow des Magdalen-Collegs (vgl. [Clark,] The Colleges of Oxford, London 1891, 241) und Leiter der damit verbundenen Lateinſchule. Den Studiengang in Oxford beherrſchten damals noch Ariſtoteles und der hl. Thomas, mit deren Werken Wolſey ſich wohl vertraut machte. Zum Burſar des Collegs befördert, trat er mit Erasmus (ſ. d. Art.) in Verbindung und ſuchte durch ihn die humaniſtiſchen Studien, insbeſondere den Betrieb des Griechiſchen, in Oxford zu fördern. Zum Dank für die Ausbildung ſeiner Söhne erwirkte der Marquis von Dorſet ihm 1500 eine Pfründe in Somerſetſhire, welche er 1501 mit der Stelle eines Kaplans beim Erzbiſchof Deane von Canterbury vertauſchte. Dann ſtellte Wolſey ſein Verwaltungstalent in den Dienſt des engliſchen Befehlshabers von Calais, Sir Richard Nanſan, der bei ſeinem Rücktritt ſeine Ernennung zum königlichen Kaplan veranlaßte. Am Hofe arbeitete Wolſey als Secretär des Siegelbewahrers, Biſchofs Richard Foxe von Wincheſter (Dict. of Nat. Biogr. XX [1889], 150), und lebte ſich in die Ideen Heinrichs VII. (1485—1509) ein, der ſich ausſchließlich der innern Politik widmete und treue, fleißige Diener mit Vorliebe dem geiſtlichen Stande zu entnehmen pflegte. Im J. 1508 ging Wolſey als Geſandter nach Schottland und bald darauf nach Mecheln, um den Biſchof Lang, den Miniſter des Kaiſers Maximilian I., für den Plan einer Vermählung des Königs mit des Kaiſers Tochter Margaretha zu gewinnen. Schon damals klagte Wolſey über „die Unbeſtändigkeit, Veränderlichkeit und geringe Rückſicht auf Verſprechungen“, ein Uebel, dem er ſelbſt zum Opfer fallen ſollte (Creighton [ſ. u.] 21). Die Dienſte in der Diplomatie belohnte der König kurz vor ſeinem Tode durch Beförderung Wolſey's zum Domdechanten von Lincoln. Heinrich VIII. (1509—1547) wandte Wolſey in ſteigendem Maße ſeine Gunſt zu, indem er ihn im November 1509 zu ſeinem Almoſenier berief, mit Pfründen in Hereford und Windſor ausſtattete (ſ. das Verzeichniß aller Pfründen Wolſey's in Month XLV, 473) und zum Regiſtrator des Hoſenbandordens machte. Der Grund dieſes raſchen Emporkommens lag in Wolſey's eiſernem Fleiß, in der Gewandtheit ſeiner Rede, in ſeiner raſchen Würdigung von Perſonen und Verhältniſſen und in einem tiefen Verſtändniß der menſchlichen Schwächen, die er rückſichtslos für ſeine Zwecke ausbeutete. Vor Allem empfahl er ſich dem energievollen Monarchen durch uneingeſchränkte Hingabe an deſſen Politik, welche die Größe Englands durch kräftiges Eingreifen in die Verwicklungen unter den feſtländiſchen Mächten anſtrebte. Die Folge war, daß Wolſey ſein Gewiſſen der Ehrſucht preisgab und Schiffbruch erlitt. Als Mitglied der zur Schwächung Frankreichs 1511 geſtifteten heiligen Ligue erklärte der König 1513 an Ludwig XII. den Krieg, deſſen Vorbereitungen Wolſey mit ebenſo viel Eifer wie Erfolg leitete. Im Kampfe befehligte er 200 Mann und trug zum Siege in der Sporenſchlacht (Battle of the Spurs) bei Terouenne in der Picardie bei. Zur Belohnung erhielt er das von England eroberte Bisthum Tournai, verzichtete aber darauf gegen eine Penſion, deren Zahlung im Betrage von 9000 Goldkronen beim Uebergange der Stadt an Frankreich Karl V. ihm zuſicherte. Am 6. Februar 1514 verlieh Leo X. ihm auf Grund königlicher Ernennung das Bisthum Lincoln und nach dem in Rom erfolgten Tode des Cardinals Bainbridge am 5. Auguſt 1514 das Erzbisthum York. In der Politik Heinrichs VIII., der ſich von der heiligen Ligue trennte, ſpielte Wolſey bis 1528 eine leitende Rolle; was er anſtrebte, war der allgemeine Friede, als deſſen Begründer und Schirmherr England glänzen ſollte. Mit Frankreich brachte er ein Bündniß zu Stande, welches durch die Vermählung der Prinzeſſin Maria, Heinrichs VIII. Schweſter, mit Ludwig XII. von Frankreich im October 1514 beſiegelt wurde. Zur Belohnung erbat der König bei Leo X. für ſeinen Miniſter die Cardinalswürde, denn „ſeine Verdienſte ſind ſo groß, daß ich ihn über meine theuerſten Freunde ſtelle und kein Geſchäft von Bedeutung ohne ihn erledige“ (Creighton 33 f.). Damals wurde die Bitte abgelehnt, ſpäter aber erneuert und zugleich durch Wolſey's diplomatiſche Agenten in Rom mit Hochdruck unterſtützt. Neben dem Cardinalat wollte Wolſey auch die Erlangung

der Legatenwürde bei Leo X. erzwingen. Würde der Papst sie verweigern, schrieb Wolsey am 1. August 1515 an den englischen Gesandten in Rom, Sylvester de Giglis, Bischof von Worcester, so solle er ausgedehnte Vollmachten zur Visitation der Klöster beantragen. Propter liberalia sende er ihm 1000 Ducaten (Letters and Papers etc. [s. u.] II, 1, n. 780). Während Leo X. am 15. September 1515 Wolsey den Purpur verlieh, lehnte er die Bitte um die Legatenwürde ab. Dem Papst dankte der König für die Beförderung Wolsey's (Letters II, 1, n. 960). Als Primas Warham (s. d. Art.) dem Cardinal die Insignien seiner Würde am 17. November 1515 in Westminster in Anwesenheit des Monarchen überreichte, predigte der Dechant des Paulsdomes, Colet, während Vesey, Dechant der königlichen Kapelle, die Bulle verlas, „wodurch er und alle Anwesenden, auch der König, dem Prämunire-Gesetze verfielen" (Hook [s. u.] I, 252). Als Warham auf wiederholtes Ersuchen vom Amte des Lordkanzlers entbunden ward, übertrug der König dasselbe am 22. December 1515 an Wolsey, der, wie Thomas Morus an Erasmus schrieb, „sich derart benimmt, daß er sogar die durch seine Tugenden erregten großen Hoffnungen überragt" (Bridgett, More [s. u.] 69). Auf den venetianischen Gesandten Giustiniani machte Wolsey den Eindruck, „daß er den König und das ganze Reich leitet" (Blunt [s. u.] I, 44). Die Beförderung zum Legaten brachte das Jahr 1518, als Leo X. dem König die Abordnung des Cardinallegaten Laurentius Campeggi (s. d. Art.) im Interesse eines Kreuzzuges ankündigte. Durch den englischen Gesandten de Giglis in Rom ließ der verschmitzte englische Cardinal dem Papste eröffnen, die Sendung eines Cardinals mit Legatengewalt widerspreche dem englischen Recht. Ohne daß Campeggi's Sendung sich auf den Kreuzzug beschränke und Wolsey ihm als Conlegat beigegeben sei, „werde der König in keiner Weise Campeggi die Landung in England gestatten" (Letters II, 2, n. 4073). Die Sendung Campeggi's, den Wolsey durch sein hochfahrendes Wesen bei dessen Aufenthalt in London völlig in den Hintergrund drängte, blieb ohne Ergebniß. Mit dem Legatenamt nicht zufrieden, erreichte Wolsey durch weitere Drohungen, daß Leo X. das dem Cardinal Adrian de Castello von Corneto aberkannte Bisthum Bath und Wells an Wolsey übertrug (Letters II, 2, n. 4397). Die Einkünfte desselben betrugen nach den Consistorialacten 10000 Florins, die Wolsey „neben allen übrigen Kirchen, Klöstern und Pfründen behalten durfte" (Brady [s. u.] I, 97).

Wolsey's politische Thätigkeit während der folgenden Jahre erschöpfte sich im Abschluß und der Aufhebung von Bündnissen mit den Hauptmächten des Festlandes. Sein Ziel lag in der Förderung der Interessen des Reiches durch Herstellung eines allgemeinen Friedens, welcher aber 1519, kaum geschlossen, an der Eifersucht zwischen Franz I. und Karl V. scheiterte und dann zu Sonderbündnissen mit den Mächten führte. Bei der deutschen Kaiserwahl versprach Wolsey Franz und Karl seine Hilfe, wobei er die Begünstigung des Einen dem Andern zeitweilig verheimlichte, sah sich aber schließlich zur Unterstützung der Bewerbung seines eigenen Königs gezwungen und sandte zu diesem Zwecke Richard Pace an die Kurfürsten. Angesichts der spanischen und französischen Bewerbungen vermittels klingender Münze bezeichnete Pace „die Kaiserkrone als die theuerste Waare, die je feilgeboten worden" (Creighton 55). Treu seiner Friedenspolitik, schloß Wolsey mit dem am 24. Mai 1520 in England gelandeten Karl V. ein Bündniß, veranlaßte dann die nach ihrem Gepränge Field of Gold Cloth benannte Zusammenkunft Heinrichs VIII. und Franz' I. zu Guisnes in Nordfrankreich (vom 4.—24. Juni), wo er eine Aussöhnung zwischen Franz und Karl vergebens anstrebte, und leitete (vom 10.—14. Juli) in Calais die Besprechungen zwischen Karl und Heinrich, aus denen ein Bündniß gegen Frankreich hervorging. Zur Befestigung des Friedenswerkes tagte im August 1521 in Calais unter Wolsey eine neue Conferenz zwischen kaiserlichen und französischen Gesandten, auf welcher der Cardinal an dem neuen kaiserlichen Kanzler Gattinara, der seine doppelzüngige Politik durchschaute, einen ebenbürtigen Gegner fand; es gelang ihm mit Mühe, dessen Forderungen durch eine Reise nach Brügge zu Karl V. (am 16. August 1521) in wenigen Punkten zu mildern. Wolsey's Friedenswerk scheiterte, wie er schrieb, „am Eigensinn der Kanzler und Gesandten, die vernünftigen Forderungen auf Waffenstillstand solche Hindernisse entgegenstellten, daß ich bei Nacht und Tag weder Rast noch Ruhe hatte" (Creighton 80 f.). Die Bemühungen seines Kanzlers, denen man wenigstens den Aufschub des Krieges zu verdanken hatte, belohnte der König durch Aufforderung an die Benedictiner von St. Alban bei London zur Erwählung Wolsey's zu ihrem Abt. Gegen die bestehenden Gesetze (Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. IX, 281) verlieh Hadrian VI. ihm die Abtei, deren Einkünfte Wolsey in Verbindung mit dem nach Verzichtleistung auf Bath und Wells 1523 erlangten reichen Bisthum Durham genießen durfte (Brady I, 97). Seine Einnahmen stiegen noch höher durch Pensionen von Franz I. und Karl V. und durch Zuweisung eines spanischen Bisthums, auf dessen Einkünfte er gegen Zahlung einer Pension verzichtete. Den Vorwurf der Bestechlichkeit verdient Wolsey deßhalb nicht; Anerkennungen solcher Art für die Leistung diplomatischer Dienste waren „in den Sitten der Zeit" begründet, und auch die übrigen französischen und englischen Staatsmänner wurden durch die beiderseitigen Monarchen in derselben Weise bedacht (Creighton 59). — Im Conclave Hadrians VI. 1521 verlangte die kaiserliche Politik die Wahl

eines Papstes, welcher das Bündniß zwischen Deutschland und England schützen werde. Wolsey unterwarf seine Candidatur der Entscheidung Heinrichs VIII. und Karls V. Zugleich aber bedeutete er in seiner „empörend cynischen" Politik (Creighton 87) dem kaiserlichen Botschafter in London, der Kaiser möge Truppen nach Rom senden, zu deren Ausrüstung er 100000 Ducaten versprach, und das heilige Collegium „zwingen, ihn zu wählen" (Letters III, 2, n. 1892). Da die kaiserlichen Cardinäle im Conclave die Mehrheit bildeten und Wolsey nur sieben Stimmen erhielt, so ist klar, daß Karl V. für Wolsey nicht wirksam eingetreten ist. Doch bewies ihm der Kaiser in dem während seiner Anwesenheit zu London im Juni 1522 abgeschlossenen Vertrag auf's Neue seine Zuneigung durch Sicherung seiner Pension auf das Bisthum Tournai und Inaussichtstellung der Tiara. Der unglückliche Ausgang des von Karl V. und Heinrich VIII. im Sommer 1522 nach Frankreich unternommenen Zuges und die tiefe Entzweiung zwischen Gattinara und Wolsey erschütterten den Bund mit dem Kaiser und wandten Wolsey den französischen Interessen zu. Beim Conclave Clemens' VII. im October 1523 richtete Heinrich VIII. zwei Briefe an seinen Gesandten, einen für Cardinal Medici (Clemens VII.), den andern zu Gunsten Wolsey's, dessen Candidatur nur dann, wenn Medici keine Aussichten habe, und zwar durch Versprechungen hoher Summen, durchzusetzen sei. Des Kaisers Bemühungen für Wolsey entbehrten des erforderlichen Nachdruckes (Letters III, 2, n. 3389).

Als Prälat suchte Wolsey die Kirche durch Verbesserung der Sitten, Einschärfung der Amtspflichten bei der höhern und niedern Geistlichkeit, Förderung der humanistischen Studien an den Hochschulen, Reformation des Klosterwesens und Vermehrung der Bisthümer zu heben (Blunt I, 49). So erhaben diese Ziele, so bedenklich erscheinen freilich nicht selten die Mittel, deren der Cardinal sich bediente. Im Ganzen vertrat er die Reformideen, welche Colet auf Veranlassung des Primas Warham (s. d. Art.) in der Convocation vorgetragen. Sie kehren wieder in der durch Wolsey 1518 veranlaßten revidirten Fassung der Provinzialstatuten von York (Hefele-Hergenröther VIII, 754 f.). Ein Zerwürfniß mit Primas Warham wegen des Rechts zur Berufung eines englischen Plenarconcils wurde durch die Nachgiebigkeit des Primas gegenüber dem Cardinallegaten beigelegt. Infolge des Ausbruchs der Schweißkrankheit vertagte Wolsey die 1518 berufene Versammlung auf 1519 und erließ darauf einige Statuten, die dann auf Diöcesansynoden verkündigt wurden (Wilkins, Conc. Magnae Britanniae et Hibern. III, London 1737, 662). Im J. 1523 ließ er Warham nochmals seine Legatengewalt fühlen durch Berufung der Convocation von Canterbury nach Westminster, wo er mit der Convocation von York tagte, erfuhr aber zu seiner Enttäuschung, daß man die Bewilligung von Subsidien für den König als ein Recht der Convocation, nicht des Plenarconcils behauptete (Hefele-Hergenröther IX, 318). Durch Warham auf die Verbreitung lutherischer Schriften in Oxford 1521 hingewiesen (Blunt I, 74; Hook I, 279), erließ Wolsey am 14. Mai 1521 eine Proclamation gegen Luthers Schriften, die dann feierlich zu London in Anwesenheit vieler Bischöfe verbrannt wurden (Blunt I, 81; Bridgett, Fisher [s. u.] 50). Im Uebrigen versuhr Wolsey gegen die Anhänger der neuen Lehre, wie Bilney und Barnes, mit Schonung, und 1525 mußte er sich von Warham an die Thatsache erinnern lassen, daß der Irrlehre verdächtige Studenten im Cardinalscolleg zu Oxford Aufnahme gefunden (Zimmermann, Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert, Freiburg 1889, 38). Das hinderte aber Wolsey nicht, die Bewilligung eines Ehrentitels für den König als Verfasser der Assertio septem sacramentorum gegen Luther bei Leo X. in Anregung zu bringen (Brady II, 265). Die Legatenwürde, welche Leo X. 1518 auf ein Jahr, dann auf besondern Antrag des Königs am 6. Januar 1521 zu umfassender Reform der Geistlichkeit auf drei Jahre Wolsey verliehen und die durch Hadrian VI. am 12. Januar 1523 auf fünf Jahre verlängert wurde (Blunt I, 57), war bei dem Clerus nicht beliebt; die Franciscaner legten Berufung an den Papst ein, die Augustiner-Chorherren dagegen unterwarfen sich den von Wolsey am 22. März 1520 erlassenen Statuten mit schärferen Bestimmungen über Askese und Studium (Gasquet [s. u.] I, 79). Oxford gegenüber erscheint Wolsey, der Freund des Erasmus, als „der letzte kirchliche Staatsmann, welcher die Hochschule unter seinen besondern Schutz nahm" (Maxwell Lyte, Hist. of the University of Oxford, London 1886, 418). Noch als Bischof von Lincoln ersuchten ihn die Graduirten 1514 um die Beschützung ihrer Privilegien, und 1518 gab die Hochschule ihm uneingeschränkte Gewalt zur Festsetzung ihrer Statuten. Vornehmlich richtete er sein Bemühen auf die Einführung öffentlicher Vorlesungen in den Organismus der Universität und begann 1524 den Bau seines berühmten Christ Church College (Clark 301 f.), welches den öffentlichen Professoren Aufnahme gewährte. Leider wählte er als Mittel zur Bereicherung dieser Anstalt die Aufhebung von Klöstern, wozu er die erforderlichen Vollmachten Clemens VII. von 1524—1528 durch seine Agenten abgetrotzt hat (Gasquet I, 67 f.). Die Anwendung derselben rief bei der Geistlichkeit, den Ordensleuten und namentlich der Landbevölkerung, die sich vieler Lehranstalten und außerdem materieller Vortheile zu Gunsten von Oxford plötzlich beraubt sah, tiefe Unzufriedenheit und sogar Aufstände hervor. Wolsey's Commissare, Allen und Cromwell, nahmen Bestechungen an, während manche Klöster sich den Fort-

eſtand durch hohe Summen für Wolsey's Colleg
rkauften (Gasquet I, 91). Den bittern Vor-
ürfen, welche der König in einem Briefe an
Bolsey niederlegte (Creighton 167), konnte der
Cardinal nur elende Ausflüchte entgegenſetzen.
luf Wolsey's Collegien hat der Segen Gottes
icht geruht. Vergebens rief er die Gnade des
Königs für ſein Chriſtuscolleg in Oxford an,
elches der letztere bereits Ende 1529 plündern
ieß (Lyte 478), und im April 1530 wurde die
on Wolsey als Pflanzſchule für die Univerſität
n ſeiner Vaterſtadt Ipswich errichtete Latein-
chule, „eine der großartigſten Erziehungsanſtalten,
elche in den öſtlichen Provinzen ſo nothwendig
ar, durch die Habſucht des Königs und die
Bier ſeiner Höflinge zerſtört" (vgl. Zimmer-
ann 49).

Durch ſeine Willkür bei der Aufhebung der
Klöſter in der Gunſt des Königs geſunken, verlor
Bolsey dieſelbe infolge ſeines Benehmens in der
Eheſache des Monarchen. Nach den angeſehenſten
eitgenöſſiſchen Geſchichtſchreibern (ſ. Month XLVI
1882], 31; Creighton 152) hat Anna Boleyn
en Plan der Scheidung des Königs von ſeiner
echtmäßigen Gemahlin Katharina von Aragonien
ngeregt. Aber Wolsey trifft der Vorwurf, daß
r dieſes Vorhaben gefördert, den Leidenſchaften
es Königs ſein Gewiſſen geopfert und im Ehe-
rozeſſe eine mit dem Kirchenrecht unvereinbare
Haltung eingenommen hat. Der Preis, um den
Anna Boleyn die im Sommer 1526 kundgegebene
Neigung des Monarchen erwidern wollte, beſtand
n der Erhebung zur königlichen Gemahlin. Die
Leidenſchaft des Königs ausbeutend, ſuchte ſie
Bolsey, der ſie ſchon früher auf Befehl Hein-
ichs VIII. zur Auflöſung ihres Verlöbniſſes mit
em künftigen Grafen von Nordhumberland ver-
nocht, und der jetzt die Eheſcheidung des Königs
aumſelig zu betreiben ſchien, zu ſtürzen. Die von
Bolsey am 17. Mai 1527 im Beiſein vieler
Biſchöfe veranſtaltete Komödie einer Gerichts-
itzung, in welcher der König wegen ſeines „ſünd-
haften Zuſammenlebens mit der Königin" ſich
verantworten ſollte, konnte die Ungeduld der Anna
Boleyn nur ſteigern. Noch während der An-
weſenheit Wolsey's in Frankreich, wohin er ſich
m Juli 1527 begeben hatte zum Abſchluſſe eines
Bündniſſes behufs Befreiung Clemens' VII. aus
der Engelsburg und Berufung der Cardinäle nach
Avignon im Intereſſe der Eheſcheidung, ſandte
der König Ende September ſeinen Secretär Knight
mit einem Geldgeſchenk von 25 000 Ducaten
ur Erledigung der Sache an den gefangenen
Papſt (Letters IV, 2, n. 3562; Month XLVI,
19). Der erſte Empfang Wolsey's beim König
nach der Rückkehr aus Frankreich überzeugte ihn,
daß nur volle Hingabe an den Plan der Ehe-
cheidung ihn retten könne. Dieſe Ueberzeugung
redet aus der am 5. December 1527 an Knight
geſandten empörend rohen Inſtruction über die
Art der Behandlung des Papſtes. Am 6. De-
cember forderten der König und Wolsey den Er-
laß einer Decretalbulle mit den ausgedehnteſten
Vollmachten zur Eheſcheidung, und dann gingen
nach Wolsey's Anleitung angefertigte Entwürfe zu
Bullen an den Agenten Caſale nach Viterbo ab,
wohin Clemens VII. am 9. December 1527 aus
der Engelsburg entflohen war. Nachdem Knights
Bemühungen geſcheitert, kamen Eduard Fox und
Stephan Gardiner (ſ. d. Art.) als Geſandte des
Königs im Februar 1528 nach Viterbo mit einer
Inſtruction, in welcher Wolsey ſich erkühnte, die
Tugend der Anna Boleyn zu preiſen, Scheidung
der Ehe des Königs zu beantragen, und von ſich
bemerkte: „Mein Leben ſteht auf dem Spiele"
(Letters IV, 2, n. 3913; Month XLVI, 174).
Den maßloſen Forderungen der Engländer und
ihrem unhöflichen Auftreten unerſchütterliche Ruhe
entgegenſetzend, erließ Clemens VII. ein Breve
an die Cardinäle Laurentius Campeggi und Wol-
ſey mit dem Auftrag, den Prozeß bis zur Definitiv-
ſentenz ausſchließlich zu führen. Während der
vom September 1528 bis zum 23. Juli 1529
in London geführten Verhandlungen trat Wolsey
vor dem geſchäftsgewandten und allen Beſtechungen
unzugänglichen Campeggi in den Hintergrund.
Durchgehends erſcheint Wolsey als Feind der
Königin, der ihre Berufung auf das neben der
Dispensbulle Julius' II. über den erſten Grad
der Schwägerſchaft am 26. December 1503 er-
gangene und die Bulle beſtätigende Dispensbreve
durch eine neue Geſandtſchaft nach Rom im De-
cember 1528 zu entkräften ſuchte. Die Inſtruction
der letztern, Wolsey's eigenſtes Werk, athmet Ge-
walt und Betrug (Letters IV, 2, n. 4979; Month
XLVI, 360), wozu Wolsey mit dem König im
Januar 1529 nochmals griff, um ſich für den
Fall des Ablebens des auf den Tod erkrankten
Papſtes die Tiara zu ſichern (Letters IV, 2,
n. 5270; Gasquet I, 105). Die früher beſtandenen
Zweifel an der Aechtheit der oft genannten De-
cretalbulle Clemens' VII. hat Ehſes (Röm. Docu-
mente z. Geſch. d. Eheſcheidung Heinrichs VIII.,
Paderborn 1893, 53 ff.) durch Veröffentlichung
der Depeſchen Campeggi's beſeitigt. Sie war auf
Drängen Wolsey's nach heftigem Widerſtreben des
Papſtes erlaſſen, ſollte Wolsey in ſeiner Stellung
ſchützen, den König von der Aufrichtigkeit der Be-
mühungen des Papſtes überzeugen, ſonſt aber den
Gang des Prozeſſes in keiner Weiſe beeinfluſſen.
Campeggi hat die Bulle dem König und Wolsey
nur vorgeleſen, dann aber auf päpſtlichen Befehl
vernichtet („Katholik" 1893, II, 310). Nachdem
die Thätigkeit der beiden Legaten an der Hart-
näckigkeit des Königs geſcheitert, zog Clemens VII.
am 19. Juli 1529 den Prozeß nach Rom. Die
letzte Audienz beim König am 19. September
1529 beſeitigte bei Wolsey jeden Zweifel über
ſeinen Sturz. Jede Ausſöhnung mit ihm wurde
durch Anna Boleyn und ihren mächtigen Anhang
verhindert (Month XLVII [1883], 42). Ver-
gebens ſuchte der Cardinal durch Verzicht auf ſeine

Güter zu Gunsten des Königs der Anklage wegen Praemunire zu entgehen, die übrigens durchaus ungerecht war, weil er das Legatenamt auf den Antrag des Königs empfangen und mit dessen Wissen und zu dessen Vortheil ausgeübt hatte. Am 16. October 1529 mußte Wolsey dem Herzog von Norfolk, Anna Boleyns Oheim, das Staatssiegel abgeben und auf das im Consistorium am 8. Februar 1529 zu all seinen Pfründen noch empfangene reiche Bisthum Winchester verzichten (Brady I, 12), und zog sich dann allmälig in sein Erzbisthum York, welches der König ihm belassen, zurück. Jetzt lebte der Bischof in Wolsey auf, indem er fleißig das Sacrament der Firmung spendete und durch herablassendes Wesen sich die Liebe des Volkes gewann. Sein steigendes Ansehen veranlaßte seine Feinde, in deren Hände Briefe Wolsey's an Franz I. mit der Bitte um Vermittlung beim König gelangt, die Klage auf Hochverrath zu erheben (Month XLVII, 48). Am Freitag den 4. November 1530 zu Cawood verhaftet (Creighton 199), erkrankte er auf der Reise nach London in der Abtei der Augustiner-Chorherren in Leicestershire und verschied daselbst nach andächtigem Empfang der heiligen Sacramente am 29. November 1530. „Der Tod kam dem Schwerte des Henkers zuvor und enttäuschte die Bosheit seiner Feinde" (vgl. Introd. to Letters IV, p. DCXIII; Gasquet II, 352). Unter dem Druck der religiösen Leidenschaften des 16. Jahrhunderts verkannt, gilt Wolsey auf Grund der verschiedenen Sammlungen der State Papers der modernen Geschichtschreibung als einer der größten Staatsmänner seiner Zeit, der Englands heutige Weltstellung begründen half. Sein Privatleben war aber nicht frei von Schatten (Month XLV, 447), und die Depeschen Campeggi's geben von Wolsey das Bild eines doppelzüngigen, unaufrichtigen, heuchlerisch vor dem Könige kriechenden Ministers. Der Kirche hat Wolsey die schlimmsten Dienste geleistet, indem er durch fortgesetzte Bedrohung des heiligen Stuhles, Vereinigung der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt als Legat und Lordkanzler und schamlose Auflösung der Klöster Heinrich VIII. Lehren ertheilte, welche dieser durch Einführung der königlichen Suprematie und Lostrennung seines Reiches von der Einheit der Kirche weiter entwickelt hat. Wolsey's letzte Worte mit der Selbstanklage wegen Vernachlässigung der Interessen Gottes und ungebührlichen Eifers im Dienste seines irdischen Königs hat Shakespeare in seinem „Heinrich VIII." in denkwürdiger Weise verwerthet. (Vgl. Letters and Papers foreign and domestic of the Reign of Henry VIII., edit. by J. S. Brewer and J. Gairdner 1509 to 1539, Lond. 1862 ff.; W. F. Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury I, new Series, Lond. 1868; W. M. Brady, The episcopal Succession in England, Rome 1876, 3 vols.; J. H. Blunt, The Reformation of the Church of England, 6th ed., Lond. 1885, 2 vols.; M. Creighton, Cardinal Wolsey, Lond. 1888; F. A. Gasquet, Henry VIII. and the English Monasteries, Lond. 1889, 2 vols.; G. Cavendish, The Life of Card. Wolsey etc., with an introduction by H. Morley, 3d ed., Lond. 1890; T. E. Bridgett, Life of Blessed John Fisher, 2d ed., Lond. 1890; The same, Life and Writings of Sir Thomas More, 2d ed., Lond. 1891; Mrs. Hope, The first Divorce of Henry VIII. as told in the State Papers, ed. by F. A. Gasquet, Lond. 1894; Dict. of Nat. Biogr. LXII [1900], 325 ff.) [A. Bellesheim.]

Wolter, Maurus, O. S. B., Erzabt und Stifter der Beuroner Benedictinercongregation, wurde am 4. Juni 1825 zu Bonn a. Rh. geboren und erhielt in der Taufe den Namen Rudolf. Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt, wo er ein ausgezeichnetes Talent an den Tag legte, und betrieb dann von 1844 bis 1848 das Studium der Philosophie, Theologie und Philologie. Noch als Gymnasiast übersetzte er das Werk des englischen Theologen Ch. Wordsworth über Griechenland (Greece, pictorial, descriptive and historical) in's Deutsche, konnte aber die Drucklegung wegen der hohen Forderungen des englischen Verlegers nicht bewirken. Als Universitätsstudent erlangte er 1848 durch seine Dissertation De spatio et tempore den philosophischen Doctorgrad. Nachdem er dann 1850 zu Köln die Priesterweihe empfangen, wirkte er zuerst als Rector des Progymnasiums zu Jülich und dann in derselben Eigenschaft an der Domschule zu Aachen. Einem höhern Rufe folgend, trat er 1855 zu St. Paul in Rom in den Orden der Benedictiner, wohin ihm einer seiner Brüder schon vorausgegangen war und ein anderer nachfolgte. Nachdem er das Noviciat zu Perugia vollendet hatte, legte er 1857 über dem Grabe des Völkerapostels die Gelübde ab. Als Lector der Theologie betrieb er mit solchem Eifer kirchengeschichtliche, patristische und archäologische Studien, daß der Katakombenforscher de Rossi in ihm seinen Nachfolger gefunden zu haben glaubte. Aus dieser Zeit stammen die „Stimmen aus Rom" (Schaffhausen 1860), das gemeinsame Werk der deutschen Benedictiner in St. Paul. Sein stiller Wunsch, den Orden St. Benedicts wieder nach Norddeutschland verpflanzen zu können, fand durch die Fürstin Katharina von Hohenzollern, die P. Maurus in Tivoli kennen lernte, kräftige Unterstützung. Nach einer Pilgerfahrt in das heilige Land (1860) sandte Pius IX. das Brüderpaar Maurus und Placidus Wolter nach dem Norden, „um dort das Banner St. Benedicts aufzurichten" (s. d. Art. Benedictinerorden). Nach vielen Mühen wurde ihnen durch Bischof G. Müller von Münster das Klösterchen Materborn bei Cleve angewiesen, wo durch den Einzug am 10. Februar 1861 die Erneuerung des Ordens in Preußen gefeiert wurde. Schon nach einem Jahre verließen die

Benedictiner Materborn und nahmen auf Einladung des Freiburger Erzbischofs Hermann v. Vicari von dem 1802 aufgehobenen Augustiner-Chorherrenstift St. Martin zu Beuron in Hohenzollern am 6. December 1862 Besitz. Nachdem Beuron ein wenig aus Schutt und Trümmern erstanden, wurde am Pfingstfest 1863 das Gotteslob begonnen, und zugleich fand daselbst die erste Gelübdeablegung statt. Rasch blühte nun unter der Führung des Priors Maurus die junge Ordensgemeinde heran, so daß schon 1868 Pius IX. den Prior zum Abte ernennen konnte. Sieben Jahre später, im J. 1875, mußte Abt Maurus mit seiner Klosterfamilie, durch die Maigesetze gezwungen, Beuron verlassen, nachdem er schon 1872 eine Colonie seiner Ordensleute nach Maredsous in Belgien abgesandt hatte. Vier Jahre bot den Vertriebenen das alte Servitenkloster Volders in Tirol Unterkunft; während dieser Zeit (1876) machte Abt Maurus eine zweite Gründung zu Erdington in England. Am 19. März 1880 bezog er das alte, von Karl IV. 1348 gegründete Kloster Emaus zu Prag in Böhmen; von dort aus bevölkerte er 1883 die Abtei Seckau in Steiermark. Im folgenden Jahre wurde seinem Werke durch die päpstliche Bestätigung der von ihm für die neue Congregation entworfenen Constitutionen die Krone aufgesetzt und er selbst zum Erzabte ernannt. Nachdem er 1885 dem Kloster Emaus in der Person des ersten Novizen Dr. Benedict Sauter einen Abt gesetzt, zog er nach Seckau, woselbst er blieb, bis am 20. August 1887 Beuron wieder eröffnet werden konnte. Gott gab ihm noch drei Jahre zum weitern Ausbau des großen, von ihm unternommenen Werkes und berief ihn am 8. Juli 1890 zu sich in die Ewigkeit. Außer den schon erwähnten schriftstellerischen Arbeiten verdienen noch Erwähnung das „Gertrudenbuch", Regensburg 1868, 3. Aufl. 1897; die Frankfurter Broschüren „Die römischen Katakomben" und „Die Sakramente der katholischen Kirche", 1866; seine im Geiste des betrachtenden Gebetes verfaßte fünfbändige Psalmenerklärung Psallite sapienter, Freiburg 1871—1890 (2. Aufl. 1891 bis 1894) und das bedeutungsvolle Werk Praecipua ordinis monastici elementa, Brugis 1880. (Vgl. A. Schott, Leben und Wirken des hochw. Herrn Dr. Maurus Wolter, Erzabtes von Beuron, Stuttgart 1891; F. Wahr, Erzabt Maurus Wolter, in „Alte und Neue Welt", 24. Jahrg. [1890], 737 ff. und Archiv des Klosters Beuron.) [L. Helmling O. S. B.]

Woolston, Thomas, englischer Freidenker, der durch seine Schriften viel Aergerniß gestiftet hat, wurde 1670 zu Northampton geboren und studirte im Sidney-Colleg zu Cambridge Theologie. Schon frühe ging sein Hauptstreben dahin, den Glauben an die positive göttliche Offenbarung zu untergraben; als Mittel hierzu wählte er das kecke Aufstellen der Behauptung, daß man die Schrift nicht nach dem Buchstaben, sondern allegorisch verstehen müsse. Diesem Zwecke diente beispielsweise seine „Neue Darstellung der alten Apologie der christlichen Religion gegen Juden und Heiden", Cambridge 1705; darin will er beweisen, daß es nur Atheisten, Deisten und Apostaten seien, die sich an den literal-historischen Sinn halten könnten: Moses sei nur eine allegorische Person und seine ganze Geschichte nur ein Typus von der Geschichte Jesu Christi; die Wunder des Evangeliums seien wie die des Pentateuch nichts als reine Allegorien. Denselben Zweck verfolgten Origenis Adamantii Ep. I und Ep. II (1720), eine Anzahl Briefe sowie der Moderator between an Infidel and an Apostat (1725), worin er die Behauptung aufstellte, die Wunder Jesu bewiesen noch nicht dessen Messiaswürde. Das Ungebührlichste aber waren die sechs „Abhandlungen über die Wunder Jesu Christi", die er von 1727 bis 1729 erscheinen ließ, um die Wunder des Herrn auf pure Allegorien zurückzuführen. Der Absatz dieser Pamphlete war ein außerordentlich großer, aber auch die Angriffe auf Woolston, den man bis dahin mehr als einen Narren betrachtet hatte, ließen nun nicht auf sich warten. Das größte Interesse unter den Gegenschriften erregten wohl Th. Sherlocks „Zeugen der Auferstehung Christi", London 1729, auf welche Woolston nach eigenem Geständnisse zu antworten nicht vermochte; seine Schmähungen namentlich gegen die Geistlichkeit setzte er nichtsdestoweniger fort. Der Erfolg war, daß er jedes edelfühlende Herz abstieß, daß die Universität Cambridge ihn aus der Liste ihrer Mitglieder strich, und daß der Generalanwalt der Krone ihn in Anklagezustand versetzte. Eine erste Haft wurde durch Stellung einer Caution von 100 Pfd. Sterl. geendigt. Da er aber seine Streitigkeiten und Lästerungen fortsetzte, wurde er im März des Jahres 1729 abermals gefangen gesetzt und auf Gottlosigkeit und Lästerung wider die Wunder Christi angeklagt. Er ward schuldig erkannt, und es wurde ihm am 28. November 1729 das Urtheil gesprochen, daß er ein Jahr lang im Gefängniß der Kingsbench sitzen, für eine jede seiner sechs Abhandlungen 25 Pfd. zur Strafe zahlen, und wegen seiner künftigen Aufführung eine hohe Caution stellen, auch überdieß zwei oder vier Bürgen beischaffen solle, welche mit einer gleich hohen Summe für ihn hafteten, daß er sein voriges Betragen nicht fortsetzen werde. Da aber Woolston diese Summe nicht aufbringen konnte, auch niemand für ihn haften wollte, so blieb er im Gefängnisse bis zu seinem Tode, welcher am 27. Januar 1732 (nach Anderen 1733) erfolgte. — Als das Verwerflichste an Woolston gilt, daß er die Religion nicht bloß auf eine freche und unverschämte, sondern auch auf eine heuchlerische Weise angriff, da er sich das Ansehen gab, als vertheidige er sie auf die rechte vernünftige Art. Die Kirchenväter zog er in dieser Absicht als Stützen seiner allegorischen

Auslegung herbei und wollte diese letztere als ihre durchgängige Methode entdeckt haben. Den Saft von den Woolston'schen Blasphemien zog Voltaire (s. d. Art.) fleißig aus, um die neutestamentlichen Wunder niederzuspotten, indem er ihnen ein burleskes Gewand umthat, wodurch es ihm leicht ward, die ungewaschenen Gottlosigkeiten des Engländers noch zu überbieten. — Einen Ueberblick über das Woolston'sche System gewährt u. A. einer seiner Widerleger, Christ. Gottlieb Jöcher, in seiner Schrift: Thomae Woolstoni de miraculis Christi paralogismorum examen, Lipsiae 1730. (Vgl. noch Dict. of Nat. Biogr. LXII [1900], 437 ff.) [Düx.]

Worms am Rhein (Borbetomagus, im 4. Jahrhundert Vangiones, im Mittelalter auch Wormatia), im Großherzogthum Hessen, war Jahrhunderte hindurch der Mittelpunkt eines Bisthums. Die Anfänge desselben liegen im Dunkeln. Ob und wie weit die Worte des Irenäus, der von ecclesiae fundatae in Germaniis spricht (Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands I, 81), auf Worms sich beziehen, läßt sich schwer feststellen. Daß aber Worms zu römischer Zeit eine christliche Gemeinde besaß, beweisen die Friedhöfe und Inschriften (Boos, Geschichte der rheinischen Städtecultur I, Berlin 1897, 105). Sicher ist auch, daß in nachconstantinischer Zeit daselbst ein Bischofssitz bestand. Als erster Bischof wird Victor (um die Mitte des 4. Jahrhunderts) genannt. Er kommt als Victor Vangionum in den Acten des Concils von Köln 346 vor, deren Aechtheit aber zweifelhaft ist (nach Duchesne, Fastes épiscopaux I, Paris 1894, 7, sind die Acten eine Fälschung aus der Zeit Ludwigs des Frommen oder Karls des Kahlen; für die Aechtheit dagegen spricht sich ein Aufsatz in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden 1883, I, 295 ff. aus). Dieser Victor wird vielfach identificirt mit dem „gallischen Bischof" Victor, welcher auf dem Concil von Sardica (343 bis 344) anwesend war. Zur Zeit der Völkerwanderung mußte Worms das gleiche Schicksal mit den übrigen Städten des Rheins theilen. Die Stadt wurde nach dem Uebergang der Germanen über den Rhein (406) wie noch öfter im 5. Jahrhundert zerstört (vgl. Migne, PP. lat. XXII, 1057). Im Uebrigen schweigen in Betreff des 5. Jahrhunderts die geschichtlichen Quellen; doch ist sicher, daß schon die Mehrzahl der Bevölkerung den christlichen Glauben angenommen hatte. Nach der Völkerwanderung war Worms Mittelpunkt des jungen Reiches der Burgundionen (s. d. Art.). Mit der interessanten Bekehrung dieses Volkes kann wohl kaum ein anderer Bischof als Crotoldus von Worms verbunden sein (Falk, Die Bekehrung der Burgunden durch Bischof Crotoldus von Worms, im „Katholik" 1872, I, 742; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands II, 485, confundirt Berhtulf und Crotoldus). Da Mainz noch lange nach der Völkerwanderung in Schutt lag, so mag es in gewissem Sinne wahr sein, daß es in Worms seinen kirchlichen Stützpunkt hatte; Suffraganbisthum von Worms war es jedoch nie. Obwohl Worms schon zu römischer Zeit ein Bisthum war, so ist doch erst im Anfange des 7. Jahrhunderts der Name des Bischofs Berhtulfus als der erste urkundlich sicher bezeugte bekannt (Friedrich a. a. O. II, 488). Er nahm 614 an einer Pariser Synode theil (Mon. Germ. Concilia I, Hannover 1893, 192); auf ihn folgte Amandus (s. d. Art. I, 680 f. und Boos, Geschichtsquellen der Stadt Worms I, 1). Ebenfalls noch in das 7. Jahrhundert fällt die Regierungszeit des Bischofs Rupert (s. d. Art.), der ca. 696 Worms verließ, die Gebeine seines heiligen Vorgängers Amandus mit sich nahm und der erste Bischof von Salzburg wurde. In Worms ehrte man sein Andenken, indem man einer der Kirchen seinen Namen gab. Ueber den unmittelbaren Nachfolger Ruperts in Worms ist nichts bekannt. In der Mitte des 8. Jahrhunderts (747 oder 751) wurde durch Papst Zacharias (741—752) das Bisthum Worms zugleich mit Köln und Speyer (s. d. Artt.) als Suffraganbisthum dem erzbischöflichen Stuhle von Mainz unterstellt. Die noch als Bischöfe von Worms in dieser Zeit vorkommenden Namen Gerold und Gewilieb (s. d. Art. Mainz VIII, 514) sind zu streichen. Nach der Neuordnung der Verhältnisse durch Papst Zacharias kommt als sicher beglaubigter Bischof Erembert vor, der zugleich Abt des Klosters St. Peter und Paul zu Weißenburg im Elsaß war. Urkundlich wird er 764 genannt, als Pipin auf seine Bitten die Immunität der Wormser Kirche bestätigt (Sickel, Acta regum et imperatorum Karol. II, 10. 221); er starb 793 (803?). Im J. 769 nahm er an der Lateransynode theil. Mit Erembert beginnt die ununterbrochene und gesicherte Reihenfolge der Wormser Bischöfe (über diese vgl. Schannat, Hist. episcopatus Wormatiensis, Francof. 1734. 2 voll.; Wigand, Die Wormser Bischöfe und Erzbischöfe, Worms 1855; Boos, Gesch. der rhein. Städtecultur, Berlin 1897—1899, 3 Bde.). — Eremberts Nachfolger Bernhar (793—825) war wie auch der folgende Bischof Abt von Weißenburg. Er stand bei Karl dem Großen in hohem Ansehen und wurde von diesem zu diplomatischen Missionen verwendet. — Folcwicus kommt urkundlich als Bischof zwischen 826 und 830 vor. Während der Kriege Ludwigs des Frommen mit seinen Söhnen und dieser unter einander litt das Bisthum Worms außerordentlich. Viele Kirchen und Klöster gingen zu Grunde; Zucht und Sitte verfielen unter Geistlichen und Laien. — Nach Folcwicus' Tode wurde Abt Samuel von Lorsch zum Bischof gewählt (Falk, Kloster Lorsch 182). Bald gelang es ihm, die Schäden zu heilen und Reformen thatkräftig durchzuführen. Die Zeit der Karolinger sah überhaupt ausgezeichnete Bischöfe in Worms. — Der Nachfolger Samuels, Gunzo, kommt urkundlich

wischen 858 und 872 vor. Unter ihm fand im J. 868 zu Worms eine Synode der deutschen Bischöfe statt (Hefele, Conciliengeschichte IV, 366). — Adelhelm (874—890) nahm 888 an einer Synode zu Mainz Theil, Theotholacus (890 bis 914) im Mai 895 an der zu Tribur (s. d. Art.). Während Richgowo's Regierung (914—949) rachen die Ungarn ein, überschritten (937) bei Worms den Rhein und verwüsteten das offene Land; gegen die ummauerte Stadt selbst vermochten sie nichts (Boos, Städtecultur I, 246). Richgowo's Nachfolger Anno (Hanno, 950 bis 979), vorher Mönch zu St. Maximin in Trier und Abt des St. Mauritiusklosters in Magdeburg, wohnte den zwei glänzenden Reichstagen zu Worms 961 und 967 sowie 976 einer Synode zu Mainz bei (Gudenus, Codex diplom. I, 153). — Anno's Freund Hildebald folgte ihm als Bischof von Worms (979—998). Die Machtstellung des Wormser Bischofs in jener Zeit begann nach verschiedenen Richtungen hin sich zu entfalten. Hildebald war Kanzler Otto's II. und Otto's III., der erste, welcher die bischöfliche Würde mit dem Kanzleramte vereinigte (Kehr, Urkunden Otto's III., Innsbruck 1890, 40). — Franko (998—999) war der ältere Bruder seines dritten Nachfolgers Burchard. — Erfo war nur 4 Tage Bischof (999) und Razo 14 Tage (999). — Burchard (1000—1025; s. d. Art. II, 1524 ff.) aus dem hessischen Geschlechte der Grafen von Reichenbach-Ziegenheim war ein großer Förderer des äußern Glanzes seiner Bischofsstadt; für die Bildung und Erziehung des Clerus erließ er weise Verordnungen, ebenso in rechtlicher und wirthschaftlicher Beziehung, wodurch er geordnete Zustände in Worms herstellte (Boos, Geschichte der rheinischen Städtecultur I, 235—309). Er theilte die Stadt Worms in 4 Pfarrbezirke, wohl das älteste Beispiel einer solchen Eintheilung in Deutschland; die Domschule stand unter ihm in hoher Blüte. — Azecho (1025—1044) aus dem nassauischen Grafengeschlechte (Annalen für Nass. Geschichte VIII, 600) stand wie sein Vorgänger dem königlichen Hause sehr nahe. Ueber die aus Lorsch stammende Azechonische Briefsammlung vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 17. 18. — Adalger (1044) regierte nur 5 Monate; er war zugleich königlicher Kanzler. Eine Urkunde von ihm s. im Neuen Archiv XXIV, 725. — Unter Arnold I. (1044—1065) wurde auf dem Reichstage zu Worms (1048) Bruno, Bischof von Toul, zum Papst gewählt als Leo IX. — Auf Arnold folgte sein Bruder Adalbero (1065—1069). — Adalbert (1069—1107) war eine „Säule und Zierde der Kirche Deutschlands". Da er sich den Bestrebungen Heinrichs IV. kräftig widersetzte, begannen für das Bisthum Worms traurige Wirren. Er mußte seine Bischofsstadt verlassen und kam in mehrjährige harte Gefangenschaft. — Eppo (1107—1115), vorher Canonicus in Goslar, vollendete den von Burchard I. begonnenen Dom. — Burchard II. (1115—1149) stammte aus dem Geschlechte derer von Ahorn im Bambergischen. In seine Regierungszeit fällt der Abschluß des Wormser Concordates (über die drei Schreiben zwischen Burchard, Innocenz II. und dem hl. Bernhard von Clairvaux s. „Katholik" 1870, I, 636). Bis auf's Aeußerste vertheidigte er die Rechte der Kirche gegen die Uebergriffe Heinrichs V., der den standhaften Bischof haßte und des Oestern von seinem Stuhle vertrieb. — Konrad I. von Steinach (1150—1171) war aus Ergebenheit gegen den Kaiser Friedrich I. Anhänger des Gegenpapstes Victor, wodurch er das Bisthum in viele Streithändel verwickelte. Von der hl. Hildegard (s. d. Art.) zurechtgewiesen, begann er ein pflichttreuer Bischof zu sein. — Auch Konrad II. von Sternberg (1171—1192) stand zuerst auf der Seite Friedrichs und des Schismas, bis er nach der Aussöhnung Friedrichs mit Alexander III. ein eifriger Bischof wurde. Er wohnte dem dritten Lateranconcil bei (1179) und that viel für die Erhaltung des Domes. Sein Grab im Westchore des Domes wurde 1886 eröffnet. — Auf Konrad II. folgte Heinrich I. (1192—1195), früher Protonotar der Kaiser Friedrich I. und Heinrich VI. — Lupold von Schönfeld (1196—1217) brachte als Gegenbischof von Mainz viel Unheil über das Bisthum, verheerte Mainz mit Feuer und Schwert, bis ihn Innocenz III. in den Bann that. Als vom Papst der Bann wieder gelöst und Lupold wieder eingesetzt worden, bemühte er sich, die vielen Schäden, an denen er schuld war, zu heilen. Im J. 1199 führte er im Auftrage des Papstes das Fest Pauli Bekehrung ein (Lünig, Spicil. eccl. cont. II, 1016). — Heinrich II. von Saarbrücken (1217—1234) gab dem Pfalzgrafen Ludwig das Castrum Heidelberg zu Lehen (Miraei Opp. dipl. 742), hielt zur Abstellung der Mißbräuche unter dem Clerus 1221 eine Diöcesansynode und berief 1230 Franciscaner und Dominicaner nach Worms. — Landolf von Hoheneck (1234—1247) nahm 1245 am Lyoner Concil Theil, auf welchem Kaiser Friedrich II. gebannt und abgesetzt wurde. Der Bischof gehörte indeß nicht zu den Feinden des staufischen Hauses. — Konrad von Dürkheim (1247), vorher Domdecan zu Mainz, wurde am 9. October von dem päpstlichen Legaten zu Neuß consecrirt. Er starb auf der Rückreise zu Lorch am Rhein. — Dem Bischof Richard von Daun (1247—1258) unterwarfen sich im J. 1253 die Bürger von Worms, die bisher entschieden zur staufischen Partei gehalten hatten. — Eberhard I., Raugraf von Beynburg (1258—1277), sprach wegen des Handwerker-Aufruhrs vom Jahre 1264 das Interdict über Worms aus, das jedoch nach wenigen Wochen wieder aufgehoben wurde. Friedrich, Raugraf (1277—1283), war der Bruder des Vorigen; er kam der Wormser Bürgerschaft wiederholt freundlich entgegen. — Simon von Schöneck (1283 bis

1291) war vorher Domdecan in Mainz. Eine für ihn geschriebene Bibel findet sich jetzt in der Gymnasialbibliothek zu Koblenz (Falk, Dombibliothek von Mainz 108). — Eberhard II. von Strahlenberg (1291—1293) wurde anfänglich von der Bürgerschaft nicht als Bischof anerkannt; sie bequemte sich erst zur Huldigung, als er die Forderungen des Rathes bewilligt hatte. — Emicho, Raugraf (1294—1299), lebte mit der Bürgerschaft in gutem Einvernehmen. — Unter Eberwein von Cronberg (1300—1308), vorher Propst zu Jechaburg und Stiftsherr am Dom zu Mainz, veranstaltete der Erzbischof von Mainz, Gerhard, eine Visitation des Bisthums, rügte mehrere Mißstände und drang auf gute Abhaltung des Gottesdienstes. — Emerich von Schöneck (1308—1318) war einer der eifrigsten Bischöfe; er hielt 1316 eine Diöcesansynode, in der er für den Säcular- und Regularclerus strenge Gesetze erließ und für die Erhaltung und Ausbesserung der Kirchen Verordnungen gab. — Auf Heinrich von Daun (1318—1319) folgte Konrad von Schöneck (1319—1329), ein Neffe Emerichs. — Gerlach von Erbach (1329—1332) war vom Domcapitel erwählt, während Papst Johannes XXII. den Mainzer Propst Salmann zum Bischof von Worms ernannte. Auch nach Gerlachs Tode (1332) wurde Salmann längere Zeit vom Capitel nicht anerkannt. Die Canoniker übernahmen die Administration der Diöcese mit Beihilfe des Erzbischofs Balduin von Trier; erst 1343 gelangte Salmann in den wirklichen Besitz des Bisthums. Während dieser Streitigkeiten hatten sich die Bürger ganz unabhängig von dem Bischof gemacht. Das Bisthum konnte sich von den zur Zeit Salmanns erhaltenen Schlägen nie wieder erholen. — Der Streit brach von Neuem aus unter Theodorich Bayer von Boppard (1359 bis 1365), der die Wormser abermals mit dem Interdict belegte. — Nach vielen Mühen gelang es seinem Nachfolger Johannes I. Schadland (1365 bis 1370) aus dem Dominicanerorden, einen Vergleich mit der Stadt zu Stande zu bringen, durch welchen der Bischof wesentliche Rechte zurückerhielt; bald entstanden jedoch neue Streitigkeiten. Johannes dankte ab und zog sich nach Coblenz zurück. Durch eine zu Regensburg unterm 12. Juli 1370 ausgestellte Urkunde befreite er als apostolischer Nuntius die Bettelorden von allen Beiträgen zur päpstlichen Kammer (Mittheil. der deutschen Ges. für vaterländische Sprache VII [1881], 132). — Unter Eckard von Ders (1371 bis 1405) mißhandelten die Wormser Geistliche und schleppten sie in die Gefängnisse. Die Kirchen standen öde, der Gottesdienst ruhte, und grenzenloses Verderben riß überall ein. Als Urban VI. mit dem Banne und König Wenzel mit der Acht drohten, kam ein Vergleich zu Stande, den die Bürger bei jeder Gelegenheit wieder verletzten, so daß Ruhe und Eintracht fast nie wiederkehrten. Während der Regierungszeit Eckards entstand die Heidelberger Hochschule, deren Kanzleramt mit der Dompropstei von Worms verbunden sein sollte (Wiemann, Eckard von Ders, Bischof von Worms, Halle 1893). Im J. 1391 weihte Eckard die Capella academica in Heidelberg (Schwab, Syllabus rectorum I, 14). — Matthäus aus Krakau (1405—1410; s. d. Art. sowie Röm. Quartalschrift 1894, 502 und Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins N. F. VII, 725) war Legat Gregors XII. und Gesandter des römischen Königs Ruprecht auf dem Concil zu Pisa; er hinterließ mehrere theologische Tractate. — Unter Johannes von Fleckenstein (1410—1426) fand zu Heidelberg der Inquisitionsprozeß (3. Febr. 1425) gegen den sächsischen Geistlichen Johann von Dränbdorf (Kapp, Kleine Nachlese III, Leipzig 1730, 3) statt. — Eberhard von Strtenberg (nicht Sternberg), gewählt am 29. Mai 1426, resignirte schon am 6. Juni, und an seine Stelle wählte das Domcapitel am 12. Juni 1426 den Dombechanten Friedrich II. von Domneck (1426 bis 1445); derselbe bemühte sich sehr, besonders die gefallene Klosterzucht wiederherzustellen. — Ludwig von Ast resignirte 1445. — Von Reinhard von Sickingen (1445—1482) sagt Trithemius: Homo non multae eruditionis, bonus tamen et honestae conversationis (Chron. Hirs. ad a. 1445). Er führte das von seinem Vorgänger Friedrich begonnene Reformwerk eifrig weiter. Im J. 1873 wurde sein Grab aufgedeckt. — Bischof Johannes III. von Dalberg (1482 bis 1503) war in den Wissenschaften sehr bewandert, ein Gönner der Humanisten und ein großer Freund der Kunst. Sorgfältig wachte er über die Zucht der Kloster- und Weltgeistlichen. Gemäß der Vorschrift des Concils von Basel vom Jahre 1483 ließ er durch testes synodales eine Visitation der Pfarreien vornehmen; die einzelnen Berichte der Visitatoren wurden in seinem Auftrage zu dem Registrum synodale omnium et singularum ecclesiarum ruralium Wormatiensis dioecesis zusammengestellt (herausgegeben wurde das Registrum durch F. v. Weech in der Schrift „Das Wormser Synodale von 1496", Karlsruhe 1875; vgl. dazu Falk, im Archiv für kath. Kirchenrecht LV [1886], 436). Auch Dalberg war in Streitigkeiten mit den Bürgern der Stadt verwickelt, die er mit dem Interdict belegte, während der Kaiser die Stadt in die Acht that (1501). Nach Aufhebung der Strafen begann die Widersetzlichkeit der Bürger gegen die bischöflichen Rechte bald wieder auf's Neue und dauerte fort unter seinem Nachfolger Reinhard v. Rippur (1503—1523). Als Luther im J. 1521 in Worms erschien, fand seine Lehre, zum Theil infolge der feindseligen Stimmung der Bürgerschaft gegen die Geistlichkeit, schnell Eingang, und um die Mitte des 16. Jahrhunderts war die Stadt für die katholische Kirche verloren. Die Stadtobrigkeit nahm das Religionswesen in die Hand und ging bald zu Gewaltthaten über (Hist.-polit. Blätter LXXII

1875], 325; Haupt, Beiträge zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Worms, Gießen 1897). Im J. 1517 erhob Reinhard die Gebeine der hl. Notburga zu Hochhausen am Neckar und nahm ihren Arm mit nach Worms. — Heinrich IV., Pfalzgraf bei Rhein (1523—1552), wurde 1523 dem alten Bischof (gest. 1533) als Coadjutor gegeben; seine Anstrengungen gegen die religiösen Neuerungen vermochten nichts. Eine Zeitlang bildete Worms einen Hauptsitz der Wiedertäufer („Katholik" 1882, I, 626). — Während der Regierung Theodorichs von Bettendorf (1552 bis 1580) fuhren die Wormser und der Kurfürst von der Pfalz trotz des Widerstands des Bischofs mit Beraubung und Aufhebung der Klöster fort. — Unter Georg von Schöneburg (1580—1595) nahmen Georg Voltz und Christian Agricola aus dem Collegium Germanicum zur Gegenreformation nach Worms (Steinhuber, Gesch. des Collegium Germanicum I, Freiburg 1895, 209). — Philipp von Rodenstein (1595—1604) wirkte für Herstellung der Zucht im Clerus und für Restauration der Kirchengebäude. — Auf Philipp Cratz von Scharfenstein (1604), der schon zehn Wochen nach der Wahl starb, folgte Wilhelm von Effern (1604—1616); derselbe baute das bischöfliche Haus in Ladenburg (Schuch, Geschichte von Ladenburg 75). Unter den Bischöfen Georg Friedrich von Greifenclau (1616—1629) und Georg Anton von Rodenstein (1629—1652) litt infolge des dreißigjährigen Krieges das Bisthum sehr. Bischof Hugo Eberhard Cratz von Scharfenstein (1654—1663; Rhein. Antiquarius 2. Abth., VIII, 38) bestrebte sich, die Schäden möglichst zu heilen, und traf heilsame Maßregeln für Clerus und Volk. — Mit dem Einzug der sogen. Reformation und der Verwüstung der Stadt durch die Franzosen im J. 1689 war der natürliche Boden für den Mittelpunkt eines Bisthums geschwunden. Wir sehen demzufolge den Bischofssitz in Personalunion mit benachbarten Bischofssitzen, am meisten mit Mainz und Trier. — Die Bischöfe Johann Philipp von Schönborn (1663 bis 1673; vgl. Mentz, Joh. Phil. von Schönborn, Jena 1896—1899, 2 Thle.), Lothar Friedrich von Metternich (1673—1675), Damian Hartard v. d. Leyen (1675—1678), Karl Heinrich von Metternich (1679) waren zugleich Erzbischöfe von Mainz, der letztere nur postulirter Erzbischof. — Als Bischöfe von Worms allein regierten wieder Franz Emmerich von Waldbott-Bassenheim (1679—1683) und Johann Karl von Frankenstein (1683—1691). Es folgte Ludwig Anton aus dem Hause Pfalz-Neuburg (1691 bis 1694), Coadjutor von Mainz; 1694 aus demselben Hause Franz Ludwig (gest. 1732), Bischof von Breslau, Erzbischof von Trier und zuletzt auch von Mainz. — Auch Franz Georg von Schönborn (1732—1758) war zugleich Erzbischof von Trier; Johann Friedrich Karl von Ostein (1758—1763), Erzbischof von Mainz; Johann Philipp von Walbersdorf (1763 bis 1768), Erzbischof von Trier; Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim (1768—1774) und Friedrich Karl Joseph von Erthal (1774—1802) waren auch Erzbischöfe von Mainz. In dieser Zeit der Personalunion bestand eine eigene Verwaltung in geistlicher Hinsicht durch einen vicarius generalis in spiritualibus et pontificalibus und in weltlicher durch einen Statthalter. Der gelehrte Würdtwein (s. d. Art.) war Weihbischof. Der Bischof von Worms saß auf dem Reichstage zwischen Bamberg und Würzburg; auf den oberrheinischen Kreistagen war er geistlicher Kreisdirector und kreisausschreibender Fürst. — Was die Reformation nicht zerstört hatte, verschwand in der französischen Zeit. Bei der Neuordnung der Verhältnisse (1802) wurde der auf der linken Rheinseite gelegene Theil des Bisthums zu dem neu errichteten Bisthume Mainz (Metropole Mecheln) geschlagen; für die rechtsrheinischen Theile wurde das apostolische Vicariat zu Lampertheim errichtet (1806). Bei der Organisation der oberrheinischen Kirchenprovinz verblieb die Stadt Worms bei Mainz; die Pfarreien des frühern Bisthums kamen großentheils an Mainz, andere an Speyer, Freiburg und Rottenburg. Vor der „Reformation" hatte das Bisthum Worms zehn Landdecanate, vor der französischen Revolution nur noch sieben. — Eine mächtige Erinnerung an die ehemalige Ehre und Bedeutung als Mittelpunkt eines Bisthums hat sich Worms in seinem Dome bewahrt, diesem einzig schönen Denkmale des romanischen Uebergangsstiles, nunmehr in gründlicher Herstellung begriffen; der Dom (beschrieben in den Kunstdenkmälern im Großherzogthum Hessen) trägt den Titel Propsteikirche, der Pfarrer führt den Titel Propst. Die Propsteipfarrei nebst den Stadtpfarreien St. Martin und Liebfrauen zählen gegenwärtig nahezu 11 000 Katholiken neben 20 600 Evangelischen und 1200 Juden (1824: 2379 Katholiken neben 5555 Evangelischen und 666 Juden; 1803 nur 4800 Einwohner überhaupt; Gercken [um 1780] spricht von 700 Häusern, während der apostolische Legat Petr. Aloysius Carafa 1630 sagt: aedes bis mille, sed dives haud pro earum numero nunc habet [Legatio apostolica P. Al. Carafae ad tractum Rheni, ed. Ginzel, Wirceb. 1840, 139]). — Wie andere Gegenden Deutschlands, so war auch Stadt und Bisthum Worms gut versehen mit Stiften und Klöstern. In Worms selbst bestanden neben dem Domstifte St. Peter das Stift St. Paul aus der Zeit Burchards I., St. Martin (carcer S. Mart.; Falk, Heiliges Mainz 184), St. Andreas und Liebfrauen (Falk a. a. O. 66); nahe bei Worms das St. Cyriacusstift (Neuhausen), dessen erste Anlage in Dagoberts Zeit (Kirche St. Dionysius) zurückgeht (Falk a. a. O. 155), Stift St. Peter zu Wimpfen im Thal mit der kunsthistorisch so merkwürdigen Kirche (1262—1278), in deren

Innerem die Fundamente der erſten polygonen Anlage 1898 zu Tage kamen; in dieſem Stift verfaßte der Stiftsdecan Burchard von Hall (geſt. 1300) ſeine an Einzelheiten ſo reiche Stiftschronik (ſ. d. Art. II, 1522; Frohnhäuſer, Geſch. der Reichsſtadt Wimpfen, Darmſtadt 1870); Stift zum heiligen Geiſt in Heidelberg, welches König Ruprecht von der Pfalz zum Stifter hatte (1400); Marienſtift zu Kaiſerslautern (Lutra Caesarea). Die Geſchichte dieſer Stifte ſ. bei Schannat, Hist. episc. Wormat. I, 109, und bei W. Wagner, Die vormaligen geiſtlichen Stifte im Großherzogthum Heſſen, Darmſtadt 1873—1878, 2 Bde. Die Stiftsverfaſſung überhaupt im Anſchluß an Worms behandelt Mone in der Zeitſchrift für die Geſch. des Oberrheins XXI, 297. — An Klöſtern war das Bisthum ebenſo reich: Auguſtiner-Eremiten gab es zu Kirſchgarten (hortus cerasorum) nahe bei der Stadt, woher der Monachus Kirschgartensis (um 1500), Verfaſſer einer Wormſer Chronik, ſeinen Namen hat; das Kloſter, das eine gute Bibliothek beſaß, ging 1525 im Bauernkriege zu Grunde (Boos, in der Archival. Zeitſchrift IX, 111; Geſchichtsblätter für die mittelrheiniſchen Bisthümer 1883, 65 ff.); Auguſtiner zu Frankenthal, zu Sinsheim im Großherzogthum Baden, zu Höningen (monast. Hegenense), wo Trithemius einen gelehrten Freund, Roger Venray, hatte; Auguſtiner-Chorherren zu Worms und Heidelberg; Minoriten zu Worms, Heidelberg, Kaiſerslautern, Oppenheim und Sinsheim; Ciſtercienſer zu Schönau (Sconaugia) bei Heidelberg (Mone, in der Zeitſchrift für die Geſch. des Oberrheins XI, 55; N. F. VI u. VII); Dominicaner zu Worms, Heidelberg und Wimpfen a. B.; Carmeliten zu Worms, Weinheim, Heidelberg und Hirſchhorn; Wilhelmiten zu Worms (Remeierhof); Heilig-Geiſt-Brüder zu Wimpfen; Kapuziner zu Worms, Grünſtadt, Frankenthal, Mannheim, Heidelberg und Ladenburg; Auguſtinerinnen im Reichconvent zu Worms, ferner dicht bei der Stadt auf dem Berge (Bergkloſter mit Magdalenerinnen), zu Hochheim (Himmelskrone) vor der Stadt, zu Frankenthal, Fiſchbach, Hane (Hagenense) bei Bolanden; Ciſtercienſerinnen zu Nonnenmünſter und Kirſchgarten, Heddesheim, Lobenfeld bei Neckargemünd, Ramoſa (Ramſen), Roſenthal; Prämonſtratenſerinnen zu Enkenbach; Dominicanerinnen zu Liebenau vor Worms; Benedictinerinnen nur zu Neuburg bei Heidelberg; Welſche Nonnen (congreg. sanctimonial. Visit. B. M. V.) zu Heidelberg und Mannheim; Beguinen mehrfach zu Worms (Brigittenconvent) und ſonſt. — Die Geſchichte dieſer Klöſter iſt zum Theil behandelt im II. Bande des Archivs für heſſiſche Geſchichte und bei Wagner (ſ. ob.), zum Theil, ſoweit ſie in Rheinbayern liegen, bei Remling, Urkundliche Geſchichte der ehemaligen Abteien und Klöſter im jetzigen Rheinbayern, Neuſtadt 1836, 2 Bde.; Kunſt und Wiſſenſchaft im Bisthum Worms am Ausgange des Mittelalters, in d. Hiſt.-polit. Blättern LXXVIII u. LXXIX; bei F. W. E. Roth, Die Buchdruckereien zu Worms im 16. Jahrhundert und ihre Erzeugniſſe, Worms 1892, wozu A. Schmidt, im Centralblatt für Bibliothekswesen 1893, 222 zu vergleichen iſt. Die ſtark vernachläſſigt geweſene Erforſchung der Vergangenheit von Stadt und Bisthum Worms erfuhr in den letzten zwei Jahrzehnten bedeutende Förderung durch Gründung (1881) eines raſch aufgeblühten Muſeums, einſtweilen in den Räumen des ehemaligen Stifts St. Paul, durch Ordnung des ſtädtiſchen Archivs, ſowie durch umfangreiche Publicationen (ſo Boos, Geſchichtsquellen der Stadt Worms, Berlin 1890 bis 1893, Bd. I und II: die Urkunden der Jahre 627—1400, Bd. III: Annalen und Chroniken; Derſ., Geſchichte der rheiniſchen Städtecultur, von den Anfängen bis zur Gegenwart, mit beſonderer Berückſichtigung von Worms, Berlin 1897 bis 1899, bis jetzt 3 Quartbände). Eine kleine Wormatia docta ſ. im Correſpondenzblatt des Geſammtvereins der deutſchen Geſchichts- und Alterthumsvereine 1874, Nr. 1; vergeſſene und verlorene Wormſer Geſchichtsquellen in d. Forſchungen zur deutſchen Geſchichte XIII, 584. Die älteren Inſchriften ſind bearbeitet von Kraus, die ſpät mittelalterlichen im heſſiſchen Archiv VIII, 202. Was die Archivalien betrifft, ſo beſitzt das Staatsarchiv zu Darmſtadt die Stiftsſachen; Einiges aus dem Bodmann'ſchen Nachlaß befindet ſich jetzt im Reichsarchiv zu München. Würdtwein hat in 3 Bänden die Geſchichte der Klöſter, auf Urkunden aufgebaut, in dem Monasticon Wormatiense 1795 geſchrieben; das Manuſcript befindet ſich auf der Heidelberger Univerſitätsbibliothek (vgl. Mone, Quellenſammlung I, Einleitung). Von Handſchriften aus Büchereien ſind nur einzelne erhalten und dieſe ſehr verſprengt, ſo das Missale eccl. Wormat. s. X. in der Arſenalbibliothek zu Paris. [F. Falk.]

Wormſer Concordat, ſ. Concordate III, 825 f.

Wort, Frauen vom fleiſchgewordenen, ſ. Menſchwerdung.

Wucher, ſ. Zins.

Würdtwein, Stephan Alexander, Weihbiſchof zu Worms und Kirchenhiſtoriker, war geboren am 12. October 1721, ſtudirte in den Jahren 1738—1743 an der mit Jeſuiten beſetzten katholiſch-theologiſchen Facultät der Univerſität Heidelberg Philoſophie, Theologie und canoniſches Recht und war nach ſeiner Prieſterweihe mehrere Jahre als Seelſorger und Profeſſor in Bingen thätig, bis ihn Erzbiſchof Johann Friedrich von Mainz als Hofmeiſter ſeines Neffen berief. Ebenderſelbe verlieh ihm ſpäter ein Canonicat an der Stiftskirche B. Mariae V. ad gradus und beſchäftigte ihn in der Diöceſanverwaltung. Die Verdienſte, welche er ſich in einer langen Reihe von Jahren als Geheimer Rath, Großfiscal und erzbiſchöflicher

Official erwarb, bahnten ihm den Weg zu noch höheren Würden. Seine Mitcanoniker erwählten ihn zum Stiftsdechanten, und Erzbischof Emmerich Joseph von Mainz, zugleich Bischof von Worms, veranlaßte 1783 seine Ernennung zum Titularbischof von Heliopolis und bestellte ihn zum Weihbischof der Wormser Diöcese. Die Mußestunden, welche ihm seine vielen Amtsgeschäfte übrig ließen, widmete er dem Studium der Kirchengeschichte Deutschlands und im Besondern der Mainzer und Wormser Diöcesangeschichte. Die Geschichtsforschung verdankt seinem nimmermüden Sammeleifer eine Reihe von Urkundenpublicationen, worin er zahllose ihm noch zugängliche, bald aber vom Strudel der französischen Revolution verschlungene Documente der Nachwelt überlieferte. Eine Anerkennung seiner literarischen Verdienste wurde ihm durch die Aufnahme in die kurpfälzische Akademie der Wissenschaften zu Theil. Seine Hauptwerke sind: Concilia Maguntina (Mannheim 1766); Diocesis Maguntina in archidiaconatus distincta (Mannheim 1768—1774); Subsidia diplomatica ad selecta juris eccles. Germaniae et historiarum capita elucidanda I—XIII (Heidelberg-Bamberg 1772—1780); Nova subsidia I—XIII (ebd. 1781—1789); Bibliotheca Maguntina (Augsburg 1787); Monasticon Palatinum I—VI (Mannheim 1793 bis 1796). Die Heidelberger Universitätsbibliothek verwahrt von ihm handschriftlich ein Monasticon Wormatiense in 3 Bänden. Auch die Stadtbibliotheken in Frankfurt und Mainz besitzen umfangreiche Collectaneen aus seinem literarischen Nachlasse. Er starb am 11. April 1796 in Ladenburg und fand im Chor der dortigen St. Sebastianskapelle seine letzte Ruhestätte. (Vgl. über ihn Schwaab, Syllabus rectorum Universitatis Heidelbergensis II (Heidelb. 1790), 199 sq.; Mone, in der Quellensammlung zur badischen Geschichte I, 38, und Falk, im Correspondenzbl. der deutschen Geschichts- und Alterthumsvereine Jahrg. 1873, 21 u. 51, Jahrg. 1877, 44 und Jahrg. 1879, 87.) [Glasschröder.]

Würtemberg (officiell Württemberg, früher gewöhnlich Wirtemberg geschrieben) gewann bei der Auflösung des Herzogthums Schwaben um die Mitte des 13. Jahrhunderts als Grafschaft eine größere geschichtliche Bedeutung, ward 1495 unter Eberhard im Barte, dem Stifter der Universität Tübingen (s. d. Art.), Herzogthum, 1803 unter Friedrich II. Kurfürstenthum, 1806 unter demselben Fürsten als Friedrich I. Königreich. Das Land war im 6. Jahrhundert ein Theil des Gebietes der Alamannen, weßhalb für die Geschichte seiner Christianisirung der betreffende Artikel in Betracht kommt. Durch Herzog Ulrich (s. d. Art.) wurde, als er nach seiner Vertreibung und 15jährigem Exil durch die Schlacht von Lauffen 1534 die Herrschaft wieder erlangte, unter der Leitung von J. Brenz und A. Blarer (s. d. Artt.) der Protestantismus eingeführt. Mit den territorialen Veränderungen, welche die französische Revolution und die Säcularisation (s. d. Artt.) im Gefolge hatten, fielen dem Staate wieder katholische Gebietstheile zu. Die Katholiken bildeten rund ein Drittel der Bevölkerung, und für sie wurde mit der Oberrheinischen Kirchenprovinz (s. d. Art.) die Diöcese Rottenburg (s. d. Art.) errichtet, deren Grenzen mit denen des Königreichs zusammenfallen. Das Nähere über die Hauptperioden der religiösen Geschichte des Landes findet sich in den angezogenen Artikeln. Zum Art. Rottenburg ist Folgendes nachzutragen: Der dort als letzter Oberhirte angeführte Bischof W. v. Reiser starb auf der Firmungsreise am 11. Mai 1898; zum Nachfolger wurde am 20. Juli Domcapitular Dr. F. X. v. Linsenmann und, als dieser bereits am 21. September, noch vor seiner Consecration, vom Tode ereilt wurde, am 11. November Dr. Paul Keppler, damals Professor in Freiburg und früher in Tübingen, gewählt und am 18. Januar 1899 consecrirt und inthronisirt. (Vgl. noch Das Königreich Württemberg, eine Beschreibung von Land, Volk und Staat, hrsg. von dem Kgl. statistisch-topographischen Bureau, Stuttgart 1882—1886, 3 Bde.; Württembergische Kirchengeschichte, hrsg. vom Calwer Verlagsverein, Calw u. Stuttgart 1893. Weitere Literaturangaben bietet W. Heyd, Bibliographie der württembergischen Geschichte, Stuttgart 1895—1896, 2 Bde.) [v. Funk.]

Würzburg, ehemaliges Fürstbisthum, jetzt bayrisches Bisthum, umfaßt das Land zu beiden Seiten des Mittelmaines, dessen Bewohner sich am zähesten den Namen des einst herrschenden deutschen Volksstammes der Franken bis in unsere Zeit herauf bewahrt haben. Zu König Chlodwigs Zeit war dieses Gebiet ein Bestandtheil des großen thüringischen Reiches, das sich von der niedersächsischen Tiefebene südwärts bis gegen die Donau hin erstreckte. Diesem Reiche machte Chlodwigs Sohn Theodorich nach Besiegung des letzten Königs Hermanfried ein Ende; der nördliche Theil fiel den Sachsen zu, der südliche, die Maingegend, den Franken, und schon bald ward der Name Ostfranken, der ursprünglich dem ganzen austrasischen Franken zugehörte, diesem Gebietstheile eigenthümlich. Unter den späteren Merowingern erhoben sich, vermuthlich als Schützer des Landes gegen die andringenden Sachsen, eigene Herzoge im Lande. Die Nachfolger des in dieser Würde um 630 von König Dagobert I. anerkannten Radulf (Ratolf) nahmen ihren Sitz auf der Burg zu Würzburg. Die Namen dieser thüringisch-fränkischen Herzoge sind mit der Einführung des Christenthums in den Maingegenden auf's Engste verknüpft. — I. Christianisirung des Landes und Gründung des Bisthums. Schon Radulfs Sohn Heden oder Hetan I., der seinem Vater um 641 folgte, hatte zur zweiten Gemahlin eine Christin, die hl. Bilhildis (s. d. Art.). Unter Hetans Sohn aus erster Ehe, Gosbert, kam der

irische Regionarbischof, der hl. Kilian (s. d. Art. und dazu Emmerich, Der hl. Kilian, Regionarbischof und Martyrer, Würzburg 1896), mit seinen Gefährten, dem Priester Colonat und dem Diacon Totnan, nach Würzburg und verbreitete das Christenthum. Der Herzog selbst mit Vielen aus seinem Volke ließ sich taufen. Nach nur kurzer Missionsthätigkeit ward Kilian auf Anstiften Geilana's, der Gemahlin Gosberts, mit seinen Gefährten ermordet (wohl im J. 689). Dankbar verehrt bis zum heutigen Tage das Frankenvolk in ihm seinen Apostel, der mit seinem Blute das Christenthum in Franken begründet hat. Die herzogliche Familie blieb dem Christenthume treu. Gosberts Sohn Hetan II. trat mit Willibrord (s. d. Art.), dem Apostel der Friesen, in Verbindung, schenkte ihm im J. 704 Güter in Thüringen sowie 716 die Burg Saaleck bei Hammelburg zur Anlage eines Klosters und erbaute selbst auf seinem Schlosse zu Würzburg an der Stelle des alten Hulda-Heiligthums die erste der heiligen Jungfrau gewidmete Kirche, von der die Burg den Namen Marienberg oder Frauenberg erhielt. Die volle Christianisirung des Landes erfolgte aber erst durch den hl. Bonifatius (s. d. Art.) und seinen Schüler, Gefährten und Landsmann, den hl. Burchard (s. d. Art. II, 1512 ff.), unter dem Schutze und der Begünstigung der fränkischen Hausmeier. Nach seiner dritten Romreise ging Bonifatius nach Organisation der kirchlichen Verhältnisse in Bayern daran, für Thüringen und Hessen kirchliche Sprengel zu errichten. An der Ausführung dieses längst gehegten Planes hatten ihn wohl die kriegerischen Unruhen gehindert, welche der Tod des letzten thüringisch-fränkischen Stammesherzogs Hetan II. zur Folge hatte; derselbe war mit seinem Sohne Thüring unter Karl Martell 717 bei Vincy im Kampfe gegen den Hausmeier Neustriens, Regenfried, gefallen. Im Herbste 741, noch vor der Weihe des hl. Willibald (s. d. Art.) zum Bischof von Eichstätt, wie jetzt wohl feststehen dürfte (vgl. d. Art. Burchard II, 1513 f.), weihte der hl. Bonifatius seinen langjährigen, treuen Mitarbeiter Burchard zu Salburg in Thüringen (auf der heutigen Salzburg bei Neustadt an der fränkischen Saale) zum ersten Bischof von Würzburg. Am 1. April 742 erfolgte durch Papst Zacharias die päpstliche Bestätigung des neu errichteten Bisthums sowie der beiden anderen gleichzeitig mit ihm in's Leben gerufenen Bischofssitze Buraburg und Erphesfurt. Während beide letzteren bald wieder untergingen, kam das Würzburger Bisthum rasch zu hoher Blüte. Wahrhaft fürstlich war die Dotation, welche der fränkische Hausmeier Karlmann der jungen Stiftung verlieh. Wahrscheinlich auf der am 21. April 742 abgehaltenen Synode, die man als die erste deutsche Nationalsynode bezeichnen darf, wies er dem neu gegründeten Bisthume 25 Kirchen und ein Kloster sammt allen ihren Zugehörungen und Erträgnissen zu (vgl. Mon. Boica XXVIII, 1, Monach. 1829, 16. 92), sodann den dem Könige zufallenden Theil der Strafgelder für versäumten Heerbann sowie den Zehnten des Ertrags einer großen Anzahl königlicher Güter und endlich den zehnten Theil der sogen. „Ostsuopha", welche die einheimische wie die slavische Bevölkerung in den 17 ostfränkischen Gauen zu Ostern zur Bestreitung der Unkosten der allgemeinen Volksversammlung auf dem Maifelde zu entrichten hatte. Hierzu kam noch durch König Pipin im J. 752 oder 753 für alle Besitzungen der Würzburger Kirche die Immunität (Stark, Acta reg. et imper. Karol. II, Wien 1867, 385), so daß der Bischof allein in seinem schon damals sehr umfangreichen Besitzthume auch die weltliche Gerichtsbarkeit ausübte. Letztere bilden die Grundlage der gerade im Würzburger Bisthume früher als anderswo sich ausbildenden weltlichen Herrschaft der Bischöfe. Rechnet man noch hinzu, daß kurz nach Errichtung des Bisthums die alte Herzogsburg zu Würzburg in den Besitz des Bischofs gelangte (der letzte Sprößling der Herzogsfamilie, Hetans II. Tochter, die sel. Immina oder Irmina, vertauschte sie gegen die Karlburg bei Karlstadt am Main), so erklärt sich leicht, wie schon bald die Meinung sich bilden konnte, Pipin habe das Herzogthum von Ostfranken mit dem neu begründeten Bischofssitze verknüpft. Dieß vermochte um so mehr den Schein der Wahrheit für sich zu gewinnen, als die Politik der Karolinger das Wiedererstehen eines eigenen Stammes-Herzogthums in Ostfranken nach Kräften verhinderte. Ist nun auch diese Anschauung sicher nicht haltbar, wie dieß zuletzt Henner (Die Herzogliche Gewalt der Bischöfe von Wirzburg, Wirzburg 1874) eingehend nachgewiesen hat, so läßt sich doch auch andererseits nicht in Abrede stellen, daß die territoriale Stellung des Würzburger Bischofs schon frühzeitig eine ganz exceptionelle war. So berichtet um die Mitte des 11. Jahrhunderts Adam von Bremen (Gesta Pont. Ham. eccl. 3, 45, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 353), der herrschbegierige Erzbischof Adalbert, der in nichts seinen Collegen zu Mainz und Köln nachstand, habe den Bischof von Würzburg beneidet ob seiner Ausnahmestellung. Als im J. 1116 Kaiser Heinrich V. nach seiner Entzweiung mit Bischof Erlung das Herzogthum Ostfranken seinem Neffen, dem Hohenstaufen Konrad von Schwaben, verlieh, widersetzte sich der Bischof dieser Verfügung, weil das besagte Herzogthum der Würzburger Kirche zugehörte (Ekeh. v. Aura, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. VI, 249 sq). Nach der erfolgten Aussöhnung gestand dieß Heinrich V. zu und gab vermittels der aller Wahrscheinlichkeit nach ächten Urkunde vom 1. Mai 1120 dem Bischof von Würzburg die ihm jüngst entzogene dignitas judiciaria in tota orientali Francia wieder zurück (Mon. Boica XXIX, 1 [1831], 238). Friedrich Barbarossa endlich bestätigte am 10. Juli 1168 dem Würzburger Bischof die volle richterliche Gewalt per totum episcopatum et ducatum Wirce-

urgensem et per omnes cometias in eodem piscopatu vel ducatu sitas (Mon. Boica ib. 85 sqq.). So viel steht fest, daß in Würzburg ascher als anderswo eine landesherrliche Gewalt er Bischöfe sich herausbildete, worauf auch der häufig citirte Spruch hinwies: Herbipolis sola udicat ense et stola. Bald fügten die Bischöfe uf Münzen und Siegeln zum Krummstab das Schwert; bei kirchlichen Feierlichkeiten und selbst m Altare ließen sie sich ein bloßes Schwert voranragen, eine Sitte, welche man bis zur Säculariation beibehielt, und deren auch Aeneas Sylvius De statu Europae 26) als einer Merkwürdigkeit Erwähnung thut; auf den Grabdenkmälern urden sie dargestellt in der Linken den Krummtab, in der Rechten das Schwert haltend (so zuerst Gottfried v. Hohenlohe, gest. 1198). Den Titel „Herzog von Ostfranken" nahmen sie aber erst in er Mitte des 15. Jahrhunderts an, um den Anprüchen der fränkischen Brandenburger, die diesen Titel anstrebten, entgegenzutreten. Als Reichsürsten hatten sie ihren Sitz unmittelbar nach den Erzbischöfen; nur das von Würzburg abgetrennte Bamberg (s. d. Art.) hatte als exemtes „kaiserliches" Hochstift den Vorrang vor Würzburg. — Das Gebiet des Bisthums erstreckte sich nördlich bis in den Thüringer Wald, südlich bis über Schwäbisch-Hall und Murrhardt und in den Nordgau hinein, nach Osten bis an die böhmische Grenze und nach Westen bis in den Spessart. Der ursprüngliche Name Wirziburg, auch Virteburch, wandelte sich allmälig in den wahrscheinlich in der Ottonenzeit durch eine merkwürdige Etymologie (Würze, würziges Kraut = herba) entstandenen Namen Herbipolis um, welcher der jetzt im Verkehr mit Rom officiell gebräuchliche ist.

II. Die Bischöfe bis zur Reformation. Der erste Bischof, der schon genannte hl. Burchard (741—753), hatte in seinem Sprengel bei Clerus wie Laien die abergläubischen und heidnischen Gebräuche zu bekämpfen, von denen uns das von Eckhart und Stamminger (Franconia Sancta I, Würzburg 1881, 274 ff.) ihm zugeschriebene Homilienbuch (auf der Würzburger Universitätsbibliothek) ein anschauliches Bild gibt. Daß die Durchführung des römischen Ritus in dem neu begründeten Bisthum keinen principiellen Gegensatz gegen die in manchen Punkten von ihm abweichenden irisch-schottischen Missionare, denen Franken seine ursprüngliche Christianisirung verdankt, bedeuten wollte, zeigt die Thatsache, daß eine der ersten Sorgen Burchards die feierliche Erhebung der Gebeine des hl. Kilian und seiner Genossen war (743). An der Stelle ihres Martyriums errichtete er das Salvatormünster, später Neumünster genannt, als die erste Cathedrale des Bisthums, in die er drei Jahre später die Gebeine der Frankenapostel aus der Kirche in der Herzogsburg, ihrer ersten Ruhestätte, übertrug. Mit der Kirche verband er ein Kloster, jedenfalls nach der Regel des hl. Benedict, dessen Stiftsschule sich bald einen bedeutenden Ruf erwarb, gleich der des Andreasklosters, welches er am Fuße des Marienberges gründete und reich dotirte. Treue Mitarbeit in der Christianisirung des Landes leisteten ihm auch die vom hl. Bonifatius aus England berufenen heiligen Frauen Lioba und Thecla (s. d. Artt.) in den Frauenklöstern zu Tauberbischofsheim, Ochsenfurt und Kitzingen, sowie die Gründerin des letztgenannten Klosters, die hl. Hadeloga, der Ueberlieferung nach eine Tochter von Karl Martell (Stamminger I, 360 ff.). An den vom hl. Bonifatius abgehaltenen Synoden sowie an der Gründung des im Bisthumssprengel gelegenen Klosters Fulda (s. d. Art.) nahm Burchard lebhaften Antheil. Im J. 747 ging er nach Rom, um im Auftrage des hl. Bonifatius dem Papst über den Zustand der fränkischen Kirche Bericht zu erstatten. Eine zweite Romreise im J. 751 in Gemeinschaft mit dem Abte Fulrad von St. Denys, um die Erhebung Pipins zum König beim Papste zu betreiben, wird von Ussermann und Rettberg bezweifelt, von Gfrörer, Hefele und Stamminger auf Grund der alten Nachrichten als thatsächlich behauptet. Wohl um das Jahr 753 entsagte Burchard, dem Beispiel des hl. Bonifatius folgend, seinem Bisthum und erbat sich von Pipin und dem neuen Erzbischof Lullus von Mainz Megingaud als Nachfolger. Er zog sich mit einigen Mönchen nach dem ihm schon zum Beginne seiner Missionsthätigkeit von Karl Martell geschenkten Schlosse Homburg a. M. zurück, wo er kurz darauf starb. Sein Nachfolger, der sel. Megingaud, auch Megingoz (753—785), ein Schüler des hl. Bonifatius und von diesem noch zum Bischof geweiht, war ein fränkischer Graf aus dem Grabfelde (Stamminger I, 402 f.), ein treuer Genosse des hl. Burchard. In seine Regierungszeit fallen die ersten Feldzüge Karls des Großen gegen die Sachsen, an denen auch Megingaud mit seinen Priestern betheiligt war durch Christianisirung des Sachsenvolkes unter dem Schutze der fränkischen Waffen; vor Allem war es das Gebiet des nachmaligen Bisthums Paderborn (s. d. Art.), das dem Würzburger Bischof nach des hl. Sturmius' (s. d. Art.) Tod zur Missionirung anvertraut ward. In der Stiftsschule zu Würzburg erhielten die ersten Bischöfe von Paderborn, Hathumar und Baduard, ihre Ausbildung. Gleich seinem Vorgänger resignirte auch Megingaud auf das Bisthum (wohl um das Jahr 785) und zog sich in das von Karl Martell dem hl. Burchard geschenkte Schloß Rorlach a. M. zurück, in dessen Nähe er in der Folge das Kloster Neustadt a. M. gründete (Stamminger I, 401 ff.); dort starb er um das Jahr 794. Ihm folgte der von Megingaud selbst postulirte Bernwelf (785—800), ein Mönch aus dem Andreaskloster, der sich bereits bei der Bekehrung der Sachsen ausgezeichnet hatte. Dieser gerieth bald mit seinem Vorgänger in Zwistigkeiten. Der Streit drehte sich um Güter und Besitzthümer, welche Megingaud für das Kloster Neustadt a. M. ver-

wenden wollte, welche aber Bernwelf als dem Bisthum zugehörig für dieses zurückforderte. Am Salvatormünster, der eigentlichen Domstiftskirche, führte Bernwelf an Stelle der seitherigen Benedictinermönche Weltgeistliche ein. Diese, die „Brüder des hl. Kilian" (Fratres S. Chiliani) genannt, führten als Chorherren jedenfalls nach der Regel Chrodegangs (s. d. Art.) ein gemeinschaftliches Leben. Die vertriebenen Mönche, über fünfzig an der Zahl, denen man auch den Vorwurf eines unklösterlichen Wandels machte, nahmen ihre Zuflucht zum frühern Bischof, was die Begründung des Klosters Neustadt beschleunigte, der Herstellung der Einigkeit zwischen dem alten und dem neuen Bischof aber nicht förderlich war. Uebrigens wird Bernwelf als ein sittenstrenger und hochgebildeter Mann geschildert, der sich die Förderung seiner Stiftsschulen sehr angelegen sein ließ. Es ging wohl auch auf die Dauer nicht an, daß man die Weltgeistlichkeit unter der Herrschaft der Mönche beließ, mochten auch diese (ihnen gehörten ja wie der hl. Bonifatius, so auch die zwei ersten Bischöfe von Würzburg und wohl auch Bernwelf selbst an) sich noch so große Verdienste um das Bisthum erworben haben. Gleich seinem Vorgänger mit der Christianisirung des Sachsenvolkes beschäftigt, wandte Bernwelf auch den Slaven, die zwischen Main und Regnitz angesiedelt waren, seine Hirtensorgfalt zu, wogegen Karl der Große denselben die Leistung des Zehnten zur Pflicht machte. In seine Regierungszeit fällt die Gründung des Klosters, nachmaligen Collegiatstiftes St. Gumpert zu Ansbach im J. 786 durch den hl. Gumpert, einen reich begüterten Adeligen aus Ostfranken (Stamminger I, 387 ff.). Im J. 793 feierte Karl der Große das Weihnachtsfest zu Würzburg, und Bernwelf betheiligte sich im darauffolgenden Jahre 794 am Plenarconcil zu Frankfurt a. M., das die bekannten Entscheidungengegen die Adoptianer sowie über die Bilderverehrung traf. — Der vierte Bischof, Luterich oder Leuterich (801—804), Hofkaplan Karls des Großen, ward von diesem zu Rom zum Bischof ernannt, woselbst er auch die bischöfliche Consecration erhielt. Er nahm an der Synode zu Aachen 801 theil. — Sein Nachfolger Egilwart oder Egilbert (804—810) wäre nach J. G. Eckharts (Comment. de rebus Franciae orient. II, Vvirceb. 1729, 19) Vermuthung der Verfasser der unter dem Namen Annales Franc. Lambeciani bekannten Annalen. Unter ihm erhielt das Bisthum Verden (s. d. Art.) aus dem Kloster Amorbach (s. d. Art.), welches der hl. Pirmin unter Karl Martell gegründet und Pipin der Würzburger Kirche zugewiesen hatte, seine ersten Bischöfe. — Unter Wolfger (810 bis 832), der von Karl dem Großen zum Bischof ernannt war, treten die ersten Reibungen mit der im Würzburger Bisthumssprengel gelegenen, damals mächtig emporstrebenden Abtei Fulda hervor, die erst mit der Erhebung Fulda's zum Bisthum in der Mitte des 18. Jahrhunderts ihr Ende fanden. In seine Regierungszeit fallen auch die Anfänge der Benedictinerabteien Megingaudeshausen, nachmals Münsterschwarzach am Main und Murrhardt an der Murr. — Humbert (832—842) stand in freundschaftlichem Verkehr mit Abt Rabanus Maurus (s. d. Art.) von Fulda, der ihm seine Commentare zum Buche der Richter und zu Ruth widmete, während Humbert selbst den Rabanus in Versen feierte, ihn um Zusendung verschiedener Commentare ersuchte und ihm über den Bestand der Würzburger Dombibliothek Mittheilungen machte. Die neu errichtete Kirche zu Lauffen am Neckar weihte Humbert ein und setzte dort den Leib der hl. Regiswindis bei. — Godewald oder Gozbald (842—855), Hofkaplan und Erzkanzler Ludwigs des Deutschen, behielt die Abtei Niederaltach (s. d. Art.) in Bayern als Bischof noch bei, erwirkte ihr aber auch das Recht der freien Abtswahl. Er betheiligte sich an der gegen Gottschalk von Orbais (s. d. Art.) im J. 848 gehaltenen Synode zu Mainz und ließ mehrere auf die Prädestinationslehre bezügliche Abhandlungen und Actenstücke in einem Buche sammeln. Karls des Großen Tochter Theodrada übergab ihm das Frauenkloster Münsterschwarzach, in das später die zuerst in Megingaudeshausen ansässigen Benedictiner übersiedelten. Gegen Ende seiner Regierung ging das Salvatormünster, nach dem in ihm ruhenden Leibe des hl. Kilian auch St. Kiliankirche genannt, durch Blitzschlag in Flammen auf; doch konnten die Reliquien Kilians und der Kirchenschatz noch gerettet werden. — Arno's (855—892; s. d. Art.) erste Sorge war der Wiederaufbau des Salvatormünsters, den er jedoch etwas weiter südlich, an der Stelle, wo heute der Dom steht, bewerkstelligte. Er unternahm ferner im Auftrage Ludwigs des Deutschen und seiner Nachfolger mehrere Feldzüge gegen die das Gebiet Frankens bedrohenden Serben, Böhmen und Mähren — das erste Beispiel eines kriegführenden Bischofs in der Würzburger Kirche. Das Kloster Münsterschwarzach fiel nach dem Tode der letzten Commendaturabtissin Bertha an das Bisthum, und Arno besetzte es sofort mit Mönchen von Megingaudeshausen. Im J. 892 betheiligte er sich an dem Feldzuge, den König Arnulf gegen den aufständischen Herzog von Mähren, Zwentibold, unternahm. Während er die heilige Messe feierte, ward er von den Slaven überfallen und mit seinen Begleitern getödtet. Wie die damals im Kampfe gegen die Normannen gefallenen Bischöfe Theodorich von Minden und Marquard von Hildesheim bezeichnete man auch ihn als Martyrer; es läßt sich aber kein Beweis dafür erbringen, daß er jemals zu Würzburg als Heiliger verehrt worden wäre. — Rudolf I. (892—908) verdankt seine Erhebung der Reichspolitik König Arnulfs sowie der Hauspolitik der mit diesem eng verbündeten Konradiner, deren Familie er angehörte. Seine eigene Persönlichkeit hätte diese Erhebung durchaus

nicht verdient (licet nobilis, stultissimus tamen, agt Regino im Chron. ad a. 892 [Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 605] von ihm). Bald begannen unter ihm die Feindseligkeiten mit dem durch Kriegsruhm und Reichthum sich auszeichnenden Geschlechte der Babenberger, dessen Haupt Adalbert ein Stammesherzogthum in Ostfranken zu begründen strebte. Nach blutigen und erbitterten Kämpfen, an denen der Bischof mit seinen Brüdern, den Konradinern, auf Seiten der kaiserlichen Macht betheiligt war, endete die „babenbergische Fehde" mit dem Untergang des babenbergischen Hauses in Franken. Das Haupt Adalberts, der „Zierde der Franken" (Annal. Sangall. maj. ad a. 906 Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 77]), fiel unter Henkershand zu Theres, wo sich bald ein Kloster erhob; einige der babenbergischen Lehen fielen an Würzburg. — Unter Dietho's (Thieto's) Regierung (908—931) hatte Würzburg schon bald schwer unter dem Einfall der Ungarn zu leiden. Von König Konrad I., der den Bischof gegen Heinrich von Sachsen auf seiner Seite zu erhalten suchte, erhielt er 915 die Immunitätsprivilegien seines Hochstiftes bestätigt. Im J. 922 betheiligte er sich an der Synode zu Coblenz. In demselben Jahre vernichtete zum zweiten Male Feuer das Salvatormünster und mit ihm alle Urkunden des Bisthums, deren Erneuerung Dietho am 7. April 923 von König Heinrich I. erbat und erhielt. — Burchard II. (931—941) vollendete den von seinem Vorgänger begonnenen Wiederaufbau des Salvatormünsters. Er wird wegen einer wissenschaftlichen Bildung wie wegen der Heiligkeit seines Lebens gerühmt. Vor seiner Erhebung war er Abt zu Hersfeld gewesen. — Poppo I. (941—961), nachweislich aus dem Hause der Grafen von Henneberg, die ihr Geschlecht von dem Babenberger Heinrich, dem Bruder des obengenannten Adalbert, herleiten, wird als hochgebildet in weltlicher wie geistlicher Wissenschaft bezeichnet; er ward auch von Kaiser Otto I. dem Großen, dem er verwandtschaftlich nahestand und dessen Kanzler er früher war, hochgeschätzt. Von Otto I. erlangte er für sein Hochstift am 13. December 941 das Recht der freien Bischofswahl. Unter ihm blühte die Stiftsschule zu Würzburg, die er noch mehr zu heben suchte durch Berufung von Gelehrten, wie des Magisters Stephan von Novara. Ein gegen diesen gerichteter Angriff rief die Apologia Froumondi pro schola Herbipolensi (abgedruckt bei Pez, Thes. anecd. VI, Aug. Vind. et Graecii 1729, 189 sqq.) hervor. Damals machte auch der hl. Wolfgang (s. d. Art.) seine Studien zu Würzburg zugleich mit dem nachmaligen Erzbischof Heinrich von Trier, der ein Bruder Bischof Poppo's war. An den Synoden seiner Zeit nahm Poppo regen Antheil. — Sein Neffe Poppo II. (961—984) ist der erste Bischof, welcher aus freier canonischer Wahl, allerdings unter Berücksichtigung des Wunsches Otto's I., hervorging. Er begleitete den Kaiser auf seinem Römerzuge im J. 963. Unter Otto II. (s. d. Art.) und ebenso nach dessen Tode war er bemüht, die Feindseligkeiten, welche Herzog Heinrich II. von Bayern veranlaßte, beizulegen. — Hugo (984 bis 990), aus edlem fränkischen Geschlechte, ein Verwandter seines Vorgängers, übertrug mit Genehmigung des päpstlichen Stuhles den Leib des hl. Burchard, der seither im Salvatormünster neben dem hl. Kilian geruht hatte, in das von Burchard gestiftete Andreaskloster jenseits des Maines am Fuße des Marienberges; Kloster und Kirche, die in Zerfall gerathen waren, brachte er wieder in guten Stand, beschenkte sie mit weiteren Gütern und berief zur Wiederherstellung des klösterlichen Lebens die Mönche Arnold und Bernward aus Hirschau; diese hoben die Schule des Klosters, das nun den Namen St. Burchard annahm, derart, daß sich ihr Ruf bald weithin verbreitete. Zugleich ordnete der Bischof auf den Donnerstag nach Dionysius die alljährliche Festfeier des hl. Burchard an, womit die Abhaltung der alljährlichen Diöcesansynode verbunden werden sollte. — Auf ihn folgte der oben genannte Bernward (990—995) aus dem Geschlechte der Grafen von Rothenburg a. T., welches dem Hochstift noch mehrere Bischöfe gab. Otto III. bestätigte ihm den Besitz der Klöster Neustadt, Hohenburg, Amorbach, Schlüchtern, Murrhardt und Schwarzach. Der Bischof starb auf der Reise nach Constantinopel, die er im Auftrag Otto's III. (s. d. Art.) mit dem Bischof Johann von Piacenza unternommen hatte, um für Otto um die Hand der Tochter Kaiser Constantins Porphyrogenitus anzuhalten. Er liegt auf der Insel Euböa begraben. — Heinrich I. (995—1018), wahrscheinlich gleichfalls aus dem Grafenhause von Rothenburg und Neffe seines Vorgängers, (Stief-?) Bruder des hl. Heribert von Köln, wegen seiner kleinen Gestalt auch Hezelin genannt, war einer der thatkräftigsten Würzburger Bischöfe. Otto III. war ihm sehr gewogen und machte ihm reichliche Zuwendungen, darunter die Kaiserpfalz Salzburg mit dem ganzen Salzgau sowie die beiden Grafschaften Waldsachsen und Rangau. Das im J. 996 verliehene, sehr weit gehende Immunitätsprivileg wird übrigens für interpolirt gehalten (vgl. Henner 81 ff.). Auch Heinrich II. der Heilige unterhielt gute Beziehungen zum Würzburger Bischofe, der ihm mit dem Abte von Fulda im J. 1003 im Kampfe gegen den Markgrafen Heinrich von Schweinfurt gute Dienste leistete. Als Heinrich II. daranging, aus den dem königlichen Fiscus verfallenen Gütern des oben genannten Babenbergers Adalbert das Bisthum Bamberg (s. d. Art.) zu gründen, wollte Bischof Heinrich in die Abtrennung Bambergs vom Würzburger Bisthum nur unter der Bedingung einwilligen, daß Würzburg zur Metropole von Franken erhoben und ihm Bamberg wie Eichstätt als Suffragane untergeben würden. Da aber dieser Plan vor Allem an dem

energischen Protest des Eichstätter Bischofs Megingoz scheiterte, so fügte sich Bischof Heinrich nach längerem Widerstreben unter Vermittlung seines Bruders Heribert von Köln dem Wunsche des Kaisers. Auf der Synode von Frankfurt im J. 1007 wurde die Errichtung und Umgrenzung der neuen Diöcese vollzogen. Würzburg trat die Grafschaft Radenzgau sowie vom Volkfeld den Theil von der Mündung der Aurach in die Regnitz bis an den Main an das neue Bisthum ab. Zum Entgelt hierfür gab der Kaiser an Würzburg Stadt und Mark Meiningen nebst Walddorf, die bis zum Jahre 1542 dem Hochstift verblieben, sowie später noch die Grafschaft Bezzingen im Rheingau. Von seinem reichen väterlichen Besitzthum machte Bischof Heinrich den besten Gebrauch, indem er in Würzburg drei Collegiatstifte errichtete: das erste an der Stelle des alten, im J. 855 durch Feuer zerstörten Salvatormünsters, das von nun an Neumünster zum hl. Johannes Evangelist genannt ward, und dessen Stiftsschule bald zu hoher Blüte kam. Aus ihr gingen u. A. Bischof Heribert von Eichstätt sowie die Erzbischöfe Hunfried und Engelhard von Magdeburg hervor. Das andere errichtete er zu Ehren der hll. Petrus und Paulus sowie des hl. Stephanus im Süden der Stadt, wo es später als Benedictinerstift St. Stephan bis zur Säcularisation fortbestand. Das dritte endlich entstand im Norden vor der Stadt auf einer kleinen Anhöhe (später Stift Haug genannt); dort fand er selbst seine Ruhestätte. Zur Hebung und Förderung des wissenschaftlichen wie des religiösen Lebens berief er in diese Neugründungen ausgezeichnete Männer von Mainz, Köln, Speyer und Regensburg her. — Meinhard oder Meginhard, Graf von Rothenburg, Neffe des Vorhergehenden (1018—1033), war ein fleißiger Theilnehmer an den Synoden seiner Zeit. Er erhielt von Heinrich II. Forst- und Jagdrecht im Steigerwald, von Konrad II. dem Salier, seinem Verwandten, Münz- und Zollrecht. — Der hl. Bruno, Herzog von Kärnthen (1033—1045), Neffe des hl. Bruno, Apostels der Preußen (s. d. Art. II, 1373 f.), und auch mit Kaiser Konrad II. verwandt, war eine glänzende Erscheinung auf dem Würzburger Bischofsstuhle. Er ist der Verfasser eines kurzen populär-theologischen Commentars zu den Psalmen, dem Hohenlied und den alt- und neutestamentlichen sogen. Cantica im kirchlichen Officium, sodann einer in katechetischer Form abgefaßten Erklärung des Vaterunser sowie des apostolischen wie des athanasianischen Symbolums (vgl. Migne, PP. lat. CXLII, 10 sqq.; Baier, Der hl. Bruno ... als Katechet, Würzburg 1893). Im J. 1037 leistete er Konrad II. Heeresfolge nach Italien und bewog ihn, die Belagerung von Mailand aufzuheben. Sein väterliches Erbgut verwandte er theils zu besserer Dotation der Domgeistlichkeit, theils zur Wiederherstellung des baufällig gewordenen Salvatormünsters, der jetzigen Domkirche, die ihm wohl ihre heutige Grundform verdankt. Mit großer Pracht und unter Theilnahme vieler Bischöfe weihte Bruno 1042 die von Abt Willemuth neu erbaute Kirche des St. Burchardklosters ein. Ein Unglücksfall auf dem Zuge nach Ungarn, den er im Gefolge Heinrichs III. unternahm, machte am 27. Mai 1045 seinem Leben ein Ende. Sein Leichnam wurde nach Würzburg zurückgebracht und in der Krypta der von ihm erbauten Domkirche beigesetzt; 1699 wurden seine Gebeine feierlich erhoben und sein Fest auf Grund des römischen Martyrologiums auf den 17. Mai festgesetzt. Als im J. 1749 durch Umbau des Chores die Krypta verschwand, wurden seine Reliquien auf den ersten Seitenaltar vom Chore aus links übertragen. — Der hl. Adalbero (1045—1088; s. d. Art.), Graf von Lambach in Oberösterreich, durch seine Mutter Regila von Weinsberg in Franken beheimatet und begütert, erhielt seine Bildung an der Stiftsschule zu Würzburg, später zu Paris, und blieb immer ein Freund und Förderer der Wissenschaft. Ebenso war er darauf bedacht, seine bischöflichen Rechte Fulda und Bamberg gegenüber geltend zu machen, allerdings ohne Erfolg. In Würzburg wandelte er das Stift St. Stephan in ein Benedictinerkloster um und vereinigte die Stiftsherren daselbst mit denen des Neumünsters, dessen Kirche er erweiterte, und dessen Einkünfte er derart mehrte, daß er als dessen zweiter Stifter gefeiert ward. Unter ihm entstand das Kloster Banz (s. d. Art.); das dem Untergange nahe Kloster Münsterschwarzach stellte er wieder her und berief zur Erneuerung des Ordenslebens Mönche aus der Metzer Diöcese. Die Reformation dieser Abtei übte bald ihre wohlthätige Wirkung auf die übrigen Klöster des Bisthums aus. Heinrich III. wie dessen Sohne Heinrich IV. leistete Adalbero treue Heeresfolge. Als aber im Investiturstreit (s. d. Art.) Heinrich IV. auf der Synode zu Worms 1076 die Absetzung Gregors VII. aussprechen ließ, setzte Adalbero mit Hermann von Metz diesem Beginnen offenen Widerspruch entgegen. An der Erhebung Rudolfs von Schwaben zum Gegenkönig betheiligt, ward der Bischof in die blutigen Kämpfe der beiden Gegner mit hineingezogen, unter denen das Hochstift schwer zu leiden hatte. Nach Rudolfs Tode schloß sich Adalbero dem neuen Gegenkönig Hermann von Luxemburg an, mit dessen Hilfe er sich 1086 wieder mit Waffengewalt in den Besitz der Stadt Würzburg setzte. Hier war ihm in der Person Meginhards II. ein Gegenbischof erstanden, nachdem Heinrich IV. Adalbero auf der Synode zu Mainz 1085 seines Bisthums für verlustig erklärt hatte. Adalbero konnte sich in der Stadt, deren Bürger dem Kaiser anhingen, nicht lange halten; bald zog er sich nach Lambach zurück, wo er die letzten Jahre seines Lebens in stiller Zurückgezogenheit in dem von ihm gegründeten Kloster verbrachte und durch einen heiligen Tod am 6. October 1090 sein vielbewegtes Leben abschloß.

In der von ihm gegründeten Abtei ward er bald als Heiliger verehrt; seit dem Jahre 1889 hat ihn auch das Würzburger Bisthum in seinen Heiligenkalender aufgenommen, und die jetzt im Sandviertel neu gebaute Adalberokirche verewigt sein Andenken (vgl. Juritsch, Adalbero, Graf von Wels und Lambach, Braunschweig 1887). — Der Gegenbischof Meginhard II., von den Zeitgenossen übrigens als ein sittenreiner, reichbegabter und hochgebildeter Mann geschildert, wird von den älteren Geschichtschreibern als 21. Bischof aufgeführt; das gegenwärtige officielle Verzeichniß reiht ihn jedoch nicht in die Zahl der Bischöfe ein. — Eginhard oder Einhard (auch Emehard), Graf von Rothenburg (1088—1104), noch zu Lebzeiten Adalbero's erwählt, erhielt im J. 1096 durch Urban II. Lösung vom Banne. Bei Clerus und Volk sehr beliebt, gründete er ein Spital, das unter Bischof Siegfried in das Benedictinerstift St. Afra umgewandelt ward. Eginhard war ein eifriger Parteigänger Heinrichs IV., sein Nachfolger Rupert (1104 bis 1106), vorher Dompropst, dagegen ein treuer Anhänger des Papstes. Deßhalb stellte Heinrich IV. ihm seinen Kanzler Erlung entgegen. Des Kaisers Sohn Heinrich V. trat jedoch für Rupert ein und vertrieb Erlung. Rupert starb auf dem Wege zu dem von Paschal II. berufenen Concil von Guastalla. Nun folgte der frühere Gegenbischof Erlung oder Erlong (1106—1121) als rechtmäßiger Oberhirt mit Genehmigung des Papstes. Er war ein hochsinniger, staatskluger Mann, der sich bald mit Heinrich V. aussöhnte und dessen eifriger Parteigänger und Rathgeber ward. Als er jedoch nach der Synode zu Köln 1115 den Verkehr mit dem gebannten Kaiser abbrach, verlieh dieser aus Rache das Herzogthum Ostfranken, das dem Würzburger Bisthum durch königliche Verleihung von Alters her zukam, seinem Neffen Konrad von Schwaben. Hieraus entstanden große Unruhen, unter denen das Hochstift schwer litt. Schließlich söhnte sich Heinrich V. wieder mit Erlung aus und gab ihm 1120 zu Würzburg die herzogliche Gewalt zurück. Unter Bischof Erlung gründete der hl. Otto von Bamberg (s. d. Art.) das Kloster Aura an der fränkischen Saale, dessen erster Abt der bekannte Geschichtschreiber Ekkehard von Aura (s. d. Art.) war. — Ruger oder Rudiger, Graf von Vaihingen (1122—1125), ward canonisch erwählt; ihm stellte Heinrich V. den noch sehr jungen Grafen Gebhard von Henneberg entgegen. Ruger, für den sich Adalbert von Mainz und die päpstlichen Legaten aussprachen, hielt sich unter dem Schutze der Hohenstaufen Konrad und Friedrich im südlichen Teile des Bisthums, während Gebhard sich in Würzburg und im nördlichen Theile behauptete. Im J. 1125 starb Ruger an der Pest und ward im Kloster Schwarzach begraben, wo er auch die bischöfliche Weihe empfangen hatte. — Es folgte ihm Embrico oder Emerich (1125—1147), wahrscheinlich ein Graf von Leiningen. Anfangs war man geneigt, um des Friedens willen Gebhard, den seiner vortrefflichen Eigenschaften wegen später (1131) auch Trier als Erzbischof postulirte, anzuerkennen. Aber Honorius II. verbot dieß, und der neue Kaiser Lothar II. verlieh, um gegen die hohenstaufischen Brüder Konrad und Friedrich eine Stütze zu haben, wohl schon 1125 seinem Kanzler Embrico das Bisthum. In dessen Besitz gelangte dieser aber erst nach Vertreibung Gebhards im J. 1127, als Lothar II. das Weihnachtsfest in Würzburg feierte. Unter Embrico erholte sich das Hochstift allmälig von den schweren Wunden, die ihm die vorausgehenden Wirren geschlagen hatten. Der neue Aufschwung, den das monastische Leben um diese Zeit durch den hl. Bernhard und den hl. Norbert (s. d. Artt.) gewann, zeitigte seine wohlthätigen Früchte auch in Franken. Im J. 1126 erstand im Steigerwalde die Cistercienserabtei Ebrach (s. d. Art.), deren Kirche Embrico 1134 einweihte, sowie 1127 die Prämonstratenserabtei Zell bei Würzburg (vom hl. Norbert selbst gegründet). Im J. 1140 stiftete Embrico das Schottenkloster St. Jacob zu Würzburg, dem er den von Regensburg berufenen hl. Macarius als ersten Abt gab; 1139 hielt er dem hl. Otto von Bamberg die Leichenrede. An der Domstiftschule wirkte unter ihm der aus Frankreich berufene Johannes Gallus, der Verfasser des frühern Officiums vom hl. Kilian (von ihm soll auch die Uebersetzung des Wortes Würzburg in Herbipolis herstammen, was aber sicher falsch ist). Mit Kaiser Lothar sowie mit dessen Nachfolger Konrad III., die beide häufig in Würzburg weilten, stand Embrico im besten Einvernehmen. Im Auftrage Konrads unternahm er vor dem zweiten Kreuzzuge eine Gesandtschaftsreise nach Constantinopel, auf welcher er die Nichte der Kaiserin, Bertha von Sulzbach, als Braut zu Kaiser Emanuel geleitete. Auf der Rückreise ereilte ihn der Tod zu Aquileja. — Siegfried von Querfurt (1147—1150), dem hl. Bernhard befreundet, sah die Cistercienserabtei Brombach erstehen und traf die Anordnung, daß sein Herz in der Abteikirche zu Ebrach beigesetzt werde, eine Sitte, welche von 32 seiner Nachfolger bis auf Julius beibehalten wurde. — Gebhard, Graf von Henneberg (1150—1159), wahrscheinlich der frühere Gegenbischof, nunmehr durch canonische Wahl in den ruhigen Besitz des Bisthums gelangt, bewährte sich als einen tüchtigen Oberhirten. Unter ihm entstanden zwei weitere Abteien, die von Bildhausen (s. d. Art.) im Grabfelde und die von Schönthal im Odenwald. Friedrich Barbarossa, für dessen Erhebung er thätig war, stand in freundlichen Beziehungen zu ihm, weilte oft in Würzburg, wo er mehrere Reichsversammlungen hielt, und feierte auch daselbst 1156 seine Hochzeit mit Beatrix von Burgund. Schon altersschwach, begleitete Gebhard noch 1158 den Kaiser nach Italien und machte den Reichstag auf den roncalischen Gefilden mit. — Heinrich II., Graf von Andechs (1159—1165), mußte mit großer Beschwerung seines Stiftes Friedrich Barbarossa Heeresfolge nach Italien

leisten. Er gewährte den Canonikern des Domes und der beiden Nebenstifte Neumünster und Haug, die zu damaliger Zeit noch gemeinschaftlichen Tisch führten, während sie schon getrennte Behausungen hatten, das sogen. Gnadenjahr. — Herold von Höchheim (1165—1171) erlangte 1168 von Friedrich Barbarossa das berühmte Immunitätsprivileg (s. ob. Sp. 1772). Er wie sein Nachfolger Reginhard oder Reinhard, Graf von Abensberg (1171—1184), hatten dem Kaiser die das Stiftsvermögen schwer schädigende Heeresfolge nach Italien zu leisten. — Gottfried I. von Spitzenberg-Helfenstein (1184—1190), Friedrichs I. Kanzler, erneuerte den Dom und weihte ihn auf Ostern 1189 wieder ein. Er starb auf dem dritten Kreuzzuge, den er im Gefolge Barbarossa's mitmachte, und fand gleich diesem seine Ruhestätte in der Peterskirche zu Antiochien. Das ihm im Dom zu Würzburg gesetzte Kenotaph ist das älteste Bischofs-Grabdenkmal des Domes. — Heinrich III. von Biebelried (1190 bis 1197) und sein Nachfolger Gottfried II. von Hohenlohe (1197—1198) werden als tüchtige, für die Hebung des religiösen Lebens besorgte Bischöfe gerühmt. — Konrad I., Graf von Querfurt (1198—1202), vorher Bischof von Hildesheim (nach Einigen auch von Lübeck), ward als Kanzler Philipps von Schwaben in den Zwiespalt zwischen diesem und Papst Innocenz III. hineingezogen. Der Papst verlangte von ihm den sofortigen Verzicht auf die beiden Bisthümer, und als Konrad zögerte, traf ihn die Excommunication, von der er sich nur durch persönliches Erscheinen vor dem Papste befreien konnte. Zwei Entscheidungen des Papstes in dieser Angelegenheit sind in das Corpus juris canonici c. 5, X 1, 33 und c. 5, X 5, 27 aufgenommen worden. Der hochgebildete, sittenstrenge und für die Gerechtigkeit eifernde Bischof ward, wie man sagt von seinen eigenen Verwandten, den Herren von Ravensburg, erschlagen, als er den Dom nach verrichtetem Chorgebet verließ (vgl. Th. Münster, Konrad v. Querfurt, kaiserl. Hofkanzler, Wernigerode 1890 [Leipziger Dissert.]). — Heinrich IV. von Käß (1203—1207) hatte sich zu Paris den Magistergrad erworben. Als Anhänger Philipps von Schwaben starb er, ohne die päpstliche Bestätigung erhalten zu haben. — Unter Otto von Lobdeburg (1207—1223) fand 1209 der glänzende Reichstag in Würzburg statt, auf welchem in Gegenwart der päpstlichen Legaten Kaiser Otto IV. (s. d. Art.) sich mit Beatrix, der Tochter des ermordeten Philipp von Schwaben, vermählte. Im J. 1212 trat der Würzburger Bischof auf die Seite Friedrichs II., der öfter zu Würzburg Hof hielt und dem Bischof 1220 die Obhut über seinen Sohn Heinrich übertrug. — Nach kurzer Regierung Dietrichs von Hohenburg an der Werrn (1223—1225) folgte Hermann von Lobdeburg (1225—1254), der zuerst die schlimmen Folgen des gesunkenen kaiserlichen Ansehens zu kosten bekam. Die ganze Regierungszeit dieses persönlich tüchtigen und auf Hebung des religiösen Lebens eifrig bedachten Mannes ist ausgefüllt mit Kämpfen, in denen er theils gegen Nachbarn, theils gegen übermüthige Stiftsvasallen und trotzige Dynastengeschlechter, besonders die Grafen von Henneberg und von Castell, die Stiftsgerechtsame energisch wahrte (vgl. Henner, Bischof Hermann I. und die Befestigung der Landesherrlichkeit im Hochstift Wirzburg, Wirzburg 1875). Unter ihm begann auch der 200jährige Kampf mit der die Reichsunmittelbarkeit anstrebenden Bürgerschaft Würzburgs, die ihn sogar gefangen nahm; er verlegte darauf seinen Wohnsitz auf die Veste Marienberg. Dem Hohenstaufenhause war er treu ergeben, Friedrich II. leistete er mehrmals Heeresfolge nach Italien und verwandte sich nach dessen Excommunication 1239 beim Papste für ihn. Auch der eifrige Parteigänger der Hohenstaufen, Walter von der Vogelweide (s. d. Art.), verlebte nach der Uebergabe unter ihm seine letzten Lebenstage zu Würzburg und fand 1230 seine Grabstätte im Kreuzgange des Neumünsters. Als Innocenz IV. 1245 die Absetzung Friedrichs II. ausgesprochen hatte, trennte sich Hermann von diesem und betheiligte sich an der zu Veitshochheim stattfindenden Wahl Heinrich Raspe's von Thüringen. Bei all diesen Kämpfen vernachlässigte er übrigens nicht die Förderung des religiösen Lebens. Merkwürdig groß ist die Zahl der Cistercienserinnenklöster, die unter seiner Regierung, zum Theil von ihm selbst gestiftet, entstanden: so Maidbronn, Himmelspforten, Seligenthal, Gnadenthal, Lichtenthal und das vom Minnesänger Otto von Botenlauben gestiftete Kloster Frauenrode bei Kissingen. Von den neu entstandenen Mendicantenorden kamen zuerst die Minoriten schon 1221 nach Würzburg, denen Hermann zur Herstellung des Klosters behilflich war (Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoritenprovinz, Würzburg 1886). — Iring von Reinstein (1254—1266), canonisch erwählt, ward sofort von Bischof Heinrich von Speyer, Kanzler des Königs Wilhelm von Holland, beunruhigt, der sich auf eine ihm von Papst Innocenz IV. verliehene Expectative für das Würzburger Bisthum berief; Heinrich ließ sich schließlich mit einer Summe von 3000 Mark Silber abfinden. Sofort brachen die Streitigkeiten mit der Bürgerschaft, an welchen besonders die Zünfte betheiligt waren, mit großer Heftigkeit wieder aus. An der Beilegung derselben betheiligte sich auch der sel. Albert der Große (s. d. Art.), der sich damals zu Würzburg in dem eben entstandenen Dominicanerkloster zu St. Paul (jetzt Augustinerkloster) aufhielt. Iring erwirkte auch von Papst Alexander IV. die Umwandlung des Domcapitels aus Regularcanonikern in Weltgeistliche. Das Capitel, welches schon damals wohl ausschließlich aus Adeligen bestand, entwickelte sich immer kräftiger zu einer mit hohem Selbstbewußtsein erfüllten Corporation, die

hren ſtarken Einfluß auf die Regierung des Biſchofs leider nur zu oft im Sinne engherziger und einſeitiger Intereſſenpolitik geltend machte. Nach Irings Tode fand eine zwieſpältige Wahl ſtatt. Der eine Theil wählte Konrad II. von Trimberg 1266—1267), während der andere den durch eine Verwandtſchaft mächtigen Grafen Berthold von Henneberg erhob. Dieſer ließ ſich ſogleich von Werner von Mainz die Confirmation ertheilen, während Konrad nach Rom reiste, um dort ſeine Sache zu betreiben. Endlich nach Jahresfriſt erlangte er ſeine Beſtätigung, ſtarb aber auf der Rückreiſe in Italien. Allen Bemühungen des Gegenbiſchofs zum Trotze wählte das Capitel einſtimmig den ſeitherigen Domdecan Berthold von Sternberg (1267—1287), der, während der Abweſenheit Konrads als Stiftspfleger aufgeſtellt, einen glänzenden Sieg über den Gegenbiſchof bei Kitzingen erfochten hatte. Wie ſeine Vorgänger begab er ſich nach Rom, um perſönlich ſeine Beſtätigung zu erwirken. Zu dieſer konnte er aber erſt im J. 1274 gelangen. Sein Gegner Berthold von Henneberg, der ſich bis dahin in einem Theil des Bisthums behauptet hatte, zog ſich nun auf ſeine Domherrnpfründe zu Mainz zurück und fand nach ſeinem 1312 erfolgten Tode ſeine letzte Ruheſtätte in der Pfarrkirche zu Münnerſtadt. Der neue Biſchof von Würzburg ward bald wieder in Kämpfe mit den Grafen von Henneberg und Caſtell ſowie mit den Würzburger Bürgern verwickelt, die ſich bereits früher von Papſt Alexander IV. ein Privileg erworben hatten, wonach ſie nur im ausdrücklichen päpſtlichen Auftrage excommunicirt werden könnten. Sie vertrieben die geſammte Geiſtlichkeit aus der Stadt mit Ausnahme der vier Mendicantenorden (außer den Franciscanern und Dominicanern hatten in den letzten Jahrzehnten noch die Carmeliten und Auguſtiner Niederlaſſungen in Würzburg gegründet). Bei allen dieſen Kämpfen verſäumte Berthold nicht, für die Hebung des religiöſen wie wiſſenſchaftlichen Lebens thätig zu ſein. Wenn wir Gropp (Collectio etc. I [ſ. u.], 53) Glauben ſchenken dürfen, trug ſich der hochſinnige Biſchof mit dem Gedanken, ſeine Stiftsſchule zu einem studium generale zu erweitern — der erſte Gedanke dieſer Art in Deutſchland. Sicher iſt, daß Abt Winrich von Ebrach in Würzburg ein Studienhaus für ſeine Cleriker errichtete; das Ordenscapitel zu Citeaux verlieh ihm dieſelben Privilegien wie dem an der Univerſität zu Paris. Im letzten Jahre der Regierung Bertholds (1287) ward zu Würzburg unter dem Vorſitze des Cardinallegaten Johannes von Frascati und im Beiſein König Rudolfs von Habsburg ein großes deutſches Nationalconcil abgehalten, auf welchem es wegen der vom Papſte geforderten Kreuzzugsſteuer zu heftigen Scenen kam. — Unter Mangold von Neuenburg (1287—1303) brachen die Streitigkeiten mit der Bürgerſchaft, welche ſich vor Allem auch über die Steuerfreiheit der Geiſtlichen beſchwerte, immer wieder hervor. In einem Vertrage des Biſchofs mit den Bürgern ward unter Anderem beſtimmt, daß bei Strafe der Enterbung niemand ohne Erlaubniß der Eltern oder Vormünder vor dem 20. Jahre heiraten und niemand bei gleicher Strafe vor dem 20. Jahre in's Kloſter eintreten dürfe. Im J. 1298 hielt Mangold eine Diöceſanſynode ab, die erſte, deren Statuten uns vollſtändig vorliegen (vgl. Himmelſtein, Synodicon Herbipolense, Würzb. 1855, 139 ff.); dieſelben tragen indeß mehr den Charakter einer Paſtoralinſtruction. Um dieſe Zeit entſtand in ganz Franken eine Verfolgung der Juden, denen man Ritualmord und Euchariſtieſchändung zum Vorwurfe machte. — Andreas von Gundelfingen (1303—1314) mußte wie ſeine Vorgänger immer wieder die Unabhängigkeitsbeſtrebungen der Bürgerſchaft dämpfen; letztere hatte durch jährliche Lieferung von 30 Fuder beſten Frankenweins ſich der Huld und Gnade König Albrechts I. verſichert. Die Statuten der im J. 1314 abgehaltenen Diöceſanſynode richten ſich gegen Mißſtände im Pfründeweſen und gegen den Unfug der Collectoren, wahren die Rechte der Pfarrkirche bei Begräbniſſen, ſowie die Conformität des Ritus mit der Cathedralkirche, und ſchärfen die ſchon gebräuchliche Feier des Gedenktages von Biſchof Bruno ein. — Gottfried III. von Hohenlohe (1314—1322), ein kluger und milder Herr, hatte Frieden mit ſeiner Bürgerſchaft, die ſich ihm zu freiwilliger Heeresfolge verpflichtete. Er beſtätigte das im J. 1319 von Graf Berthold X. von Henneberg zu Schmalkalden begründete Collegiatſtift und hielt auch eine Diöceſanſynode ab. — Wolfram von Wolfskeel-Grumbach (1322 bis 1333) veranſtaltete auf der im J. 1329 gehaltenen Diöceſanſynode eine Sammlung von Beſchlüſſen der allgemeinen Concilien von Lyon und Vienne, von Mainzer Provinzialconcilien, von früheren ſowie unter ihm ſelbſt abgehaltenen Diöceſanſynoden und von päpſtlichen Entſcheidungen in 106 Kapiteln (Würdtwein, Nov. subsid. dipl. II, Heidelberg. 1783, 241 sq.; Himmelſtein 163 ff.). Sie wenden ſich unter Anderem gegen den Mißbrauch, daß einfache Prieſter das Firmungsſacrament bei Todesgefahr ſpenden, wahren energiſch die Rechte des Biſchofs auch dem Metropolitan gegenüber und verbieten die clandeſtinen Ehen. Den Pfarrern wird eingeſchärft, nur ſolchen Mendicanten das Predigen zu geſtatten, welche vom Biſchof hierfür zugelaſſen ſeien, ſowie darüber zu wachen, daß dieſelben ſich jeder verletzenden Aeußerung gegen die römiſche Kirche und die Perſon Papſt Johannes' XXII. enthalten — eine Beſtimmung, die ſich gegen die mit Kaiſer Ludwig von Bayern verbündeten Minoriten richtete. Die ſehr zahlreichen biſchöflichen Reſervatfälle werden aufgeführt und Anleitung gegeben, wie das Interdict zu halten ſei. Auch von der im J. 1331 abgehaltenen Synode ſind uns die Statuten aufbewahrt (Hartzheim, Conc. Germ. IV, 310 sq.). — Hermann II. von Lichtenberg (1333—1335), Kanzler Kaiſer Ludwigs des

Bayern, ward von dem auf Ludwigs Seite stehenden Theile des Capitels gewählt, während der andere Otto von Wolfskeel seine Stimme gab. Letzterer erhielt von Johannes XXII. die Bestätigung, während Hermann sich diese von Erzbischof Balduin von Trier als Administrator für Mainz einholte. Durch den Kaiser gehalten, behauptete sich Hermann im Bisthume bis zu seinem bald erfolgten Tode. — Dann folgte Otto II. von Wolfskeel (1335 [bezw. 1333]—1345), indem er nach seines Gegners Tode sofort allgemein anerkannt wurde. Da er gegen Ludwig den Bayern die päpstliche Excommunication in seiner Diöcese durch die Dominicaner verkünden ließ, hatte er unter der Ungnade des Kaisers schwer zu leiden. Dennoch gelang es ihm, den Besitz des Hochstifts nicht unbeträchtlich zu mehren. Beim geistlichen sowohl als beim weltlichen Gerichte seines Bisthums führte er zeitgemäße Reformen ein, besonders durch Erhöhung und Fixirung des Gehaltes der Gerichtsbeisitzer. — Albert, Graf von Hohenlohe (1345—1372), canonisch erwählt, kam sofort in Bedrängniß durch Albert von Hohenburg, dem Clemens VI. die Anwartschaft auf das erste frei werdende deutsche Bisthum gegeben hatte. Schließlich wurde 1348 durch Vermittlung des gegen Ludwig gewählten Kaisers Karl IV. der Hohenburger mit dem eben erledigten Bisthume Freising abgefunden. Uebrigens war Alberts lange Regierung keine besonders glückliche. Die unaufhörlichen Fehden, in welche der wegen seiner Mannhaftigkeit, Ehrlichkeit und Treue gerühmte Bischof verflochten war — auch die Bürger empörten sich unter ihm wieder mehrere Male —, erschöpften die Finanzen des Hochstifts derart, daß das Capitel sich schließlich beschwerdeführend an den Papst wandte. Hierzu kam der „schwarze Tod", der zahlreiche Opfer auch in Franken forderte, eine damit zusammenhangende Verfolgung der Juden, die sich zu Würzburg 1348 aus Verzweiflung mit Weib und Kind in ihren Häusern selbst verbrannten, um der Qual der Folter und der Wuth des Pöbels sich zu entziehen. Die jahrzehntelangen Streitigkeiten zwischen der Pfarrgeistlichkeit und den Mendicantenorden wegen der Sacramentenspendung kamen unter ihm zu einem billigen Vergleich (Himmelstein 209 ff). Während seiner dem religiösen Leben wenig günstigen Regierung entstand zu Würzburg die Karthause Engelgarten; das Prämonstratenserinnenkloster Tückelhausen ward gleichfalls in ein Karthäuserkloster umgewandelt (Ullrich, Geschichte der Karthause Engelgarten, im Archiv des hist. Vereins von Unterfranken XL u. XLI [1898 u. 1899]. — Gerhard, Graf von Schwarzburg (1372—1400), früher Bischof von Naumburg, durch Pfründetausch in Avignon zum Würzburger Bisthum gelangt, setzte sich, von Kaiser Karl IV. unterstützt, mit Waffengewalt in den Besitz des Hochstiftes, das den ihm aufgedrungenen Bischof Anfangs nicht anerkennen wollte. Die Regierung dieses Mannes, bei dem der Bischof ganz hinter den Fürsten zurücktrat, ist ein fortwährender Kampf gegen unbotmäßige Stiftsvasallen, gegen Reichsstädte, welche sein Gericht nicht anerkennen wollten, gegen die eigenen Stiftsunterthanen, von denen sich 11 Städte nach der Sitte der Zeit gegen ihren Bischof in einen Städtebund zusammenthaten, gegen seine eigene Geistlichkeit, welche sich der Besteuerung widersetzte, und endlich gegen die Bürger von Würzburg. Die Hoffnung auf Reichsunmittelbarkeit, die ihnen König Wenzel gegen das Versprechen einer jährlichen Lieferung besten Frankenweines gemacht hatte, ward für alle Zukunft vernichtet durch die furchtbare Niederlage, welche ihnen der Bischof durch seine Ritterschaft in der Schlacht bei Bergtheim am 11. Januar 1400 beibrachte. — Johann I. von Egloffstein (1400—1411), ein sittenstrenger, hochsinniger und weitsichtiger Mann, suchte mit Geschick und starker Hand das finanziell wie religiös auf's Aeußerste zerrüttete Hochstift wieder zu consolidiren. Er hielt fleißig Diöcesansynoden ab (von zweien sind uns die Bestimmungen aufbewahrt; s. Hartzheim V, 3 sqq.). Den schon unter seinem Vorgänger bestehenden Plan, die Würzburger Stiftsschulen zu einer Universität zu erweitern, setzte er trotz der Ungunst der Zeiten sofort in's Werk. Durch Bulle vom 10. December 1402 erfolgte von Seiten Papst Bonifaz' IX. die päpstliche Bestätigung, der sich im J. 1403 die kaiserliche durch König Rupert von der Pfalz anschloß. Der neuen Hochschule wurden alle Privilegien der Universität Bologna verliehen (Paris, weil damals zur Obedienz des Gegenpapstes gehörig, ward nicht erwähnt). Als Einkünfte wies ihr der Bischof die ihm vom Clerus jährlich geleistete Cathedralsteuer, das Domcapitel die ihm zukommenden Archidiaconatseinkünfte zu. Die Hochschule hatte alle Facultäten mit Ausnahme der medicinischen, zu deren Errichtung es wegen ihres kurzen Bestandes überhaupt nicht kam. Als Rectoren daselbst kennt man die Domherren Albert von Heßberg (den einstigen Gegencandidaten von Bischof Gerhard) und Günther von Kehr, sowie den Dr. decretorum Joh. Zantfurt, Canonicus am Neumünster; als Professoren den Dr. Joh. Habundi, später Bischof von Chur, dann Erzbischof von Riga, den Weihbischof Johannes von Karlstadt aus dem Augustinerorden, den Generalvicar Dr. Winand Stega sowie den Cistercienser Barthol. Fröwein aus Ebrach (vgl. Wegele, Gesch. der Universität Würzburg I, Würzburg 1882, 11 ff.; Braun, Gesch. der Heranbildung des Clerus in der Diöcese Würzburg I, Würzburg 1889, 51 f.). Mit König Rupert immer in den engsten Beziehungen stehend, war Bischof Johann I. gleich diesem eifrig für die Erhaltung Deutschlands unter der Obedienz des römischen Papstes Gregor XII. thätig, auch nachdem das Concil von Pisa dessen Absetzung ausgesprochen hatte. Ein im J. 1409 vom Dogen von Venedig für den Würzburger Bischof als kaiserlichen Gesandten ausgestellter Ge-

leitsbrief hatte wohl zum Zwecke Verhandlungen zwischen Rupert und Gregor, die der Bischof führen sollte. Der bald darauf eingetretene Tod Ruperts ließ die Reise nicht zur Ausführung kommen. Leider hatte dem thatkräftigen Bischof das Capitel allzusehr die Hände gebunden durch eine Wahlcapitulation, welche die reichen Mittel des Hochstiftes in engherzigster Weise zum Schaden für das Gemeinwohl fast ausschließlich den Interessen des Stiftsadels und der hohen Geistlichkeit dienstbar machte, und welche nun 300 Jahre lang die Grundlage aller folgenden Wahlcapitulationen bildete. Als das Capitel dem Bischofe, der selbst seine Kleider und Kleinodien versetzen mußte, um seinen Pflichten als Landes- und Reichsfürst nachzukommen, auch nur die geringste Beisteuer zur Tilgung der Landesschulden verweigerte, ließ er in seiner Erbitterung 18 Domherren von der Bittprocession weg in Haft nehmen. Aber die an diese That sich knüpfenden Verhandlungen schlugen zu seinen Ungunsten aus; sie endeten mit dem Siege des Capitels über den Bischof, der vor Allem die neu gestiftete Universität der Gnade und Ungnade des Capitels ausliefern mußte, wie die Urkunden (bei Wegele II [1882], 8 ff.) deutlich bezeugen. Hiermit war der jungen Stiftung das Todesurtheil gesprochen. Sie überlebte ihren Stifter kaum um zwei Jahre. Dem wissenschaftlichen Bedürfnisse des Domcapitels genügte forthin ein einziger Theologieprofessor, der in der Regel auch noch die weihbischöflichen Functionen auszuüben hatte. Die Studenten wandten sich großentheils der eben aufblühenden Universität Erfurt (s. d. Art.) zu. — Die lange Regierung Johanns II. von Brunn (1411—1440) gehört zu den traurigsten Zeiten der Würzburger Geschichte. Die engherzige Interessenpolitik des Domcapitels einerseits und der Ehrgeiz wie die Verschwendungssucht des ganz verweltlichten Bischofs andererseits brachten das Bisthum religiös und finanziell an den Rand des Abgrundes. — Das Gleiche war unter seinem Nachfolger Sigmund, Herzog von Sachsen (1440 bis 1443), der Fall, den Johann als Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge angenommen hatte. Der sittenlose, unfähige Prinz, der sich zudem gegen den Willen des Capitels auf die Seite des Gegenpapstes Felix V. geschlagen hatte, wurde bald durch Vermittlung Kaiser Friedrichs III. entfernt und an seine Stelle Gottfried IV. von Limburg (1443 bis 1455) gesetzt, was Papst Eugen IV. guthieß. Gottfried, ein reformeifriger, weitsichtiger und hochgebildeter Bischof, veranstaltete 1446 eine Sammlung der noch geltenden Bestimmungen früherer Synoden und hielt selbst zwei Diöcesansynoden ab; die Acten der ersten, gleich nach Erfindung der Buchdruckerkunst mehrfach abgedruckt, geben ein anschauliches Bild auch des äußern Verlaufes dieser Diöcesansynoden. Auf denselben wurden die Reformdecrete des Concils von Basel recipirt und den Geistlichen die Anschaffung der Abhandlung De articulis fidei et ecclesiae sacramentis von Thomas von Aquin (Opusc. 7. ed. Rom.) anempfohlen (Himmelstein 273 ff.). Um den immer häufiger auftretenden Conflicten bei Ausübung der bischöflichen Gerichtsbarkeit, namentlich mit den fränkischen Brandenburgern, zu begegnen, deren Gebiet größtentheils zum Bisthumssprengel gehörte, traf Gottfried eine genauere, den veränderten Zeitverhältnissen entsprechende Scheidung der vor das geistliche und der vor das weltliche Gericht gehörigen Fälle. Diese Gerichtsreformation, welche im J. 1448 die Gutheißung durch den Metropoliten Dietrich von Mainz erhielt, ist ein höchst interessantes Actenstück für die Geschichte des geistlichen Gerichtswesens in Deutschland (vgl. M. J. Schmidt, Gesch. der Deutschen X, Mannheim 1784, 405 ff.). Um den Aspirationen der den hochstiftischen Besitzungen und Gerechtsamen immer gefährlicher werdenden Brandenburger zu begegnen, nahm Gottfried den Titel „Herzog von Ostfranken" zu seinem Bischofstitel hinzu, was nun ständiger Gebrauch blieb bis zur Säcularisation. — Johann III. von Grumbach (1455 bis 1466), ein persönlich gut gesinnter Bischof, war in beständige Fehden namentlich mit Markgraf Albrecht Achilles von Brandenburg verwickelt, der gerne einen nachgeborenen Prinzen seines Hauses auf den Würzburger Bischofsstuhl gebracht hätte. Unter ihm wurde durch Vermittlung Gregors von Heimburg (s. d. Art.) das Benedictinerkloster St. Burchard 1464 in ein Ritterstift umgewandelt. — Rudolf II. von Scherenberg (1466—1495), friedliebend und haushälterisch angelegt, benutzte seine lange Regierungszeit zur Regelung der Stiftsfinanzen, was ihm derart gelang, daß man ihn mit Recht als Neubegründer des Bisthums bezeichnete. In seine Regierung fällt als erstes Zeichen der die Reformation begleitenden socialistischen Bewegung im Volke das Auftreten des Paukers Joh. Böheim (Böhm; s. d. Art.) zu Niklashausen im Taubergrund. Der Bischof ließ, nachdem alle Belehrungen fruchtlos blieben, den jugendlichen Schwärmer, der sich ihm gewordener Muttergottes-Erscheinungen rühmte, gegen die Laster der Geistlichkeit auftrat, sowie Freiheit und Brüderlichkeit, freies Jagd- und Fischrecht predigte, 1476 zu Würzburg verbrennen, zwei seiner Anhänger mit dem Schwerte richten und die Volksschaaren, die ihn als Heiligen verehrten und in Haufen bis zu 20 000 Köpfen ihm zuströmten, zerstreuen (vgl. auch H. Haupt, Die religiösen Secten in Franken u. s. w., Würzburg 1882, 57 ff. [in der Festgabe zur 3. Säcularfeier der Universität]). Unter Rudolf wurde auch, allerdings nur für kurze Zeit, der berühmte Geiler von Kaisersberg (s. d. Art.) für die Würzburger Domkanzel gewonnen. Im J. 1482 erschien die erste Diöcesanagende, 1484 und 1491 das erste Würzburger Missale bei Reyser in Würzburg im Druck. — Lorenz von Bibra (1495 bis 1519) wirkte ganz im Sinne seines Vorgängers segensreich weiter. Freund und Gönner des Johannes Trithemius (s. d. Art.), den er als Abt

in das von ihm reorganisirte Schottenkloster St. Jacob nach Würzburg berief, war er auf Reform und Hebung des Ordenslebens in seinem Bisthum eifrig bedacht. Er veranstaltete zwei Neuauflagen des Würzburger Missale sowie den ersten Druck des Würzburger Breviers (1509). Das Bisthum befand sich unter ihm kurz vor dem Ausbruche der Reformation in äußerlich blühendem Zustande. Es zählte in 10 Archidiaconaten mit 18 Landcapiteln an 1000 Pfarreien, besaß außer dem Domcapitel 9 Collegiatstifte, 4 Augustiner-Chorherrenstifte, 14 Benedictinerabteien, 8 Frauenklöster desselben Ordens, 5 Cistercienserabteien, 13 Frauenklöster desselben Ordens, 6 Karthäuserklöster, 3 Prämonstratenserabteien, viele Niederlassungen des Johanniter- und des Deutschordens; dann 2 Convente der Dominicaner, 7 der Minoriten, 5 der Augustiner-Eremiten und 3 der Carmeliten. Zum geistlichen Jurisdictionsgebiete des Bisthums gehörten außer den eigentlichen Stiftslanden die Markgrafschaften Ansbach und ein großer Theil von Bayreuth, die Grafschaften Henneberg, Wertheim, Castell, Hohenlohe, ein Theil von Würtemberg und der Kurpfalz, die Reichsstädte Schweinfurt, Rothenburg a. T., Windsheim und Schwäbisch-Hall sowie viel reichsritterschaftliches Gebiet, was alles bald durch die sogen. Reformation für immer dem Bisthume verloren ging.

III. Die Bischöfe von der sogen. Reformation bis zur Säcularisation. Konrad von Thüngen (1519—1540) suchte redlich und eifrig dem Eindringen des Lutherthums in's Hochstift zu wehren. Da jedoch eine zielbewußte Reform der Gesammtkirche durch ein allgemeines Concil allzu lange auf sich warten ließ, blieb dem Bischof nichts Anderes übrig, als das Bestehende, von dem Manches sich überlebt hatte, einfach zu schützen. Dem Clerus wurde 1521 ein sittenreiner Wandel zur Pflicht gemacht, Apostaten aus dem Ordensstande wie wiedertäuferische Sectirer wurden verbrannt, zwei Stiftsherren, die zur Ehe geschritten waren, eingekerkert und nach Verlust ihrer Pfründen des Landes verwiesen. Die Klöster, auch die exemten mit Genehmigung des Papstes, wurden visitirt und reformirt, der Katholicismus nach allen Seiten hin officiell aufrecht erhalten. Der ehemalige Lehrer und nachmalige Gegner Luthers, Bartholomäus von Usingen (s. d. Art.), beschloß unter Bischof Konrad im Augustinerkloster zu Würzburg sein Leben. In große Bedrängniß kam der Bischof durch den Bauernkrieg (s. d. Art.), der gerade in Franken am stärksten wüthete. Ein Heer von 20 000 Bauern bestürmte den Marienberg zu Würzburg, der aber von der kleinen bischöflichen Besatzung unter dem Dompropst Markgraf Friedrich von Brandenburg und dem Ritter Sebastian von Rotenhan tapfer vertheidigt wurde, bis das schwäbische Bundesheer zum Entsatz herankam. Nach der furchtbaren Niederlage, welche die Aufständischen erlitten, wurden die Haupträdelsführer exemplarisch gestraft, aber immerhin viel milder, als dieß beispielsweise in dem benachbarten Brandenburger Gebiet geschah. Auch darf man nicht vergessen, daß der persönlich milde Bischof beim Beginne des Aufstandes kein Mittel unversucht gelassen hatte, die Bethörten zu beschwichtigen und zu befriedigen (vgl. Fries, Gesch. des Bauernkrieges, herausgeg. von Schäffler und Henner, Würzburg 1883). — Konrad IV. von Bibra (1540—1544) und Melchior Zobel von Guttenberg (1544—1558) setzten die Politik ihres Vorgängers fort. Melchior suchte durch Pfarr- und Klostervisitationen, Abhaltung einer Diöcesansynode, Einrichtung einer Art von theologischen Wanderlehrern, Beschickung des Concils von Trient durch seinen Weihbischof Georg Flach den katholischen Glauben dem Bisthume zu erhalten. Aber das schlechte Beispiel, das so manche Mitglieder des jeder gründlichen Reform abholden adeligen Domcapitels gaben, sowie die äußeren Unruhen durch den schmalkaldischen und vor Allem den markgräflichen Krieg, welcher letztere bei der schwankenden Haltung des Kaisers dem Hochstift unermeßlichen Schaden zufügte, ließen die Reformarbeit bei allem guten Willen nicht vorankommen. Der Bischof fiel schließlich einem von Wilhelm von Grumbach veranstalteten Mordanschlage zum Opfer. — Friedrich von Wirsberg (1558—1573) suchte die Bestrafung des Mörders seines Vorgängers zu erwirken; nach verschiedenen, dem Hochstift äußerst nachtheiligen Zwischenfällen ward Grumbach in die Reichsacht erklärt und 1567 zu Gotha mit mehreren Anhängern als Reichsfriedensbrecher hingerichtet. Auf Hebung und Stärkung des religiösen Lebens vor Allem durch Jugenderziehung im katholischen Geiste bedacht, berief der Bischof, nachdem ein von ihm zu diesem Zwecke 1561 errichtetes Pädagogium nicht recht prosperiren wollte, im J. 1567 die Jesuiten nach Würzburg, wo in der Fastenzeit desselben Jahres bereits der sel. Petrus Canisius (s. d. Art.) durch Abhaltung von Fastenpredigten, Kinderkatechesen und Pastoralconferenzen thätig war. Mit Genehmigung Pius' V. überwies er ihnen das Clarissenkloster zur hl. Agnes zur Gründung eines Collegiums, in welchem zunächst Gymnasialunterricht ertheilt werden sollte; es wurde jedoch auch schon eine Art theologischer Vorlesungen daselbst eingerichtet (Braun I, 124 ff.). Mit diesem Colleg verband der Bischof neben einem Knabenconvict (1570) noch ein Alumnat, das spätere Clericalseminar, dessen Leitung er ebenfalls den Jesuiten übertrug (Braun I, 145 ff.). Sein Nachfolger wurde Julius Echter von Mespelbrunn (1573 bis 1617; s. d. Art.), Würzburgs größter Bischof. Die vorsichtige Zurückhaltung, welche der noch nicht 30jährige Kirchenfürst zu Beginn seiner Regierung beobachtete, wurde ihm in streng kirchlichen Kreisen vielfach verdacht und zu Verdächtigungen in Rom benutzt (s. Merkle, Eine Klageschrift gegen Fürstbischof Julius aus dem Jahre 1575, im Archiv des hist. Vereins von Unterfranken und Aschaffen-

burg XLI [1899], 263 ff.). Aber die zielbewußte, energische, immer auf's Große gerichtete Thätigkeit, durch welche seine 44jährige Regierung eine volle Neugründung des Hochstiftes auf geistlichem wie weltlichem Gebiete bedeutet, widerlegte gründlich all diese Verdächtigungen. Das von seinem Vorgänger begründete Jesuitengymnasium erweiterte er zur Universität. Am 28. März 1575 erfolgte die päpstliche Errichtungsbulle derselben, wobei Gregor XIII. ihr dieselben Rechte und Privilegien zuweist wie den Universitäten Bologna und Paris. Am 11. Mai 1575 erhielt die Stiftung auch die kaiserliche Bestätigung durch Maximilian II. Die eigentliche feierliche Eröffnung fand aber erst am 2. Januar 1582 statt. Wie der erste Gründer der Universität, so hatte auch Julius hierbei einen schweren Kampf mit der engherzigen Interessenpolitik des adeligen Domcapitels zu bestehen, das von einer Universität Anfangs absolut nichts wissen wollte. Ungleich hochherziger zeigten sich die übrigen Stifte und Abteien des Bisthums, die reichliche Beiträge leisteten. Von hohem Werthe war ihm die Beihilfe der Jesuiten in Rom, um die Einkünfte leer stehender oder nicht mehr lebensfähiger Klöster für die neue Universität zu gewinnen. Wie dieß damals fast ausnahmslos im katholischen Deutschland geschah, übergab er die Lehrstellen in der philosophischen und theologischen Facultät den Jesuiten, als den besten Organen der katholischen Restaurationspolitik, zu deren energischsten Vertretern Julius gehörte. Nach den Statuten der theologischen Facultät vom Jahre 1587 sollten 4 Theologieprofessoren thätig sein: 2 für scholastische Theologie, 1 für Exegese und 1 für Moral, Kirchenrecht und Controverse; man findet jedoch unter Julius neben den Jesuiten auch noch Weltgeistliche wie den Weihbischof Eucharius Sang und den Exjesuiten Christoph Marianus, beide Professoren für Moral, als Mitglieder der Facultät. Aus dem Jesuitenorden wirkten an der rasch aufblühenden Hochschule u. A. Nic. Serarius, Martin Becanus, Ad. Contzen, Fr. Coster, Max Sandäus (s. d. Artt.) in der Theologie (vgl. Ruland, Series et vitae professorum ss. Theol. etc., Wirceburg. 1835) sowie Athanasius Kircher (s. d. Art.) und sein Schüler Kaspar Schott (vgl. über ihn Wegele I, 369 f., u. Röntgen, Zur Gesch. der Physik an der Universität Würzburg, Würzburg 1894, 9 ff.) in der Philosophie. Mit der Universität verband Fürstbischof Julius drei seminarartige Collegien zum Unterhalt armer Studenten, von denen das erste, das St. Kilianscolleg, im Universitätsgebäude selbst seinen Sitz erhielt und das eigentliche Clericalseminar bildete. Diesen fügte er im J. 1607 noch das adelige Seminar bei (über diese Stiftungen vgl. Braun I, 175 ff. 316 ff.). Nur dieses letztere sowie das Clericalseminar zum hl. Kilian überdauerten den dreißigjährigen Krieg, während die beiden anderen, durch den Einfall der Schweden vernichtet, später nicht mehr hergestellt wurden. — Johann Gottfried I. von Aschhausen (1617—1622), seit 1609 Bischof von Bamberg (das erste Beispiel der Vereinigung von Würzburg und Bamberg, die im folgenden Jahrhundert fast zur Regel wurde), veröffentlichte 1618 das von seinem Vorgänger codificirte fränkische Landrecht und betheiligte sich auf Seiten des Kaisers am böhmisch-pfälzischen Kriege mit 8000 Mann. Der fromme, seeleneifrige Bischof, der für die Cardinalswürde von Paul V. in Aussicht genommen war, starb auf dem Reichstage zu Regensburg 1622 (vgl. Heinr. Weber, Johann Gottfried von Aschhausen, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, Würzburg 1889). — Philipp Adolf von Ehrenberg (1622—1631), Neffe seines zweiten Vorgängers, brachte die katholische Restauration, unterstützt durch das Restitutionsedict, im Hochstifte vollständig zur Durchführung. Wie viele seiner Zeitgenossen huldigte der Fürst, der übrigens die bischöfliche Weihe überhaupt nicht empfing, dem Hexenwahn. Die im J. 1627 beginnenden Hexenprozesse (s. d. Art.), die zahlreiche Opfer forderten, sind dadurch merkwürdig, daß ihnen auch Geistliche, z. B. fünf Canoniker des Neumünsters sowie des Bischofs eigener und einziger Neffe, der Letzte seines Stammes, zum Opfer fielen (vgl. noch Duhr, im Hist. Jahrb. 1900, 338). — Franz von Hatzfeld (1631—1642), Bruder des bekannten kaiserlichen Generals Melchior von Hatzfeld, bekam sofort alle Schrecken des dreißigjährigen Krieges zu kosten. Nach der siegreichen Schlacht bei Breitenfeld fiel Gustav Adolf alsbald in Franken ein, erstürmte am 18. October 1631 das nur schwach befestigte Schloß Marienberg und machte sich zum Herrn des ganzen Landes; die zwei Hochstifte Würzburg und Bamberg schenkte er dem Herzog Bernhard von Weimar als Herzogthum Franken. Zwar hatte die schwedisch-weimarische Regierung freie Religionsübung zugesagt, aber dessenungeachtet wurde der Protestantismus mit allen Mitteln im Hochstift zu verbreiten versucht (vgl. die eingehende Darstellung bei Braun II, 1 ff.). Allein Clerus und Volk blieben trotz aller Lockungen und offener Gewaltthaten fast ausnahmslos dem katholischen Glauben treu; vor Allem gab der Würzburger Magistrat ein leuchtendes Beispiel katholischer Glaubenstreue (vgl. auch Scharold, Gesch. der schwed. und sachsen-weimar. Zwischenregierung, Würzburg 1844). Die Schlacht von Nördlingen (6. September 1634) machte der schwedisch-weimarischen Zwischenregierung ein Ende. Der von Köln zurückgekehrte Bischof, der unterdessen auch für Bamberg zum Oberhirten gewählt worden war, fand die beiden Hochstifte im trostlosesten Zustande; zur Aenderung konnte er bei den fortdauernden Kriegsunruhen, die zudem noch am meisten in den geistlichen Staaten am Main und Rhein sich abspielten, nur Weniges thun. — Johann Philipp von Schönborn (1642—1673), seit 1647 auch Erzbischof von Mainz und seit 1663

Bischof von Worms, ward der Restaurator des Hochstiftes nach dem dreißigjährigen Kriege. Seiner Friedenspolitik, die erst in neuerer Zeit wieder besser gewürdigt zu werden beginnt (Wild, Joh. Ph. von Schönborn, der deutsche Salomo, Heidelberg 1896), gelang es, seine Länder in verhältnißmäßig kurzer Zeit wieder zu Blüte und Wohlstand zu bringen. Um der Verwilderung, welche unter dem Weltclerus durch den langjährigen Krieg eingerissen war, zu steuern, führte er das Institut des sel. Barthol. Holzhauser (s. d. Art.) in Würzburg und Mainz ein. Den Mitgliedern dieses Institutes übergab er im J. 1654 auch das Würzburger Clericalseminar (Braun II, 98 ff.) sowie das von ihm für die oberen Stiftslande 1661 gegründete Gymnasium zu Münnerstadt. Viele ausgezeichnete Männer gingen aus diesem Institute hervor, das für seine Zeit zur Hebung des Weltclerus ganz Bedeutendes leistete. Auch die Reform des Ordensclerus vollzog sich unter ihm; die Neuansiedelungen der Kapuziner, Unbeschuhten Carmeliten und Franciscaner-Reformaten sowie der Ursulinen fanden durch ihn eifrige Förderung und Unterstützung. Das römische Brevier, Missale und Rituale wurden eingeführt, der gregorianisch-mainzische Choral dem römischen Text angepaßt. Die zu diesem Zwecke 1665 bei Küchler in Mainz gedruckten Gradualien sind wahre Meisterwerke der Typographie. Unter Johann Philipp wie unter seinen Nachfolgern wirkte eine Reihe ausgezeichneter Weihbischöfe aus dem Weltclerus, z. B. Söllner und Weinberger (vgl. Reininger, Die Weihbischöfe von Würzburg, Würzburg 1865). Ein abgesagter Feind der fürstlichen Vergnügungen seiner Zeit, beschäftigte sich der unermüdlich thätige Bischof, der Freund von Fr. von Spee, auf dessen Rath er in seinem Gebiete die Hexenprozesse abschaffte, in seinen freien Stunden mit deutscher Dichtkunst und mit dem Entwurfe von Befestigungsplänen (die Befestigung des Marienberges und eines großen Theiles von Würzburg ist sein Werk). Die Versöhnungspolitik, welche der staatskluge Bischof, der Gönner von Leibniz und der Hauptförderer des westfälischen Friedens, auf staatlichem wie kirchlichem Gebiete entfaltete und die ihm mannigfache Verkennung und Verdächtigung zuzog, bedarf von katholischer Seite noch einer allseitigen Darstellung. — Auf Johann Hartmann von Rosenbach (1673—1675) folgte Peter Philipp von Dernbach (1675—1683), seit 1672 schon Bischof von Bamberg, ein auf seine Episcopalrechte eifrig bedachter Bischof, der, nicht ohne Härte, das Institut der Bartholomiten für das Würzburger Bisthum aufhob und das Clericalseminar Weltpriestern übergab, unter deren Leitung es mit kurzer Unterbrechung fortan verblieb. Sein Nachfolger Konrad Wilhelm von Wernau (1683—1684) regierte nur kurze Zeit. — Johann Gottfried II. von Guttenberg (1684—1698) veranlaßte wegen der von ihm beschworenen Wahlcapitulation im Streit mit dem Domcapitel eine päpstliche Bulle, in welcher Innocenz XII. (1695) die bischöflichen Wahlcapitulationen überhaupt für ungültig erklärte, worauf 1697 die Ungültigkeitserklärung seiner Wahlcapitulation insbesondere ausgesprochen ward. Dadurch war es den Bischöfen von nun an ermöglicht, über die Einkünfte des Hochstiftes freier zu verfügen. Sie machten hiervon ausgiebigen Gebrauch, und zwar zum allgemeinen Besten des Landes, allerdings in der Form des Fürstenabsolutismus der damaligen Zeit. Auf die Förderung des religiösen Lebens eifrig bedacht, reducirte Johann Gottfried die seitherigen neun bischöflichen Reservatfälle auf die noch jetzt geltenden vier, erneuerte 1693 Joh. Philipps Kirchenordnung, die in ihren Grundzügen bis jetzt in Uebung ist, gleich der von ihm 1691 erlassenen Instruction für die Landdecane und die Pfarrer (Himmelstein 408 ff.), für die er auch eine Emeritenanstalt in's Leben rief. An der Rekatholisirung der zum Bisthume gehörigen kurpfälzischen Landestheile nahm der Bischof regen Antheil. — Johann Philipp II. von Greiffenklau (1699 bis 1719), fromm und ascetisch angelegt, übte einen großen Theil der bischöflichen Functionen selbst aus, berief zur Erziehung der weiblichen Jugend die Ursulinen nach Würzburg und führte unter Anderem den nach ihm benannten Mittelbau des Juliusspitals, den Neubau des Jesuitencollegs sowie den Thurm und den noch jetzt stehenden Hochaltar der Universitätskirche auf. — Johann Philipp Franz, Graf von Schönborn (1719—1725), mit seinem Bruder und zweiten Nachfolger Friedrich Karl einige Zeit Zögling des Germanicums, wo sie mit P. Segneri (s. d. Art.) in freundschaftliche Beziehung traten, war gleich seinem Nachfolger Christoph Franz von Hutten (1725—1729) auf Pflege und Förderung des religiösen wie wissenschaftlichen Lebens in gleicher Weise bedacht. Ersterer errichtete den Ursulinen das noch jetzt von ihnen bewohnte Kloster und berief den Convertiten Georg von Eckhart, der, ein Schüler von Leibniz, ein Gelehrter ersten Ranges und ausgezeichneter Geschichtschreiber war, als Hof- und Universitätsbibliothekar nach Würzburg. Beide Bischöfe förderten durch zeitgemäße Einrichtungen das Universitätsstudium. — Friedrich Karl, Graf von Schönborn (1729—1746), zugleich Bischof von Bamberg, ein hochgebildeter, staatskluger Mann, welcher 29 Jahre lang das Reichsvicekanzleramt verwaltet hatte, verstand es, unter den schwierigsten Verhältnissen seinen Hochstiften Frieden und Wohlstand zu erhalten. Durch Vollendung des von seinem Bruder begonnenen Residenzschlosses und durch Aufführung zahlreicher anderer Bauten mittels seiner Architekten Balth. Neumann (vgl. Keller, Balth. Neumann, Würzburg 1897) verlieh er Würzburg den Charakter einer vornehmen Residenzstadt. Durch seine im J. 1734 erlassene Studienordnung ward er der Restaurator der Universität, die er durch zeitgemäße Einrichtungen den besten der damaligen Zeit in Deutschland an

die Seite stellte (Wegele I, 415 ff.; II, 356 ff.), während er die Bamberger Schule durch Beifügung der juristischen Facultät zu einer Universität erweiterte. Auf Hebung des religiösen Lebens in Gemeinschaft mit seinem ausgezeichneten Weihbischof Joh. Bernhard Mayer eifrig bedacht, belebte er auf's Neue die Pastoralconferenzen, drang auf regelmäßige Theilnahme an den Exercitien, gab selbst durch eifrige Theilnahme an allen religiösen Uebungen das beste Beispiel und führte die heute noch bestehende sogen. „ewige Anbetung" des allerheiligsten Sacramentes ein. Dem zur katholischen Kirche übergetretenen Herzog Karl Alexander von Würtemberg stand er mit Rath und That zur Seite, und die nordischen Missionen bedachte er noch in seinem Testamente reichlich. — Nach kurzer Regierung Anselm Franz', Grafen von Ingelheim (1746—1749), folgte Karl Philipp von Greiffenklau (1749—1754). Gleich zu Anfang seiner Regierung ward die schon von seinem Vorgänger in Haft genommene Subpriorin des Klosters Unterzell, Maria Renata Singer, wegen Zauberei hingerichtet, das letzte Opfer dieser Art in Deutschland. Den jahrhundertelangen Streitigkeiten mit Fulda ward unter ihm 1751 durch Erhebung Fulda's (s. d. Art.) zum Bisthume ein Ende gemacht; das Landcapitel Geisa und ein Theil des Capitels Karlstadt fiel der neuen Diöcese zu. Der Bischof von Würzburg erhielt dafür auf ewige Zeiten das Recht des Palliums. — Unter Adam Friedrich, Grafen von Seinsheim (1755 bis 1779), seit 1757 auch Bischof von Bamberg, hatte das Hochstift durch den siebenjährigen Krieg Vieles zu leiden. Durch gemeinnützige Einrichtungen mannigfacher Art, z. B. durch eine staatliche Brandversicherung, durch Hebung von Handel und Gewerbe, suchte der Bischof den Wohlstand zu fördern. Zu demselben Zwecke erwirkte er von Clemens XIV. (1770) eine Reduction der allerdings sehr zahlreichen Feiertage, von denen 18 abgeschafft wurden. Schon vorher, 1764, hatte aus gleichen Gründen eine Verlegung sämmtlicher Kirchweihen auf Einen Tag, den Sonntag nach Martini, stattgefunden. Zur Hebung des Volksunterrichtes, dem übrigens auch schon die vorausgehenden Bischöfe regste Sorgfalt zugewendet hatten, gründete er 1774 zu Würzburg ein Lehrerseminar, eines der ersten auf katholischer Seite, und erließ 1775 eine neue Schulordnung. Seine im J. 1764 erlassene Instruction für die Kapläne (Himmelstein 487 ff.) wird heute noch den neu geweihten Priestern in die Hand gegeben. Durch die im J. 1773 erfolgte Aufhebung der Gesellschaft Jesu wurde das theologische Lehramt an der Universität auch den Weltgeistlichen zugänglich. Uebrigens verblieben die Theologieprofessoren aus dem Jesuitenorden, die sich kurz vorher durch die von ihnen herausgegebene Logen. Theologia Wirceburgensis (s. d. Art. Wirceburgenses) ein heute noch geschätztes Denkmal theologischen Wissens und Könnens gesetzt hatten, auch fernerhin unbehelligt im theologischen Lehramte. — Franz Ludwig von Erthal (1779 bis 1795; s. d. Art.) war wie sein Vorgänger zugleich Bischof von Bamberg und einer der größten Bischöfe Würzburgs und des 18. Jahrhunderts überhaupt. Voll apostolischen Eifers suchte er die ganze geistige Strömung seiner Zeit den Interessen des Glaubens dienstbar zu machen, und wenn er dabei auch manche Mißgriffe machte, so trägt doch, was er auf dem Gebiete der Armenfürsorge, der Erziehung und des Unterrichtes geleistet hat, seine Früchte noch bis zum heutigen Tage (vgl. über ihn zu der im Art. IV, 864 citirten Literatur noch Leitschuh, Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, Bamberg 1894). — Georg Karl von Fechenbach (1795—1803 als Fürstbischof; bis 1808 als Bischof; seit 1805 auch Bischof von Bamberg) sah nach nur kurzer Regierung, welche durch den Einfall der französischen Revolutionsarmee in Franken sich zu einer sehr unruhigen gestaltete, sein Hochstift der Säcularisation verfallen. Das Fürstbisthum kam mit einem Umfang von ca. 90 Quadratmeilen und ca. 300 000 Einwohnern in 37 Städten und 755 Dörfern sowie einem jährlichen Einkommen von 3 Millionen Gulden an Kurpfalzbayern, das am 3. September 1802 Besitz vom Lande ergriff (s. Schöpf, Hist.-statist. Beschreibung des Hochstifts Würzburg, Hildburghausen 1802, 68 ff.). Das Domcapitel zählte damals 24 Capitulare, 30 Domicellare und 31 Vicare. Neben ihm bestanden noch 4 Collegiatstifte, 2 Augustiner-Chorherrenstifte, 6 Benedictinerabteien, 4 Cistercienserabteien, 1 Prämonstratenserabtei, 5 Karthäuserklöster. Von Mendicantenorden waren vorhanden: Augustiner (2 Klöster), Dominicaner (2 Kl.), Minoriten (2 Kl.), Franciscaner-Reformaten (5 Kl.), Kapuziner (11 Kl.), Carmeliten, Beschuhte (3 Kl.), Unbeschuhte (1 Kl.). Von weiblichen Orden: Prämonstratenserinnen (1 Kl.), Benedictinerinnen (1 Kl.), Dominicanerinnen (1 Kl.), Clarissen (1 Kl.), Ursulinen (2 Kl.) und ein adeliges Damenstift. Das Bisthum war in 17 Landcapitel mit 465 Pfarreien und 36 Beneficien eingetheilt, wozu noch 9 Pfarreien in der Stadt Würzburg kamen (Schöpf 521 ff.). Mit Würde und Verständniß fand sich der Bischof in die Neuordnung der Dinge. Er blieb nach seiner Absetzung als Fürst seiner Heerde in Gemeinschaft mit seinem trefflichen Weihbischof Gregor Zirkel ein treuer Hirte. Bei dem gewaltthätigen und radicalen Vorgehen, welches die damalige bayrische Regierung unter Montgelas einhielt, war die Ausübung des bischöflichen Amtes die denkbar schwierigste und mit Demüthigungen und Kränkungen aller Art verbunden. Die Aufhebung der Klöster trug vielfach mehr den Charakter einer unverständigen Zerstörung und Verschleuderung der Bücherschätze, Kostbarkeiten und Liegenschaften der Prälaturen, die für weite Kreise des flachen Landes auch damals noch Culturcentren gebildet hatten,

namentlich auf dem Kunstgebiete. Die Universität Würzburg ward (trotz der entgegenstehenden Bestimmung des Reichsdeputationshauptschlusses) ihres katholischen Charakters entkleidet, ja sogar die alte Eintheilung in vier Facultäten wurde aufgehoben und durch eine (den doctrinär-liberalen Standpunkt der damaligen Regierungskreise kennzeichnende) Zweitheilung „der sämmtlichen Lehrgegenstände" in die „Klasse" der allgemeinen und die der besonderen Wissenschaften ersetzt. Unter letztere fiel als „erste Section" diejenige, welche „die für die Bildung des religiösen Volkslehrers erforderlichen Kenntnisse" in sich faßt, d. h. die theologische Facultät. Als Professoren dieser „Section" wurden neben fünf katholischen auch vier protestantische Professoren angestellt, unter diesen auch der sattsam bekannte Rationalist Paulus (s. d. Art.). Auch Schelling (s. d. Art.) ward von der Regierung, die nach Kuno Fischers trefflicher Bemerkung „mit der Aufklärung Staat machen wollte", nach Würzburg berufen. Seine Vorlesungen wie die von Paulus wurden von den Alumnen trotz Verbotes des Bischofs mit Vorwissen und Unterstützung der Regierung besucht, bis ein mit wahrhaft apostolischem Freimut abgefaßtes Schreiben des Bischofs an den Kurfürsten (s. Reininger 383) Wandel schaffte. Der bald darauf (1806) erfolgte Uebergang des Landes an den Bruder des Kaisers, Erzherzog Ferdinand von Toscana, führte eine theilweise Besserung der kirchlichen Verhältnisse herbei. Einige wenige Mendicantenklöster, welche von der Säcularisation noch nicht betroffen worden waren, konnten fortbestehen, die Universität wurde in der Organisationsacte vom 7. September 1809 officiell als katholisch erklärt, die protestantischen Professoren entlassen, die theologische Facultät aufgelöst. An ihre Stelle trat eine der Aufsicht und Leitung des Bischofs und seines Vicariates untergebene Seminarschule mit allen Rechten und Pflichten einer Facultät (Wegele II, 507 ff.; Braun II, 384 ff.) — eine zwar gut gemeinte Maßregel, die sich aber durchaus nicht bewährte. Schon vor der Neuorganisation, am 9. April 1808, war Bischof Georg Karl zu Bamberg gestorben. Er hatte bis zuletzt eifrig, aber vergeblich den Plan betrieben, durch eine den veränderten Zeitverhältnissen entsprechende engere Organisation des deutschen Episcopates den einzelnen Bischof vor dem Schicksal zu bewahren, der jeweiligen Landesregierung auf Gnade oder Ungnade ausgeliefert zu sein. Die bischöfliche Amtsverwaltung führte der nachmalige Bischof Friedrich (seit 1810 Generalvicar), während Weihbischof Zirkel bis zu seinem 1817 erfolgten Tode die Pontificalfunctionen übernahm.

IV. Die Bischöfe seit der Reorganisation. Infolge des bayrischen Concordates vom Jahre 1817 und der Circumscriptionsbulle Dei ac Domini nostri Pius' VII. vom 1. April 1818 (s. d. Art. Concordate III, 830 ff.) ward durch eine merkwürdige Bevorzugung die ehemalige Tochterkirche Würzburgs, die damals nur 168 Pfarreien zählende Diöcese Bamberg, zur Metropolitankirche erhoben und ihr neben Eichstätt und Speyer auch Würzburg mit seinen 405 Pfarreien als Suffraganbisthum untergeordnet. Hatte die Diöcese auch bedeutende Theile an die nachmaligen Diöcesen Rottenburg und Freiburg (s. d. Artt.) verloren (das sogen. würtembergische und badische Franken mit den Landcapiteln Buchheim, Bühlerthann, Krautheim, Mergentheim, Mosbach und Neckarsulm) sowie 43 Pfarreien aus den Landcapiteln Schlüsselfeld und Ipthofen an Bamberg abtreten müssen, so erhielt sie doch andererseits durch das ehedem zu Mainz gehörige Fürstenthum Aschaffenburg einen immerhin beträchtlichen Ersatz. Zum ersten Bischof der neu organisirten Diöcese ward der ehemalige Generalvicar Friedrich Freiherr von Groß zu Trockau (1818—1840) ernannt. Juristisch gut gebildet, verstand er es, bei der Reorganisation des Bisthums die bischöflichen Rechte besonders bezüglich der Erziehung des Clerus und der Besetzung der Pfarreien zu wahren und wiederzugewinnen. Das zu Aschaffenburg seit 1807 bestehende Clericalseminar ward 1823 mit dem Würzburger vereint, nicht aber auch der sehr reichliche Seminarfonds, um dessen Herausgabe sich der Bischof vergeblich bemühte. Von der noch zu Aschaffenburg verbleibenden philosophisch-theologischen Lehranstalt (Lyceum) ward 1838 die theologische und 1874 auch die philosophische Section aufgehoben. Unter Bischof Friedrich wirkten die um die Hebung des katholischen Lebens hochverdienten Seminarregenten Rutta und Benkert (s. d. Art.; vgl. Braun II, 396 ff.). — Georg Anton von Stahl (1840 bis 1870; s. d. Art.), im Collegium Germanicum gebildet, war vorzüglich auf Hebung des religiösen Lebens bei Clerus und Volk bedacht durch Exercitien und Volksmissionen, die besonders von Jesuiten abgehalten wurden. Unter ihm fand im J. 1848 die Versammlung der deutschen Bischöfe zu Würzburg statt (s. d. Art. Bischofsversammlungen II, 874 ff.). Nach dem Kriege von 1866 mußte Würzburg 17 Pfarreien mit 32 976 Seelen an Fulda abtreten. Gegen Ende seiner Regierung gründete der Bischof das Knabenseminar Chilianeum zu Würzburg. Als Theilnehmer des vaticanischen Concils, auf welchem er auf Seiten der Majorität stand, starb er am 13. Juli 1870 zu Rom. Ihm folgte Johann Valentin von Reißmann (1870—1875), der langjährige Generalvicar seines Vorgängers und eifrige Theilnehmer an der Bischofsversammlung vom J. 1848, auf welcher er das Referat über die Wiedereinführung der Diöcesansynoden hatte. Er erlebte die Wirren des Altkatholicismus, der jedoch dank der segensreichen Wirksamkeit des ausgezeichneten Seminarregens Renninger (gest. 1892; vgl. Braun, Zur Erinnerung an J. B. Renninger, Würzburg 1892) sowie der treu kirchlichen Haltung der theologischen Facultät und der klugen Mäßigung des Bischofs

nur wenige Kreise erfaßte und bald wieder verschwand. Nach dreijähriger Sedisvacanz, während welcher Dompropst Himmelstein die Bisthumsverwaltung führte, wurde Franz Joseph von Stein 1878—1898), wie seine beiden Vorgänger vorher Theologieprofessor an der Universität, zum Bischof ernannt. Er ließ sich besonders die Hebung des wissenschaftlichen Lebens im Clerus angelegen sein durch Aufmunterung und Unterstützung mit Stipendien zu weiterer Ausbildung auf dem Gebiete der Theologie wie Jurisprudenz, durch Vermehrung der Pastoralconferenzen sowie durch Neuorganisirung des Prosynodalexamens behufs Fortbildung der jüngern Geistlichkeit. Die 300jährige Stiftungsfeier der Universität im J. 1882 feierte er durch ein feierliches Pontificalamt und sah das 1803 aufgehobene adelige Seminar Julianum wieder erstehen. Der Fonds des Clericalseminars erhielt durch einen billigen Vergleich mit dem Aschaffenburger Studienfonds eine bedeutende Erhöhung. Die kirchlichen Verhältnisse im Diasporagebiet des Herzogthums Sachsen-Meiningen (dieses gehörte als der Hauptheil der ehemaligen Grafschaft Henneberg von alten Zeiten zum Bisthume) wurden neu geordnet und in Meiningen, Sonneberg und Hildburghausen feste Seelsorgstellen begründet. Nach seiner Präconisirung zum Erzbischof von München und Freising folgte ihm zu Würzburg (1898) Ferdinand v. Schlör, ehemaliger Director des adeligen Juliasiums. Ad multos annos!

Statistisches. Das Würzburger Domcapitel zählt 2 Dignitare, Propst und Decan, 8 Capitulare und 6 Vicare; die theologische Facultät besteht z. Z. (1900) aus 7 ordentlichen, 1 außerordentlichen Professor, 1 Prof. hon. und 1 Privatdocenten. Das Clericalseminar hat 81 Alumnen in drei Cursen, das Knabenseminar 114 Zöglinge. Die Diöcese hat in der Stadt Würzburg und in 30 Decanaten 440 Pfarreien, 57 Beneficien, 58 Localkaplaneien (Curatien), 151 Kaplaneien mit 706 Weltpriestern und 102 Ordenspriestern. Die Seelenzahl ist 523 086 Katholiken neben ca. 345 000 Protestanten (hiervon in Sachsen-Meiningen allein ca. 230 000) und 15 000 Juden. Die Diöcese deckt sich fast ganz mit dem bayrischen Regierungsbezirke Unterfranken und Aschaffenburg und dem Herzogthum Sachsen-Meiningen (vgl. Amrhein, Realschematismus der Diöcese Würzburg, Würzburg 1897). Von Orden und religiösen Instituten befinden sich in der Diöcese: a. Männerorden: Augustiner (3 Klöster), Franciscaner (6 Kl.), Minoriten (2 Kl.), Kapuziner (6 Kl.), Carmeliten (1 Kl.); b. Frauenorden: Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul (1 Kl.), Englische Fräulein (5 Kl.), Franciscanerinnen aus dem Mutterhaus zu Dilingen (9 Kl.), aus Maria Stern zu Augsburg (27 Kl.), Carmelitinnen (1 Kl.), Schulschwestern de Notre Dame (20 Kl.), Diöcesancongregation der Töchter vom heiligen Erlöser (Barmherzige Schwestern), Mutterhaus Würzburg mit 84 Filialen und Ursulinen (1 Kl.). (Vgl. Ludewig, Geschichtschreiber von dem Bischoffthum Würzburg, Frankf. 1713 [enthält als Haupttheil die Chronik von Lorenz Fries]; Eckhart, Commentarii de rebus Franciae orient. et episcopatus Wirceb., Wirceb. 1729, 2 voll.; Gropp, Collectio nov. script. et rerum Wirceb., Francof. 1741—1744, 2 voll.; Derſ., Würzburger Chronik, Würzburg 1748—1750, 2 Bde.; Grebner, Comp. hist. univers., Wirceb. 1757—1764, 3 voll. [enthält u. A. eine sehr werthvolle fränkische Specialgeschichte]; Ussermann, Episcopatus Wirceb., S. Blas. 1794; Schöpf, Hist.-statist. Beschreibung des Hochstiftes Würzburg, Hildburghausen 1802; Würzburger Chronik, Würzburg 1848—1849, 2 Bde.; Himmelstein, Reihenfolge der Bischöfe von Würzburg, 2. Aufl., Würzb. 1881; Stamminger, Franconia sancta, Würzb. 1881. Ueber die Universitäts- und Seminargeschichte handelt neben den oben citirten Werken von Wegele und Braun noch Bönicke, Grundriß einer Geschichte der Universität Würzburg, Würzburg 1782—1788, 2 Bde. Eine histor.-statist. Beschreibung des Bisthums unter dem Titel Franconia sacra ward von Stamminger begonnen und von Amrhein fortgesetzt; bis jetzt sind 3 Lieferungen [Würzburg 1889 ff.] erschienen. Sehr viele Monographien enthält das „Archiv des histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg", 1833 ff. [bis jetzt 41 Bde.]). [Abert.]

Würzburg, die Universität, s. ob. Sp. 1788 f. 1793 f. 1797 f. 1801.

Würzweihe, s. Feste IV, 1420 f.

Wüste 1. in der heiligen Schrift bedeutet meist etwas Anderes, als wir uns nach unseren geographischen Anschauungen bei diesem Ausdrucke denken. Zwar liegt der Begriff einer wasserlosen und deßwegen ganz unfruchtbaren Gegend auch der biblischen Vorstellung nicht fern. Eine solche Beschaffenheit des Landes wird wiederholt als Strafe der göttlichen Gerechtigkeit angedroht (Is. 27, 11. Jer. 50, 38) und muß als solche auch den ersten Lesern der heiligen Schrift bekannt gewesen sein; dieß lehrt die Beschreibung Soph. 2, 9 und der Vergleich Ps. 142, 6. Was man sich aber auf dem biblischen Schauplatz als Wüste dachte, zeigen vor Allem diejenigen hebräischen Wörter, welche mit jenem Ausdrucke übersetzt werden. Das gewöhnlichste Wort ist מִדְבָּר, das seiner Etymologie nach Trift oder Weideplatz bedeutet; so wird jeder Landstrich genannt, der nicht dem Ackerbau oder dem seßhaften Leben dient und nicht in Privatbesitz befindlich, sondern zur Viehzucht und zum nomadischen Leben frei gelassen ist. Das unterscheidende Merkmal einer solchen Strecke scheint bloß zu sein, daß sie von Menschen unbewohnt ist (Is. 14, 17; 64, 9 [hebr.]); daher in der Vulgata die unterschiedslos wechselnden Ausdrücke solitudo und desertum (Marc. 8, 4. Matth. 15, 33). So begreift es sich, daß Moses durch

das Weiden der Schafe in das Innere der Wüste gelangte (Ex. 3, 1), oder daß nach dem Worte des Herrn der gute Hirt 99 Schafe in der Wüste läßt, um einem einzigen verloren gegangenen nachzugehen (Luc. 15, 4; vgl. 1 Sam. 17, 28). Ebenso wird darnach der Aufenthalt Davids und seiner Mannschaft in der Wüste (1 Sam. 23, 14) sowie das Jugendleben des heiligen Täufers Johannes in der Wüste (Luc. 1, 80) verständlich. Anders aber sind diejenigen Landstrecken, welche das Alte Testament mit dem Ausdrucke עֲרָבָה bezeichnet; diese sind nach unserer Ausdrucksweise Steppen, welche wegen öftern Mangels an Feuchtigkeit nicht fortwährend bewohnt oder als Weidegelände benutzt werden können, ohne deßwegen den Charakter vollständiger Unfruchtbarkeit zu tragen; sie sind im Gegentheil, wie Is. 35, 1. 2. 7 anschaulich schildert, zu Zeiten paradiesisch fruchtbar und verfallen nur, wenn die Geißel der Trockenheit eintritt, der Oede und Dürre.

Wirkliche Wüsten in unserem Sinne hat zu biblischer Zeit Palästina, „ein Land, das von Milch und Honig floß", nicht aufzuweisen gehabt. Nur ausnahmsweise wird die Stelle, auf welcher Sodoma und Gomorrha gestanden, als eine von Gott gekennzeichnete Wüste angeführt (Deut. 29, 23. Weish. 10, 7. Soph. 2, 9). Wohl aber gab es das ganze biblische Alterthum hindurch in Palästina eine Menge unbebauter herrenloser Strecken, welche durch Fülle des Graswuchses (Joh. 6, 10) zur Viehzucht geeignet waren und mit dem Namen מִדְבָּר, Wüste, bezeichnet wurden. Solche Landstriche hatten mitunter größere Ausdehnung und führten dann allgemeinere Namen, wie z. B. das westliche Ufer des todten Meeres mit seiner Fortsetzung längs des Jordans bis zum Cedron hinauf „die Wüste von Juda" (Richt. 1, 16) und im Neuen Testamente „die Wüste von Judäa" (Matth. 3, 1) hieß. In dieser lagen zur Canaaniterzeit sechs Städte (Jos. 15, 61), von denen indeß später nur Engaddi erwähnt wird. In ihr errichtete König Ozias Thürme zum Schutze seiner großen Heerden (2 Par. 26, 10), und in ihr sind die Auen oder Anger der Wüste (speciosa deserti) zu suchen, von denen die Propheten reden (Jer. 9, 9. Joel 1, 19. Ps. 64, 13). In dieser Wüste trat der hl. Johannes als Täufer auf (Matth. 3, 1); hierher zog sich Jesus in die Einsamkeit zurück, um versucht zu werden (Matth. 4, 1), und hier wirkte er auch die Wunder der Brodvermehrung (Matth. 14, 13 ff.). Aehnlicher Weise hieß die unbewohnte Gegend im Südosten des todten Meeres die „Wüste von Edom (4 Kön. 3, 8) oder Idumäa" (Vulg.). Sonst aber kommt die Wüste unter Namen vor, welche von den zunächst gelegenen Ortschaften gewählt sind, und heißt demnach zur Zeit Josue's „Wüste Bethaven" (Jos. 18, 12), zur Zeit Davids „Wüste Ziph" (1 Sam. 23, 14), „Wüste Maon" (ebd. 23, 25 und 25, 2), „Wüste Engaddi" (ebd. 24, 2), „Wüste Gabaon" (2 Sam. 2, 24), zu späterer Zeit „Wüste Thecue" (2 Par. 20, 20. 1 Mach. 9, 33), weiter südlich „Wüste Jeruel" (2 Par. 20, 16). Neben dieser Art von Wüste war aber auch die dritte oben genannte Klasse von unbebauten Gegenden in Palästina so bekannt, daß ein großer Theil des Landes die Bezeichnung „die Steppe" (הָעֲרָבָה) als Eigennamen führte. Die merkwürdige Senkung nämlich, welche das Land von Norden nach Süden durchzieht, und in welcher der Jordan sein Bett gefunden hat, ward immer kurzweg „die Steppe" genannt und heißt noch heute an ihrem südlichen Ende nur die Arabah. Nach ihr führte das todte Meer den Namen mare solitudinis, „das Meer der Wüste" (Deut. 4, 49. Jos. 3, 16; 12, 3. 4 Kön. 14, 25), und der Grenzfluß zwischen Moab und Ammon hieß „der Bach der Wüste" (Am. 6, 15). Wie die Weidewüste, so ward auch die Steppe hie und da nach den angrenzenden Oertlichkeiten genannt; daher kennt die heilige Schrift „die Steppen von Moab" (Num. 22, 1. Deut. 34, 1. 8), die nicht in Moab lagen, und die „Wüste von Jericho" zwischen Jericho und Bethel, die zur Zeit Jesu wegen ihrer Unsicherheit bekannt war (Luc. 10, 30).

An den Grenzen Palästina's liegen im Osten und Süden ausgedehnte Länderstrecken, welche in biblischer wie zu jetziger Zeit den Namen Wüsten führten. Zuerst grenzt Palästina östlich an die syrisch-arabische Wüste, eine ausgedehnte wasserlose Ebene, welche die gewöhnlich mit dem Namen Wüste verbundenen Eigenschaften besitzt. Sie ist als Schauplatz in die Offenbarungsgeschichte nicht anders eingetreten, als daß der Transport der unter Nabuchodonosor nach Mesopotamien deportirten Juden und demnach auch der Rückzug derselben aus der Gefangenschaft durch dieselbe geschehen sein muß. Genannt wird im Alten Testament nur derjenige Theil dieser Strecke, der als Wüste Cademoth im Südosten von Canaan an den spätern Wohnsitz des Stammes Ruben stieß, und von dem aus Moses Boten an den König Sehon sandte (Deut. 2, 26).

Von viel größerer Bedeutung für die Offenbarung des Alten Testamentes ist die weite Landstrecke geworden, welche sich im Süden des palästinensischen Landes zwischen den beiden nördlichen Armen des rothen Meeres hinzieht. Bezeichnend für dieselbe ist, daß sie in den Schriften des Alten Bundes, namentlich dem Pentateuch, stets nur unter der Bezeichnung „die Wüste" angeführt wird. Das Wort מִדְבָּר, welches hier consequent gewählt ist, läßt auf ihre Beschaffenheit schließen; dieselbe hat es möglich gemacht, daß das Volk Israel bei seinem Auszug aus Aegypten 40 Jahre darin nomadisirte. Unter der Wüste nämlich, welche im Andenken des israelitischen Volkes so bedeutungsvoll fortlebte, ist eben die Halbinsel verstanden, welche sich zwischen dem heroopolitanischen und dem älanitischen Meerbusen oder den Golfen von Suez und von Akaba erstreckt, gewöhnlich die sinaitische Halbinsel genannt. Dieselbe hat

die Gestalt eines gleichschenkligen Dreiecks, dessen Grundlinie im Norden, dessen Spitze als Kap Ras Mohammed im Süden liegt. Der Bodenbeschaffenheit nach zerfällt sie in zwei Theile. Die nördliche Hälfte, die Fortsetzung des peträischen Arabiens (s. d. Art.), ist ein Tafelland, das gegen Süden allmälig emporsteigt und dann als jähe Felsenmauer gegen den übrigen Theil der Halbinsel abstürzt. Dieses nördliche Hochland heißt jetzt Wüste et-Tih, „die Wüste der Verirrung (der Israeliten)"; im biblischen Alterthum aber führte sie den Namen הַר פָּארָן, „das Hochland Pharan", oder מִדְבַּר פָּארָן, „die Wüste Pharan" (s. d. Art.). Obgleich die letztere Benennung ihr eine beschränkte Fruchtbarkeit zuweist, so ist doch die von vielen Thalschluchten zerrissene Hochebene ein ödes, wasserloses Steppenland, welches Moses mit Recht „die große und furchtbare Wüste mit Feuerschlangen und Scorpionen, ein Land zum Verschmachten" (Deut. 8, 15) nennt. Im Gegensatze zu ihr ist die südliche Hälfte der Halbinsel ein fruchtbares Alpenland mit herrlichem Klima, das mit seinem reichen Pflanzenkleid die Bedingungen zu ausgedehnter Viehzucht erfüllt und deßwegen auch einer großen Menschenmenge für längere Zeit zu nomadischem Aufenthalte dienen kann. Zur Zeit des Auszugs aus Aegypten konnte es dieß um so eher, weil die gesammte Halbinsel nur spärlich bewohnt war. Damals nomadisirten bloß einzelne arabische Stämme in der sinaitischen Halbinsel, von denen die heilige Schrift die Madianiten und die Amalekiter nennt, und die Aegypter unterhielten im Westen eine Station, welche den Bergbau auf Kupfer und Malachit betrieb. Der gesammte südliche Theil ist nämlich mit Gebirgen ausgefüllt, die zur Höhe der schweizerischen Nordalpen aufsteigen; sie haben ihren Knotenpunkt und ihre bedeutendste Erhebung in der Berggruppe des Horeb mit dem Sinai (s. d. Art.). Einzelne Theile der gesammten Halbinsel führen in der heiligen Schrift gesonderte Namen; um die Spitze des Busens von Suez lag zu beiden Seiten desselben die Wüste Etham (s. d. Art.), weiter östlich die Wüste Sur (Ex. 15, 22), südlich von Etham die Wüste Sin oder Zin (Ex. 16, 1), noch weiter südlich die Wüste Sinai (Ex. 19, 2).

Der letztere Name, der vermuthlich auf unvordenkliche Verehrung des Mondgottes Sin hinweist und demgemäß auch die gewaltigste Berghöhe des Südens bezeichnet, war es hauptsächlich, der beim israelitischen Volke das Andenken festhalten mußte, daß es auf seinem Wege von Aegypten nach Canaan 40 Jahre in der Wüste habe zubringen müssen; denn auf dem Berge Sinai hatte Gott ihm das Gesetz verkündigt, das als Grundlage des Alten Bundes und als „Erzieher für Christus" (Gal. 3, 24) gelten mußte. Die gewaltige, von den Weideflächen des Landes Gessen so verschiedene Natur der Wüste und die tief erschütternden Vorkommnisse des nomadischen Lebens hatte Gottes Vorsehung ausersehen, um bei dem in der Sklaverei aufgewachsenen Volke diejenigen Eindrücke hervorzurufen, unter denen es sich endgültig vom Götzendienst abkehren und für den einen wahren Gott entscheiden sollte. Daher ist die Wanderung in der Wüste durch eine Reihe von Wundern bezeichnet, welche den Israeliten ebenso ihre Abhängigkeit von der Allgewalt Gottes als die unendliche Liebe und Herablassung desselben zu den Menschen klar machen konnte. Der wunderbare Durchzug durch das rothe Meer (s. d. Art. VIII, 1174), die Führung durch die Feuer- und Wolkensäule (s. d. Art.), die Trinkbarmachung des bittern Wassers (Ex. 15, 23 ff.), die Speisung mit Wachteln (Ex. 16, 13. Num. 11, 31), das Manna (s. d. Art.), das Wasser aus dem Felsen (Ex. 17, 6), der durch Moses' Gebet bewirkte Sieg bei Raphidim (s. d. Art.), die Erscheinungen bei Verkündigung des Gesetzes (Ex. 19, 16 ff.), die Heilung der von den Feuerschlangen Gebissenen (Num. 21, 8), andererseits die furchtbaren Strafgerichte bei dem Murren des Volkes (Num. 11, 1), bei den „Lustgräbern" (Num. 11, 33 f.), bei Maria's Auflehnung gegen Moses (Num. 12, 10), bei der Empörung der Rotte Core's (Num. 16, 31 ff.), sind eine Reihe von Großthaten Gottes, wie keine ähnlichen vor der Ankunft Jesu auf Erden geschehen sind, und zeigen, daß Gott der Herr seine Allmacht und Weisheit aufgeboten hat, um seiner Liebe zu den Menschen einen Ausdruck zu geben und die Herabkunft des verheißenen Erlösers anzubahnen. Unsere Bewunderung solcher göttlichen Gnadenbeweise kann nur übertroffen werden bei Betrachtung der Undankbarkeit und Hartnäckigkeit, welche die Israeliten den Kundgebungen Gottes entgegensetzten. Nachdem sie auf dem kürzesten Wege erst längs der Meeresküste, dann, bei der dritten Rast in's Innere der Halbinsel einbiegend, schon im dritten Monat zum Sinai geführt und dort während eines ganzen Jahres mit allen den Einrichtungen versehen worden waren, welche der Religion Jehova's zum sichtbaren Ausdruck dienen und die Hoffnung auf den Erlöser wach erhalten mußten, langten sie schon im zweiten Jahre an der Südgrenze Canaans an, immer mit den göttlichen Anordnungen unzufrieden und ihre sinnlichen Gelüste dem ausgesprochenen Willen Gottes entgegensetzend. Eine solche Halsstarrigkeit konnte wohl der Geduld Moses', aber nicht der langmüthigen Erbarmung Gottes ein Ende machen. Freilich mußte er auch seiner Gerechtigkeit gedenken, so daß noch an der Grenze des gelobten Landes sein Urtheil erging, wonach sie wieder in die Wüste geführt wurden und 38 weitere Jahre in der ganzen Halbinsel umherirren mußten. Ueber diese ganze Zeit schweigt die heilige Schrift; nur aus späteren Angaben (Ez. 20, 13 ff. Am. 5, 25. 26. Apg. 7, 43) wissen wir, daß ihre sündhaften Bestrebungen bis zur Verstockung und zum völligen Abfall von Gott auswuchsen. Aber auch jetzt hatte Gottes Langmuth noch kein Ende; nachdem das

ganze Geschlecht, das aus Aegypten ausgezogen war, zur Strafe für seine Verbrechen in der Wüste hatte sterben müssen, eröffnete Gott um des künftigen Erlösers willen dem neuen Geschlechte, das auf dem Wüstenzuge geboren worden, das Land der Verheißung und führte es wieder unter großartigen Wundern nach Canaan, wo es den Glauben und die Offenbarung für alle Völker der Erde bewahren und der Erlösung des Menschengeschlechts eine Stätte bereiten sollte. So muß die Geschichte des israelitischen Wüstenzuges im Andenken der Menschen als ein herrliches Denkmal von dem ewigen Willen Gottes, alle Menschen selig zu machen, fortleben und bildet zugleich den Typus für die göttliche Leitung der Einzelnen, deren Schicksale wie deren freie Thaten er für die erhabenen Absichten seiner unendlichen Güte zu verwenden weiß.

2. Wie die Wüste in vorchristlicher Zeit der Schauplatz der Großthaten Gottes zum Heile des Menschengeschlechtes war, so ward sie in den ersten christlichen Jahrhunderten die Stätte heldenmäßiger Bestrebungen von Seiten der Menschen, der Herablassung Gottes durch die höchste sittliche Vollkommenheit zu entsprechen. Damals war es die Wüste nicht östlich, sondern westlich vom rothen Meer. Der Nil nämlich, der das nördliche Hochland von Afrika durchbricht, hat freilich in seinem Tiefthal den überaus fruchtbaren Landstreifen geschaffen, den wir Aegypten nennen; rechts und links aber hat er den öden Charakter des afrikanischen Landes nicht ändern können. Westlich von Aegypten verflacht sich das Hochland in eine sandige, wüste Steppe, die schon der Beschaffenheit der dahinter sich erstreckenden libyschen Wüste nahe kommt; östlich aber, zwischen dem Nil und dem rothen Meer, erstreckt sich von Süden nach Norden ein unwirthliches, wasserloses Steingebirge, das der Cultur niemals hat erschlossen werden können. Nur der hl. Antonius (s. d. Art. I, 988) hielt sich eine Zeitlang auf einem Berge in der Nähe des rothen Meeres auf und gewann dort im Umgange mit Gott die große Sanftmuth und Liebenswürdigkeit, welche seine Schüler an ihm bewunderten. Das westliche Steppenland hieß im Norden, südlich von Alexandrien, die nitrische Wüste, auch wohl seiner Bodengestaltung wegen das nitrische Gebirge, kurzweg aber Nitrien. Noch weiter südlich hieß die Steppe als Anfang des eigentlichen Libyen die sketische Wüste. Ganz im Süden von Aegypten aber auf beiden Seiten des Nils war es hauptsächlich das steinige Gebirge oberhalb der Nilkatarakte, das unter dem Namen der Thebais oder der thebäischen Wüste in der Kirchengeschichte berühmt geworden ist. Die alten Aegypter hatten diese Wildniß besonders links vom Nil zur Wohnung ihrer Todten gewählt und deßwegen zu den natürlichen Höhlen noch eine Reihe künstlicher Grabkammern angebracht. Diese Höhlen und Todtenwohnungen wählten in christlicher Zeit entschlossene Männer sich zum Aufenthalt, um darin der Welt und sich selbst abzusterben und ein in Gott verborgenes Leben zu führen. Der erste, der dieß unternahm, war der hl. Paulus von Theben (s. d. Art.). Dieser war als Erbe eines großen Vermögens bei der decischen Verfolgung in seiner Vaterstadt nicht mehr sicher und flüchtete sich deßwegen westwärts in die Wüste. Er fand eine natürliche Höhle, bei der eine Quelle einen stattlichen Palmbaum nährte, und schlug hier seine Wohnung auf. Für den an wenige Bedürfnisse gewöhnten Aegypter waren damit die Bedingungen des äußern Lebens erfüllt, zugleich aber auch die Einladung zur Vervollkommnung des innern Menschen gegeben. Denn „zu tiefer Sammlung und einem festern Zusammenfassen aller Kräfte des Geistes und Gemüthes vermag der Mensch an keiner andern Stelle der Erde zu gelangen"; „die Luft der Wüste ist so leicht und rein, daß das bloße Athmen Lust gewährt, und wie herrlich ist es, wenn die Kühlung des Abends eintritt und Sterne ohne Zahl vom reinen Himmel niederschauen!" (Ebers, Cicerone durch das alte und neue Aegypten II, Stuttgart 1886, 192 f.) Wirklich machte der Zauber seines einsamen Aufenthaltes einen so tiefen Eindruck auf Paulus, daß er nie wieder nach seiner Heimat zurück verlangte und über 90 Jahre, ohne einen Menschen zu sehen oder von jemandem erblickt zu werden, in der Einsamkeit aushielt. Wie ihn, so bewogen die Christenverfolgungen und das leichtfertige, lasterhafte Leben in den ägyptischen Städten auch andere christliche Männer, sich in die Wüste zurückzuziehen. Wo irgend eine Quelle das Wachsthum der Dattel- oder der Dum-Palme möglich machte, war ein Aufenthalt zu beschaulichem Dasein bald gefunden; Baumfrüchte, eßbare Wurzeln und Kräuter lieferten die nothwendige Nahrung, und die Pausen, welche dem in gottselige Uebungen versenkten Geist gewährt werden mußten, dienten zu Flechtarbeiten mannigfacher Art, welche theils die erforderliche Kleidung beschafften, theils bei Besuchen der näher gelegenen Ortschaften nothwendige Lebensmittel, wie Brod und Salz, einzutauschen erlaubten. Immer tiefer nach Westen, aber auch nach Norden hin drangen so die Anachoreten in die Wüste ein und führten, von allem Irdischen abgezogen, in der Uebung der Selbstverläugnung und Entsagung ein wahrhaft himmlisches Leben, wodurch die Wüste zum Garten Gottes umgeschaffen wurde und „blühte wie eine Lilie" (Is. 35, 1). Das so entstandene Anachoretenthum erhielt eine andere Gestalt, seitdem der hl. Antonius der Einsiedler wegen seiner reichen Erfahrungen von manchen heilsbegierigen Seelen aufgesucht wurde, die seinen Rath und sein Beispiel nicht mehr entbehren wollten und sich deßwegen kleine Hütten in seiner Nähe zu immerwährendem Aufenthalte bauten. Durch die Ansammlung solcher Wohnstellen um einen gemeinsamen Mittelpunkt, die sogen. Lauren (s. d. Art. Laura), ward

jetzt die Wüste die Geburtsstätte des klösterlichen oder cönobitischen Lebens, weil es immer klarer zu Tage trat, daß das Einsiedlerleben Gefahren mit sich brachte, denen nur durch Anschluß an Erfahrenere begegnet werden konnte. Der hl. Pachomius (s. d. Art.) hatte dieß klar erkannt, als er die Laurenbewohner unter Einem Dache vereinigte und so geordnete Klöster schuf. Zu der Enthaltsamkeit und Bedürfnißlosigkeit, welche bis dahin erstrebt worden, ward nun noch die Uebung vollkommenen Gehorsams gefügt, und so erblühte in den ägyptischen Wüsten während des 4. Jahrhunderts durch die Beobachtung der drei evangelischen Räthe die höchste christliche Ascese, welche nicht bloß Unzählige zu Heiligen umschuf, sondern auch für alle späteren Jahrhunderte die Grundsätze des christlich vollkommenen Lebens feststellte. Solche Niederlassungen von Mönchen, wie nun die Anachoreten hießen, bedeckten bald die ganze ägyptische Wüste auf dem linken Nilufer, vom äußersten Süden bis zur Küste des mittelländischen Meeres. Nachdem Pachomius zu Tabennä oder Tabennesus ein Kloster gegründet hatte, mußte er des Andranges wegen noch sieben weitere Klöster stiften, so daß bei seinem Tode die Zahl derjenigen, die sich unter seine Leitung gestellt hatten, gegen 7000 betrug. Von dort nordwärts bis zum Nildelta konnte eine fromme Reisegesellschaft des 4. Jahrhunderts von einer klösterlichen Genossenschaft bis zur andern reisen und überall die Uebungen der äußersten Armut und Enthaltsamkeit neben selbstloser Wohlthätigkeit und Nächstenliebe betrachten, wie dieß Palladius in seiner Historia Lausiaca anziehend darstellt. Ueberall konnte hier auch beobachtet werden, wie diejenigen, welche im gemeinschaftlichen ascetischen Leben gereift und erprobt waren, nach ihrem Wunsche zum Einsiedlerleben in das Innere der libyschen Wüste entlassen wurden. In der sketischen Wüste war der hl. Macarius (s. d. Art.) der erste Einsiedler; unter seine Leitung stellten sich bald sehr viele Asceten, welche einsiedlerisch durch die Wüste zerstreut waren und nur im Nothfalle einander aufsuchten. In Nitrien war Ammonius (s. d. Art.) der Gründer zahlreicher Mönchscolonien; er hatte die ihm wider Willen angetraute Braut zu bereden gewußt, daß sie gleich ihm die Einsamkeit der Wüste aufsuchte und dort die Stifterin eines Jungfrauenheims wurde, in welchem reine Seelen ein engelgleiches Leben für Gott führten. So hatte die Wüste, je weniger sie für das irdische Dasein der Menschengesellschaft bieten konnte, um so reichere Früchte für die Kirche Gottes auf Erden und für den ewigen Aufenthalt der Menschen im Himmel getragen; leider, daß diese Pflanzungen Gottes erst durch die Verbreitung der morgenländischen Irrlehren, später durch den Einfall der Saracenen zu Grunde gingen.

3. Aus der ägyptischen Wüste kam der Anstoß, wodurch auch die palästinensische, aus dem Alten Testamente bekannte Wüste der Schauplatz für die Entfaltung christlichen Lebens werden sollte. Der hl. Hilarion (s. d. Art.), der im Südwesten von Palästina geboren war, lernte den hl. Antonius kennen und ward durch dessen Tugendleben mit solcher Bewunderung erfüllt, daß er bei der Rückkehr in seine Heimat dasselbe in noch vollkommenerer Abgeschiedenheit nachzuahmen suchte. Bald durchdrang der Ruhm von seiner außerordentlichen Abtödtung und von den Wundern, welche Zeugniß für seine Heiligkeit ablegten, ganz Palästina und Syrien, und Unzählige strömten zu ihm, um in äußeren und inneren Nöthen Rath und Weisung zu erhalten. Sein Wort und sein Beispiel veranlaßten sehr Viele, gleich ihm die Welt zu fliehen und in strenger Ascese ihr Heil zu suchen. Diese alle suchten zur Verwirklichung ihres Vorhabens die ehemalige Wüste Juda auf, die in der christlichen Zeit Eremus sanctae Civitatis et Jordanis genannt wurde. Unterschieden davon wurde die „Paueremus", das unmittelbar über dem todten Meer sich erhebende und wegen Wassermangels ganz unbewohnbare Plateau. Im Eremus selbst aber siedelten sich Tausende von Anachoreten an, die entweder in einsiedlerischer Abgeschiedenheit oder in Lauren oder in geschlossenen Klöstern dem Gebete, der Betrachtung und ernster Arbeit sich widmeten. Die Wüste trägt bis heute davon noch mancherlei Spuren in den ehemaligen Felsenwohnungen und Anlagen der Asceten; dagegen sind die zahlreichen und dicht bevölkerten Klöster, welche sich früher darin erhoben, seit dem Ansturm der Araber von der Erde verschwunden, und einzig das Kloster des hl. Sabbas (s. d. Art. X, 1434 ff.) legt noch Zeugniß von dem gottinnigen Leben ab, das ehemals in der Wüste erblüht war. In der kirchlichen Literatur des 5. bis 8. Jahrhunderts sind eine Menge der ascetischen Niederlassungen in Palästina genannt, von denen gegen 60 Namen bei Rieß (s. u.) aufgeführt sind. Inwiefern hierzu auch das wüste Ostufer des untern Jordan mit dem anstoßenden Gebirge gerechnet werden muß, s. im Art. Maria von Aegypten, sowie bei Mislin, Die hl. Orte III, Wien 1860, 202. (Vgl. Léon de Laborde et Linant, Voyage de l'Arabie pétrée, Paris 1830; L. de Laborde, Comment. géogr. sur l'Exode et les Nombres, Paris et Leipsic 1841; J. L. Völter, Das heilige Land und das Land der israelitischen Wanderung, Stuttgart 1855; E. H. Palmer, The Desert of the Exodus, Cambridge 1871, 2 vols.; Kaulen, Die Wüste I. II., im „Katholik" 1867, II; Schiwietz, Das egyptische Mönchthum im 4. Jahrhundert, im Archiv für katholisches Kirchenrecht LXXVIII [1898], 453 ff.; LXXIX [1899], 68 ff.; Rieß, Bibel-Atlas nebst geogr. Index, 3. Aufl., Freiburg 1895, 32.) [Kaulen.]

Wujek, Jacob, s. Bibelübersetzungen II, 734.

Wulfram, der hl., Bischof von Sens und Missionar in Friesland, war nach den neuesten Forschungen wahrscheinlich unter Chlodwig II.

(638—656) geboren und kam unter Chlotar III. (657—673) an den Hof nach Neustrien, wo er unter Theodorich III. (673—690) noch etwa 11—12 Jahre verblieb. Seine Erwählung zum Bischof von Sens (s. d. Art.) erfolgte 684/685. Nach Besiegung des Herzogs Radbod von Friesland (s. d. Art.) durch Pipin reiste in Wulfram der Plan, in diesem Lande zu predigen. Er begab sich nach der Abtei Fontanelle (Diöcese Rouen), um Mitarbeiter für das Missionswerk zu gewinnen. Im ersten oder zweiten Jahre der Regierung Chlodwigs III. (691—695) scheint er nach Friesland gekommen zu sein, woselbst er etwa fünf Jahre wirkte. Ueber die Erfolge seiner Thätigkeit und seine etwaigen Beziehungen zum Apostel der Friesen, dem hl. Willibrord (s. d. Art.), bestehen nur Vermuthungen (bezüglich der Erzählung von dem mißlungenen Versuche, Radbod zu taufen, vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II, Göttingen 1848, 514). Der hl. Wulfram starb am 20. März in den ersten Jahren des 8. Jahrhunderts (das Jahr 720 als Todesjahr bei den Bollandisten ist wohl nur ein Versehen). — Ueber den hl. Wulfram sind zwei von einander abhängige Lebensbeschreibungen vorhanden (s. AA. SS. Boll. Mart. III, 143 sqq. und Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. III, 1 [1672], 355 sq.), welche jedoch wie die der Heiligen von Fontanelle uns nicht in der ursprünglichen Gestalt überkommen sind (vgl. Legris, Les vies interpolées des Saints de Fontanelle, in den Anal. Boll. XVII [1898], 265 ss.); die größere Vita ist das ursprüngliche, aber entstellte oder gefälschte Werk, die kürzere ein Auszug aus der längern. Fast alle Angaben müssen als zweifelhaft gelten (s. Levison, im Neuen Archiv XXV [1900], 593 ff.). (Vgl. noch Ghesquière, AA. SS. Belgii VI, Bruxellis 1794, 485 ss.; Alberdingk Thijm, Der hl. Willibrord, Münster 1863, 94 ff.; Glaister, Life and Times of St. Wulfram, Bishop and Missionary, Lond. 1878.) [L. Helmling O. S. B.]

Wunder (ahd. wuntar, altsächs. wundar, ndl.-engl. wonder; das germ. wundra mit dem griech. ἀθρέω = sehe, betrachte vom indogerm. wendh = anschauen, anstaunen? θαῦμα von θαυμάζειν, miraculum von mirari) ist eine sinnenfällige, außerordentliche Wirkung, welche nicht in der uns bekannten Ordnung der Natur, sondern in Gott ihre Ursache hat. 1. Begriff des Wunders. Zum Wunder in christlichem Sinne gehören drei Momente: eine sinnlich wahrnehmbare Sache, eine klar von den natürlichen Ursachen verschiedene Ursache und ein besonderer Zweck; doch wird letzteres Moment nicht überall in den Begriff aufgenommen, weil der religiöse Zweck im Allgemeinen bei allen Werken Gottes (und der Engel) sich von selbst versteht, der besondere Zweck aber nicht immer leicht erkennbar ist. Das sinnenfällige Zeichen unterscheidet das Wunder von den sogen. Wundern des Geistes und der Gnade, das außerordentliche Zeichen von dem gewöhnlichen Geschehen im Gange der Natur und Geschichte. Ein Urtheil über den absoluten Werth des Wunders will durch die Beschaffenheit des sinnenfälligen Zeichens nicht gegeben werden, aber man hat sich einmal daran gewöhnt, gerade solche Zeichen Wunder zu nennen, weil sie im Gegensatze zum gewöhnlichen Laufe der Dinge und zu den geistigen Vorgängen ganz besonders geeignet sind, den sinnlich-vernünftigen Menschen in Staunen und Bewunderung zu versetzen. Die Wunder im geistigen und sittlichen Leben (intellectuelle bezw. moralische Wunder) vollziehen sich in der Regel nach der von Gott einmal festgesetzten Ordnung im Innern des Menschen, so daß sie nur für den Einzelnen und für diesen nicht immer sicher wahrnehmbare Zeichen sind. Daher sind die Wunder nur als sinnenfällige Zeichen ein Kriterium der äußerlich vermittelten Offenbarung und ein Motiv der Glaubwürdigkeit. Welcher Art diese Zeichen sind, ist an sich gleichgültig, da keine innere Beziehung zur Wirkung vorhanden und Gottes Allmacht im Kleinen wie im Großen gleich bewunderungswürdig ist. Doch ist für den Menschen die Art des außerordentlichen Zeichens nicht gleichgültig, denn je nach der Verschiedenheit desselben tritt auch der außerordentliche Charakter mehr oder weniger hervor. Die einen Wunder haben wenigstens Analogien in der Naturwirksamkeit und in der Kunst (miraculum quoad modum, ratione modi), wie die Krankenheilungen, andere im Naturleben, wie die Blindenheilung und die Todtenerweckung, welche das Leben und Gesundsein zum Vorbilde haben und nur die Potenz eines solchen Dinges übersteigen (miraculum quoad subjectum, ratione sui); andere dagegen gehen durchaus über die gewöhnliche Ordnung der Dinge hinaus, wie die sogen. Naturwunder, welche dem Gange der Natur zu widersprechen scheinen (miraculum quoad substantiam facti). Deßhalb hat man die Wunder auch eingetheilt in miracula supra, praeter, contra naturam. Der hl. Augustinus hat das contra naturam umgewandelt in contra quam est nota natura, was aber nicht im naturalistischen Sinne zu verstehen ist, da er die Natur nicht als Inbegriff der bestehenden Gesetze und Kräfte der sichtbaren Welt, sondern als die von Gott geschaffene und ihm gehorsame Natur auffaßt, so daß es nie einen Gegensatz zwischen Gott und der Welt geben kann. Die Scholastiker haben dieses Verhältniß der Creatur zu Gott als oboedientialis ordo bezeichnet. Die hll. Anselm, Thomas u. A. sind dem hl. Augustinus gefolgt, wenn sie auch die Form contra beibehielten; Scotus, Occam, Carthesius und viele Apologeten bis auf die neueste Zeit nahmen das contra naturam als eine Art Widerspruch mit der Natur nach dem Vorgange Erigena's in den Wunderbegriff auf. Selbstverständlich ist es für jede positive Auffassung des Wunderbegriffes, daß die Unbegreiflichkeit des

Vorganges ein wesentliches Merkmal bleibt. Sobald man den Hergang eines Wunders kennt, ist es kein Wunder mehr. Aber dieß trifft bei jeder Art von Wundern zu, auch wenn man von dem contra naturam im strengen Sinne absieht. Jedenfalls ist die Unterscheidung der Wunder nach dem äußern Vorgang rein äußerlich, anthropomorphistisch, nicht von Seiten der göttlichen Allmacht, sondern von Seiten des sinnlichen Menschen bestimmt. Die Unterscheidung des natürlich und übernatürlich Außerordentlichen ist auch nicht immer leicht zu treffen, sondern wird erst durch die Untersuchung der Causalität und des Zweckes zur Gewißheit erhoben. Das sinnenfällige Zeichen darf als Wunder nicht die Wirkung der bekannten, überhaupt der Naturkräfte allein sein. Es muß nicht nur über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinaus liegen, sondern auch bloß durch eine höhere, die göttliche Macht, mittelbar oder unmittelbar, erklärt werden können. Die Alten haben sich über diesen wichtigen Punkt wenig Scrupel gemacht. Sie haben nicht zwischen den von Gott festgesetzten Naturgesetzen für den gewöhnlichen Verlauf und dem göttlichen Willen im Einzelnen und Besondern zur Vollziehung höherer Zwecke streng unterschieden. Erst seit Locke kennt man die gesetzmäßige Naturordnung. Für den Israeliten konnte ein solcher Gegensatz gar nicht existiren, weil er Alles unmittelbar auf Gottes allmächtigen Willen zurückführte. Gewöhnliches Geschehen und Wunder unterscheiden sich nicht qualitativ; beides sind Machtäußerungen Gottes, das Wunder nur eine größere, weil es als außerordentliche mehr in die Augen fällt. Der Begriff der göttlichen Allmacht und Schöpferthätigkeit im Unterschiede zu der Ohnmacht der Götzen beherrschte die ganze Auffassung der Natur und des Wunders. Die Wunder erscheinen aber erst mit Moses in der Geschichte des Volkes Israel, weil er und nach ihm die Propheten zur Beglaubigung ihrer Sendung außerordentliche Zeichen von Seiten Gottes brauchten. Den Heiden waren die Wunder einfach Zeichen, welche zu deuten waren, Fügungen Gottes, deren Erkenntniß für die Geschichte des Menschen und des Volkes wünschenswerth war, weil der Wille der Götter, die Schickung des Fatums sich darin aussprach. Erst im Kampfe mit dem Christenthum drang die Idee des Wunders als einer in den gewöhnlichen Gang der Natur eingreifenden höhern Macht in das Heidenthum ein. Celsus sah es noch als einen Vorzug der Philosophen an, daß sie sich nicht auf Wunder beriefen, aber schon Philostratus macht in seinem „Leben des Apollonius" reichlichen Gebrauch davon, indem er sie nicht als Schaustücke, als Wunderhandlungen der Zauberei angesehen wissen will, sondern sich derselben als Beweise der höhern Macht bedient, die er für seinen Helden in Anspruch nimmt. Bei den Neuplatonikern ist eine förmliche Wundersucht eingetreten. Jetzt war es auch nothwendig, für die christliche Theologie eine genauere Bestimmung des Wunders zu geben, um dasselbe von den außerordentlichen Naturerscheinungen und den Scheinwundern zu unterscheiden. Eine solche Reflexion hat Origenes angebahnt, hat der hl. Augustinus mit seinem weitblickenden speculativen Geist durchgeführt und hat die Scholastik von ihrem das ganze Wirken Gottes zusammenfassenden systematischen Standpunkte aus bis zu den letzten Consequenzen verfolgt (vgl. Fr. v. Tessen-Wesliersti, Die Grundlinien des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin, Paderborn 1899). — Trat schon im Alten Testamente beim Wunder als Zweck die Offenbarung der göttlichen Allmacht und Herrlichkeit einerseits, die Beglaubigung der Offenbarungsorgane andererseits stark hervor, so ist dieß noch weit mehr im Neuen Testamente der Fall. Die biblischen Wunder haben nicht den Zweck, den Zuschauern ein Schauspiel zu geben, auch nicht, wenigstens nicht in erster Linie, Krankheiten, Leiden und Tod zu beseitigen, sondern die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren und die Sendung der Propheten, Jesu und der Apostel zu beglaubigen. Dieß wird im vierten Evangelium besonders hervorgehoben (Joh. 2, 11; 9, 3; 11, 4), damit der Glaube gepflanzt und bestärkt werde (Joh. 5, 36; 10, 37 f.; 11, 42; 20, 30. 31), aber auch die Synoptiker kennen diesen Zweck (Matth. 11, 4 ff. Marc. 16, 20). Zwar scheint es, namentlich nach der Darstellung des Matthäusevangeliums, als ob die Krankenheilung und die Dämonenaustreibung zu der täglichen Aufgabe des Messias gehört hätten, ja als ob selbst ohne sein Wissen eine heilende Kraft von ihm ausgegangen sei (Marc. 5, 30. Luc. 6, 19; 8, 46), was die modernen Spiritisten (Perty, Du Prel, Wittig, Wallace, Zöllner u. A.) veranlaßte, die Wunder Christi durch eine magische oder mediumistische Naturanlage zu erklären (zu der Frage, wie weit bei diesen Vorgängen die Menschheit Christi als Werkzeug der Gottheit in Betracht kommt, s. Einig, Tractatus de Verbo incarnato, Treveris 1899, 105 sq.); aber dennoch zeigt der Zusammenhang und die ganze Tendenz der Evangelien, daß sie weit entfernt waren von einer mechanischen Auffassung der Wunderwirksamkeit Jesu, denn überall tritt dieselbe in Beziehung zur Predigt und zur messianischen Aufgabe Jesu, wie sie von den Propheten vorausgesagt ist (Matth. 8, 17). Auch die vielen Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen sollen den Messias und Gottessohn als den vorausverkündigten Retter aus geistiger und leiblicher Noth, als den Herrn über den Teufel und die Natur bezeugen (Luc. 5, 17. Apg. 10, 38). Daraus erklärt es sich auch, daß Jesus von den zu Heilenden oder ihren Angehörigen den Glauben fordert (Matth. 9, 28. 29. Marc. 9, 23. 24), durch Unglauben an der Wunderwirksamkeit gehindert wird (Marc. 6, 5. 6. Luc. 4, 23. 27) und die weite Verbreitung der Wunderthaten verbietet (Marc. 1, 44; 5, 43;

7, 36; 8, 26); denn wenn keine Empfänglichkeit für die Aufnahme der Güter des messianischen Reiches vorhanden war, so verfehlten die Wunder ihren Zweck oder verhinderten die geistigsittliche Arbeit, welche das Himmelreich forderte (vgl. Joh. 2, 24; 4, 48; 20, 29). Dem höhern Zwecke sollten selbst die Naturwunder, z. B. die Stillung des Seesturms und das Wandeln auf dem Meere, dienen. Die Jünger wurden dadurch in ihrem Glauben bestärkt. Auch die Naturwunder des Alten Testaments machen hiervon keine Ausnahme. Die Wunder sind also zwar nicht Selbstzweck, müssen aber einem höhern Zweck in der Oeconomie des Offenbarungswerkes und der Heilsgeschichte dienen. Origenes findet die von Celsus angeführte Parallele der Wunder des Aristeas mit den Wundern Christi schon deßhalb unzutreffend, weil man nicht einsehe, welchen Zweck die Vorsehung gehabt haben solle, indem sie des Aristeas wegen Wunder wirkte. Welchen Nutzen hätte sie mit diesen Wundern dem Menschengeschlechte bringen wollen? Die Christen aber könnten, wenn sie die Thaten Jesu erzählen, die tristigsten Gründe dafür anführen, nämlich Gott habe durch Jesus den Menschen die heilsame Lehre darlegen wollen. — Bei Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse läßt sich leicht erkennen, daß die Wunder mit der Vorbereitung und Entwicklung des Reiches Gottes zusammenhangen. Deßhalb sind sie in den entscheidenden Perioden am häufigsten. Die Stiftung des Alten und des Neuen Bundes war besonders dadurch ausgezeichnet. Moses und der Messias wurden schon von den Juden unter diesem Gesichtspunkte in Vergleichung gestellt (Joh. 6, 30 ff.). Das Verhältniß zwischen Wunder und Prophetie giebt der Apostel mit den Worten an: „Die Zungen sind zum Zeichen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen, die Prophetien nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen“ (1 Cor. 14, 22). Der hl. Paulus selbst hat im Erweis des Geistes und der Kraft das Evangelium verkündet (1 Cor. 2, 4. 1 Thess. 1, 5), kann sich aber im Uebrigen auf den Erfolg seiner Predigt als den besten Empfehlungsbrief berufen (2 Cor. 3, 1 ff.). Deßhalb haben zwar die Wunder in der Kirche nie ganz aufgehört, aber sie wurden immer weniger nöthig, weil die Kirche selbst mit ihrer Organisation, ihrer Lehre und Sitte, ihrer regenerirenden Wirkung auf die Gesellschaft ein lebendiges Zeichen für die Wahrheit der christlichen Offenbarung wurde. Quo fit, ut ipsa (ecclesia) veluti signum levatum in nationes et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur (Vatic. Sess. III, c. 3). Jedenfalls ist jetzt der Zweck mehr im Wohl der Gesammtheit als des Einzelnen zu suchen. Die Wunder sind Bestätigung der verkündigten Wahrheit für die Gläubigen gegenüber dem Unglauben oder Bezeugung der Heiligkeit als Vorbild für das christliche Leben. — So sehr man aber den Zweck des Wunders auch betonen mag, er darf nicht das Hauptmoment des Begriffes bilden oder gar dazu verleiten, das Wesen des Wunders in der Zweckbeziehung durch psychologische, parabolische oder allegorische Deutung aufgehen zu lassen. Die „Zeichen“ setzen das „Wunder“ voraus, wenn auch gewöhnlich die Reihenfolge σημεῖα καὶ τέρατα (אותות ומפתים) eingehalten wird (Matth. 24, 24. Marc. 13, 22. Joh. 4, 48. Apg. 2, 19. 43 u. a. Röm. 15, 19; vgl. Deut. 28, 46; 34, 11. Is. 8, 18; 20, 3). Der geschichtliche Charakter der Erzählungen ist auch im vierten Evangelium so evident, daß er, trotz der angeschlossenen symbolischen Deutungen, nur durch einen exegetischen Gewaltact weggedeutet werden kann; die ganze Zweckbestimmung des Evangeliums (Joh. 20, 30. 31) protestirt hiergegen. Die heidnische Auffassung war allerdings anders: monstra kommt von monstrare, ostenta von ostendere, portenta von portendere (d. h. praeostendere), prodigium von porro dicere (d. h. praedicere), aber dieß gilt von den heidnischen Zeichen (omina), nicht von den biblischen und kirchlichen Wundern. Die Unterscheidung zwischen religiösen und metaphysischen Wundern hat nur eine logische Berechtigung, insofern Zweck und Wesen unterschieden werden. Religiöse Wunder sind nur als metaphysische Wunder Motive des Glaubens. Jede andere Annahme untergräbt in origenistischer Weise das Fundament der Geschichte und führt zu Täuschung und Heuchelei.

2. **Die Möglichkeit des Wunders.** Die Frage, ob Wunder möglich sind, kann mit Bezug auf das Verhältniß Gottes zu der Natur und Welt oder zum Menschen betrachtet werden. Sie wurde in Verbindung mit der Offenbarung schon in der alten Zeit vom Skepticismus und Pantheismus verneint und bildet seit den Zeiten des Deismus und Naturalismus einen mit Vorliebe gepflegten Angriffspunkt auf das Christenthum. Der bekannte Ausspruch von Strauß, „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen“ (Leben Jesu I, 9.—11. Stereotyp-Aufl., Bonn 1895, S. XXVIII), zeigt die Tendenz der Gegner des Wunders und die principielle Bedeutung desselben für die Religion; Strauß hat in seiner letzten Schrift noch den Darwinismus verherrlicht, weil er das Wunder aus der Religion wegschaffe. Es ist klar, daß von einem Standpunkt aus, der die Läugnung des Uebernatürlichen zur Voraussetzung hat, von Wundern keine Rede sein kann. Die Möglichkeit des Wunders kann nur vom Standpunkte des Theismus (s. d. Art.) aus nachgewiesen werden. Wenn auch manche Naturforscher, die sich dieser Weltanschauung nähern, trotzdem das Wunder für unmöglich halten, weil es gegen das unveränderliche Naturgesetz verstoße, der Idee Gottes, der nur mit physischen Mitteln wirke, zuwider sei, eine unwürdige Vorstellung von Gottes

Wesen voraussetze, da es in Gottes Thun Willkür und Laune hineinversetze und im Widerspruche mit Gottes Weisheit stehe (K. E. v. Baer, bei Stölzle, Baer und seine Weltanschauung, Regensburg 1897, 454 ff.), so werden sie weder der Idee Gottes noch der Naturordnung gerecht. Vom theistischen Standpunkte aus muß das Wunder möglich sein, weil Gottes Allmacht und freier Wille unbeschränkt sind und Gottes unendliche Weisheit das von ihm Geschaffene zu höheren Zwecken verwenden kann, ohne mit sich selbst und mit der Schöpfung in Widerspruch zu kommen. Der Glaube an die Möglichkeit der Wunder liegt unmittelbar in dem Glauben an die göttliche Macht und Weisheit. Darum ist derselbe auch ein Gemeingut aller Religionen. Er ist aber auch durch die moderne Lehre von der Weltordnung nicht gefährdet, wenn letztere von Gott selbst stammt, von ihm verwendet wird und von Anfang an für die übernatürliche Wirksamkeit Gottes vorausbestimmt und zubereitet ist. Die Einwände gegen das Wunder vom theistischen Standpunkte aus theilen sich in materielle und formelle. Letztere betreffen die Art der Ueberlieferung und ihre Deutung und können hier der Exegese, Kritik und Geschichtswissenschaft überlassen werden. Keinem menschlichen Scharfsinn wird es gelingen, eine befriedigende Erklärung der Wundererzählungen zu geben, ohne die Thatsache des Wunders bestehen zu lassen. Annehmbar könnten solche Deutungen nur werden, wenn die materiellen Gründe gegen die Möglichkeit des Wunders unwiderleglich wären. Diese lassen sich auf die Behauptung zurückführen, daß die Forderung von Wundern die Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Schöpfung voraussetze und ein das ganze Naturerkennen in Frage stellendes Eingreifen Gottes in die Natur fordere. Der erste Einwand würde zugleich gegen die ganze göttliche Erhaltung und Leitung des Universums gerichtet sein, schießt also über das Ziel hinaus. Es bleibt demnach nur die allem Geschöpflichen anhaftende Unvollkommenheit übrig, welche unvermeidlich ist und mit der Güte und Weisheit Gottes nicht im Widerspruche steht, aber deßhalb auch keine Nachhilfe braucht. Eine solche sollen die Wunder indessen auch nicht geben. Es könnte davon nur die Rede sein mit Rücksicht auf die üblen Folgen der Sünde. Strenggläubige Theologen haben manchmal die Wunderthätigkeit mit der Restauration durch die Erlösung zusammengestellt und als Zweck des biblischen Wunders die „Herstellung der Natur" bezeichnet. Diese Naturauffassung hat aber nur für das sittliche Leben eine Bedeutung oder beruht auf einer falschen Voraussetzung über den Urstand und die Sünde als eine Corruption der physischen menschlichen Natur. Nicht einmal der „Fluch der Natur" ist in solch realistisch-naturalistischer Weise aufzufassen. Ebenso wenig wird ein solcher Zweck der Wunder in der heiligen Schrift angegeben. Noch weniger kann aber die Wunderthätigkeit mit der göttlichen Vorsehung im Widerspruche stehen, denn die Wunder werden gerade zu dem Zwecke gewirkt, die Ziele der Vorsehung zu verwirklichen. Wie letztere den gewöhnlichen Lauf der Dinge lenkt, so will die Wunderthätigkeit in besonderen Fällen durch Unterbrechung des gewöhnlichen Laufes denselben Erfolg im Heilswerk sicherer herbeiführen. Weil beides in den Weltplan aufgenommen und ideell ewig ist, so ist darin weder eine Ergänzung der Mangelhaftigkeit der Natur noch ein Verstoß gegen die Unveränderlichkeit Gottes zu erkennen. Rousseau hat Recht, wenn er sagt: Die Frage selbst, ob Gott Wunder wirken kann, ist nicht nur absurd, sondern gottlos. Mehr Schein hat der andere, von den meisten Naturforschern gegen die Möglichkeit des Wunders gemachte Einwand (schon bei Celsus), daß durch das Wunder das Causalitätsgesetz aufgehoben, das Princip der Continuität unterbrochen und das Naturerkennen ganz in Frage gestellt werde. Dagegen ist zunächst formell zu bemerken, daß wir die Wunder als Ausnahmen betrachten, die als solche nachgewiesen werden müssen. Sie können also die Regel nicht aufheben, da sie gleichfalls auf eine, wenn auch höhere Causalität zurückgeführt werden, welche die Constanz der Naturgesetze, soweit diese Abstractionen des menschlichen Verstandes überhaupt als feststehend zu betrachten sind, nicht umstoßen will und mit ihr wirken kann. Der Naturforscher kann also seine Untersuchungen ruhig fortsetzen. Stößt er auf ein Wunder, so muß er wenigstens, wie bei vielen anderen Erscheinungen in der Natur, seine Unfähigkeit, es zu erklären, zugeben, braucht aber deßhalb nicht die Naturgesetze und Naturordnung aufzuheben. „Wo das Wunder anfängt, hört die Wissenschaft auf", aber bloß für denjenigen, welcher nur eine Wissenschaft des starren Naturmechanismus kennt. Diese Wissenschaft reicht schon für die gewöhnliche Weltanschauung nicht aus, geschweige denn für das Gebiet des Geistes, des höchsten Geistes. Die Contingenz der Natur mit ihren Gesetzen und Kräften bietet die Möglichkeit, daß der Schöpfer sie in der Weise der Natur nach seinem Willen zu einer höhern Gesammtwirkung vereinigen und leiten kann, als die natürliche Anlage und Wechselwirkung bedingen. Denn das Wunder hat nicht den Zweck, die Naturgesetze aufzuheben oder zu corrigiren, sondern dieselben durch Unterbrechung des Causalnexus für höhere Zwecke zu einer andern Wirkung zu benutzen. Man braucht für das Wunder nicht eine „gesetzwidrige Durchbrechung der Naturordnung"; um die „Lebendigkeit und Freiheit Gottes" zu wahren, darf man aber doch der Natur „Elasticität" zutrauen und sie „höherer Eingriffe für fähig und bedürftig" halten. Wer dieß läugnet, muß auch darauf verzichten, eine zureichende Erklärung der Naturereignisse zu geben, welche im Zusammentreffen verschiedener, oft einander entgegenwirkender Ursachen und Kräfte stets etwas Unerklärliches, Wunderbares haben, so nothwendig und constant

auch die Einzelkräfte wirken und die einzelnen Gesetze gelten. Man will hierdurch nicht eine Unbegreiflichkeit durch eine andere wahrscheinlicher machen, sondern die Bestreitung der Möglichkeit des Wunders aus den vielen Unbegreiflichkeiten in der Natur als unstatthaft nachweisen. Als Analoga für dieses Eingreifen Gottes in die Natur ohne Aufhebung der Naturgesetze können die Modificationen der Naturkräfte durch einander und durch die menschliche Thätigkeit angeführt werden. Die Anziehungskraft z. B. der Sonne und des Mondes wirkt bei der Flut der Anziehungskraft der Erde entgegen. Die magnetische Kraft hebt die Anziehungskraft der Erde auf, die Kraft des Eises sprengt die Cohäsion der Felsen u. s. w. Die organische Kraft der Pflanze gibt den chemischen Kräften eine ihnen fremde Wirkung und zwingt die Elemente zu ebenso verschiedenen als wunderbaren Verbindungen. Noch deutlicher offenbart sich diese Beherrschung der Naturkräfte in der animalischen Welt, im Ernährungs-, Athmungs- und Fortpflanzungsprozeß. Wie mannigfaltig und allseitig ist aber erst die Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte! Sollte nun Gott allein nicht in dieses wechselnde Getriebe der Naturkräfte eingreifen können oder dürfen, ohne die Ordnung der Natur zu stören? Wer an den Schöpfer glaubt, kann dieß nicht behaupten. Vom theistischen Standpunkte aus ist ein solches Eingreifen selbstverständlich. Das Wunder ist sowohl mit der Idee Gottes des Schöpfers als mit den Naturgesetzen vereinbar, ist weder physisch noch moralisch von Seiten Gottes oder des Menschen unmöglich. Physisch sind die Wunder möglich von Seiten Gottes, weil er als Schöpfer der Herr der Natur ist, von Seiten der Natur, weil deren Kräfte alle bedingt und von einer höhern Ordnung abhängig sind, weil ihre Gesetze nicht absolut, sondern bedingt und begrenzt sind. Moralisch sind die Wunder möglich von Seiten Gottes, weil er sein Wesen und seine Person nicht ändert, sondern nur ausführt, was zur Verwirklichung seines ewigen Planes nothwendig ist; von Seiten des Menschen, weil sein freier Wille durch das Wunder nicht gezwungen, sondern nur zum wahren Ziele hingelenkt wird; Gott gibt ihm eben eine Erleichterung auf seinem Wege zum Heile. Das „Wie" dieser Einwirkung Gottes entzieht sich freilich unserer Erkenntniß wie das Wesen Gottes selbst. Aber wie eng ist überhaupt unser exactes Wissen begrenzt! Schon der hl. Augustinus bemerkt gegen die Läugner der Wunder: Sie konnten nicht einmal die Wunder der Natur erklären, sondern wußten nur zu sagen, dieß sei eben die Natur der Körper. „In der That ist dieser Grund eine hinreichende Antwort; aber da Gott der Urheber aller Naturen ist, warum wollen sie uns nicht einen stärkern Grund angeben, wenn sie etwas als Unmögliches nicht glauben mögen, und wir auf die Frage nach dem Grunde antworten, dieß sei der Wille des allmächtigen Gottes?" (De civ. Dei 21, 7, 1.) Die Wechselwirkung zwischen Körper und Geist, Welt und Gott ist uns im letzten Grunde unbegreiflich, aber ohne diesen Dualismus gibt es keine befriedigende Weltanschauung. Schon für das natürliche Geschehen müssen wir eine göttliche Wirkung annehmen (concursus; s. d. Art. Welt), um wie viel mehr bei den auch die Geheimnisse der Natur überschreitenden Ereignissen! Geheimnisse bleiben hier und dort.

3. Die Erkennbarkeit der Wunder. Freilich scheinen die Wunder nur schwer erkennbar und nachweisbar zu sein, wenigstens behaupten die Gegner der Wunder zuversichtlich, selbst wenn es solche gäbe, so könnte sie der Mensch nicht als solche erkennen. Die Wunder beruhen nach ihnen auf der Unkenntniß der Erzähler von den natürlichen Ursachen und seien ein asylum ignorantiae, mendacii (Spinoza, Hume, Hobbes, Schopenhauer, Renan u. A.). Man verlangt für den Beweis der Erkennbarkeit eine genaue Kenntniß sämmtlicher Naturkräfte und Gesetze, ein schlechterdings universales Wissen und die richtige Beurtheilung der göttlichen Thätigkeit. Beide Forderungen sind in ihrer Allgemeinheit nicht zu erfüllen, aber für die Erkennbarkeit des Wunders auch nicht nothwendig. Ohne ein Urtheil über die Art der göttlichen Thätigkeit zu haben, kann man sagen, daß eine Wirkung, die von keiner Naturkraft hervorgebracht werden kann, von der höchsten Ursache ausgehen muß. Engel oder Dämonen sind nicht ohne Weiteres zu Hilfe zu rufen, würden aber auch denen gegenüber nichts leisten können, welche mit dem Wunder die Existenz derselben läugnen. Man kann daher nur verlangen, daß nicht bloß negativ ein Zeugniß der Unwissenheit, sondern auch positiv die Unmöglichkeit einer andern Ursache nachgewiesen wird. Dazu ist es nicht nothwendig, analytisch-speculativ aus dem Begriffe und Wesen Gottes die Art und Weise seiner Thätigkeit zum Voraus zu bestimmen; es genügt, wenn wir, synthetisch vorwärtsschreitend, zu Gott als der einzig möglichen Ursache gelangen, um das wunderbare Phänomen dem Causalitätsgesetz unterordnen zu können. Immerhin können wir hier auf das Ergebniß der natürlichen Theologie hinweisen. Diese zeigt, daß ein absoluter, freier, selbstbewußter Geist allein die ganze Schöpfung zu erklären vermag. Dieser Geist ist erhaben über die Natur, seine Thätigkeit muß also auch eine solche sein, welche zwar durch die von ihm geschaffene Natur wirkt, aber über dieselbe hinausgreift. Dazu kommt bei Gottes Thätigkeit die Beziehung auf die höchsten Ziele. In der Bedeutung der Wunder für das religiös-sittliche Leben in der Oeconomie der Offenbarung ist der göttliche Charakter zu erkennen. Freilich ist hier Vieles der individuellen Deutung überlassen. Manches kann dem gläubigen Gemüth als ein Wunder erscheinen, das vor den Regeln der strengen Kritik und des exacten Wissens als solches nicht Stand hält. Allein diese

rligiöse Beurtheilung ist mit der Kenntniß und Untersuchung der Thatsachen zu verbinden. Um o wichtiger ist deßhalb die zweite Bedingung, die Kenntniß der natürlichen Ursachen. Weder der eutige Naturforscher, noch, und viel weniger, der lte Naturphilosoph oder gar die oft naiven Beichterstatter über die Wunder können sich einer o umfassenden Naturkenntniß rühmen, aber letztere st auch für die Erkennbarkeit des Wunders nicht othwendig. Dieser Mangel kann nur für Zweifelsälle zur Vorsicht mahnen, schadet aber in ganz laren Fällen nicht, weil hier der gesunde Menchenverstand die Hyperkritik verurtheilt. Es kann . B. sein, daß der Laie mitunter den Eintritt des odes nicht genau constatiren, den Scheintodten icht vom Todten unterscheiden kann; aber wenn er Tod schon vor vier Tagen eingetreten ist und er Leichnam den Modergeruch verbreitet, wie bei azarus, so hört jeder Zweifel auf, ohne daß man in medicinisches Collegium befragt. Die Auferweckung des Lazarus muß also wirklich als Wunder erkannt und anerkannt werden. Man hat n der Wissenschaft um so mehr Vertrauen auf ie Richtigkeit der Resultate, je enger das Gebiet st, welches der Fachmann für seine Specialstudien userwählt hat. Warum fordert man also für die rkennbarkeit des Wunders die Kenntniß aller aturkräfte? Auch hier muß es genügen, diejenigen Kräfte und Gesetze zu kennen, welche dem esondern Gebiete angehören, innerhalb dessen sich as wunderbare Ereigniß zuträgt. Ja es muß enügen, negativ die Grenze zu bestimmen, d. h. achzuweisen, daß das Wunder so weit über der enkbaren Naturgrenze liegt, daß es unmöglich in en Kreis des natürlichen oder künstlichen Wirkens allen kann. Ebenso ist es ein in der Naturorschung allgemein anerkannter Grundsatz, daß wischen der Wirkung und der Ursache oder den Mitteln und dem Zwecke ein richtiges Verhältniß orhanden sein muß. Dieß trifft aber gerade bei en Wundern nicht zu. Wenn Jesus z. B. durch as bloße Wort in die Ferne wirkt, so ist unestreitbar die Grenze der natürlichen Heilkraft nd Heilkunst überschritten; wenn er durch Berührung mit der Hand oder mit dem Kleide Kranke eilt, so spottet diese Heilmethode selbst der stärksten ympathie. Die Heilungen geschahen plötzlich nd wurden von den Geheilten alsbald erkannt nd erprobt (vgl. Joh. 9, 8 ff.). Wohl preist esus wiederholt den Glauben als Voraussetzung ür die Wunderwirksamkeit im subjectiven und bjectiven Sinn, aber damit ist nur die sittche Bedingung für den Zweck des Wunders angegeben. Anderwärts sagt denn auch Jesus mit achdruck: „Steh auf, nimm dein Bett und geh n dein Haus" (Matth. 9, 6). Die Vergleichung er wunderbaren Brodvermehrung und der Verandlung des Wassers in Wein mit dem Naturrozesse beim Wachsen des Getreides und des Beinstockes war schon bei den Vätern beliebt, ehe ie Rationalisten (Paulus, Olshausen u. A.) diese Wunder als einen beschleunigten Naturprozeß erklärten, aber sie vermieden die heute allgemein anerkannte Lächerlichkeit, die Sättigung der 5000 Männer durch ein solches „Wunder der Natur" zu naturalisiren. Ueberall erweisen sich die Wunder so, wie sie uns erzählt oder constatirt werden, durch das Mißverhältniß zwischen Mittel und Erfolg und durch das plötzliche Eintreten der Wirkung als Aeußerungen einer höhern Kraft. Es handelt sich bei dieser Grenzbestimmung weniger um das Detail als um die Principien des Naturerkennens. Besonders leicht muß diese Unterscheidung für diejenigen gewesen sein, welche selbst Wunder wirkten. Nun schreiben aber Moses und die Propheten ihre Wunder der ihnen von Gott verliehenen Macht zu, bezeichnen sie ausdrücklich als göttliche Bezeugung ihrer Sendung. Jesus kennt für das Austreiben der Dämonen nur die Alternative: im Namen des Teufels oder im Geiste Gottes. Er betet vor der Auferweckung des Lazarus zu seinem Vater und dankt ihm, daß er ihn erhört habe. Den Aposteln gab er bei der Aussendung die Macht, die unreinen Geister auszutreiben und die Kranken zu heilen. Im Namen Jesu wirkten sie Wunder. Könnte man alle diese Träger der Wunderkraft, könnte man Jesus selbst vielleicht für einen Schwärmer halten? Ist es glaublich, daß die Apostel ohne felsenfeste Ueberzeugung im Glauben an Jesus bis zum Martyrertod verharrten? Diese Täuschung hätte unmöglich so tief gehende und bleibende Wirkungen hervorbringen können. Deßhalb kann sie auch nicht auf Rechnung von Berichterstattern gesetzt werden, welche irrthümlicherweise das Außerordentliche für Wunder ausgaben, oder von Lesern, welche die parabolische oder allegorische Darstellungsweise fälschlicherweise für buchstäbliche Wahrheit nahmen (philologischer, allegorisch-poetischer, mythischer Wunderbegriff). Die Wunder stehen in enger Verbindung mit den Erzählungen anderer geschichtlichen Ereignisse. Die Berichterstatter kennen und verwerfen die heidnische Magie. Bisher sind alle exegetischen Methoden, welche die Bibel des Uebernatürlichen entkleiden wollten, gescheitert (vgl. d. Art. Exegese IV, 1103 ff.). Will man selbst alle historischen Berichte beanstanden, so bleiben immer noch die paulinischen Briefe als Gegeninstanz bestehen. Auch die verwegensten Skeptiker müssen wenigstens die vier großen Paulinen als ächt anerkennen. Diese reichen aber vollkommen aus zum Beweise, daß der Apostel für sich die Charismen, den Erweis des Geistes und der Kraft in Anspruch nahm und ähnliche Gaben bei den Gläubigen kannte. Je allgemeiner der Glaube an das Uebernatürliche verbreitet war, um so weniger hatten die heiligen Schriftsteller Grund, Wunder zu erfinden und zu steigern. Kannten sie aber die Wunder der heidnischen Magie und wirkten die Apostel selbst Wunder, so konnten sie auch am besten die wahren Wunder von den falschen, den Schein-

wundern, unterscheiden. Die heilige Schrift berichtet Nachahmungen der Wunder des Moses durch die ägyptischen Zauberer (Ex. Kap. 7 ff.); der Herr selbst sagt, daß Viele in seinem Namen Wunder wirken werden ohne die rechte sittliche Qualität (Matth. 7, 22; vgl. 12, 27. Luc. 9, 49). Wir wissen aber auch von falschen Propheten und Messiassen, welche durch Wunder das Volk verführten und die Gläubigen verführen werden (Matth. 24, 24. 2 Thess, 2, 9; vgl. Deut. 13, 1 ff. Jer. 23, 31 ff. Offb. 13, 13 f.; 16, 14). Es ist unmöglich, alle diese Dinge für Täuschungen zu halten. Auch die Wundererzählungen anderer Religionen kann man nicht ohne Unterschied im Schlunde des Mythus verschwinden lassen. Man muß also mit den Vätern und Theologen annehmen, daß die falschen Propheten durch dämonische Kräfte einzelne wunderbare Wirkungen hervorbringen konnten. Aber weder den Dämonen noch den Engeln möchten wir mit der Scholastik eine unbeschränkte Einwirkung auf die Natur zuerkennen. Gott ist Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Wenn auch Manches auf seine Zulassung durch böse Geister geschehen kann, die Engel seine Diener sind, so darf doch nicht, wie in den alten Religionen, die Erde zu einem Kampfplatze guter und böser Geister gemacht werden. Das Gebiet des Religiös-Sittlichen ist von dem Physischen zu unterscheiden. Vollständige Wunder, welche die Kräfte totius naturae überschreiten, wollen auch die Scholastiker den Dämonen nicht beilegen. Den heidnischen und häretischen Wundern gegenüber galt bei den Vätern als Hauptkriterium die Zuhilfenahme technischer Mittel. Diese lehnte die Kirche ab, weil sie darin den Charakter der Zauberei (s. d. Art.) erkannte. Neben den physischen Bedingungen kommen auch die moralischen in Betracht. Kann auch der Satan sich in einen Engel des Lichtes verkleiden, und ist die Wundergabe an sich unabhängig vom sittlichen Charakter, so ist dieser für die Regel doch nicht gleichgiltig. Auch hier gilt der Ausspruch des Herrn: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Gott kann es nicht zulassen, daß Irrthum und Sünde auf die Dauer siegen, der Mensch über seine Kräfte versucht werde. Ein Kennzeichen, das Jesus selbst angegeben hat, bleibt immer richtig. Wer Wunder im Namen Jesu vollbringt, kann nicht zu gleicher Zeit bös von ihm sprechen. In ähnlicher Weise hat Moses das Kennzeichen des Scheinwunders darein gesetzt, daß es zur Idololatrie führe (Deut. 13, 1 ff.). Jedenfalls ist im Alten Bunde das nicht als wahres Wunder anzusehen, was vom wahren Gott abführt, im Neuen Bunde nicht, was von Christus und seiner Kirche abwendig macht (vgl. Gal. 1, 8). Denn darüber kann heutzutage kaum ein Zweifel herrschen, daß das Christenthum die wahre Religion ist. Wer Christus aus seiner Religion ausschließt, dem können auch die Wunder nicht helfen. Damit sind auch die „Wunder" des Spiritismus (s. d. Art. Spiritualismus) verurtheilt. Wenn sie zur Gründung einer neuen Religion dienen sollen, so können sie nur Betrügereien oder dämonische Wirkungen sein. Die Väter würden selbst dem Herrn nicht geglaubt haben, wenn er einen andern Gott verkündigt hätte als den Schöpfer der Welt und den Erhalter der Menschen; sie hätten auch den Häretikern nicht geglaubt, wenn sie Wunder gewirkt hätten, weil sie nur in der Einheit mit der Kirche die Grundlage der Wahrheit und die Hoffnung des Heils finden. Rousseau bezeichnet den Satz Pascals, daß die Wunder die Lehre und die Lehre die Wunder beweisen, als Zirkelschluß. Dieß ist er aber nur scheinbar. Wir folgern nicht aus der Wahrheit der Lehre die Wirklichkeit der Wunder, aber aus der Unwahrheit einer Lehre die Falschheit der Wunder. Die durch Vernunfterkenntniß erlangte Ueberzeugung, daß eine Lehre wahr und göttlich sein könne, ist nur ein negatives Kriterium, Wunder und Weissagung (s. d. Art.) sind dann positive Kriterien.

Die katholische Kirche nimmt mit den Vätern und Theologen im Gegensatze zu den Protestanten an, daß die Wunderwirksamkeit in der Kirche nie ganz aufgehört habe. Sie fordert als Bedingung der Heiligsprechung wenigstens zwei sicher nachgewiesene Wunder (vgl. d. Art. Beatification II. 152). Im Einzelnen ist nicht nur der Kritik ihr Recht gewahrt, sondern auch Vorsicht zu empfehlen, weil die fortschreitende Wissenschaft die Grenzen des Natürlichen immer weiter ausdehnt; aber den Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem kann sie nicht aufheben. Ein ganz sicheres Urtheil ist nur möglich, wenn die unfehlbare Kirche gesprochen hat. Das kirchliche Lehramt greift aber bloß in wichtigen Fällen ein. Der Beweis aus den Wundern, die mit den Weissagungen als äußere Kriterien der Offenbarung betrachtet werden, wird auch von gläubigen Katholiken in neuerer Zeit vielfach hinter den aus den Weissagungen und aus den inneren Gründen zurückgestellt, weil die Wunder für Viele eher ein Hinderniß als eine Hilfe seien (vgl. Schanz, Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus, Regensburg 1897, 86 ff., und verschiedene Artikel in den Annalen der christlichen Philosophie 1898. 1899; Hogan, Clerical Studies, Boston 1898, 86 ff.). Sicher wirkt er überzeugender in Verbindung mit den anderen Kriterien, aber vermißt kann er nicht werden. Das Vaticanum erklärt Sess. III, can. 4 De fide: Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari, a. s. (Vgl. Bonniot, Wunder und Scheinwunder, Mainz 1889; Eug. Müller, Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie.

Freiburg 1892; Derſ., Das Wunder und die Geſchichtswiſſenſchaft, Freiburg i. d. Schw. 1898; Schanz, Apologie des Chriſtenthums II, 2. Aufl., Freiburg 1897, 414 ff. 468 ff.) [v. Schanz.]

Wunibald (Wunebald, Wynnebald), der hl., Abt von Heidenheim, Bruder des hl. Willibald (ſ. d. Art.), war 701 geboren und verließ mit 19 Jahren ſammt Vater und Bruder die angelſächſiſche Heimat, um unbekannte Länder zu durchziehen. Zu Rom empfing er (722) die Tonſur und brachte, ſich dem Dienſte Gottes widmend, ſieben Jahre in der ewigen Stadt zu, während ſein Bruder Willibald nach dem Orient gezogen war. Dann kehrte Wunibald nach England zurück, um unter ſeinen Verwandten und Landsleuten neue Werbungen für das klöſterliche Leben zu machen. Hierauf ging er wieder mit Zuſtimmung ſeiner Freunde und mit Hilfsmitteln ſeitens der jüngeren Genoſſen ausgerüſtet, in Begleitung eines ſeiner Brüder, deſſen Name indeſſen nirgends genannt wird, nach Rom zurück. Als nun der hl. Bonifatius zum dritten Male (737 bis 738) nach Rom kam, um Unterſtützung für die deutſche Miſſion zu ſuchen, gewann er ſeinen Landsmann und Blutsverwandten Wunibald, welcher ſofort in zahlreicher Begleitung die Reiſe nach Deutſchland antrat (jedenfalls vor dem 30. November 739); in Thüringen begrüßte er den hl. Bonifatius, welcher ihn zum Prieſter weihte und ihm ſieben Kirchen anvertraute. Nach einigen Jahren (745) ſuchte Wunibald, bewogen wohl durch Herzog Odilo, die Bayern auf, „um deren Sitten zu beſſern“. Er nahm ſeinen Wohnſitz in der Gegend, welche Nordſiluſe (wahrſcheinlich zwiſchen Landshut und Wilsbiburg) genannt wird, wo ihm der Herzog liegende Güter ſchenkte.

Nach dreijähriger Wirkſamkeit in Bayern ging er, vielleicht veranlaßt durch den hl. Bonifatius, nach Mainz. Hier ſcheint ihm aber das Leben des Clerus, der gerne Wein trank, nicht ernſt und ſtreng genug geweſen zu ſein; denn er folgte bald einer Einladung ſeines Bruders Willibald, der ihm bei Eichſtätt im Sualafeld, zwiſchen Altmühl und Wörnitz auf dem ſogen. Hahnenkamm, einen Platz ankaufte, wo ſich in ſtiller Waldeseinſamkeit unter Wunibalds Leitung raſch das Kloſter Heidenheim erhob (750). Das Sualafeld war zwar chriſtlich, aber alle Mängel des deutſchen Chriſtenthums, über welche der hl. Bonifatius klagte, fanden ſich hier: der heidniſche Aberglaube, die Unzucht unter Prieſtern und Laien, die Ehen in verbotenen Graden (Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchl. II, 492). Mit allem Nachdrucke beſtand Wunibald auf der Löſung der verbotenen Ehen, mochte er auch bei gar Vielen auf entſchloſſenen Widerſtand treffen. — Noch am Abend ſeines Lebens wollte Wunibald nach Monte Caſſino pilgern, um dort zu ſterben; doch Willibald beſtimmte ihn zum Bleiben. Am 19. December 761 hauchte der fromme Abt ſeine Seele aus und wurde am folgenden Tage von ſeinem Bruder in dem ſchon vorher beſtimmten Steingrabe beſtattet. Am 24. September 777 wurde die Leiche erhoben und im Chor der neuen Kirche in einer Krypta beigeſetzt. Seit Einführung der brandenburgiſch-lutheriſchen Kirchenordnung in Heidenheim (1534) ſind die Reliquien des hl. Wunibald verſchollen, während der Sarg aus dem 15. Jahrhundert heute noch in der proteſtantiſchen Pfarrkirche ſteht. (Vgl. über die alte Biographie des hl. Wunibald und zur Literatur überhaupt den Art. Willibald.) [Hirſchmann.]

Wyclif, ſ. Wiclif.

Wyſchehrad (Vyšehrad = Hochburg oder obere Burg) heißt der Sitz eines alten Collegiatſtiftes im Gebiete von Prag. Daß die am rechten Ufer der Moldau, dem Prager Burghügel („Hradſchin“) ſchräg gegenüberliegende Anhöhe dieſes Namens der älteſte Sitz der Herzoge des innern Böhmens geweſen ſei und damit auch für die ältere Geſchichte des Chriſtenthums im Lande eine beſondere Bedeutung habe, beruht auf Sagen und Dichtungen, die kein geſchichtliches Zeugniß jener Zeit für ſich haben. Der Glanz und die geſchichtliche Bedeutung dieſer Oertlichkeit beginnt erſt mit der Gründung des Collegiatcapitels, welches Herzog Wratislaw II. (derſelbe, welcher ſpäter von Heinrich IV. die Königswürde erhielt) um 1070 während des Streites mit dem Prager Biſchof Jaromir (Gebhard), ſeinem Bruder, hier errichtete; zunächſt bezweckte er damit, für das Heil ſeiner Seele zu ſorgen und in der Collegiatkirche ſich und ſeiner Familie eine Ruheſtätte zu ſchaffen, nebenher aber auch, ſeinem biſchöflichen Bruder und dem auf deſſen Seite ſtehenden Domcapitel gegenüber einen feſten kirchlichen Stützpunkt zu haben. Darum wurden dem neuen Stifte die reichlichſten kirchlichen Privilegien erwirkt: es wurde unmittelbar dem päpſtlichen Stuhle unterſtellt; ſeine Kirche ſollte die erſte in der Provinz ſein; ſämmtliche Capitulare erhielten das Privileg, an Feſttagen die Mitra zu tragen (den Mitgliedern des Domcapitels wurde dieſes Recht erſt unter Karl IV. zu Theil). Sogar für ſich hatte der Herzog ſchon unter Alexander II. das Recht der Mitra erlangt, und Gregor VII. beſtätigte es ihm am 17. December 1073 (ſ. Jaffé, Regest. Pont. I, 2. ed., 602, n. 4812). Großartig war auch die Dotation des Stiftes: an 80 Dörfer und Dorfantheile nebſt einem Theile der Friedensſteuer und der Zölle des Landes wurden ihm zugewieſen (vgl. Erben, Regest. Boh. I, Pragae 1855, 77). Der Propſt war fortan oberſter Kanzler des Fürſten, und dieſer ſelbſt nahm ſeine Reſidenz auf dem Wyſchehrad, wie auch ſeine nächſten Nachfolger, beſonders in bedrängten Zeiten, hier gern weilten. Das Capitel zählte Anfangs außer dem Propſt und dem Decan 12 Mitglieder, unter Karl IV. aber 4 Dignitäten und über 20 Präbenden, während die Zahl der geſammten Cleriker dieſer Kirche um jene Zeit über 300 betragen haben ſoll. Die koſtbar ausgeſtattete Stiftskirche unter dem Patronat

der hll. Apostel Petrus und Paulus wurde schon 1249 durch einen Brand nahezu vernichtet; 1420 aber zerstörten die Hussiten sämmtliche Gebäude des Capitels. Seither konnten die Würden der Capitulare lange Zeit hindurch in Ermangelung einer Dotation immer nur an Inhaber anderer Pfründen vergeben werden. Erst zu Anfang des 18. Jahrhunderts fand durch den Decan Dietrich von Lilienthal und den Propst Wratislaw Martinitz die Neubestiftung einiger Präbenden und der Neubau der gegenwärtigen Stiftskirche statt. Heute besteht das wieder zu Wohlstand gelangte Collegiatcapitel aus dem Propst, dem Decan, 6 Residential- und 6 Nichtresidential- oder Ehrencanonikern. (Vgl. J. F. Hammerschmidt, Gloria et majestas sacrosanctae regiae exemptae et nullius dioecesis Wissehradensis Ecclesiae, Pragae 1700; J. Lippert, Die Wyschehradfrage, Prag 1899.) [Lukſch.]

Wyttenbach, Thomas, Lehrer des sog. Reformators Ulrich Zwingli, wurde in der Stadt Biel geboren, welche damals zum Fürstbisthume Basel gehörte, jetzt aber im Kanton Bern liegt. Er studirte zu Basel und zu Tübingen Sprachen, Philosophie und Theologie. In Tübingen, wo er Schüler des Paul Scriptoris (s. d. Art.) war, wurde er Professor der Theologie. In gleicher Eigenschaft kam er 1505 nach Basel. Hier hielt er Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus und über einzelne neutestamentliche Schriften, insbesondere den Römerbrief. Zu seinen Schülern gehörten in Basel auch Ulrich Zwingli und Leo Jud (s. d. Art.), welcher letztere von ihm sagt: „Von ihm haben wir geschöpft, was wir an sicherer Gelehrsamkeit erworben haben." Zwingli versichert, er habe erst durch Wyttenbach Vertrauen zur Theologie gewonnen. Wyttenbach war Humanist und scheint in manchen Punkten freie Ansichten vorgetragen, besonders aber gegenüber der Lehre der Kirche in einseitiger Weise die heilige Schrift betont zu haben. Leo Jud sagt ferner, Wyttenbach habe auf den „Mißbrauch des Ablasses und andere Dinge hingewiesen, durch welche der Papst in Rom das thörichte Volk seit Jahrhunderten hingehalten". Im J. 1507 begab sich Wyttenbach aus einem nicht bekannten Grunde als Leutpriester in seine Vaterstadt Biel; später wurde er vorübergehend Chorherr und Prediger in Bern. Er schloß sich frühzeitig der neuen Lehre an, predigte offen gegen die Messe, die Fürbitte der Heiligen, die Ehelosigkeit der Priester u. s. w. Zwingli stand mit ihm in häufigem Briefwechsel, unterbreitete ihm seine Abendmahlslehre, bevor er dieselbe publicirte, und hoffte, daß Wyttenbach der Führer für eine einheitliche, die ganze Schweiz umfassende Reformation werde. Im J. 1520 mußte Wyttenbach Bern verlassen, worauf er in Biel seine Thätigkeit fortsetzte. Vier Jahre nachher verheiratete er sich im Alter von 52 Jahren; sieben jüngere Geistliche folgten seinem Beispiele. Nun verlangten die katholischen Kantone Vertreibung dieser Abgefallenen, worauf Wyttenbach eine Apologie verfaßte. Er und seine Genossen wurden zwar ihrer Pfründen entsetzt, aber nicht verbannt, so daß sie ihr Treiben fortsetzen konnten; der Bischof von Basel zeigte nicht die nöthige Energie. Bald wurde die Partei der Neuerer herrschend und Wyttenbach wieder eingesetzt, starb aber schon im J. 1526. Schriften hinterließ er nicht. (Vgl. Kuhn, Die Reformatoren Berns im 16. Jahrhundert, Bern 1828, 47 ff.; Riffel, Kirchengeschichte der neuesten Zeit III, Mainz 1846, 481 ff.; Stähelin, Huldreich Zwingli I, Basel 1895, 38 ff. und an verschiedenen Stellen.) [G. Mayer.]

X.

Xanten, Stadt am Niederrhein, in kirchlicher Beziehung erwähnenswerth wegen des ehemaligen St. Victorstiftes bezw. des St. Victordomes, verdankt seinen Ursprung einem römischen Lager. Der Name entstand aus der lateinischen Bezeichnung Ad sanctos für den Ort, in dessen Kirche die Reliquien des hl. Victor und anderer thebäischen Soldaten (s. d. Art. Legio thebaica VII, 1625) verehrt wurden. Bei den Römern hieß das alte Rheincastell in der Nähe des jetzigen Xanten, welches Lagerort für zwei Legionen war, Castra vetera oder bloß Vetera; dasselbe wurde im Bataverkrieg (70 n. Chr.) von Claudius Civilis erobert und zerstört und später von den Römern nicht mehr aufgebaut. Wohl aber entstand nun unter Trajan am Fuße des Berges, wo das jetzige Xanten liegt, eine neue Festung, Castra Ulpia, Castra Trajana oder auch (bei Ammianus Marcellinus) Tricesimae (als Standquartier der 30. Legion) genannt. Seit dem Mittelalter führt Xanten häufig den Namen Troja, was wahrscheinlich auf Castra Trajana zurückgeht, dann aber von der Sage auf die Gründung der Stadt durch flüchtige Trojaner ausgedeutet wurde; die Bezeichnungen Troja Sanctorum, Sancta oder Francorum sowie Troja minor lassen sich bis in's 11. Jahrhundert für Xanten nachweisen. Das Nibelungenlied verlegt die Geburt Siegfrieds in die daselbst befindliche Königsburg. — Der Ursprung der St. Victorskirche zu Xanten wird auf die hl. Helena (s. d. Art. V, 1737) zurückgeführt, der bekanntlich auch die Gründung der beiden anderen, thebäischen Soldaten gewidmeten Kirchen St. Gereon zu Köln und St. Cassius zu Bonn zugeschrieben wird; die Pröpste dieser drei Stifte zählten als Archidiacone zu den angesehensten Geistlichen der Erzdiöcese Köln (vgl.

d. Art. Bonn). Die Collegiatkirche brannte mehrmals vollständig ab, zum dritten Male 1109, wobei auch das Archiv mit den Urkunden des Stiftes unterging; 19 Jahre später erfolgte die Consecration des Neubaues durch den hl. Norbert (s. d. Art.), der aus Xanten stammte und 1115 sein dortiges Canonicat verlassen hatte, um sich einem vollkommenen Leben zu widmen. Wohl auf Norberts Veranlassung wurden auch die Gebeine des Patrons in einen neuen Schrein gelegt. Die Errichtung der noch heute bestehenden großartigen St. Victorskirche begann 1175 mit dem 1213 vollendeten Westbaue; 1263 wurde der Grundstein zum gotischen Chore gelegt, erst 1517 das Ganze im Innern vollendet, das dann noch 1519 bis 1547 eine neue Sacristei und einen neuen Kreuzgang mit einem Capitelsaal und einem Bibliothekraum erhielt. Der Baubetrieb hatte also mit kurzen Unterbrechungen über 370 Jahre in Anspruch genommen. Sein Verlauf ist aus den noch erhaltenen, 1356 beginnenden Rechnungen bis in's Einzelne genau zu bestimmen. — Großer Theilnahme erfreuten sich im Mittelalter (besonders in den Jahren 1375, 1421, 1464 und 1484) die sogen. Victorstrachten, bei denen die Reliquien des Heiligen auf den benachbarten Fürstenberg getragen wurden. In letzter Zeit hat man die alte Sitte wieder erneuert, und eine 1886 abgehaltene Victorstracht, wobei man thunlichst die Ceremonien der früheren nachahmte, erzielte einen glänzenden Erfolg. — Nachdem Xanten infolge der Soester Fehde (1444) aus dem Besitz der Kurfürsten von Köln in den der Herzoge von Cleve gekommen, mußte es vor Wesel immer mehr zurücktreten, war aber ein festes Bollwerk gegenüber der von dort und von den Niederlanden aus vordringenden „Reformation". In den Wirren der französischen Revolution ging das St. Victorstift unter, Stadt und Umgegend wurden von Köln, zu dessen Diöcese sie anderthalbtausend Jahre gehört hatten, getrennt und der Jurisdiction des Bischofs von Münster unterstellt. Heute ist die in ihrem Bau trefflich restaurirte, in ihrem Innern noch vollständig erhaltene, mit 24 Altären ausgestattete Kirche wie der Mittelpunkt so der Stolz der Stadt. Mit der Kirche zu Kalkar bildet sie das besterhaltene Denkmal des Mittelalters in der Rheinprovinz. (Vgl. Beissel, Die Bauführung des Mittelalters. Studie über die Kirche des hl. Victor zu Xanten, 2. Aufl., Freiburg 1889, wo die übrige Literatur verzeichnet ist.) [Beissel S. J.]

Xanthopulus, s. Nicephorus Callisti.

Xaverius, s. Franz Xaver.

Xenajas (Philogenus) von Mabug, s. Bibelübersetzungen II, 720 f. und Monophysiten VIII, 1789. 1793.

Xenodochien, s. Hospital.

Xerophagien (ξηροφαγία, Xerophagiae, öfters auch umschrieben, z. B. aridus victus, comestio rerum aridarum s. siccarum) hießen in der alten Kirche die strengen Fasttage, an denen nur trockene oder eigentlich ungekochte Nahrungsmittel genossen werden durften, nämlich Brod, Salz, Wasser (Epiph. Expos. fid. 22) und nach Constit. Apost. lib. 5, 18 noch Gemüse. Dergleichen Fasten beobachtete die Christenheit im 4. Jahrhundert (stellenweise auch schon früher) in den sechs Tagen vor Ostern, also in der großen Woche, welche deßhalb wohl auch ἑβδομὰς ξηροφαγίας hieß (Epiph. Haer. 70, 12; 75, 3). Die apostolischen Constitutionen (aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts) sprechen diese Observanz als Vorschrift aus, Epiphanius berichtet nur darüber als über eine thatsächlich bestehende Gewohnheit „des ganzen Volkes". Es ist bei der Strenge der alten Kirche in diesem Punkte, von der sich niemand ausschließen durfte, auch kein Zweifel, daß im 4. Jahrhundert dieses Fasten als gesetzlich galt, um so mehr, da das Concil von Laodicea (343—381, can. 50) die Xerophagien für die ganze Fastenzeit vorschreibt. Doch scheinen darunter mildere Xerophagien (mit Früchten u. s. w.) verstanden zu sein, da ja noch Epiphanius von den Xerophagien der letzten Woche als einer Besonderheit dieser heiligen Tage spricht. Wenn übrigens Tertullian (De jejun. 1) sich bewogen findet, die Xerophagien der Montanisten gegen die Vorwürfe der Katholiken zu vertheidigen, so geschieht es nicht, weil die letzteren gegen die Xerophagien überhaupt, sondern weil sie gegen die abweichende, separatistische Fastenpraxis der Montanisten eiferten (s. d. Art. Montanismus VIII, 1834 ff.). — Die alten Mönche betrachteten die Xerophagien wohl als die entsprechendste Art des Fastens (Cassian. Collat. 2, 17. 19). Nicht unpassend hat man sich zur Rechtfertigung dieses religiösen Gebrauches auf Beispiele aus der heiligen Schrift berufen, z. B. Elias, Daniel, Johannes den Täufer. Auch die Therapeuten (s. d. Art.) hielten, wie Eusebius (H. E. 2, 17, 22) berichtet, an bestimmten Tagen ihre Xerophagien. Heutzutage beobachten in der griechischen Kirche nur noch die Mönche die Xerophagien in der Strenge der alten Zeit; für die Laien sind manche Milderungen eingetreten (s. d. Art. Fastenzeiten IV, 1262. 1266 f.). Von der ὑπέρθεσις (Superpositio; s. d. Art.) unterscheidet sich die Xerophagie dadurch, daß diese Enthaltung von gewissen Speisen, jene Enthaltung von allen Speisen (besonders in den zwei letzten Tagen der Charwoche beobachtet) inwolwirt. Die syrischen Jacobiten beobachten ihre Fasten noch jetzt nach der strengen Vorschrift des Concils von Laodicea mit Xerophagie. (Vgl. Kiesling, De Xerophagia apud Judaeos et primos Christianos, Lips. 1746; Binterim, Denkwürdigkeiten V, 2, 65; A. Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa, München 1877, 118 ff.) [Kerker.]

Ximenes, Didacus, O. Pr., spanischer Theologe des 16. Jahrhunderts, trat als Licentiat der Rechte zu Salamanca in den Dominikanerorden

und empfing aus den Händen des Priors Dominicus Soto (s. d. Art.) im J. 1543 das Ordenskleid. Er war ein Freund des unglücklichen Erzbischofs Bartholomäus Carranza (s. d. Art.) und ward von diesem am 31. April 1559 nach Segovia zum Provinzialcapitel des Ordens gesandt, um die Definitoren von der Wahl des Melchior Cano (s. d. Art.) zum Provinzial abzuhalten. Dieß mißlang ihm zwar, denn die Wähler verlangten den gefeierten Theologen wiederum zum Provinzial; aber der Ordensgeneral Vincentius Justiniani (s. d. Art.) cassirte die Wahl. Ximenes starb im J. 1560. Er edirte einen ewigen Kalender zum Brevier des Dominicanerordens (Salamanca 1563 und Antwerpen 1566); außerdem übersetzte er das Werk des Wilh. Peraldus (s. d. Art.) De eruditione religiosorum in's Spanische. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, Paris. 1721, 169.) [v. Loë O. Pr.]

Ximenes, Franz, O. S. Fr., der berühmte Cardinal und Erzbischof von Toledo, stammte aus der dem niedern castilischen Adel angehörigen Familie Ximenes, die von ihrer heimatlichen Stadt den Beinamen de Cisneros führte; eine Verwandtschaft dieser Familie mit den berühmten Grafen von Cisneros ist Fiction späterer Zeiten. Sein Vater, Alfons Ximenes, bekleidete die unbedeutende Stelle eines königlichen Einnehmers der vom Papste zum Maurenkriege bewilligten Zehnten und war mit Maria aus dem adeligen Hause de la Torre vermählt. Der älteste Sohn dieser Ehe war Gonsalez, geb. 1436 zu Torrelaguna, einem Städtchen in der Provinz Toledo; derselbe nahm später mit dem Eintritte in den Ordensstand den Namen Franciscus an. Von den Eltern frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt und an fromme Uebungen gewöhnt, wurde er bald nach dem benachbarten Alcalá geschickt, um die alten Sprachen zu lernen. Geistliches und weltliches Recht, Philosophie und Theologie studirte er dann zu Salamanca und zeigte auch schon die später so segensreiche Vorliebe für biblische Studien. Privatunterricht über Civil- und Kirchenrecht hatte ihm die Mittel zu einem sechsjährigen Aufenthalt auf der Hochschule verschafft, nach dessen Verlauf er mit reichlichen Kenntnissen und mit der Würde eines Baccalareus beider Rechte in seine Heimat zurückkehrte. Bald bestimmten Nahrungssorgen und der Rath des Vaters ihn (1459), sein Glück in Rom zu versuchen. Unterwegs zweimal von Räubern geplündert, gelangte er endlich durch Unterstützung eines Freundes nach Rom, verweilte dort wieder sechs Jahre, mit Studien und Prozessen vor den geistlichen Gerichten beschäftigt, und kehrte endlich, weil sein Vater gestorben, mit einer vom Papste verliehenen Anwartschaft auf die nächsterledigte geistliche Pfründe in der Diöcese Toledo nach Spanien zurück. Hierauf gestützt, wollte Ximenes die Stelle eines Erzpriesters zu Uzeda, welche zuerst vacant wurde, beanspruchen, gerieth aber darüber mit dem heftigen Erzbischofe Alfons Carillo von Toledo, der die päpstlichen litterae exspectativae nicht beachten wollte, in solche Collision, daß ihn dieser sechs Jahre lang zuerst in Uzeda selbst, später in Santorcaz einkerkern ließ. Endlich setzte ihn der Erzbischof in die fragliche Stelle ein, die Ximenes aber 1480 mit der Oberkaplanei in Siguenza vertauschte. Hier gewann er in Bälde das Vertrauen des Cardinals und Erzbischofs von Sevilla, Pedro Gonsalez Mendoza (s. d. Art. n. 8), in dem Grade, daß ihn dieser zu seinem Großvicar und zum Administrator von Siguenza ernannte, weil er dieß ihm ebenfalls zugehörige Bisthum nicht persönlich verwalten konnte. Allein nach wenigen Jahren (1484) legte Ximenes seine Stellen nieder und trat in das neu gegründete Franciscanerkloster San Juan de los Reyes ein; später wurde er in die Klöster Castañar und Salzeda versetzt und Guardian des letztern. Durch Cardinal Mendoza, der unterdessen nach Carillo's Tod Primas von Toledo geworden war, der Königin Isabella von Castilien (s. d. Art.) empfohlen, wurde Ximenes im J. 1492 Beichtvater dieser frommen und trefflichen Fürstin, bald darauf auch Provinzial der Franciscaner in Alt- und Neucastilien und Reformator seines Ordens, Alles persönlich durch die strengste Observanz der Regel voranleuchtend. Am 11. Januar 1495 starb Mendoza und soll auf seinem Todbette noch der Königin den Rath gegeben haben, ihren armen Beichtvater zu seinem Nachfolger auf dem Primatialstuhle zu erheben. Da Castilien ihr Erbreich war, hatte Isabella das Recht, auf die bischöflichen Stühle dieses Landes zu nominiren. Ohne daß Ximenes das Geringste davon ahnte, schickte Isabella die Nominationsurkunde nach Rom und bat um päpstliche Bestätigung ihrer Wahl. Schon in der Fastenzeit des Jahres 1495 kamen die nöthigen Breven von Rom in Madrid an, und nachdem Ximenes die Königin in der Charwoche Beicht gehört, ließ ihn diese am Charfreitage abermals vor sich rufen und übergab ihm die päpstlichen Schreiben mit den Worten: „Schauet einmal, was der heilige Vater will." Als er die Aufschrift las: „An unsern ehrwürdigen Bruder Franz Ximenes de Cisneros, erwählten Erzbischof von Toledo", gab er sie erbleichend mit den Worten: „Das ist nicht an mich", der Königin zurück und verließ das Zimmer, ohne Abschied zu nehmen, während ihm Isabella freundlich nachrief: „Ihr erlaubt mir doch, zu sehen, was denn der Papst Euch geschrieben hat?" Einige Stunden später wurde Ximenes abermals zur Königin berufen, weigerte sich aber jetzt wie an den folgenden Tagen so entschieden, das Erzbisthum anzunehmen, daß Isabella sich wieder an den Papst wandte, und dieser (Alexander VI.) endlich von dem Franciscanerprovinzial kraft canonischen Gehorsams die ungesäumte Uebernahme des Bisthums verlangte. Nun war weitere Weigerung unmöglich, und Ximenes ließ sich am 11. October

1495 im Beisein Ferdinands und Isabella's consecriren. Weil er aber auch als Primas und Erzbischof die dürftig armselige Lebensweise eines Franciscaners fortsetzte, erließ, auf eingegangene Klagen darüber, der Papst schon am 15. December desselben Jahres ein neues Breve an Ximenes mit der Weisung, seiner neuen Würde gemäß zu leben. Deßhalb erschien er von jetzt an in seidenen Gewändern mit kostbarem Pelzwerk; aber unter der prächtigen Hülle trug er noch immer auf dem bloßen Leibe die grobe Ordenskutte, schlief auf einem Brette, genoß an der fürstlichen Tafel, die er führen mußte, selber nur spärliche und gewöhnliche Kost und war ungemein eifrig in Gebet und Ascese. Vielerlei Verdruß machten ihm manche Ordensbrüder, welche von ihm hohe Stellen erwarteten, und unter ihnen besonders sein eigener Bruder Bernhardin, der ihn einmal in einem Anfalle von Jähzorn beinahe erwürgte. Auch stießen seine Versuche, die Franciscanerklöster Spaniens zu reformiren, auf Widerstand, selbst von Seiten des Ordensgenerals, und bald kam der neue Erzbischof sogar mit seinem Domcapitel zu Toledo in herben Conflict, weil sich dieses seine Reformen anzunehmen weigerte. Mit seinen Suffraganbischöfen hielt er zwei Provinzialsynoden zu Alcalá im J. 1497 und zu Talavera im J. 1498, um in der ganzen Kirchenprovinz zweckmäßige Verbesserungen einzuführen; auch gründete er eine Reihe auf Hebung der Sittlichkeit berechneter Institute. Außerdem nahm ihn die Verwaltung des fürstlichen Gebietes, das zum Erzbisthum Toledo gehörte und 15 volkreiche Städte nebst vielen kleineren Ortschaften umschloß, vielfach in Anspruch. Als Primas war er zugleich Großkanzler von Castilien und hatte darum auch an den öffentlichen Geschäften, an äußerer und innerer Politik immer Antheil zu nehmen und fast beständig am Hoflager zu verweilen. Zu seinen ersten Geschäften in dieser Richtung gehörte eine Umgestaltung des Steuerwesens, sowie die Theilnahme an Abschließung vieler Verträge und an Festsetzung einer gesicherten Erbfolgeordnung. Seiner politischen Grundanschauung nach gehörte Ximenes zu den damals ganz modernen Staatsmännern, welche im Gegensatze zu dem bisherigen feudalistischen Staate die königliche Centralgewalt ungemein zu stärken, die Selbständigkeit der Granden und Corporationen aber zu mindern bestrebt waren. Neben alledem betheiligte sich Ximenes auch an den Versuchen, die Mauren zu bekehren, wobei er indessen so vorschnell und unklug verfuhr, daß er im Gegensatze zu Talavera (s. d. Art.) die Erbitterung der Mauren erregte und an dem Aufstande im Maurenquartiere zu Granada (1499) Mitschuld trug (vgl. d. Art. Mauren VIII, 1049). Wahrscheinlich hatte Ximenes auch Antheil an den Gesetzen, welche nach Besiegung der Mauren zum Zwecke ihrer Christianisirung erlassen wurden, sowie an dem Staatsvertrage in Betreff der Theilung Neapels vom Jahre 1501. Im folgenden Jahre kam Erzherzog Philipp der Schöne, Sohn des Kaisers Maximilian, mit seiner Gemahlin, der Infantin Johanna (Tochter Isabella's und Ferdinands des Katholischen), nach Spanien, damit sich diese als präsumtive Nachfolgerin in der Regierung zunächst Castiliens huldigen lasse; auch diese Feierlichkeit hatte unter Ximenes' Theilnahme zu Toledo statt (22. Mai 1502). Zwei Jahre später starb Isabella (26. November 1504). Ihrem Gemahle Ferdinand blieb jetzt nur sein Erbreich Aragonien, Castilien aber kam an Johanna, und nur im Falle ihrer Abwesenheit oder Krankheit hatte das Testament der verstorbenen Königin (mit Ausschließung Philipps) Ferdinand zum Regenten Castiliens bestimmt, bis Karl, der erste Sohn Johanna's und Philipps (der nachherige Kaiser Karl V.), das 20. Jahr erreicht haben würde. Die Ausführung dieses Testamentes veranlaßte jedoch besonders durch die Einsprüche Philipps heftige Streitigkeiten und zahlreiche Verhandlungen, bei denen allen wieder Ximenes als Großkanzler das Meiste zu besorgen hatte; endlich kam am 24. November 1505 ein Vertrag über die Regentschaft zu Stande, wonach künftig alle königlichen Erlasse die Namen Ferdinands, Philipps und Johanna's gemeinsam an der Stirne tragen und auch die Regierung gemeinsam geführt werden sollte. Auf dieß hin erschien Philipp am 28. April 1506 wieder in Spanien und traf alsbald noch ein weiteres Uebereinkommen mit Ferdinand, infolge dessen ihm letzterer die Verwaltung Castiliens allein überließ, während er selber nach Aragonien ging. Ximenes, als Großkanzler Castiliens, mußte jetzt bei Philipp bleiben, bis dieser schon am 25. September 1506 zu Burgos starb. Da infolge hiervon die Königin Johanna schwermüthig und geisteskrank wurde und mit der Leiche ihres Mannes in Spanien herumzog, lasteten auf Ximenes noch viel mehr Reichssorgen als bisher, und unter zahllosen Verdrießlichkeiten bewirkte er endlich die Rückberufung und Rückkehr Ferdinands nach Castilien im J. 1507. In dem gleichen Jahre (17. Mai 1507) wurde er selbst auf Ferdinands Anregung durch Papst Julius II. zum Cardinal mit dem Titel „von der hl. Bibiana und Cardinal von Spanien" erhoben und durch Decret vom folgenden Tage von Ferdinand zugleich zum Großinquisitor von Castilien und Leon bestellt. In letzterem Amte suchte er, obgleich im Ganzen dem Institute der Inquisition (s. d. Art.) geneigt, die Inquisitionsprozesse zu vermindern und die Laien aus dem heiligen Officium zu entfernen, übte auch wohlthätige Strenge gegen die Inquisitionsbeamten und schützte viele Unschuldige. Im J. 1509 bewirkte Ximenes die Eroberung Orans, einer großen und festen saracenischen Stadt auf der afrikanischen Küste, die ein Hauptmarkt für den Handel mit der Levante, reich und mächtig und im Besitze von zahlreichen Handels- und Kriegsschiffen war. Er

schoß nicht bloß die Kosten dieser Expedition dem Könige vor, sondern nahm auch persönlich an diesem neuen Kreuzzuge Theil, und unter dem Rufe „St. Jacob und Ximenes" wurde die Fahne des Cardinals am 19. Mai 1509 auf die höchste Mauer der eroberten Stadt aufgepflanzt. Seine Absicht war dabei, in Afrika das Christenthum wieder zu pflanzen und zugleich daselbst die Macht seines Vaterlandes zu gründen, ein Plan, den bald darauf Karl V. wieder aufnahm, und die Schuld dieser beiden großen Männer ist es nicht, wenn Spanien bei seiner später eintretenden Schwäche, statt Neues in Afrika zu gewinnen, nicht einmal das Alte erhalten konnte, und das Kreuz des Christenthums sammt dem spanischen Löwen immer mehr aus jenem Welttheile verschwand. Nachdem die Regentschaft Ferdinands gesichert, widmete sich Ximenes wieder seiner Diöcese, die er in verschiedenen Theilen visitirte und mit mehreren klösterlichen Stiftungen und mit Reformen von Klöstern bedachte. Aber jetzt erfuhr er auch von König Ferdinand bittern Undank, indem ihn dieser bei Rückzahlung der für die Eroberung Orans ausgelegten Gelder verschiedentlich chicanirte und ihn überdieß bestimmen wollte, auf den Stuhl von Toledo zu Gunsten des Erzbischofs von Saragossa, eines natürlichen Sohnes Ferdinands, zu resigniren. Ximenes lehnte das Ansinnen auf's Entschiedenste ab, und Ferdinand war zu sehr Politiker, um seinen Groll darüber offen an den Tag zu legen. In dem Streite zwischen Frankreich und Papst Julius II. (s. d. Art.) trat Ximenes mit Energie auf die Seite des letztern und machte seinen großen Einfluß in Spanien für ihn und für die fünfte allgemeine Lateransynode (s. d. Art.) geltend. Persönlich konnte er zwar der letztern nicht beiwohnen, aber Julius' II. Nachfolger, Leo X., unterhielt mit ihm beständigen Briefwechsel und erbat sich in allen wichtigen Dingen, die zur Sprache kamen, seinen Rath. Seinerseits beeilte sich sodann Ximenes, die Beschlüsse der Lateransynode noch vor ihrer Beendigung in seiner Diöcese in Vollzug zu setzen, und kaum waren die 8. und 9. Sitzung abgehalten, so ließ er auch schon ihre Reformdecrete verkünden. Dagegen sprach er sich sehr offen wider den Ablaß aus, den schon Julius II. zum Besten der Peterskirche ausgeschrieben und Leo X. erneuert hatte. Der strenge Prälat glaubte in diesen Nachlässen zeitlicher Strafen und Bußwerke eine Entnervung der kirchlichen Disciplin und eine gefährliche Milde erblicken zu müssen. Neue und schwere Staatsgeschäfte erwuchsen für den bereits hochbetagten Cardinal durch den Tod Ferdinands am 23. Januar 1516. Da nämlich die unglückliche Erbkönigin Johanna noch immer geisteskrank war und die Regierung nicht selbst führen konnte, fiel diese zunächst ihrem ältesten Sohne Karl (Kaiser Karl V.) zu; weil dieser aber noch zu jung und (in Belgien) abwesend war, hatte Ferdinand in seinem Testamente Ximenes zum einstweiligen Reichsverweser in Castilien, und seinen natürlichen Sohn Alfons, den Erzbischof von Saragossa, zum Reichsverweser für Aragonien ernannt. Ihr Regiment sollte bis zur Ankunft Karls dauern. Es ist wahrhaft staunenswerth, wie viel Ximenes in dieser kurzen Zeit von ungefähr 1¾ Jahren als Reichsverweser gewirkt, mit welcher Energie er die zahlreichen bürgerlichen Aufstände und Unruhen unterdrückt, den Hochmuth mehrerer Granden gebeugt, eine neue Militärordnung eingeführt, die Land- und Seemacht verstärkt, Festungen armirt, für das spanische Amerika in bürgerlicher und kirchlicher Beziehung gesorgt, eine neue Mission dahin veranstaltet, treffliche Instructionen für Civilisirung und Christianisirung dieser Länder gegeben, Las Casas unterstützt, den Negerhandel verboten hat u. s. f. Daneben hatte er mit viel Mißgunst und Uebelwollen unter Hohen und Niederen, ja sogar mit dem Mißtrauen Karls selbst zu kämpfen, der ihm zunächst seinen ehemaligen Hofmeister Hadrian von Utrecht, seit 1516 Bischof von Tortosa, seit 1517 auch Cardinal (s. d. Art. Hadrian VI.), und später noch Andere als Theilnehmer an der Regentschaftsgewalt an die Seite geben wollte. Ximenes erklärte jedoch mit Festigkeit, er wolle lieber einen Nachfolger als einen Collegen, und Karl fand für gut, ihn wieder allein walten zu lassen. Bald darauf, im August 1517, erkrankte Ximenes, und zwar, wie man allgemein glaubte, infolge eines Giftes, das ihm damals auf einer Reise von einem Unbekannten in das Essen soll geworfen worden sein. Er war bereits dem Tode nahe, als Karl endlich im September 1517 an der spanischen Küste landete, und konnte deßhalb den König nur schriftlich begrüßen. Die belgischen Höflinge und andere Gegner des Cardinals riethen Karl, mit dem Cardinal nicht persönlich zusammenzukommen, ja ihn sogar mit höflichen Worten von aller Theilnahme an den öffentlichen Geschäften zu entlassen. Ximenes war jedoch zu krank, als daß man ihm das bezügliche Schreiben Karls noch eingehändigt hätte, und ohne diesen Beweis von großem Undanke zu sehen, starb er in höchst erbaulicher Weise wie ein Heiliger am 8. November 1517, 82 Jahre alt, in dem Städtchen Roa in der Provinz Burgos, bis wohin er, dem Könige entgegenreisend, gekommen war. Seinem Wunsche gemäß wurde er in der Universitätskirche zum hl. Ildephons in Alcalá de Henares (dem alten Complutum) beigesetzt und ihm daselbst ein schönes Grabmal errichtet. — Ximenes war von einem hagern, aber kräftigen und festen Körperbau, hatte ein langes, mageres Gesicht, eine lange, gebogene Nase, eine hohe Stirne ohne Runzeln, scharfe Augen und eine angenehme, kräftige Stimme. Um seiner Tugenden willen wünschte Spanien seine Versetzung unter die Heiligen, und in den Jahren 1650 und 1655 stellte König Philipp IV. mehrere darauf bezügliche Ansinnen an den heiligen Stuhl. Die Sache gedieh in Rom nicht zur vollen Er-

ledigung; dagegen wird Ximenes factisch in vielen Gegenden Spaniens wie ein Heiliger verehrt, sein Name steht in sieben Martyrologien der spanischen Kirche, und an den von ihm gestifteten Jahrtagen wird seit lange nicht mehr für ihn, sondern für die Verstorbenen überhaupt gebetet, da man voraussetzt, daß er bereits mit den Heiligen am Throne Gottes vereinigt sei. Als ein herrliches Denkmal seines Eifers für die Wissenschaft hinterließ er die Universität Alcalá de Henares (s. d. Art.), welche er aus den Einkünften seines Erzbisthums gegründet hatte, und die Complutenser Polyglotte (s. d. Art.), die er mit ungeheuern Kosten hatte zu Stande bringen lassen. Auch andere gelehrte und ascetische Schriften, z. B. die voluminösen exegetischen Werke des Alfons Tostatus (s. d. Art.), ließ er auf seine Kosten drucken. Vor Allem ist noch erwähnenswerth, daß er der Restaurator der altehrwürdigen mozarabischen Liturgie (s. d. Art. VIII, 34 f.) in Spanien wurde. Er veranlaßte den ersten Druck des mozarabischen Meßbuches und Breviers und gründete neben der Domkirche zu Toledo eine Kapelle für den mozarabischen Cultus mit 13 ein Collegiatstift bildenden Kaplänen. — Hauptquelle für die Biographie des Ximenes ist des Alvaro Gomez de Castro (gest. 1580) Werk De rebus gestis a Fr. Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano LL. VIII, gedr. in d. Rer. Hisp. Scriptt. aliquot III, Francof. 1581. (Vgl. Hefele, Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrh., 2. Aufl., Tübingen 1851; Ulrich, Ximenes, der große Cardinal und Reichsverweser Spaniens, Langensalza 1883.) [v. Hefele.]

Ximenes, Roderich, s. Toledo XI, 1850.

Xiphilinus, Johannes, Name zweier byzantinischen Schriftsteller, Onkels und Neffen, von denen besonders der Aeltere hier zu erwähnen ist. Derselbe war um 1010 zu Trapezunt aus vornehmem Geschlechte geboren und kam zeitig nach Constantinopel, wo er mit Constantin (Michael) Psellus (s. d. Art.) eng befreundet wurde. Nachdem er eine Zeitlang als Rechtsanwalt, Richter und Nomophylax (Vorsteher der rechtswissenschaftlichen Abtheilung an der neu entstandenen Akademie) thätig gewesen, trat er, wohl aus Ueberdruß wegen fortdauernder Angriffe auf seine Person, in das Kloster auf dem Berge Olympus in Bithynien ein. Psellus folgte ihm bald, blieb aber nicht lange dort, während Xiphilinus bis 1064 aushielt und dann zum Patriarchen von Constantinopel erhoben wurde. Er leitete nun die dortige Kirche mit lobenswerthem Eifer bis zu seinem Tode am 2. August 1075. Seiner ganzen Richtung nach dem Speculativen abgeneigt, war er besorgt um die Hebung der clericalen Disciplin, um die Armenpflege, die kirchliche Kunst u. s. w.; insbesondere erging unter seiner Regierung die wichtige eherechtliche Constitution (vom 26. April 1066), wonach zwischen den Verlobten und deren Blutsverwandten und weiter zwischen den beiderseitigen Blutsverwandten unter einander dieselben Ehehindernisse bestehen, als ob eine wirkliche Ehe stattgefunden hätte (vgl. Vering, Lehrbuch des kath. u. s. w. Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 901). Von den Schriften des Patriarchen Xiphilinus ist eine umfangreiche Homiliensammlung handschriftlich mehrfach erhalten; gedruckt daraus sind aber nur 6 Homilien und der Anfang einer 7. (s. Migne, PP. gr. CXX, 1201 sqq.). In seinen jüngeren Jahren hatte er eine Anzahl juristischer Schriften verfaßt, von denen nur noch Randscholien zu den Basiliken vorhanden sind. Ganz verloren sind seine philosophischen Werke, deren Titel z. B. Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς · Περὶ τροφῆς · Περὶ ζῴων lauteten; als Aristoteliker bekämpfte er darin den Platonismus seines Freundes Psellus.

Der oben genannte Neffe des Patriarchen, der jüngere Johannes Xiphilinus, lebte in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts als Mönch in Constantinopel. Er machte auf Wunsch des Kaisers Michael Parapinakes (1071—1078) einen Auszug (Ἐκλογαί) aus der römischen Geschichte des Dio Cassius; doch lag ihm von derselben nur der letzte Theil (Buch 36—80), und zwar lückenhaft (oder wahrscheinlich bloß im Auszug) vor. Wichtig ist das Werk besonders deßhalb, weil es Stücke des Dio Cassius umfaßt, welche verloren sind, und zu den vorhandenen Ergänzungen bietet. Man findet dasselbe gedruckt in den neueren Ausgaben des Dio Cassius von Bekker, Dindorf und Melber. (Vgl. zum Ganzen Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Litteratur, 2. Aufl., München 1897, 170 f. 369 f., wo sich weitere Literaturangaben finden.) [Kerker.]

Xistus, Xystus, s. Sixtus.

Y.

Ykeskola (Uexküll), Bisthum, s. Riga.

York, ehemalige katholische Metropole in England, jetzt Hauptstadt der gleichnamigen Grafschaft, an der schiffbaren Ouse und der großen Landstraße, welche seit den Zeiten der Römer den Norden Englands mit Schottland verbindet, war schon früh unter dem Namen Eboracum bekannt. Unter römischer Herrschaft stand die hervorragende Stadt vom Jahre 79 bis 427 n. Chr. (vgl. Wellbeloved, Eburacum or York under the Romans, Lond. 1842). Kaiser Septimius Severus hatte hier einen Palast, in

welchem er 211 starb; ebenso starb daselbst Constantius Chlorus, dessen Sohn Constantin der Große (s. d. Art.) in York im J. 306 zum Kaiser ausgerufen wurde. Gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts von den Angelsachsen erobert, stand York als Eoforwyc und Hauptstadt von Nordhumbrien noch lange in Blüte, bis es im J. 867 sammt dem Angelland im Süden vom Tyne an die Dänen kam. Bereits zu Anfang des 4. Jahrhunderts erscheint ein Bischof von York, Namens Ebor[i]us, der 314 auf der Synode zu Arles anwesend war. Von seinen Nachfolgern bis zur Ankunft der Angelsachsen auf den britischen Inseln ist nichts bekannt. Unter Bischof Samson, zu Anfang des 6. Jahrhunderts, gingen in den Ländern der angelsächsischen Eroberer mit der christlichen Religion und Cultur auch die früheren Bischofssitze zu Grunde, mit Ausnahme der drei cambrischen: Caerleon, Menevia und Landaff. Nachdem aber zu Anfang des 7. Jahrhunderts der größere Theil des Königreiches Kent christlich geworden, erhielt der hl. Augustinus (s. d. Art. England IV, 542 f.) von Gregor I. den Auftrag, das Land in zwei Kirchenprovinzen mit je zwölf Suffraganstühlen zu theilen, und zwar mit den Metropolen London bezw. Canterbury (s. d. Art.) für den Süden und York für den Norden. Paulinus, der Arbeitsgenosse Augustinus' und Apostel Nordhumbriens, wurde erster Erzbischof von York (625), mußte aber nach dem Tode des Königs Edwin (gest. 633) fliehen (s. IV, 543). Seitdem hörte York auf, Residenz der Erzbischöfe Nordhumbriens zu sein; die ersten Nachfolger des Paulinus (gest. 644) residirten als einfache Bischöfe auf der Insel Lindisfarne (s. d. Art.). Erst vom hl. Wilfrid (s. d. Art.) an nahmen die damals unter der Jurisdiction des Metropoliten von Canterbury stehenden Bischöfe wieder ihren Sitz in York, welches dann 735 unter Egbertus als Metropole restituirt wurde; Suffraganstühle waren Lindisfarne, Hagulstad und Whithern. Noch vor Eanbalds I. Tod (gest. 796) begannen die für Nordhumbrien so schrecklichen Einfälle der Dänen, welche mehr als 70 Jahre dauerten. Erzbischof Eanbald II. (gest. um 812), ein Schüler Alcuins (s. d. Art.), hielt 798 eine große Synode zu Finchall. — Der hl. Oswald (gest. 992) war ein eifriger Mitarbeiter Dunstans (s. d. Art.) bei dem großen Restaurationswerke des verfallenen englischen Kirchen- und Klosterwesens; 972 auf das Erzbisthum York promovirt, setzte er das Reformationswerk, welches er schon als Bischof von Worcester begonnen hatte, fort. — Wulstan II., der wie der hl. Oswald das Bisthum Worcester beibehalten hatte, schärfte seinen Geistlichen den Cölibat ein; er beschrieb auch die damaligen unerhörten Verheerungen und Grausamkeiten der Dänen (ten Brink-Brandl, Gesch. der englischen Literatur, 2. Aufl., Straßburg 1899, 132). Sein Nachfolger Aelfrik (s. d. Art.) bemühte sich gleichfalls um die Wiederherstellung des Cölibats. Der letzte angelsächsische Erzbischof war Alred oder Eadred, der 1066 an Stelle des suspendirten Erzbischofs von Canterbury Wilhelm den Eroberer zu London krönte. Er starb 1069. Nun folgten fast lauter normännische Prälaten. Erzbischof Thomas (gest. 1114) suchte sich als Erster der Subjection unter die Primatialkirche von Canterbury, wiewohl noch vergeblich, zu entziehen. Erst Erzbischof Thurstan (gest. 1140), ein gelehrter und würdiger Oberhirte, setzte es durch, daß er und seine Nachfolger von der früheren schriftlichen und eidlichen Obedienzleistung gegen den Primas von Canterbury befreit wurden. Seine Nachfolger legten sich später den Titel „Primas von England" bei, während der Erzbischof von Canterbury, mit dem der von York in ewigem Streit lebte, sich „Primas von ganz England" nannte. Bis 1188 hatte der Erzbischof von York auch die Obergerichtsbarkeit über schottische Bischöfe. Erzbischof Johannes Kemp, 1426 von London auf den Erzstuhl promovirt, wurde 1439 mit dem Purpur geschmückt und 1452 nach Canterbury transferirt. Cardinäle waren auch Joh. Thoresby (1354—1373), Christoph Bainbrigg (gest. in Rom 1514) und der berühmte Wolsey (s. d. Art.). Auf Eduard VI. (1531—1544) folgte Robert Holgate, der als verheirateter und protestantischer Bischof von der Königin Maria abgesetzt wurde. An seine Stelle kam 1555 Nicolaus Heath, der glorreiche Bekenner des Glaubens unter Eduard VI., ein gelehrter Prälat und nach Gardiners (s. d. Art.) Tod Kanzler der Königin Maria. Nachdem Elisabeth die Regierung übernommen, legte er das Kanzlersiegel nieder und brachte auch das Erzbisthum seinem Gewissen zum Opfer, als die Königin den Supremateid von den Bischöfen forderte; er starb 1579 in der Zurückgezogenheit zu Cobham, wo er Gott und den Studien gelebt. Seitdem hörte York auf, ein katholisches Erzbisthum zu sein, und wurde nun anglicanische Metropole. In der frühern Kirchenprovinz York sammelte sich erst nach und nach wieder eine kleine Anzahl Katholiken, für welche Ende des 17. Jahrhunderts das apostolische Vicariat des nördlichen Districts errichtet wurde. Der apostolische Vicar hatte aber in London seinen Wohnsitz. Im J. 1840 wurde der nördliche District getheilt und neben Lancaster und Nordengland ein eigenes Vicariat York errichtet. Dieses wurde am 29. September 1850 in das Bisthum Beverley verwandelt, letzteres aber 1878 in die Diöcesen Leeds und Middlesborough getheilt. (Vgl. Wharton, Anglia sacra II, Lond. 1691, 191 sqq.; J. Le Neve, Fasti eccl. anglican. III, ed. D. Hardy, Lond. 1854, 92 sqq.; W. Stubbs, Registrum s. anglican., Oxon. 1858; Moroni, Dizion. CIII, 336 sgg.; Gams, Ser. Epp. 200 sq.) [Neher.]

York, Cardinal von, ist der Name, unter welchem Heinrich Benedict Stuart, Herzog von

York und Decan des heiligen Collegiums, in der Geschichte fortlebt. Geboren zu Rom im Palast Muti (heute Balestra) am 6. März 1725 als jüngster Sohn Jacobs III. von England und der polnischen Prinzessin Clementina Sobieska, von Benedict XIII. getauft, empfing der Prinz mit seinem ältern Bruder Karl Eduard, dem Prätendenten, eine streng englische Erziehung. Einige im Dienste der englischen Regierung stehende Lehrer suchten auf die Religion des Prinzen einen unheilvollen Einfluß auszuüben; aber diese Bemühungen schlugen glücklicherweise an seinem frommen Gemüthe fehl. Während der Expedition Karl Eduards nach Schottland zur Wiedererlangung des Thrones seiner Väter wirkte Heinrich Benedict vergebens für denselben in Paris. Nach dessen Niederlage bei Culloden (1745) kehrte er nach Rom zurück und trat, von der Hinfälligkeit irdischer Größe erfaßt, in den geistlichen Stand. Benedict XIV. spendete ihm die heiligen Weihen und ernannte ihn am 3. Juli 1747 zum Cardinaldiacon. Zur Wahrung seines fürstlichen Ansehens wies Ludwig XV. ihm 1751 die Einkünfte der Benedictinerabtei Anchin und 1755 die der Abtei Saint-Amand zu. Von Clemens XIII. 1760 zur bischöflichen Würde erhoben, optirte der Cardinal von York das Bisthum Frascati, welches er bis 1804 segensreich verwaltete. Als eifriger Seelenhirt wirkend, feierte er 1762 eine Diöcesansynode, deren Decrete 1764 zu Rom im Drucke erschienen und dann durch einen zweiten Band mit Hirtenbriefen und Instructionen für die Geistlichkeit vermehrt wurden. Der Verschönerung der Domkirche in Frascati und dem Ausbau des Priesterseminars wandte er besondere Fürsorge zu und erwies sich von unbegrenzter Freigebigkeit gegen Arme, namentlich dann, wenn diese der schottischen Heimat entstammten. Seinen Bruder Karl Eduard richtete er, als derselbe von seiner Gemahlin, geborenen Gräfin von Stolberg (nachmals Gräfin von Albany), unter dem Einfluß Alfieri's verlassen worden, aus tiefem Elend auf. Nach Karl Eduards Hinscheiden (30. Januar 1788) nahm er den Titel eines Königs von England an und ließ als Heinrich IX. den Mächten um Schutze seiner königlichen Würde eine Verwahrung überreichen, die er im Testamente vom 5. Juli 1802 (Text bei Reumont [s. u.] II, 367) wiederholte. Auch ließ er eine Denkmünze prägen mit dem Avers: Henricus IX. Magn. Brit. Franc. et Hib. Rex Fidei defensor Card. Ep. Tusc. und dem Revers: Non desideriis hominum sed voluntate Dei MDCCLXXXVIII. Obwohl in der allgemeinen Leitung der Kirche zu Rom wenig hervorragend, hat der Cardinal den Päpsten Pius VI. und Pius VII. in den Stürmen der Revolution unentwegte Anhänglichkeit bewahrt und sie mit seinem Privatvermögen unterstützt. Den durch die Revolution verursachten Ausfall der Einkünfte des Cardinals ersetzte Georg III. von England 1799 durch Anweisung einer Jahresrente von 4000 Pfd. Sterl. Im J. 1802 wurde der Herzog Decan des heiligen Collegiums. Er entschlief als Bischof von Ostia zu Frascati am 13. Juli 1807 und empfing mit Vater und Bruder, als Letzter des königlichen Geschlechtes der Stuarts, seine Ruhestätte in den Grotten von St. Peter zu Rom. Auf der großen Stuart-Ausstellung zu London 1889 (s. Histor.-polit. Blätter CIII [1889], 701 ff.) wurde das Andenken an den Cardinal wieder belebt durch zwei Portraits desselben aus der Nationalgalerie und Medaillen (sogen. Touch Pieces) in Silber und Gold, welche die englischen Monarchen, denen man die Gabe der Krankenheilung zuschrieb, den von ihnen berührten Personen als Andenken an diese Cerimonie um den Hals zu hängen pflegten. (Vgl. A. v. Reumont, Die Gräfin von Albany, Berlin 1860, 2 Bde.; Derf., im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1880, 23 ff.; A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland II, Mainz 1883, 410; Dublin Review CXIX [1896], 97 ff.; B. W. Kelly, Life of Cardinal York, Lond. 1899; A. Lang, Prince Charles Edward, Lond. 1900.) [A. Bellesheim.]

Young, Brigham, s. Mormonen VIII, 1926 ff.

Ypern, früher Bischofssitz, jetzt Arrondissements-Hauptstadt in Westflandern, ist erst im Mittelalter um die gleichnamige Burg her entstanden und gelangte durch Gewerbsamkeit bald zu hoher Blüte. Als Papst Paul IV. durch die Bulle Super Universa vom 12. Mai 1559 die schon seit Bonifaz VIII. geplante Reorganisation der flandrischen Bisthümer zur Ausführung brachte (s. d. Art. Belgien II, 276 f.), wurde auch Ypern als Bischofssitz bestimmt. Erster Bischof wurde der berühmte Martin Balduini, genannt Rythovius (s. d. Art.), der aber erst 1562 von diesem Stuhle Besitz nahm. Nachdem er 1583 gestorben, folgte ihm der gelehrte Archipresbyter von Gent, Petrus Simonis (Simonius; 1585 bis 1605), dessen größtentheils gegen die Calvinisten gerichtete Werke der Jesuit Johann David herausgab (Antwerpen 1609, Fol.). Nach Karl Maes (1607—1610), später Bischof von Gent, wo er 1612 starb, Johann Vischer (1611—1613), Anton de Henin (1614—1626), der das Seminar errichtete, und Georg Champerlain (1627—1634) nahm diesen Stuhl Cornelius Jansenius (s. d. Art.), der Urheber des Jansenismus, ein (1635 bis 1638). Nach dreijähriger Sedisvacanz folgte ihm der Oratorianer Jodocus Bouchaert (1641 bis 1646). Da sein Nachfolger Jodocus Croy schon 1647 vor seiner Consecration starb und die zwei unmittelbar nach ihm Gewählten das Bisthum nicht antraten, so bestieg den Stuhl erst wieder Joh. Franz de Robles (1654—1659). Nach ihm trat eine siebenjährige Sedisvacanz ein und ebenso 1678—1694 eine sechzehnjährige, nachdem die Stadt zeitweilig französisch gewor-

den (s. II, 280). Die letzten von Oesterreich ernannten Bischöfe waren: Johann Smedt (1718 bis 1732), der nach Gent transferirt wurde; Wilhelm Delvaux (1732—1761); Felix Jos. de Warans (1762—1784) und Karl Alexander von Arberg, vorher Titularbischof von Amyzon, seit 1786, der 1801 resignirte und 10. Mai 1809 starb. Unter ihm wurde das Bisthum aufgehoben; es umfaßte in 9 Decanaten, darunter 1 Archipresbyterat (Ypern), 167 Pfarreien. Seit 1834 gehört Ypern zur Diöcese Brügge. Die Stadt selbst zählt heute ca. 17000 Einwohner und hat 4 Kirchen, unter denen die schöne vormalige Cathedrale St. Martin hervorragt, 1 Communal-Collège, 1 höhere Knaben- und Industrieschule, 3 Spitäler, 1 Carmelitenkloster und mehrere Frauenklöster. (Vgl. Gallia christiana V, 303 sqq.; Castillion, Sacra Belgii Chronologia, Bruxell. 1719, 525 sqq.; Moroni, Dizion. CIII, 348; Gams, Ser. Epp. 251 sq.; Vandenpeereboom, Ypriana, Brug. 1878 ad 1880, 3 voll.) [Neher.]

Ysambert, s. Isambert.

Ysop (אזוב, ὕσσωπος), im Alten Testamente Name eines Gewächses, das als eine der kleinsten und gewöhnlichsten Pflanzen der stattlichen Ceder auf dem Libanon entgegengestellt wird (3 Kön. 4, 33). Die äußere Gestalt derselben scheint besenartig gewesen zu sein, da die Pflanzenbüschel als Sprengwedel bei rituellen Verrichtungen dienten (Ex. 12, 22. Num. 19, 18. Hebr. 9, 19); daher steht die Besprengung mit Ysop als Bild der innerlichen Entsündigung (Ps. 50, 9). An einigen Stellen (Lev. 14, 51. Num. 19, 6) muß die Pflanze gleich dem Cedernholz als wohlriechend gedacht werden. Sowohl diese Eigenschaften als die Aehnlichkeit des Namens weisen auf die in Europa und Vorderasien weit verbreitete Pflanzengattung Hyssopus L. hin, deren häufigster Vertreter der aromatisch riechende Hyssopus officinalis ist. Diese Pflanze ist ein Halbstrauch von einem halben bis zu einem ganzen Meter Höhe, dessen Stengel später holzig und trocken werden, so daß der hl. Johannes im Evangelium (19, 29) recht gut einen solchen Ysopstengel als Träger des Schwammes bezeichnen konnte, der dem Heiland an das (niedrig zu denkende) Kreuz hinaufgereicht wurde. (Vgl. Celsii Hierobot. I, 407; Fonck, Streifz. durch die bibl. Flora [Bibl. Studien V, 1], Freib. 1900, 105 ff.) [Kaulen.]

Yvo, s. Ivo.

Yvon, Peter, einer der entschiedensten Anhänger des Labadie (s. d. Art.), wurde zu Montauban im Languedoc 1646 geboren. In seinem 15. Jahre nahm ihn seine Mutter mit in Labadie's Predigten, und mit 16 Jahren begleitete er letztern nach Genf. Dort wohnte er in Labadie's Hause, genoß seinen Umgang, studirte unter seiner Anleitung vier Jahre Philosophie und Theologie und folgte ihm nach Middelburg, als Labadie 1666 daselbst französischer Prediger wurde. Nach dessen Tode wurde Yvon das Haupt der Labadisten und begab sich mit ihnen 1678 nach Wieuwerd bei Franeker in Westfriesland, wo sie sich von Handarbeit nährten und Gütergemeinschaft einführten, aber allmälig zerstreut wurden. Durch die Heirat mit einem Fräulein von dem Schlosse Sommelsdyck, der einzigen Erbin desselben, wurde Yvon Herr dieses Ortes, und seine Partei erhielt nach seinem Tode sehr viele Einkünfte aus den beträchtlichen Gütern, wodurch sie in Stand gesetzt wurde, einen Religionslehrer zu besolden. Yvon starb nach dem Jahre 1687. Seine zahlreichen, meist in französischer Sprache abgefaßten und häufig in's Holländische und Deutsche übersetzten Schriften sind größtentheils praktischen oder streng ascetischen, einige mehr dogmatischen Inhalts. Ein Verzeichniß derselben findet man u. A. bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II, Schaffhausen 1741, 310, und bei Haag, La France protestante IX, Paris 1859, 552 a.; hier genügt die Angabe einiger Titel, z. B. „Wiedergeboren oder kein Christ"; „Die rechte Art des alten und neuen Bundes"; „Emanuel, oder die Kenntniß von Jesus Christ"; „Der Weg zum Himmel oder Tractat vom Gebet"; „Der bußfertige Mensch"; „Handbüchlein der Gottseligkeit"; „Lehre von der göttlichen Prädestination"; Epistola de praedestinatione et gratia Dei (er vertritt darin die streng calvinische Lehre, daß Gott gewisse Menschen zur ewigen Verdammniß geschaffen habe). (Vgl. die im Art. Labadie angegebene Literatur; dazu auch A. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, Bonn 1880, 600.) [Febr.]

Yvonetus wird der angebliche Verfasser eines Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno (abgedruckt bei Martène et Durand, Thes. novus anecdot. V, Lutec.-Paris. 1717, 1777 sqq.) genannt. Unter diesem Namen vermuthete man lange einen sonst unbekannten Dominicaner des 13. Jahrhunderts; jetzt steht fest, daß die betreffende Schrift David von Augsburg (s. d. Art.) angehört, unter dessen Namen sie mit einer Einleitung von Preger in den Abhandlungen der hist. Classe der Kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften XIV, München 1879, 2. Abthl. (1878), 181 ff. (auch separat, München 1878), neu herausgegeben wurde. [Schrödl.]

Yxkûll, s. Riga.

Z.

Zabadäer (Ζαβαδαιοι), im Alten Testamente ein arabischer Stamm, den der Machabäer Jonathan, als er das Heer des Königs Demetrius ruchtlos verfolgt hatte, auf dem Rückwege nach Damascus angriff und beraubte. Diesen Stamm nennt Josephus irrthümlich Nabatäer (Antt. 13, 5, 0). Nach dem im ersten Machabäerbuch (Kap. 12) angegebenen Weg Jonathans wohnten die Zabadäer im Nordwesten von Damascus, wo noch jetzt ein Dorf Zabdani gefunden wird. [Kaulen.]

Zabarella, Franz, berühmt als Rechtslehrter und als Cardinal, war ein Sprößling des paduanischen Patricierhauses der Sabarini oder Sabarelli (lateinisch de Zabarellis) und wurde am 10. August 1360 in Padua als Sohn des Bartolomeo Zabarella und der Laura Conessa da Prato geboren. Seine erste Erziehung erhielt er unter Leitung seines geistlichen Oheims Lorenzo Zabarella. Nachdem er sich zunächst zwei Jahre lang mit Grammatik und Philosophie befaßt hatte, begann er um 1378 in Bologna das Rechtsstudium, hauptsächlich unter Laurentius de Pynu und dem berühmten, besonders auch durch sein literarisches Eintreten für die Rechtmäßigkeit der Wahl Urbans VI. bekannten Canonisten Johannes von Lignano (s. d. Art.), welch letzterer ihm um 1383 den Grad eines Licentiaten des canonischen Rechts ertheilte und der überhaupt anscheinend für Zabarella's kirchenpolitische Anschauungen von großem Einfluß wurde. Bald nach Lignano's Tode (Februar 1383) wandte sich Zabarella nach Florenz, wo er 1385 zum Doctor juris utriusque promovirte und seit dem Herbste dieses Jahres Vorlesungen über den Liber Sextus und die Clementinen hielt. Seine Lehrthätigkeit fand großen Beifall und Zulauf; sie erschöpfte aber nur einen Theil seines Wirkens. Denn fast gleichzeitig (1386) erscheint er als Vicar des Florentiner Bischofs und als Pfarrer in der Kirche S. Maria in Pruneta. Als dann durch Verzicht des bisherigen Inhabers der Bischofsstuhl von Florenz erledigt war, wurde Zabarella gewählt; doch konnte die Wahl infolge einer anderweitigen päpstlichen Provision nicht rechtskräftig werden. Weihnachten 1386 zum Ordinarius für die Vorlesungen über die Decretalen ernannt, verblieb Zabarella in dieser Stellung, bis er im Winter 1390 in seine Heimatstadt zurückkehrte. Zwanzig Jahre wirkte er nun in Padua als hervorragendster Universitätslehrer, daneben vielfach und mit bedeutendem Erfolge beschäftigt als juristischer Schriftsteller und Gutachter, dem es auch an äußeren Ehren nicht fehlte. Im J. 1398 wurde er durch päpstliche Gunst zum Archipresbyter am Dome zu Padua befördert; übrigens hat er niemals, selbst nicht, nachdem er Bischof von Florenz geworden war, die höheren Weihen empfangen, sondern blieb bis zu seinem Lebensende einfacher Cleriker. Mit dem paduanischen Herrscherhause der Carrara, das 1390 die zweijährige Herrschaft des Johann Galeazzo Visconti von Mailand über Padua gestürzt hatte, stand Zabarella in engster Beziehung. Wie als Hofredner bei freudigen und traurigen Anlässen, so bethätigte er sich auch in diplomatischen Geschäften als treuer und ergebener Anhänger der Carrara. Als Ende 1404 Venedig sich anschickte, seine Hand auf Padua zu legen, bekam Zabarella mit einem zweiten Gesandten den Auftrag, bei König Karl VI. von Frankreich Hilfe für die bedrängte Stadt zu erwirken. Zwei Reden, die er bei dieser Gelegenheit (am 30. December 1404 vor dem Könige und am 25. Februar 1405 vor dem königlichen Rathe) hielt, sind auf uns gekommen. Indeß war das Schicksal Padua's nicht mehr abzuwenden. Am 3. Januar 1406 unterwarf sich die Stadt feierlich der mächtigen Gegnerin; eine Gesandtschaft, mit Zabarella als Wortführer an der Spitze, überreichte die Abzeichen der Herrschaft über Padua, das damit seine politische Selbständigkeit für immer verlor. Nicht ganz mit Unrecht hat man Zabarella diesen Umschwung in seinem politischen Verhalten, der sich ebenso in der Folge noch mehrmals in einem begeisterten Eintreten für die neue Herrin äußerte, zum Vorwurfe gemacht und darin einen Mangel an Ueberzeugungstreue und eine zu starke Rücksichtnahme auf persönlichen Vortheil gefunden. Hauptsächlich mag ihn aber wohl die Realität der Thatsachen zu dieser Sinnesänderung bestimmt und ihn veranlaßt haben, nachdem nun einmal Venedig den Sieg davongetragen hatte, durch ein Sichergeben in die neuen Verhältnisse auch seinerseits dazu beizutragen, daß das Loos der Unterworfenen nicht allzu drückend werde; so wenigstens kann man es begreiflich finden, daß Zabarella auch in den unmittelbar an die Uebergabe Padua's sich anschließenden Verhandlungen mit Venedig über das weitere Schicksal der Stadt als Gesandter eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Sicherlich hat ihn dabei nicht zuletzt der Wunsch beseelt, seiner Heimatstadt die Universität, die unter dem Kriege mit Venedig stark gelitten hatte, zu erhalten. Denn gerade um diesen Punkt handelte es sich mehrfach in diesen Verhandlungen, wie er dann auch selber am 13. September 1407 an der jetzt zur venetianischen Landesuniversität erhobenen Hochschule mit einem Gehalte von 300 Ducaten neu angestellt wurde. Die venetianische Regierung wußte seine Fähigkeiten überhaupt zu schätzen; im Herbste 1406 sandte sie ihn nach Florenz, um die Signorie zu einer Vermittlung in den politischen Reibereien zwischen Venedig und Genua zu bewegen; Anfangs 1408 gab sie ihm an den Herzog von Savoyen einen ähnlichen Auftrag, der aber zurück-

genommen wurde, als eine Abordnung von Studirenden und ebenso Zabarella persönlich vor dem Rathe in Venedig vorstellig wurden, daß seine längere Abwesenheit von der Universität diese zu sehr schädigen würde. Auch auf dem Concil in Pisa (s. d. Art.) erschien Zabarella, und zwar wurde er durch Beschluß des Rathes vom 21. Februar 1409 den beiden venetianischen Concilsgesandten als juristischer Berather zugeordnet. Doch ist er hier nicht besonders hervorgetreten; seine Anwesenheit wird nur bezeugt durch die nach Kneers (s. u.) begründeter Vermuthung seiner Feder entstammenden Responsiones auf die von den Gesandten König Ruprechts am 15. April 1409 der Synode zu Gunsten Papst Gregors XII. und gegen die Berechtigung und Zweckmäßigkeit dieser Versammlung überreichten Dubia; als Verfasser dieser Entgegnung wird nämlich in einer Handschrift Franciscus doctor Paduanus genannt. Noch während des Concils hatte Zabarella Aussicht, Bischof von Padua zu werden; er verzichtete aber auf die ihm angetragene Würde, um nicht den Plänen Venedigs, das einen venetianischen Edelmann auf das erledigte Bisthum befördert wissen wollte, entgegenzutreten. Dafür ward er am 18. Juli 1410 unter gleichzeitiger Ernennung zum päpstlichen Referendar von Johannes XXIII. zum Bischof von Florenz erhoben. Er trat das Amt aber erst im Februar des folgenden Jahres an und versah es auch nur ganz kurze Zeit, denn bereits am 6. Juni 1411 erhielt er das Cardinalat und am 26. Juni den Diaconstitel von St. Cosmas und Damian (das so abermals vacante Bisthum Florenz fiel an Amerigo Corsini). Mit der Erhebung zum Cardinal beginnt die wichtigste Epoche im Leben Zabarella's, der fortan mit Vorliebe Cardinalis Florentinus genannt wurde. Wie er an dem römischen Concil (1412/13) theilgenommen, so verhandelte er nach dessen erfolglosem Ausgange im Auftrage Johannes' XXIII. zusammen mit dem Cardinal Challant und Manuel Chrysoloras im October 1413 am Comer See mit dem Könige Sigismund (s. d. Art.) über die Wahl des Ortes für ein neues Concil und über eine persönliche Zusammenkunft Sigismunds mit dem Papste. Das Ergebniß der Unterhandlungen war die Wahl von Konstanz (vgl. d. Art. VII, 978 ff.) als Ort für das am 1. November 1414 zu eröffnende Concil. Die jedenfalls bedeutsame und einflußreiche Thätigkeit Zabarella's auf dieser Kirchenversammlung läßt sich nicht völlig übersehen und nach allen Richtungen beurtheilen, ehe die von Finke begonnene Edition der Acta concilii Constanciensis vollständig vorliegt; nur so viel kann man jetzt schon mit Bestimmtheit sagen, daß Zabarella zu den führenden Geistern auf dieser an hervorragenden Persönlichkeiten wahrlich nicht armen Versammlung gehört hat. Als Johannes XXIII. infolge des Todes des Königs Ladislaus von Neapel unschlüssig wurde, ob er überhaupt das Concil persönlich besuchen solle, da war es unter den Cardinälen vor Allem Zabarella, der den Papst bestimmte, an dem einmal gefaßten Entschlusse festzuhalten; und als dieser dann am 1. October 1414 mit der Curie von Bologna nach Deutschland aufbrach, reiste wiederum Zabarella zusammen mit dem Cardinal Challant voraus, um die nothwendigen Vorbereitungen für den Aufenthalt des Papstes in Konstanz zu treffen. Er war weiter an der Abfassung der Avisamenta pertinentia ad statum papae, der Denkschrift über die päpstliche Hofhaltung und die vom Papste für die Dauer des Concils zu beobachtende Lebensweise, hervorragend betheiligt; durch ihn ließ Johannes XXIII. am 16. Februar 1415 seine Bereitwilligkeit zur Cession vor dem Concil erklären, worauf am 7. März die Cessionsbulle erschien. Die Aussicht auf eine friedliche Beilegung der Kirchenspaltung schwand bekanntlich infolge der Flucht des Papstes aus Konstanz am 20. März. Eine Reihe Cardinäle folgten ihm; Zabarella aber blieb in der Concilsstadt, vertrat mit Ailly (s. d. Art.) von da ab vorzüglich die Sache der curialen Partei gegen die durch den unheilvollen Schritt Johannes' erst recht und immer stärker oppositionell gestimmten Nationen. Er übernahm auch, allerdings mit einigen Anderen, den außerordentlich schwierigen Auftrag des Concils, den Papst, der sich in Freiburg i. Br. bezw. Breisach aufhielt, zur Anerkennung einer sehr eng gehaltenen Abdankungsformel zu veranlassen, wonach Johannes XXIII. pure et simpliciter, d. h. ohne Rücksicht auf das, was die beiden Gegenpäpste thun würden, seine Abdankung versprechen sollte. Mit vieler Mühe wurde dieses Ziel erreicht. Aber nachdem die Concilsgesandten mit der zustimmenden Antwort des Papstes am 1. Mai 1415 nach Konstanz zurückgekehrt waren, beschloß das Concil bereits am folgenden Tage unter Verwerfung seiner jüngsten Anerbietung die Citation gegen den Papst. Dieser übertrug bei dem nun gegen ihn beabsichtigten Prozeß seine Vertretung vor dem Concil an Zabarella, Ailly und Fillastre (s. d. Art.). Zabarella erklärte sich dazu bereit, während die beiden anderen Cardinäle ablehnten. Die Verhandlungen nahmen übrigens bald einen andern Verlauf; am 14. Mai sprach das Concil die Suspension des Papstes aus, die diesem von Zabarella und noch vier Cardinälen am 24. Mai 1415 in Radolfszell verkündet wurde, und wenige Tage später erging das förmliche Absetzungsdecret des Concils, das in derselben Weise dem Papste übermittelt wurde. — Wie bei dem Prozesse gegen Johannes XXIII., so spielte Zabarella auch in dem Verfahren gegen Benedict XIII. (s. d. Art. Petrus de Luna) eine bedeutsame Rolle. Er war mit Fillastre in der zu diesem Behufe eingesetzten Commission Vertreter des Cardinalcollegs, und als deren Referent legte er in der allgemeinen Sitzung vom 28. November 1416 in eingehender Begründung den Antrag auf Citation gegen Benedict vor, die er dann im Auftrage des Concils am 8. März 1417 in feierlicher Form ausführte. Nicht

weniger als der Unionsfrage wandte Zabarella zwischendurch den anderen Angelegenheiten des Concils seine energische Thätigkeit zu. In den Prozessen gegen Hus und Hieronymus von Prag (s. d. Art. Hus), ferner bei den Streitigkeiten über die Lehre des Jean Petit (s. d. Art. Johannes Parvus) vom Tyrannenmorde trat er wiederholt hervor; er führte beispielsweise das Protokoll bei den entscheidenden Verhören Hus' im J. 1415 und suchte, wenn auch vergeblich, Hus am Tage seiner Verurtheilung zum Feuertode (6. Juli 1415) zusammen mit Ailly zur Annahme einer mildern Revocationsformel zu bewegen. Bei Hieronymus von Prag machte er einen ähnlichen Versuch; überhaupt kam wohl in Konstanz kaum ein Gegenstand von einiger Wichtigkeit zur Berathung, ohne daß Zabarella daran regen Antheil genommen hätte; er entwickelte eine geradezu erstaunliche Arbeitskraft auf dem Concil. Wenn dieß ja auch zum Theil damit zusammenhing, daß ihm als dem jüngsten Cardinal eine Reihe Pflichten zufiel, z. B. die Eröffnung des Concils am 5. November 1414 und die Verlesung der päpstlichen Thronrede in der ersten Generalsession am 16. November, so wurde er ohne Zweifel noch mehr in seiner Eigenschaft als Jurist, dem dazu eine bedeutende rednerische Veranlagung und zumal die Fähigkeit, aus dem Stegreif zu reden, zu gute kam, in den Vordergrund gezogen. Für ihn drehte sich Alles um die causa unionis; die Einheit der Kirche herzustellen, war das Ziel seiner ganzen Thätigkeit. Von diesem Gesichtspunkte aus mußte er natürlich auch für die causa fidei eintreten, weil ja beim Fortbestehen der Lehren eines Hus u. s. w. keine wirkliche Einheit möglich war. War aber diese erst thatsächlich erreicht, dann konnte auch eine Reform an Haupt und Gliedern nicht lange auf sich warten lassen. — Die allzu angestrengte Arbeit bei den Concilsverhandlungen scheint den ohnehin schwachen Körper des Cardinals sehr angegriffen zu haben. Von April bis Ende Juli 1417 suchte er Erholung in einem Konstanz benachbarten Bade. Am 28. Juli war er wieder in der Concilsstadt; in den jetzt — nach der Absetzung Benedicts XIII. am 26. Juli — noch erhebenden Kämpfen, ob Papstwahl vor der Reform oder umgekehrt, stand er in der vordersten Reihe und trat für den Standpunkt der Cardinäle, zuerst der Kirche ein neues Oberhaupt zu geben, mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit ein. Aber bei diesen bis in's Leidenschaftliche gesteigerten Verhandlungen brach auch seine Kraft. Am 26. September 1417 Abends starb er; am folgenden Tage wurde seine Leiche einbalsamirt und auf öffentliche Kosten mit großer Feierlichkeit in der Franciscanerkirche zu Konstanz beigesetzt. Aber schon 14 Tage später wurde sie nach Padua überführt; hier wiederholte sich der Trauerpomp; in der Paulskapelle des Domes fand der Cardinal, in dem man schon den künftigen Papst hatte sehen wollen, seine bleibende Ruhestätte.

Die schriftstellerische Thätigkeit Zabarella's war sehr vielseitig. Den breitesten Raum nehmen die juristischen, speciell die canonistischen Werke ein. Es seien hiervon erwähnt: Lectura super Clementinis (vollendet am 23. Juli 1402; Originalhandschrift in Venedig; gedruckt zu Neapel um 1471 u. ö.); Commentarius in libros Decretalium (entstanden 1396—1404, gedruckt zu Venedig 1502 u. ö.); 152 Consilia (gedruckt zu Venedig 1581 u. ö.). Als kleinere Abhandlungen sind zu nennen: Repetitio cap. Perpendimus, de sent. excom.; Lectura super c. Licet de evitanda, de elect.; Repetitio c. Presbyter, de celebr. miss. etc.; Tractatus de modo docendi et discendi jus canonicum vel civile. Philosophische und philologische Themata behandeln: De felicitate LL. III (geschrieben um 1398, gedruckt zu Padua 1655); De arte metrica. Theologischer Natur ist sein Tractatus de corpore Christi, über die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Eine große Anzahl von bisher unbekannten Briefen und Reden Zabarella's, die zum ersten Male Kneer herangezogen hat, finden sich im Cod. lat. 5513 der k. k. Hof- u. Staatsbibl. in Wien. Ein von Zabarella herrührendes, Kneer unbekannt gebliebenes Gutachten, daß die Cardinäle selbst bei Weigerung Gregors XII., nach Savona zu gehen, dem Marseiller Vertrage nachkommen müßten (vom October 1407; vgl. Theoder. de Nyem, De scismate 3, 17), steht im Cod. Vatic. 3477 und kommt sonst mehrfach vor. Zabarella's wichtigstes literarisches Erzeugniß ist der kirchenpolitische Tractat über das Schisma, beginnend mit den Worten Unitatem ecclesiae, der in zahlreichen Handschriften verbreitet und später vielfach gedruckt worden ist (älteste Ausgabe Straßburg 1545). Derselbe besteht aus mehreren nach und nach (1403, 1405—1406, 1408) entstandenen Abschnitten, die ursprünglich je für sich als Rechtsgutachten verfaßt sind und den jeweiligen Zeitverhältnissen entsprechend die verschiedenen Möglichkeiten, das Schisma beizulegen, behandeln. (Vgl. Aug. Kneer, Kardinal Zabarella. Ein Beitrag zur Geschichte des großen abendländischen Schismas I, Münster 1891 [Dissert.], wo die frühere Literatur vollständig aufgezählt wird. Die Fortsetzung dieser Arbeit, die Zeit vom Pisaner Concil bis zum Tode Zabarella's enthaltend, ist noch nicht gedruckt, hat aber vorstehendem Artikel als Grundlage gedient. Von der seit 1891 erschienenen Literatur kommt in Betracht: Finke, Acta concil. Constanciensis I, Münster 1896; Schmitz, in der Röm. Quartalschr. 1896, 163 ff.; Keppler, Die Politik des Kardinalskollegiums in Konstanz, Münster 1899 [Dissert.]. Zwei Briefe des Coluccio Salutato an Zabarella stehen in den Fonti per la storia d' Italia XVII, Rom. 1896, 408 sgg. 456 sgg.) [L. Schmitz.]

Zabarella, Jacob, italienischer Philosoph, wurde 1532 zu Padua geboren und war von 1563 bis zu seinem Tode im J. 1589 Professor

der Philosophie daselbst. Er ist hauptsächlich bekannt geworden durch seine doppelte Stellung dem Aristotelismus gegenüber; größtentheils folgte er in der Erklärung des Aristoteles dem Averroes (s. d. Art.), nur in der psychologischen Doctrin schloß er sich dem Alexander von Aphrodisias an. So rechnet man ihn bald zu den Averroisten, bald zu den Alexandristen (s. d. Art.). Ausführlich behandelt seine Lehre Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, Mainz 1866, 263 ff.; seine Schriften findet man aufgezählt bei Jöcher, Gelehrtenlexikon IV, 2127. (Vgl. noch Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie III, 1, 8. Aufl., Berlin 1896, 8. 19.) [L. Schmitz.]

Zabier, s. Mandäer.

Zabulon (זְבוּלֻן, Ζαβουλών), im Alten Testamente, war der zehnte Sohn des Patriarchen Jacob, der sechste und letzte seiner Gemahlin Lia. Er ward in Mesopotamien geboren (Gen. 30, 19) und war erst drei Jahre alt, als Jacob von seinem Schwiegervater floh, so daß er bei der Begegnung mit Esau unter den Kleinen Lia's mitverstanden ist (Gen. 33, 5. 7). Von seinen persönlichen Schicksalen und Thaten ist nichts bekannt, außer daß er in der Geschichte Josephs als mitbetheiligt an dem Frevel und der Buße der übrigen Brüder zu denken ist. Er hatte drei Söhne: Sared, Elon und Jalel, welche als Stammfürsten in dem nach Zabulon genannten israelitischen Stamme aufgeführt werden (Num. 26, 26. 27). Derselbe zählte bei dem Census am Sinai 57000, bei Schittim 60500 reisige Mitglieder; zu den Kundschaftern hatte er Gaddiel gestellt (Num. 13, 11). Bei dem Segen Jacobs wurden dem Stammvater mit Anspielung auf seinen Namen (זְבוּל, Wohnung) für seinen Stamm die Segnungen eines ruhigen Aufenthaltes und ungestörten Schaffens versprochen (Gen. 49, 13. Deut. 33, 19), welche der ihm von Josue angewiesene Landestheil verwirklichte. Der Stamm Zabulon wohnte nämlich zwischen Phönicien, dem Mittelmeer und dem galiläischen See auf einer der schönsten und fruchtbarsten Landstrecken von Palästina, der heutigen Ebene el Battauf. Obgleich die von Josue (19, 10 bis 16) angegebenen Grenzen nicht leicht zu bestimmen sind, so hat doch Josephus (Antt. 5, 1, 22) in der angegebenen Begrenzung wohl das Richtige getroffen. Der Mangel an Häfen verhinderte hier Schiffahrt und Seehandel und wies die Zabuloniten auf die ruhige Bebauung ihres gesegneten Landes an; doch läßt das Targum des Pseudo-Jonathan (zu Deut. 33, 19) sie Handel mit Purpurschnecken und Seefischen treiben. Auch der Stamm Zabulon begnügte sich, auf seinem Erbe die Canaaniter bloß zu unterwerfen, statt sie auszurotten (Richt. 1, 30). Die vom Mittelpunkte des israelitischen Lebens etwas entfernte Lage des Landes brachte es wohl mit sich, daß der Stamm Zabulon in der Geschichte fast gar nicht genannt wird. Eine rühmliche Ausnahme ist bei der Bedrängung des Nordens durch Sisara, bei welcher die Schaaren aus Zabulon mannhaft an der Seite des verwandten Stammes Nephthali fochten (Richt. 5, 18). Später stand der Richter Ahialon aus Zabulon auf (Richt. 12, 11). Die Biederkeit und Entschlossenheit, welche der Stamm früher bewährt, wird ihm auch später nachgerühmt, als nach Sauls Tode 50000 gerüstete Zabuloniten nach Hebron aufbrachen, um sich David bei Gründung seines Königthums zur Verfügung zu stellen (1 Par. 12, 33). Ein starker und entschiedener Charakter war auch der Prophet Jonas, der aus Zabulon stammte (4 Kön. 14, 25). Später setzten die Zabuloniten, ohne an den großen Ereignissen des Volkes theilzunehmen, ihr ruhiges Wohnen in einem glücklichen Landstrich fort; wir haben auch keine directen Nachrichten, daß sie nach Assyrien mitgeführt wurden; an der Stelle 4 Kön. 15, 29 sind sie nicht genannt. Wegen ihres stillen Fortlebens war ihr Land allmälig der Nichtbeachtung und Geringschätzung anheimgefallen (Is. 9, 1) und trug diesen Charakter auch noch zur Zeit Jesu (Matth. 4, 13 ff.). [Kaulen.]

Zaccaria, Anton Maria, der hl., Stifter der Barnabiten (s. d. Art.) und der englischen Jungfrauen vom hl. Paulus (Angeliken; s. d. Art.), wurde 1502 zu Cremona in der Lombardei geboren. Nach einer in Unschuld zugebrachten Jugend widmete er sich zuerst in Pavia dem Studium der Philosophie, dann zu Padua dem der Heilkunde und erlangte in letzterer den Doctorgrad. Als Arzt übte er nicht nur Werke der leiblichen Barmherzigkeit, sondern belehrte auch die Kinder der Armen und Vornehmen über Gott und ihre Pflichten. Bald erkannte er, daß er von Gott nicht dazu berufen sei, die Leiber, sondern die Seelen der Menschen zu heilen. Im J. 1528 zum Priester geweiht, bethätigte er seinen glühenden Seeleneifer zuerst in seiner Vaterstadt. Sich bewußt, daß er allein nur wenig ausrichten könne gegen die Irrthümer und Sittenlosigkeit seiner Zeit, verband er sich mit Bartholomäus Ferrari, einem Rechtsgelehrten, und Jacob Antonius Morigia, einem hervorragenden Mathematiker, und gründete nach sorgfältiger Berathung mit ihnen und anderen Gefährten den Orden der regulirten Cleriker vom hl. Paulus (den Namen gab er der Genossenschaft aus Verehrung gegen den Völkerapostel, welchen er sich zum Vorbilde gewählt hatte; später erhielt der Orden den Namen Barnabiten von der Kirche des hl. Barnabas in Mailand, wo er sich ansiedelte). Mit großem Eifer setzte Zaccaria seine apostolischen Arbeiten fort, betheiligte sich an den Missionen, zu denen sein Orden berufen ward, nahm sich der Jugend an, die er in der Religion unterrichtete, gründete einen Verein der Familienväter, denen er in einer Kapelle religiöse Vorträge hielt, und versammelte die Priester zu geistlichen Conferenzen. Um auch auf das weibliche Geschlecht heilsam einzuwirken, stiftete er den Orden der „Englischen Jungfrauen vom hl. Paulus", welche Mädchen

erziehen, in den Frauenklöstern die religiöse Zucht wieder heben und bei den von den Barnabiten gegebenen Missionen die Frauen und Mädchen, besonders die auf Abwege gerathenen, unterweisen sollten. Zaccaria brannte von besonderer Liebe zum heiligsten Altarssacramente, für dessen häufigern Empfang er eiferte; er wird auch vielfach angesehen als der Urheber der vierzigstündigen, feierlichen Aussetzung und Anbetung des heiligsten Sacramentes (s. d. Art. Gebet, vierzigstündiges), die sich von Mailand aus über die ganze Kirche verbreitete. Nachdem er sein ganzes Leben in Werken des Seeleneifers zugebracht und seine Kräfte aufgerieben hatte, begab er sich nach Guastalla, um dort ausgebrochene Streitigkeiten zu schlichten. Tödtlich erkrankt wurde er nach Cremona zurückgebracht, wo er nach einer trostreichen Erscheinung des hl. Paulus am 5. Juli 1539 starb. Sein Leib ward nach Mailand übertragen und zuerst unter einem Altare in der Kirche der Angeliken begraben, später aber, um den neuerdings erlassenen Decreten zu gehorchen, in der Gruft der Angeliken beigesetzt. Gleich nach dem Tode wurde Antonius Maria Zaccaria vom Volke als Heiliger verehrt, und selbst der hl. Karl Borromäus las auf seinem Grabe die heilige Messe. Nachdem bereits Pius IX. am 2. Februar 1849 den Grad einer Tugenden heldenmüthig genannt hatte, bestätigte Leo XIII. am 3. Januar 1890 seinen Cultus und verlieh ihm den Titel eines „Seligen". Daraufhin wurden seine Reliquien erhoben und in der unter der Kirche des hl. Barnabas zu diesem Zwecke neu erbauten Krypta beigesetzt. Am 27. Mai 1897 erfolgte sodann in der Peterskirche die feierliche Canonisation zugleich mit der des hl. Petrus Fourier (s. d. Art.) durch Leo XIII., welcher das Fest des Heiligen mit Officium und eigener Messe für den 5. Juli auf die ganze Kirche ausdehnte. (Vgl. Acta S. Sedis XXX [1898], 505. 510; Analecta eccles., Rom. 1898, 25; P. A. Dubois, Le b. Ant. Maria Zaccaria, fondateur des Barnabites et des Angéliques de Saint Paul, Tourn. 1896; B. A. M. Zaccaria, fondateur des Barnabites de Saint Paul, Paris et Leipsic 1897; Brevi arite dei santi A. M. Zaccaria e Pietro Fourier, Roma 1897; Vita illustrata di S. Antonio M. Zaccaria, fondatore dei Barnabiti e delle Angeliche di S. Paolo, Cremon. 1897; Lebensbeschreibung des hl. Anton Maria Zaccaria, Stifters der Barnabiten. Nach dem Ital. des Barnabiten Al. M. Jeppa, Fulda 1900; Heimbucher, Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche II, Paderborn 1897, 256 f.) [M. Plattner O. S. B.]

Zaccaria (auch wohl Zacharia und Zaccheria), Franz Anton, S. J., verdienter und ungemein fruchtbarer Schriftsteller, wurde zu Venedig am 27. März 1714 als Sohn eines tüchtigen, aus Toscana eingewanderten Rechtsgelehrten geboren. Nachdem er im Colleg der Jesuiten vorgebildet worden, trat er am 18. October 1731 in die österreichische Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu ein. Als junger Lehrer im Colleg zu Görz gab Zaccaria 1735 einen Theil eines Lehrbuches der Weltgeschichte in italienischer Sprache heraus. Wegen seines Talentes wurde er bald nach Rom berufen und empfing dort 1740 die Priesterweihe. Auf Missionen begründete er bald in der Mark von Ancona seinen Ruf als tüchtiger Prediger und war als solcher auch thätig in der Lombardei und Toscana. Dabei rastete seine Feder aber nicht, und schon 1752 empfahl ihn Cardinal Quirini (s. d. Art.) für das Amt eines Bibliothekars; 1754 wurde er vom Herzog von Modena als Nachfolger des hochberühmten Muratori (s. d. Art.) an der estensischen Bibliothek angestellt. Viele gelehrte Gesellschaften ernannten Zaccaria zu ihrem Mitgliede. Als er 1767 im Antifebronio den Primat gegen die Angriffe Hontheims (s. d. Art.) vertheidigte, wurde die mächtige antirömische Partei gegen ihn sehr erbittert und wußte ihn aus dem Dienste des Herzogs zu verdrängen, obwohl das Buch mit Erlaubniß des Fürsten veröffentlicht war. Zaccaria kam nun als Bibliothekar an das römische Colleg und sollte die Literärgeschichte seines Ordens bearbeiten. Wegen seines wackern Eintretens für die Rechte des heiligen Stuhles setzte ihm Clemens XIII. eine Pension aus; dieselbe fiel aber fort bei der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, ja es wurde ihm verboten, sich aus Rom zu entfernen. Trotzdem wankte er nicht in seiner Treue, sondern fuhr unentwegt fort, das Papstthum zu vertheidigen. Pius VI. wies ihm die Pension wieder zu und vermehrte dieselbe noch. Zaccaria wurde dann Professor der Kirchengeschichte an der Sapienza, trat an die Spitze der Accademia de' Nobili Ecclesiastici und starb hochgeehrt zu Rom am 10. October 1795. Arbeitskraft, Schaffensfreude, Vielseitigkeit hatten es ihm möglich gemacht, sich mit mancherlei Arbeiten zu beschäftigen. Sein kritischer Literaturbericht Storia letteraria (Venedig 1750—1759, 14 Bde.) mit den Fortsetzungen verwickelte ihn allerdings in manche Fehden, so daß schließlich das Unternehmen fallen mußte trotz des Schutzes, den der Herzog gewährte. In die literarischen Kämpfe um die Vernichtung seines Ordens griff er sehr häufig ein, besonders wenn es sich um Fragen aus der Moraltheologie handelte. Angriffe auf die Stellung des Papstthums fanden in ihm einen stets bereiten Kämpen. Große Verdienste erwarb er sich durch Herausgabe vieler bedeutenden Schriftsteller, z. B. Menochius, Tirinus, Petavius, Pallavicini, Natalis Alexander, Lacroix, Viva, Pichler. Er besorgte ferner einen Thesaurus theologicus, Venetiis 1762—1763, 13 voll.; jedoch finden sich in den Sammelwerken einzelne Stücke, für deren Aufnahme Zaccaria die Verantwortung ablehnen mußte, ein Vorgang, der bei den Verhältnissen in Italien, wie man sie z. B. aus der Briefsammlung des hl. Alfons von Liguori kennen

lernt, sich leicht erklärt. Der eben genannte Kirchenlehrer gedenkt oft in den ehrendsten Ausdrücken des P. Zaccaria. Auch der Protestant Christoph Gottlieb v. Murr spricht sich sehr anerkennend über Zaccaria aus. (Vgl. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII [1898], 1381 ss., wo die gedruckten Werke Zaccaria's unter 161 Nummern aufgeführt und noch viele Handschriften beigefügt sind.) [Jos. Hövelmann S. J.]

Zachäus, der Oberzöllner von Jericho, bei dem nach Luc. 19, 1—10 der Herr einkehrte, ist ein Jude gewesen, wie sich schon aus dem Namen Ζακχαῖος von זַכַּי, rein, unschuldig (vgl. 1 Esdr. 2, 9. 2 Esdr. 7, 14) ergibt. Tertullian (Adv. Marc. 4, 37) und einige Andere machen ihn mit Unrecht zum Heiden. Denn wäre er das gewesen, so würden die Juden nicht bloß darüber gemurrt haben (Luc. 19, 7), daß Jesus bei einem Sünder einkehrte. Ueberdieß folgt seine jüdische Nationalität aus Luc. 19, 9. Er war römischer Oberzöllner in Jericho, sei es nun, daß er die Zölle der Gegend oder der Stadt von einem römischen Ritter in Unterpacht hatte und durch Andere erheben ließ, sei es, daß er nur die Aufsicht über einen Theil der gewöhnlichen Zöllner führte. Da er aber „auch selbst ein reicher Mann" (Luc. 19, 2) war, ist erstere Ansicht wahrscheinlich. Die Palmenstadt Jericho (s. d. Art.) war namentlich wegen ihres kostbaren Balsams berühmt und überdieß Grenzstadt, so daß dort ein lebhafter Handel und viele Zolleinnahmen gewesen sein müssen. Als der Heiland den sehnsüchtig nach ihm verlangenden Zöllner vom Baume herunterrief und in seiner Milde ihn durch die Einkehr in sein Haus beglückte, erklärte Zachäus zum Danke für den ihm gewordenen geistigen Reichthum in plötzlich gefaßtem, festem Entschlusse vor dem Herrn sich bereit, die Hälfte seines Vermögens den Armen zu geben, und weiterhin, jedes etwa von ihm begangene Unrecht durch Erstattung des vierfachen Betrages wieder gut zu machen (so Irenäus, Tertullian, Ambrosius, Chrysostomus, Euthymius, Theophylactus, Maldonatus u. A.). Nach dem jüdischen Gesetze mußte aber nur bei einem wirklichen Diebstahl das Vierfache (oder Fünffache) zurückgegeben werden (Ex. 22, 1. 2 Sam. 12, 6). Wenn ein Betrüger freiwillig Schadenersatz leistete, brauchte er nur das unrechte Gut und den fünften Theil darüber zurückzuerstatten (Lev. 6, 5. Num. 5, 7). Zachäus gehörte aber augenscheinlich zu den besseren Zöllnern und hat schwerlich oft mit Bewußtsein Andere geschädigt. — Mit dem im Talmud erwähnten Zaccai, dem Vater des berühmten Rabbi Jochanan, ist unser Zachäus nicht identisch (vgl. schon Lightfoot, Horae Hebr. in Ev. Luc. 19, 2, in d. Opera omnia II, 2. ed., Franequerae 1699, 555), wohl aber mögen sie, da auch Zaccai in Jericho lebte, aus derselben Familie stammen. — Nach einer französischen Ueberlieferung (die noch Ollivier, Les amitiés de Jésus, Paris 1895, 357—363 vertritt) wäre Zachäus später nach Frankreich gekommen, hätte den Namen Amator angenommen, an der Stelle des heutigen Roc Amadour in der Diöcese Cahors gelebt, dort ein der Mutter Gottes geweihtes Oratorium gebaut (vgl. d. Art. Marienwallfahrtsorte VIII, 855; nach Ollivier 362 ist Roc Amadour auch heute wieder ein viel besuchter Wallfahrtsort) und unter den Bewohnern jener Gegend gewirkt. Allein der hl. Amator ist mit Zachäus nicht identisch (vgl. Acta SS. Boll. Aug. IV, 18. 25). Nach Clemens von Alexandrien (Strom. 4, 6) haben Einige den Zachäus mit Matthias identificirt. Verhältnißmäßig alt ist auch die Meinung, Zachäus sei ein Gefährte des hl. Petrus gewesen und von diesem sehr gegen seinen Willen zum Bischof von Cäsarea gemacht worden (sie findet sich Recognit. 3, 65. 74 und Homil. Clement. 3, 63—72; Zachäus als Begleiter des hl. Petrus wird auch aufgeführt in d. Const. ap. 6, 8 und als erster Bischof von Cäsarea ib. 7, 46). Auch Rufin erwähnt, daß Zachäus von Petrus zum Bischof von Cäsarea eingesetzt worden sei (Praef. zu den Recognitiones, bei Migne, PP. gr. I, 1207). Allein dagegen spricht, daß Eusebius von Cäsarea nichts Derartiges erwähnt; vielleicht handelt es sich, wie bereits die Acta SS. Boll. Aug. IV, 18 sagen, um eine bloße Verwechslung des Zöllners mit einem andern Manne desselben Namens, der im 2. Jahrhundert Bischof von Cäsarea war. [J. Felten.]

Zachariä, Johannes, s. Johannes Zachariä.

Zacharias (זְכַרְיָה, Ζαχαρίας), ein im israelitischen Alterthum gewöhnlicher Name, von dessen Trägern in der heiligen Schrift hier die folgenden angeführt werden: 1. ein Stammesfürst aus dem Stamme Ruben (1 Par. 5, 7). — 2. ein israelitischer König, der Sohn und Nachfolger Jeroboams II. (4 Kön. 14, 29; 15, 8 ff.), der nach sechsmonatlicher Regierung durch eine Verschwörung unter Sellum entthront und getödtet wurde. — 3. Ezechias' Großvater mütterlicherseits (4 Kön. 18, 2. 2 Par. 29, 1). — 4. einer der Fürsten, welche Josaphat als Missionare zur Hebung der religiösen Gesinnung durch's Land schickte (2 Par. 17, 7). — 5. der von Joas, dem Könige von Juda, gemordete Sohn des Hohenpriesters Jojada (2 Par. 24, 22), nach dem hl. Hieronymus der nämliche, der in den Evangelien Sohn Barachias' genannt wird (Matth. 23, 35. Luc. 11, 51). — 6. eine andere Person (2 Par. 26, 5), nach Pseudo-Hieronymus (Quaest. hebr. in 2 Paralip. 26, 5, bei Migne, PP. lat. XXIII, 1396) der Sohn des Vorhergenannten.

7. der elfte unter den zwölf kleinen Propheten des Canons. Ein Zacharias war der Sohn Barachias' und der Enkel (auch nach 1 Esdr. 5, 1; 6, 14) Addo's, eines Priesters, der aus dem babylonischen Exil mit Zorobabel und Josue nach Jerusalem zurückgekehrt war. Diesem Zacharias wird an den oben angeführten Stellen ein wirksamer Einfluß zur Begeisterung der Juden für den Bau des zweiten Tempels zugeschrieben, und da das

unter seinem Namen gehende Buch an drei Stellen (1, 1—7; 7, 4 ff.) den Wortlaut der dabei gesprochenen Reden enthält, so wird nicht bezweifelt, daß der Verfasser dieses Buches mit jener Persönlichkeit identisch ist. Allgemeine Zustimmung findet dieß jedoch nur für den ersten Theil des betreffenden Buches. Dasselbe zeigt eine merkwürdige Analogie mit dem Buche Isaias', insofern es in drei Theile zerfällt, von denen der erste (Kap. 1 bis 6) eine Sammlung zeitgeschichtlicher Reden, der dritte (Kap. 8—14) schriftlich entworfene Schilderungen einer idealen Zukunft enthält und diese beiden Theile durch einen geschichtlichen Abschnitt (Kap. 7. 8) in Verbindung gesetzt sind. Die Reden des ersten Theiles haben das Eigenthümliche, daß sie nur Berichte von symbolischen Gesichten sind, welche vom Propheten geschaut worden, und welche wegen seiner eigenen Angabe (1, 8) vielfach die Nachtgesichte Zacharias' genannt werden. Durch alle diese ziemlich dunkeln Reden zieht sich der Gedanke, daß der zu erbauende Tempel der Mittelpunkt eines neuen Gemeinwesens sein werde, an welchem die glorreichen Weissagungen früherer Zeiten über Sion in Erfüllung gehen würden. Ein solcher Hinweis mußte in ähnlicher Weise wie Aggäus' Voraussagung (Agg. 2, 8—10) einen mächtigen Antrieb zum Tempelbau bilden (vgl. 1 Esdr. 5, 1; 6, 14). Allein auch die in Jerusalem neu entstandene Gemeinde bedurfte zur Belebung ihres Glaubens und zur Aufrechthaltung ihres Eifers des steten Andenkens an die herrlichen Verheißungen, welche vor dem Exil gegeben waren, und dieß scheint den Propheten angetrieben zu haben, nach Vollendung des Tempels die letzten beiden wunderbaren Theile seines Buches niederzuschreiben. Der Prophet ergriff dabei eine äußere Gelegenheit, um die Vollkommenheit der neuen Zeit zu schildern, welche die Juden durch den Neubau des Tempels wie durch die damit geförderte eigene Erbauung herbeiführen würden. Diesen äußern Anlaß gab ihm eine Gesandtschaft der Juden in Babylon an die Priesterschaft zu Jerusalem mit der Frage, ob die wegen Zerstörung des ersten Tempels eingesetzten Fasttage fürder noch gehalten werden sollten (7, 2 ff.), nachdem doch der Schaden geheilt und eine bessere Zeit im Anzuge sei. Die Antwort, welche der Prophet bei diesem engherzigen Festhalten an der Vergangenheit im Auftrage des heiligen Geistes gegeben, nämlich „daß alle diese Fasttage zu Freudentagen werden sollten, wenn sie nur Wahrheit und Frieden lieben wollten" 8, 19), hat er später, wie Isaias, in der Ruhe der Beschauung zu zwei großartig gedachten und zusammenhangenden Darstellungen (Kap. 9—11. 12—14) schriftlich erweitert. Hier erscheint ein neues, selbständiges Gemälde der von den älteren Propheten geschilderten Zukunft, in welcher der Messias als Mittelpunkt derselben zum Eckstein werden soll, so daß die Schilderung Zacharias' sowohl das Glück der Juden, welche in die Absichten Gottes eingehen, als das Gericht über diejenigen, welche ihre eigenen Wege wandeln wollen, in Aussicht stellt. Untermischt sind diese Abhandlungen nothwendigerweise mit einer Anzahl messianischer Weissagungen (9, 9; 11, 12. 13; 12, 9. 10; 13, 6. 7), deren Deutlichkeit bei der nicht fernen Erfüllung erst durch die Berufung der Evangelisten auf dieselben recht hervortritt (Matth. 21, 5; 26, 31; 27, 9. Joh. 7, 38; 19, 37). Der Analogie mit dem wunderbaren Buche des Propheten Isaias entspricht nun auch die Behandlung, welche das Buch Zacharias' bei den neueren sogen. Exegeten und Kritikern gefunden hat. Wie Isaias, so soll auch Zacharias den dritten hochwichtigen Theil des nach ihm benannten Buches nicht geschrieben haben; zum Unterschied jedoch von jenem soll dieser Theil nicht von einem spätern, sondern von einem viel ältern unbekannten Propheten herrühren. Offenbar ist damit ausgesprochen, daß man bei Zacharias die unverstandenen Anschauungen der älteren Propheten wieder aufleben sieht. Wie beim Buche Isaias', so werden auch hier hauptsächlich sogen. innere Gründe angeführt, die so ziemlich mit willkürlichem Ermessen der einzelnen Beurtheiler zusammenfallen. Namentlich gilt dieß von dem angeblichen Unterschied in Sprache und Schreibart. Eine in ruhiger Beschauung verfaßte Darstellung muß nothwendig einen andern Charakter tragen als die in unruhiger Zeit geschauten und in gespannter Erwartung vorgetragenen „Nachtgesichte", und gewiß ist dort ein reinerer und gewählterer Ausdruck zu erwarten als bei Ansprachen, die auf die Redeweise der Zuhörer Rücksicht nehmen. Gegenüber solchen Einwendungen, die mit subjectiven Ansichten stehen und fallen, gibt der vollkommene tief durchdachte Zusammenhang, der die einzelnen Theile des Buches Zacharias verbindet, der richtigen Ueberzeugung einen weit größern Nachdruck. Auch die äußeren Gründe, namentlich daß der Name Zacharias bei Anführung der betreffenden Stellen im Neuen Testamente nicht genannt werde, können nicht die Beweiskraft der nie getrübten Tradition erschüttern, wonach alle in Frage kommenden literarischen Denkmale den dritten Theil des Buches mit den beiden früheren unter dem einen Namen Zacharias zusammenfassen. Hierüber vgl. H. L. Sandrock, Prioris et posterioris Zachariae partis vaticinia ab uno eodemque auctore profecta, Wratisl. 1856 [Diss.]; Cornely, Cursus script. s. III, 5, 2, 216 sqq. — Commentare gibt es zu diesem prophetischen Buche auf katholischer Seite von Didacus de Zuniga, Salmanticae 1577, in den zusammenfassenden Erklärungen der 12 kleinen Propheten von Schegg, Trochon und Cornely, und bei Reinke, Die messianischen Weissagungen IV, Gießen 1862; die protestantischen Commentare sind verzeichnet in Strack's Einleitung in das Alte Testament, 5. Aufl., München 1898, 223. [Kaulen.]

8. ein jüdischer Priester, Vater des hl. Johannes des Täufers. Er wurde dadurch ausgezeichnet, daß,

während er im Tempel seines Amtes waltete, ein Engel ihm die Geburt eines Sohnes ankündigte (vgl. Luc. 1, 5 ff.). Im Protevangelium Jacobi c. 8 (Tischendorf, Evangelia apocrypha, 2. ed., Lips. 1876, 17) wird er Hoherpriester genannt, weßhalb spätere Kirchenlehrer (Augustinus, Chrysostomus, Ambrosius, Beda u. A.) annahmen, er habe die Erscheinung am Versöhnungstage im Allerheiligsten gehabt. Allein Lucas würde nicht den Hohenpriester ἀνήρ τις genannt haben und dieser auch nicht durch das Loos bestimmt worden sein, am Versöhnungstage das Rauchopfer darzubringen. Origenes und Andere (z. B. Pseudo-Basilius, Gregor Nyssenus, Theophilus, Euthymius; vgl. auch Hippolytus bei Nicephorus, H. E. 2, 3) haben gemeint, der Matth. 23, 35 erwähnte „Sohn des Barachias" sei mit dem Vater des Täufers identisch, und das Protevangelium Jacobi c. 23 sq. (Tischendorf 45 sqq.) läßt diesen letztern wirklich von König Herodes getödtet werden. Eine ähnliche „Erzählung von der Geburt des Täufers und der Tödtung seines Vaters Zacharias" findet sich unter dem 5. September in dem Kapitalwerk der russischen hagiographischen Literatur, dem sog. Tschetji Minei des im J. 1563 gestorbenen Metropoliten Macarius von Moskau, und ist deutsch von Berendts (Studien über Zacharias-Apocryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 71—80) veröffentlicht worden. Vermuthlich hat dieses Stück mit dem Protevangelium eine gemeinsame Vorlage in einem apocryphen Buche gehabt (vgl. Berendts a. a. O. 81 ff.). Auf jeden Fall hat schon mit Recht der hl. Hieronymus die angebliche Identität als auf apocryphen Träumereien beruhend zurückgewiesen. Nach Gregor von Tours (In gloria martyrum 26) wäre Zacharias mit Simeon von dem Apostel Jacobus, dem Bruder des Herrn, in einem von diesem erbauten Grabe auf dem Oelberge beigesetzt worden. Diese Zusammenstellung des Zacharias mit Simeon und Jacobus gehört der griechischen Legende an. Georg Codinus (De aedif. Constantinopolit., bei Migne, PP. gr. CLVII, 593) sagt nämlich, daß zur Zeit, als Kaiser Justinus II. (565—578) und seine Gemahlin Sophia die Gebeine des Jacobus in die neu erbaute Jacobuskirche in Constantinopel übertragen ließen, neben anderen Heiligen auch Simeon und Zacharias dort ihre Ruhestätte fanden (vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden II, 2, Braunschweig 1884, 249). Das Fest des Zacharias wird nach dem römischen Martyrologium am 5. November gefeiert. [J. Felten.]

Zacharias, der hl., Papst (741—752), stammte aus einer griechischen Familie in Calabrien; er wurde gewählt nach dem Ableben des Papstes Gregor III. und geweiht gegen Ende des Jahres 741. Alsbald nach seiner Erhebung sandte er an den König der Langobarden (s. d. Art.), Luitprand, Gesandte mit der Bitte um Rückgabe der vier dem Herzogthum Rom im J. 739 entrissenen Städte, ja er reiste selbst zu Luitprand, welcher damals in Interamna (Terni) weilte, und wurde von ihm sehr ehrenvoll empfangen. Der König gab die vier Städte und noch vieles Andere zurück und schloß auf 20 Jahre Frieden mit dem Herzogthum Rom. Alle Gefangenen, die er aus dem byzantinischen Theile Italiens hatte, schenkte er dem Papste. Dieser kehrte befriedigt nach Rom zurück. Im J. 742 ermahnte er den Kaiser Constantin Copronymus, die heiligen Bilder wiederherzustellen und gewisse Güter der römischen Kirche zurückzugeben. Gleichzeitig sandte er an die Kirche von Constantinopel eine Synodica mit der Darlegung seines Glaubensbekenntnisses. Weitere Beziehungen zwischen ihm und der morgenländischen Kirche scheinen nicht stattgefunden zu haben. Bald darauf bedrängte Luitprand das Exarchat und Ravenna. Zacharias wurde um seine Intercession bei demselben ersucht und schickte wirklich Boten an Luitprand, daß er von der Belagerung Ravenna's abstehen möge. Ja der Papst machte sich selbst auf den Weg, ging nach Ravenna und von da im Juni 743 nach Pavia, wo er den König vermochte, dem Exarchat fast alles, was er ihm entrissen hatte, zurückzustellen. Von da kehrte er glücklich nach Rom zurück. In demselben Jahre (nach Anderen 744) hielt er in der Kirche des hl. Petrus eine Synode von 59 Bischöfen, welche über Kirchenzucht verhandelten und bestimmten, daß die in Roms Nähe wohnenden Bischöfe jedes Jahr im Mai zu Rom sich einfinden sollten (vgl. Nürnberger, Die römische Synode vom Jahre 743, Mainz 1898). Nach Luitprand war Rachis Langobardenkönig geworden, den der Papst mit Erfolg von seinen Eroberungsplänen abbrachte, so daß Rachis einen Frieden auf 20 Jahre versprach. Einige Jahre nachher (749) vermochte er Rachis, von der Belagerung der Stadt Perusia abzustehen. Als dann dieser König dem Throne entsagte, nahm ihn Zacharias unter die Zahl der Cleriker auf und gab ihm, seiner Gemahlin Tasia und seiner Tochter das klösterliche Gewand (749), wie er denn schon früher Karlmann, Pipins Bruder, das Kloster Soracte zugewiesen hatte. Am meisten tritt die großartige Wirksamkeit des hl. Zacharias in seinem Verhältnisse zu St. Bonifatius und zu der Kirche in Deutschland und in Frankreich hervor, worüber die betreffenden Artt. (II, 1077 ff.; III, 1628; IV, 1713 f.) sowie der Art. Virgil, der hl., zu vergleichen sind. Jaffé (Regesta Pontificum l. 2. ed., 262 sqq.) führt 39 ächte Briefe dieses Papstes an, von denen sich die meisten auf Bonifatius und die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland beziehen. Zu erwähnen bleibt hier noch die Betheiligung des Papstes an dem Thronwechsel in Frankreich. Im J. 751 ließ der fränkische Herrbann durch Gesandte aus beiden Reichstheilen bei Zacharias anfragen, ob es recht sei, daß die Könige im Frankenreich den königlichen Namen ohne königliche Macht fortführten. Auf Grund seiner Kennt-

niß der fränkischen Verhältnisse (s. H. Hahn, in d. Allg. D. Biogr. XXVI [1888], 158) antwortete Zacharias, es sei „besser", daß derjenige König genannt werde, welcher die Macht habe, als daß derjenige es länger bleibe, welcher keine königliche Macht besitze. So berichtet ein Annalist aus der Zeit Karls des Großen (Annal. Lauriss. majores ad a. 749) und fügt hinzu, der Papst habe, „damit die Ordnung nicht gestört werde", kraft apostolischer Auctorität befohlen, daß Pipin zum König erhoben werde. Während die Ansicht Uhrigs (s. Jaffé I, 268), der die ganze Erzählung für unglaubwürdig erklärt, ziemlich allgemein abgelehnt wurde, ist es gegenwärtig noch Streitfrage, ob der Papst bloß ein (natürlich durch seine hohe kirchliche Auctorität gestütztes) Gutachten bezw. seinen Rath und seine Zustimmung ertheilt (ut melius sit) oder aber wirklich befohlen habe, daß Pipin zum König erhoben werde. Manche sehen in der letztern Angabe eine tendenziöse Zuthat des der karolingischen Dynastie sehr ergebenen Annalisten (vgl. noch Martens, Die Beziehungen ... zwisch. Kirche u. Staat, Stuttg. 1877, 9 f.). — Das Leben und die Briefe dieses ausgezeichneten Papstes, welcher im J. 752 starb, finden sich bei Migne, PP. lat. LXXXIX, 891 sqq.; die Briefe zum Theil auch bei Jaffé, Biblioth. rer. Germ. III et IV; die von Zacharias angefertigte griechische Uebersetzung der Dialoge Gregors des Großen steht bei Migne LXXVII, 149 sqq. dem lateinischen Texte gegenüber. [Gams (Zeck), O. S. B.]

Zacharias Chrysopolitanus, O. Praem., angesehener Exeget des 12. Jahrhunderts, stammte nicht aus Goldsborough in der englischen Grafschaft York (Jöcher, Gelehrten-Lexicon IV, 2134), sondern höchst wahrscheinlich aus Besançon, das im Mittelalter Chrysopolis hieß (De Mas Latrie, Trésor de Chronologie, Paris 1889, 2119). Manche nehmen an, er sei Vorsteher der dortigen Domschule gewesen; sicher ist, daß er zu Laon in den damals blühenden Orden der Prämonstratenser getreten und in diesem Kloster schriftstellerisch thätig gewesen ist. Sein Tod erfolgte um 1155. Außer einer grammatisch-etymologischen Erklärung der in den Evangelien vorkommenden hebräischen, griechischen und einiger lateinischen Wörter lieferte er als Hauptwerk eine Evangelienharmonie unter dem Titel In unum ex quatuor sive de concordia evangelistarum, welche bei Migne, PP. lat. CLXXXVI, 11—620 abgedruckt ist. Sie wird eingeleitet durch drei Vorreden. In der ersten werden die Stellung des Evangeliums zum jüdischen Gesetze und zur Philosophie nebst den Symbolen der Evangelisten, in der zweiten die Lebensumstände der letzteren, in der dritten die Vorlage, deren Zacharias sich bediente, beleuchtet. Darauf folgten das Inhaltsverzeichniß der Evangelienharmonie in 4 Büchern mit 181 Kapiteln und zwei Excurse über die Commentare zu den Evangelien, die er benutzt, und über die Verwendung der Canones des Eusebius (s. d. Art. Evangelienharmonie IV, 1036) in seiner Arbeit. Was den Verfasser der Harmonie anlangt, die er catenenartig bearbeitet, so „liegt nichts daran, zu wissen, wer er ist"; doch neigt Zacharias zu der Annahme, daß sie von Ammonius von Alexandrien herrühre (s. ob. IV, 1036), dem er auch die Canones des Eusebius gerüchtweise (fertur) zuschreibt. Als Hauptquellen dienten ihm die Erklärungen der lateinischen Väter zu den Evangelien; die Griechen, wie Chrysostomus, werden spärlich benutzt. Seine philosophischen Ansichten schöpft Zacharias aus Boethius und Cassiodor. Unter den mittelalterlichen Lehrern benutzt er stark Alcuin und Remigius von Auxerre. Nicht immer führt Zacharias seine Gewährsmänner namentlich an, und die Vätertexte erscheinen öfter in ziemlich freier Citation aus dem Gedächtniß. Daß seine Arbeit im Zeitalter der aufsteigenden Scholastik entstand, bekunden seine eingeflochtenen Bemerkungen über die Sacramente und seine Polemik gegen Berengar. Die allegorische Erklärung herrscht nicht ausschließlich; in Anwendung der in der ersten Vorrede nach dem hl. Augustinus angeführten Regeln sucht er den Wortsinn vorwiegend zu erheben. In der Harmonie der einzelnen Evangelien hat Ammonius durchgehends richtig geurtheilt. Als besondere Abweichung ist die Annahme einer nochmaligen Reise des Heilands nach seinem feierlichen Einzuge in Jerusalem nach Samaria zu merken. Was Geschmack in der Auswahl der Väterstellen, Selbständigkeit der Auffassung und Betonung des Wortsinnes der biblischen Texte betrifft, so nimmt die Evangelienharmonie des Zacharias neben der Catena aurea des hl. Thomas eine ehrenvolle Stelle ein. (Vgl. Werner, Der hl. Thomas von Aquino I, Regensburg 1858, 38; O. Schmid, Zacharias Chrysopolitanus und sein Kommentar zur Evangelienharmonie, in d. Tüb. Theol. Quartalschrift LXVIII [1886], 531 ff.; LXIX [1887], 231 ff.; Hurter, Nomencl. liter. IV, Oenip. 1899, 94.) [A. Bellesheim.]

Zacharias Rhetor (oder Scholasticus), s. Kirchengeschichte VII, 540 f. und als neuere Literatur Ahrens u. Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (aus dem Syrischen übersetzt; mit Einleitung und Commentar), Leipzig 1899.

Zádori (Draxler), Johann, namhafter theologischer Schriftsteller Ungarns, war 1831 zu Kátlócz im Neutraer Comitat geboren und studirte als Zögling des Pazmaneums die Theologie an der Universität zu Wien. Das Doctorat der Theologie erwarb er sich an der Facultät zu Budapest. Schon im Seminar betrieb er fleißig das Studium der modernen Linguistik, der Literatur und der Naturwissenschaften. Im J. 1854 zum Priester geweiht, wirkte er 10 Jahre hindurch als Cooperator in Balassa-Gyarmat und von 1864 bis zu seinem Lebensende als Professor der Dogmatik am erzbischöflichen Lyceum in Gran. Zádori war ein frommer Priester, ein ergebener Sohn

den (s. II, 280). Die letzten von Oesterreich ernannten Bischöfe waren: Johann Smedt (1718 bis 1732), der nach Gent transferirt wurde; Wilhelm Delvaux (1732—1761); Felix Jos. de Warans (1762—1784) und Karl Alexander von Arberg, vorher Titularbischof von Amyzon, seit 1786, der 1801 resignirte und 10. Mai 1809 starb. Unter ihm wurde das Bisthum aufgehoben; es umfaßte in 9 Decanaten, darunter 1 Archipresbyterat (Ypern), 167 Pfarreien. Seit 1834 gehört Ypern zur Diöcese Brügge. Die Stadt selbst zählt heute ca. 17000 Einwohner und hat 4 Kirchen, unter denen die schöne vormalige Cathedrale St. Martin hervorragt, 1 Communal-Collège, 1 höhere Knaben- und Industrieschule, 3 Spitäler, 1 Carmelitenkloster und mehrere Frauenklöster. (Vgl. Gallia christiana V, 303 sqq.; Castillion, Sacra Belgii Chronologia, Bruxell. 1719, 525 sqq.; Moroni, Dizion. CIII, 348; Gams, Ser. Epp. 251 sq.; Vandenpeereboom, Ypriana, Brug. 1878 ad 1880, 3 voll.) [Neher.]

Ysambert, s. Isambert.

Ysop (אזוב, ὕσσωπος), im Alten Testamente Name eines Gewächses, das als eine der kleinsten und gewöhnlichsten Pflanzen der stattlichen Ceder auf dem Libanon entgegengestellt wird (3 Kön. 4, 33). Die äußere Gestalt derselben scheint besenartig gewesen zu sein, da die Pflanzenbüschel als Sprengwedel bei rituellen Verrichtungen dienten (Ex. 12, 22. Num. 19, 18. Hebr. 9, 19); daher steht die Besprengung mit Ysop als Bild der innerlichen Entsündigung (Ps. 50, 9). An einigen Stellen (Lev. 14, 51. Num. 19, 6) muß die Pflanze gleich dem Cedernholz als wohlriechend gedacht werden. Sowohl diese Eigenschaften als die Aehnlichkeit des Namens weisen auf die in Europa und Vorderasien weit verbreitete Pflanzengattung Hyssopus L. hin, deren häufigster Vertreter der aromatisch riechende Hyssopus officinalis ist. Diese Pflanze ist ein Halbstrauch von einem halben bis zu einem ganzen Meter Höhe, dessen Stengel später holzig und trocken werden, so daß der hl. Johannes im Evangelium (19, 29) recht gut einen solchen Ysopstengel als Träger des Schwammes bezeichnen konnte, der dem Heiland an das (niedrig zu denkende) Kreuz hinaufgereicht wurde. (Vgl. Celsii Hierobot. I, 407; Fonck, Streifz. durch die bibl. Flora [Bibl. Studien V, 1], Freib. 1900, 105 ff.) [Kaulen.]

Yvo, s. Ivo.

Yvon, Peter, einer der entschiedensten Anhänger des Labadie (s. d. Art.), wurde zu Montauban im Languedoc 1646 geboren. In seinem 15. Jahre nahm ihn seine Mutter mit in Labadie's Predigten, und mit 16 Jahren begleitete er letztern nach Genf. Dort wohnte er in Labadie's Hause, genoß seinen Umgang, studirte unter seiner Anleitung vier Jahre Philosophie und Theologie und folgte ihm nach Middelburg, als Labadie 1666 daselbst französischer Prediger wurde. Nach dessen Tode wurde Yvon das Haupt der Labadisten und begab sich mit ihnen 1678 nach Wiewerd bei Franeker in Westfriesland, wo sie sich von Handarbeit nährten und Gütergemeinschaft einführten, aber allmälig zerstreut wurden. Durch die Heirat mit einem Fräulein von dem Schlosse Sommelsdyck, der einzigen Erbin desselben, wurde Yvon Herr dieses Ortes, und seine Partei erhielt nach seinem Tode sehr viele Einkünfte aus den beträchtlichen Gütern, wodurch sie in Stand gesetzt wurde, einen Religionslehrer zu besolden. Yvon starb nach dem Jahre 1687. Seine zahlreichen, meist in französischer Sprache abgefaßten und häufig in's Holländische und Deutsche übersetzten Schriften sind größtentheils praktischen oder streng ascetischen, einige mehr dogmatischen Inhalts. Ein Verzeichniß derselben findet man u. A. bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II, Schaffhausen 1741, 310, und bei Haag, La France protestante IX, Paris 1859, 552a.; hier genügt die Angabe einiger Titel, z. B. „Wiedergeboren oder kein Christ"; „Die rechte Art des alten und neuen Bundes"; „Emanuel, oder die Kenntniß von Jesus Christ"; „Der Weg zum Himmel oder Tractat vom Gebet"; „Der bußfertige Mensch"; „Handbüchlein der Gottseligkeit"; „Lehre von der göttlichen Prädestination"; Epistola de praedestinatione et gratia Dei (er vertritt darin die streng calvinische Lehre, daß Gott gewisse Menschen zur ewigen Verdammniß geschaffen habe). (Vgl. die im Art. Labadie angegebene Literatur; dazu auch A. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, Bonn 1880, 600.) [Fehr.]

Yvoneus wird der angebliche Verfasser eines Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno (abgedruckt bei Martène et Durand, Thes. novus anecdot. V, Lutec.-Paris. 1717, 1777 sqq.) genannt. Unter diesem Namen vermuthete man lange einen sonst unbekannten Dominicaner des 13. Jahrhunderts; jetzt steht fest, daß die betreffende Schrift David von Augsburg (s. d. Art.) angehört, unter dessen Namen sie mit einer Einleitung von Preger in den Abhandlungen der hist. Classe der Kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften XIV, München 1879, 2. Abthl. (1878), 181 ff. (auch separat, München 1878), neu herausgegeben wurde. [Schrödl.]

Yxküll, s. Riga.

Z.

Zabadäer (Ζαβδαιοι), im Alten Testamente ein arabischer Stamm, den der Machabäer Jonathan, als er das Heer des Königs Demetrius fruchtlos verfolgt hatte, auf dem Rückwege nach Damascus angriff und beraubte. Diesen Stamm nennt Josephus irrthümlich Nabatäer (Antt. 13, 5, 10). Nach dem im ersten Machabäerbuch (Kap. 12) angegebenen Weg Jonathans wohnten die Zabadäer im Nordwesten von Damascus, wo noch jetzt ein Dorf Zabdani gefunden wird. [Kaulen.]

Zabarella, Franz, berühmt als Rechtsgelehrter und als Cardinal, war ein Sprößling des paduanischen Patricierhauses der Sabarini oder Sabarelli (lateinisch de Zabarellis) und wurde am 10. August 1360 in Padua als Sohn des Bartolomeo Zabarella und der Laura Conteſſa da Prato geboren. Seine erste Erziehung erhielt er unter Leitung seines geistlichen Oheims Lorenzo Zabarella. Nachdem er sich zunächst zwei Jahre lang mit Grammatik und Philosophie befaßt hatte, begann er um 1378 in Bologna das Rechtsstudium, hauptsächlich unter Laurentius de Pynu und dem berühmten, besonders auch durch sein literarisches Eintreten für die Rechtmäßigkeit der Wahl Urbans VI. bekannten Canonisten Johannes von Lignano (s. d. Art.), welch letzterer ihm um 1383 den Grad eines Licentiaten des canonischen Rechts ertheilte und der überhaupt anscheinend für Zabarella's kirchenpolitische Anschauungen von großem Einfluß wurde. Bald nach Lignano's Tode (Februar 1383) wandte sich Zabarella nach Florenz, wo er 1385 zum doctor juris utriusque promovirte und seit dem Herbste dieses Jahres Vorlesungen über den Liber sextus und die Clementinen hielt. Seine Lehrthätigkeit fand großen Beifall und Zulauf; sie erschöpfte aber nur einen Theil seines Wirkens. Denn fast gleichzeitig (1386) erscheint er als Vicar des Florentiner Bischofs und als Pfarrer an der Kirche S. Maria in Pruneta. Als dann durch Verzicht des bisherigen Inhabers der Bischofsstuhl von Florenz erledigt war, wurde Zabarella gewählt; doch konnte die Wahl infolge einer anderweitigen päpstlichen Provision nicht rechtskräftig werden. Weihnachten 1386 zum Ordinarius für die Vorlesungen über die Decretalen ernannt, verblieb Zabarella in dieser Stellung, bis er im Winter 1390 in seine Heimatstadt zurückkehrte. Zwanzig Jahre wirkte er nun in Padua als hervorragendster Universitätslehrer, daneben vielfach und mit bedeutendem Erfolge beschäftigt als juristischer Schriftsteller und Gutachter, dem es auch an äußeren Ehren nicht fehlte. Im J. 1398 wurde er durch päpstliche Gunst zum Archipresbyter am Dome zu Padua befördert; übrigens hat er niemals, selbst nicht, nachdem er Bischof von Florenz geworden war, die höheren Weihen empfangen, sondern blieb bis zu seinem Lebensende einfacher Cleriker. Mit dem paduanischen Herrscherhause der Carrara, das 1390 die zweijährige Herrschaft des Johann Galeazzo Visconti von Mailand über Padua gestürzt hatte, stand Zabarella in engster Beziehung. Wie als Hofredner bei freudigen und traurigen Anlässen, so bethätigte er sich auch in diplomatischen Geschäften als treuer und ergebener Anhänger der Carrara. Als Ende 1404 Venedig sich anschickte, seine Hand auf Padua zu legen, bekam Zabarella mit einem zweiten Gesandten den Auftrag, bei König Karl VI. von Frankreich Hilfe für die bedrängte Stadt zu erwirken. Zwei Reden, die er bei dieser Gelegenheit (am 30. December 1404 vor dem Könige und am 25. Februar 1405 vor dem königlichen Rathe) hielt, sind auf uns gekommen. Indeß war das Schicksal Padua's nicht mehr abzuwenden. Am 3. Januar 1406 unterwarf sich die Stadt feierlich der mächtigen Gegnerin; eine Gesandtschaft, mit Zabarella als Wortführer an der Spitze, überreichte die Abzeichen der Herrschaft über Padua, das damit seine politische Selbständigkeit für immer verlor. Nicht ganz mit Unrecht hat man Zabarella diesen Umschwung in seinem politischen Verhalten, der sich ebenso in der Folge noch mehrmals in einem begeisterten Eintreten für die neue Herrin äußerte, zum Vorwurfe gemacht und darin einen Mangel an Ueberzeugungstreue und eine zu starke Rücksichtnahme auf persönlichen Vortheil gefunden. Hauptsächlich mag ihn aber wohl die Realität der Thatsachen zu dieser Sinnesänderung bestimmt und ihn veranlaßt haben, nachdem nun einmal Venedig den Sieg davongetragen hatte, durch ein Sichergeben in die neuen Verhältnisse auch seinerseits dazu beizutragen, daß das Loos der Unterworfenen nicht allzu drückend werde; so wenigstens kann man es begreiflich finden, daß Zabarella auch in den unmittelbar an die Uebergabe Padua's sich anschließenden Verhandlungen mit Venedig über das weitere Schicksal der Stadt als Gesandter eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Sicherlich hat ihn dabei nicht zuletzt der Wunsch beseelt, seiner Heimatstadt die Universität, die unter dem Kriege mit Venedig stark gelitten hatte, zu erhalten. Denn gerade um diesen Punkt handelte es sich mehrfach in diesen Verhandlungen, wie er dann auch selber am 13. September 1407 an der jetzt zur venetianischen Landesuniversität erhobenen Hochschule mit einem Gehalte von 300 Ducaten neu angestellt wurde. Die venetianische Regierung wußte seine Fähigkeiten überhaupt zu schätzen; im Herbste 1406 sandte sie ihn nach Florenz, um die Signorie zu einer Vermi[illegible]litischen Reibereien zwischen [illegible] bewegen; Anfangs [illegible]erzog von Sa[illegible]er aber zurück-

genommen wurde, als eine Abordnung von Studirenden und ebenso Zabarella persönlich vor dem Rathe in Venedig vorstellig wurden, daß seine längere Abwesenheit von der Universität diese zu sehr schädigen würde. Auch auf dem Concil in Pisa (s. d. Art.) erschien Zabarella, und zwar wurde er durch Beschluß des Rathes vom 21. Februar 1409 den beiden venetianischen Concilsgesandten als juristischer Berather zugeordnet. Doch ist er hier nicht besonders hervorgetreten; seine Anwesenheit wird nur bezeugt durch die nach Kneers (s. u.) begründeter Vermuthung seiner Feder entstammenden Responsiones auf die von den Gesandten König Ruprechts am 15. April 1409 der Synode zu Gunsten Papst Gregors XII. und gegen die Berechtigung und Zweckmäßigkeit dieser Versammlung überreichten Dubia; als Verfasser dieser Entgegnung wird nämlich in einer Handschrift Franciscus doctor Paduanus genannt. Noch während des Concils hatte Zabarella Aussicht, Bischof von Padua zu werden; er verzichtete aber auf die ihm angetragene Würde, um nicht den Plänen Venedigs, das einen venetianischen Edelmann auf das erledigte Bisthum befördert wissen wollte, entgegenzutreten. Dafür ward er am 18. Juli 1410 unter gleichzeitiger Ernennung zum päpstlichen Referendar von Johannes XXIII. zum Bischof von Florenz erhoben. Er trat das Amt aber erst im Februar des folgenden Jahres an und versah es auch nur ganz kurze Zeit, denn bereits am 6. Juni 1411 erhielt er das Cardinalat und am 26. Juni den Diaconstitel von St. Cosmas und Damian (das so abermals vacante Bisthum Florenz fiel an Amerigo Corsini). Mit der Erhebung zum Cardinal beginnt die wichtigste Epoche im Leben Zabarella's, der fortan mit Vorliebe Cardinalis Florentinus genannt wurde. Wie er an dem römischen Concil (1412/13) theilgenommen, so verhandelte er nach dessen erfolglosem Ausgange im Auftrage Johannes' XXIII. zusammen mit dem Cardinal Challant und Manuel Chrysoloras im October 1413 am Comer See mit dem Könige Sigismund (s. d. Art.) über die Wahl des Ortes für ein neues Concil und über eine persönliche Zusammenkunft Sigismunds mit dem Papste. Das Ergebniß der Unterhandlungen war die Wahl von Konstanz (vgl. d. Art. VII, 978 ff.) als Ort für das am 1. November 1414 zu eröffnende Concil. Die jedenfalls bedeutsame und einflußreiche Thätigkeit Zabarella's auf dieser Kirchenversammlung läßt sich nicht völlig übersehen und nach allen Richtungen beurtheilen, ehe die von Finke begonnene Edition der Acta concilii Constanciensis vollständig vorliegt; nur so viel kann man jetzt schon mit Bestimmtheit sagen, daß Zabarella zu den führenden Geistern auf dieser an hervorragenden Persönlichkeiten wahrlich nicht armen Versammlung gehört hat. Als Johannes XXIII. infolge des Todes des Königs Ladislaus von Neapel unschlüssig wurde, ob er überhaupt das Concil persönlich besuchen solle, da war es unter den Cardinälen vor Allem Zabarella, der den Papst bestimmte, an dem einmal gefaßten Entschlusse festzuhalten; und als dieser dann am 1. October 1414 mit der Curie von Bologna nach Deutschland aufbrach, reiste wiederum Zabarella zusammen mit dem Cardinal Challant voraus, um die nothwendigen Vorbereitungen für den Aufenthalt des Papstes in Konstanz zu treffen. Er war weiter an der Abfassung der Avisamenta pertinentia ad statum papae, der Denkschrift über die päpstliche Hofhaltung und die vom Papste für die Dauer des Concils zu beobachtende Lebensweise, hervorragend betheiligt; durch ihn ließ Johannes XXIII. am 16. Februar 1415 seine Bereitwilligkeit zur Cession vor dem Concil erklären, worauf am 7. März die Cessionsbulle erschien. Die Aussicht auf eine friedliche Beilegung der Kirchenspaltung schwand bekanntlich infolge der Flucht des Papstes aus Konstanz am 20. März. Eine Reihe Cardinäle folgten ihm; Zabarella aber blieb in der Concilsstadt, vertrat mit Ailly (s. d. Art.) von da ab vorzüglich die Sache der curialen Partei gegen die durch den unheilvollen Schritt Johannes' erst recht und immer stärker oppositionell gestimmten Nationen. Er übernahm auch, allerdings mit einigen Anderen, den außerordentlich schwierigen Auftrag des Concils, den Papst, der sich in Freiburg i. Br. bezw. Breisach aufhielt, zur Anerkennung einer sehr eng gehaltenen Abdankungsformel zu veranlassen, wonach Johannes XXIII. pure et simpliciter, d. h. ohne Rücksicht auf das, was die beiden Gegenpäpste thun würden, seine Abdankung versprechen sollte. Mit vieler Mühe wurde dieses Ziel erreicht. Aber nachdem die Concilsgesandten mit der zustimmenden Antwort des Papstes am 1. Mai 1415 nach Konstanz zurückgekehrt waren, beschloß das Concil bereits am folgenden Tage unter Verwerfung seiner jüngsten Anerbietung die Citation gegen den Papst. Dieser übertrug bei dem nun gegen ihn beabsichtigten Prozeß seine Vertretung vor dem Concil an Zabarella, Ailly und Fillastre (s. d. Art.). Zabarella erklärte sich dazu bereit, während die beiden anderen Cardinäle ablehnten. Die Verhandlungen nahmen übrigens bald einen andern Verlauf; am 14. Mai sprach das Concil die Suspension des Papstes aus, die diesem von Zabarella und noch vier Cardinälen am 24. Mai 1415 in Radolfszell verkündet wurde, und wenige Tage später erging das förmliche Absetzungsdecret des Concils, das in derselben Weise dem Papste übermittelt wurde. — Wie bei dem Prozesse gegen Johannes XXIII., so spielte Zabarella auch in dem Verfahren gegen Benedict XIII. (s. d. Art. Petrus de Luna) eine bedeutsame Rolle. Er war mit Fillastre in der zu diesem Behufe eingesetzten Commission Vertreter des Cardinalcollegs, und als deren Referent legte er in der allgemeinen Sitzung vom 28. November 1416 in eingehender Begründung den Antrag auf Citation gegen Benedict vor, die er dann im Auftrage des Concils am 8. März 1417 in feierlicher Form ausführte. Nicht

weniger als der Unionsfrage wandte Zabarella zwischendurch den anderen Angelegenheiten des Concils seine energische Thätigkeit zu. In den Prozessen gegen Hus und Hieronymus von Prag (s. d. Art. Hus), ferner bei den Streitigkeiten über die Lehre des Jean Petit (s. d. Art. Johannes Parvus) vom Tyrannenmorde trat er wiederholt hervor; er führte beispielsweise das Protokoll bei den entscheidenden Verhören Hus' im J. 1415 und suchte, wenn auch vergeblich, Hus am Tage seiner Verurtheilung zum Feuertode (6. Juli 1415) zusammen mit Ailly zur Annahme einer mildern Revocationsformel zu bewegen. Bei Hieronymus von Prag machte er einen ähnlichen Versuch; überhaupt kam wohl in Konstanz kaum ein Gegenstand von einiger Wichtigkeit zur Berathung, ohne daß Zabarella daran regen Antheil genommen hätte; er entwickelte eine geradezu erstaunliche Arbeitskraft auf dem Concil. Wenn dieß ja auch zum Theil damit zusammenhing, daß ihm als dem jüngsten Cardinal eine Reihe Pflichten zufiel, z. B. die Eröffnung des Concils am 5. November 1414 und die Verlesung der päpstlichen Thronrede in der ersten Generalsession am 16. November, so wurde er ohne Zweifel noch mehr in seiner Eigenschaft als Jurist, dem dazu eine bedeutende rednerische Veranlagung und zumal die Fähigkeit, aus dem Stegreif zu reden, zu gute kam, in den Vordergrund gezogen. Für ihn drehte sich Alles um die causa unionis; die Einheit der Kirche herzustellen, war das Ziel seiner ganzen Thätigkeit. Von diesem Gesichtspunkte aus mußte er natürlich auch für die causa fidei eintreten, weil ja beim Fortbestehen der Lehren eines Hus u. s. w. keine wirkliche Einheit möglich war. War aber diese erst thatsächlich erreicht, dann konnte auch eine Reform an Haupt und Gliedern nicht lange auf sich warten lassen. — Die allzu angestrengte Arbeit bei den Concilsverhandlungen scheint den ohnehin schwachen Körper des Cardinals sehr angegriffen zu haben. Von April bis Ende Juli 1417 suchte er Erholung in einem Konstanz benachbarten Bade. Am 28. Juli war er wieder in der Concilsstadt; in den jetzt — nach der Absetzung Benedicts XIII. am 26. Juli — sich erhebenden Kämpfen, ob Papstwahl vor der Reform oder umgekehrt, stand er in der vordersten Reihe und trat für den Standpunkt der Cardinäle, zuerst der Kirche ein neues Oberhaupt zu geben, mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit ein. Aber bei diesen bis in's Leidenschaftliche gesteigerten Verhandlungen brach auch seine Kraft. Am 26. September 1417 Abends starb er; am folgenden Tage wurde seine Leiche einbalsamirt und auf öffentliche Kosten mit großer Feierlichkeit in der Franciscanerkirche zu Konstanz beigesetzt. Aber schon 14 Tage später wurde sie nach Padua überführt; hier wiederholte sich der Trauerpomp; in der Paulskapelle des Domes fand der Cardinal, in dem man schon den künftigen Papst hatte sehen wollen, seine bleibende Ruhestätte.

Die schriftstellerische Thätigkeit Zabarella's war sehr vielseitig. Den breitesten Raum nehmen die juristischen, speciell die canonistischen Werke ein. Es seien hiervon erwähnt: Lectura super Clementinis (vollendet am 23. Juli 1402; Originalhandschrift in Venedig; gedruckt zu Neapel um 1471 u. ö.); Commentarius in libros Decretalium (entstanden 1396—1404, gedruckt zu Venedig 1502 u. ö.); 152 Consilia (gedruckt zu Venedig 1581 u. ö.). Als kleinere Abhandlungen sind zu nennen: Repetitio cap. Perpendimus, de sent. excom.; Lectura super c. Licet de evitanda, de elect.; Repetitio c. Presbyter, de celebr. miss. etc.; Tractatus de modo docendi et discendi jus canonicum vel civile. Philosophische und philologische Themata behandeln: De felicitate LL. III (geschrieben um 1398, gedruckt zu Padua 1655); De arte metrica. Theologischer Natur ist sein Tractatus de corpore Christi, über die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Eine große Anzahl von bisher unbekannten Briefen und Reden Zabarella's, die zum ersten Male Kneer herangezogen hat, finden sich im Cod. lat. 5513 der k. k. Hof- u. Staatsbibl. in Wien. Ein von Zabarella herrührendes, Kneer unbekannt gebliebenes Gutachten, daß die Cardinäle selbst bei Weigerung Gregors XII., nach Savona zu gehen, dem Marseiller Vertrage nachkommen müßten (vom October 1407; vgl. Theoder. de Nyem, De scismate 3, 17), steht im Cod. Vatic. 3477 und kommt sonst mehrfach vor. Zabarella's wichtigstes literarisches Erzeugniß ist der kirchenpolitische Tractat über das Schisma, beginnend mit den Worten Unitatem ecclesiae, der in zahlreichen Handschriften verbreitet und später vielfach gedruckt worden ist (älteste Ausgabe Straßburg 1545). Derselbe besteht aus mehreren nach und nach (1403, 1405—1406, 1408) entstandenen Abschnitten, die ursprünglich je für sich als Rechtsgutachten verfaßt sind und den jeweiligen Zeitverhältnissen entsprechend die verschiedenen Möglichkeiten, das Schisma beizulegen, behandeln. (Vgl. Aug. Kneer, Kardinal Zabarella. Ein Beitrag zur Geschichte des großen abendländischen Schismas I, Münster 1891 [Dissert.], wo die frühere Literatur vollständig aufgezählt wird. Die Fortsetzung dieser Arbeit, die Zeit vom Pisaner Concil bis zum Tode Zabarella's enthaltend, ist noch nicht gedruckt, hat aber vorstehendem Artikel als Grundlage gedient. Von der seit 1891 erschienenen Literatur kommt in Betracht: Finke, Acta concil. Constanciensis I, Münster 1896; Schmitz, in der Röm. Quartalschr. 1896, 163 ff.; Keppler, Die Politik des Kardinalskollegiums in Konstanz, Münster 1899 [Dissert.]. Zwei Briefe des Coluccio Salutato an Zabarella stehen in den Fonti per la storia d' Italia XVII, Rom. 1896, 408 sgg. 456 sgg.) [L. Schmitz.]

Zabarella, Jacob, italienischer Philosoph, wurde 1532 zu Padua geboren und war von 1563 bis zu seinem Tode im J. 1589 Professor

der Philosophie daselbst. Er ist hauptsächlich bekannt geworden durch seine doppelte Stellung dem Aristotelismus gegenüber; größtentheils folgte er in der Erklärung des Aristoteles dem Averroes (s. d. Art.), nur in der psychologischen Doctrin schloß er sich dem Alexander von Aphrodisias an. So rechnet man ihn bald zu den Averroisten, bald zu den Alexandristen (s. d. Art.). Ausführlich behandelt seine Lehre Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, Mainz 1866, 263 ff.; seine Schriften findet man aufgezählt bei Jöcher, Gelehrtenlexikon IV, 2127. (Vgl. noch Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie III, 1, 8. Aufl., Berlin 1896, 8. 19.) [L. Schmitz.]

Zabier, s. Mandäer.

Zabulon (זְבוּלֻן, Ζαβουλών), im Alten Testamente, war der zehnte Sohn des Patriarchen Jacob, der sechste und letzte seiner Gemahlin Lia. Er ward in Mesopotamien geboren (Gen. 30, 19) und war erst drei Jahre alt, als Jacob von seinem Schwiegervater floh, so daß er bei der Begegnung mit Esau unter den Kleinen Lia's mitverstanden ist (Gen. 33, 5. 7). Von seinen persönlichen Schicksalen und Thaten ist nichts bekannt, außer daß er in der Geschichte Josephs als mitbetheiligt an dem Frevel und der Buße der übrigen Brüder zu denken ist. Er hatte drei Söhne: Sared, Elon und Jalel, welche als Stammfürsten in dem nach Zabulon genannten israelitischen Stamme aufgeführt werden (Num. 26, 26. 27). Derselbe zählte bei dem Census am Sinai 57000, bei Schittim 60500 reisige Mitglieder; zu den Kundschaftern hatte er Gaddiel gestellt (Num. 13, 11). Bei dem Segen Jacobs wurden dem Stammvater mit Anspielung auf seinen Namen (זְבֻלוּן, Wohnung) für seinen Stamm die Segnungen eines ruhigen Aufenthaltes und ungestörten Schaffens versprochen (Gen. 49, 13. Deut. 33, 19), welche der ihm von Josue angewiesene Landestheil verwirklichte. Der Stamm Zabulon wohnte nämlich zwischen Phönicien, dem Mittelmeer und dem galiläischen See auf einer der schönsten und fruchtbarsten Landstrecken von Palästina, der heutigen Ebene el Battauf. Obgleich die von Josue (19, 10 bis 16) angegebenen Grenzen nicht leicht zu bestimmen sind, so hat doch Josephus (Antt. 5, 1, 22) in der angegebenen Begrenzung wohl das Richtige getroffen. Der Mangel an Häfen verhinderte hier Schiffahrt und Seehandel und wies die Zabuloniten auf die ruhige Bebauung ihres gesegneten Landes an; doch läßt das Targum des Pseudo-Jonathan (zu Deut. 33, 19) sie Handel mit Purpurschnecken und Seefischen treiben. Auch der Stamm Zabulon begnügte sich, auf seinem Erbe die Canaaniter bloß zu unterwerfen, statt sie auszurotten (Richt. 1, 30). Die vom Mittelpunkte des israelitischen Lebens etwas entfernte Lage des Landes brachte es wohl mit sich, daß der Stamm Zabulon in der Geschichte fast gar nicht genannt wird. Eine rühmliche Ausnahme ist bei der Bedrängung des Nordens durch Sisara, bei welcher die Schaaren aus Zabulon mannhaft an der Seite des verwandten Stammes Nephthali fochten (Richt. 5, 18). Später stand der Richter Ahialon aus Zabulon auf (Richt. 12, 11). Die Biederkeit und Entschlossenheit, welche der Stamm früher bewährt, wird ihm auch später nachgerühmt, als nach Sauls Tode 50000 gerüstete Zabuloniten nach Hebron aufbrachen, um sich David bei Gründung seines Königthums zur Verfügung zu stellen (1 Par. 12, 33). Ein starker und entschiedener Charakter war auch der Prophet Jonas, der aus Zabulon stammte (4 Kön. 14, 25). Später setzten die Zabuloniten, ohne an den großen Ereignissen des Volkes theilzunehmen, ihr ruhiges Wohnen in einem glücklichen Landstrich fort; wir haben auch keine directen Nachrichten, daß sie nach Assyrien mitgeführt wurden; an der Stelle 4 Kön. 15, 29 sind sie nicht genannt. Wegen ihres stillen Fortlebens war ihr Land allmälig der Nichtbeachtung und Geringschätzung anheimgefallen (Is. 9, 1) und trug diesen Charakter auch noch zur Zeit Jesu (Matth. 4, 13 ff.). [Kaulen.]

Zaccaria, Anton Maria, der hl., Stifter der Barnabiten (s. d. Art.) und der englischen Jungfrauen vom hl. Paulus (Angeliken; s. d. Art.), wurde 1502 zu Cremona in der Lombardei geboren. Nach einer in Unschuld zugebrachten Jugend widmete er sich zuerst in Pavia dem Studium der Philosophie, dann zu Padua dem der Heilkunde und erlangte in letzterer den Doctorgrad. Als Arzt übte er nicht nur Werke der leiblichen Barmherzigkeit, sondern belehrte auch die Kinder der Armen und Vornehmen über Gott und ihre Pflichten. Bald erkannte er, daß er von Gott nicht dazu berufen sei, die Leiber, sondern die Seelen der Menschen zu heilen. Im J. 1528 zum Priester geweiht, bethätigte er seinen glühenden Seeleneifer zuerst in seiner Vaterstadt. Sich bewußt, daß er allein nur wenig ausrichten könne gegen die Irrthümer und Sittenlosigkeit seiner Zeit, verband er sich mit Bartholomäus Ferrari, einem Rechtsgelehrten, und Jacob Antonius Morigia, einem hervorragenden Mathematiker, und gründete nach sorgfältiger Berathung mit ihnen und anderen Gefährten den Orden der regulirten Cleriker vom hl. Paulus (den Namen gab er der Genossenschaft aus Verehrung gegen den Völkerapostel, welchen er sich zum Vorbilde gewählt hatte; später erhielt der Orden den Namen Barnabiten von der Kirche des hl. Barnabas in Mailand, wo er sich ansiedelte). Mit großem Eifer setzte Zaccaria seine apostolischen Arbeiten fort, betheiligte sich an den Missionen, zu denen sein Orden berufen ward, nahm sich der Jugend an, die er in der Religion unterrichtete, gründete einen Verein der Familienväter, denen er in einer Kapelle religiöse Vorträge hielt, und versammelte die Priester zu geistlichen Conferenzen. Um auch auf das weibliche Geschlecht heilsam einzuwirken, stiftete er den Orden der „Englischen Jungfrauen vom hl. Paulus", welche Mädchen

erziehen, in den Frauenklöstern die religiöse Zucht wieder heben und bei den von den Barnabiten gegebenen Missionen die Frauen und Mädchen, besonders die auf Abwege gerathenen, unterweisen sollten. Zaccaria brannte von besonderer Liebe zum heiligsten Altarssacramente, für dessen häufigern Empfang er eiferte; er wird auch vielfach angesehen als der Urheber der vierzigstündigen, feierlichen Aussetzung und Anbetung des heiligsten Sacramentes (s. d. Art. Gebet, vierzigstündiges), die sich von Mailand aus über die ganze Kirche verbreitete. Nachdem er sein ganzes Leben in Werken des Seeleneifers zugebracht und seine Kräfte aufgerieben hatte, begab er sich nach Guastalla, um dort ausgebrochene Streitigkeiten zu schlichten. Tödtlich erkrankt wurde er nach Cremona zurückgebracht, wo er nach einer trostreichen Erscheinung des hl. Paulus am 5. Juli 1539 starb. Sein Leib ward nach Mailand übertragen und zuerst unter einem Altare in der Kirche der Angeliken begraben, später aber, um den neuerdings erlassenen Decreten zu gehorchen, in der Gruft der Angeliken beigesetzt. Gleich nach dem Tode wurde Antonius Maria Zaccaria vom Volke als Heiliger verehrt, und selbst der hl. Karl Borromäus las auf seinem Grabe die heilige Messe. Nachdem bereits Pius IX. am 2. Februar 1849 den Grad seiner Tugenden heldenmüthig genannt hatte, bestätigte Leo XIII. am 3. Januar 1890 seinen Cultus und verlieh ihm den Titel eines „Seligen". Daraufhin wurden seine Reliquien erhoben und in der unter der Kirche des hl. Barnabas zu diesem Zwecke neu erbauten Krypta beigesetzt. Am 27. Mai 1897 erfolgte sodann in der Peterskirche die feierliche Canonisation zugleich mit der des hl. Petrus Fourier (s. d. Art.) durch Leo XIII., welcher das Fest des Heiligen mit Officium und eigener Messe für den 5. Juli auf die ganze Kirche ausdehnte. (Vgl. Acta S. Sedis XXX [1898], 505. 510; Analecta eccles., Rom. 1898, 25; P. A. Dubois, Le b. Ant. Maria Zaccaria, fondateur des Barnabites et des Angéliques de Saint Paul, Tourn. 1896; S. A. M. Zaccaria, fondateur des Barnabites de Saint Paul, Paris et Leipsic 1897; Brevi vite dei santi A. M. Zaccaria e Pietro Fourier, Roma 1897; Vita illustrata di S. Antonio M. Zaccaria, fondatore dei Barnabiti e delle Angeliche di S. Paolo, Cremon. 1897; Lebensbeschreibung des hl. Anton Maria Zaccaria, Stifters der Barnabiten. Nach dem Ital. des Barnabiten Al. M. Jeppa, Fulda 1900; Heimbucher, Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche II, Paderborn 1897, 256 f.) [M. Plattner O. S. B.]

Zaccaria (auch wohl Zacharia und Zaccheria), Franz Anton, S. J., verdienter und ungemein fruchtbarer Schriftsteller, wurde zu Venedig am 27. März 1714 als Sohn eines tüchtigen, aus Toscana eingewanderten Rechtsgelehrten geboren. Nachdem er im Colleg der Jesuiten vorgebildet worden, trat er am 18. October 1731 in die österreichische Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu ein. Als junger Lehrer im Colleg zu Görz gab Zaccaria 1735 einen Theil eines Lehrbuches der Weltgeschichte in italienischer Sprache heraus. Wegen seines Talentes wurde er bald nach Rom berufen und empfing dort 1740 die Priesterweihe. Auf Missionen begründete er bald in der Mark von Ancona seinen Ruf als tüchtiger Prediger und war als solcher auch thätig in der Lombardei und Toscana. Dabei rastete seine Feder aber nicht, und schon 1752 empfahl ihn Cardinal Quirini (s. d. Art.) für das Amt eines Bibliothekars; 1754 wurde er vom Herzog von Modena als Nachfolger des hochberühmten Muratori (s. d. Art.) an der estensischen Bibliothek angestellt. Viele gelehrte Gesellschaften ernannten Zaccaria zu ihrem Mitgliede. Als er 1767 im Antifebronio den Primat gegen die Angriffe Hontheims (s. d. Art.) vertheidigte, wurde die mächtige antirömische Partei gegen ihn sehr erbittert und wußte ihn aus dem Dienste des Herzogs zu verdrängen, obwohl das Buch mit Erlaubniß des Fürsten veröffentlicht war. Zaccaria kam nun als Bibliothekar an das römische Colleg und sollte die Literärgeschichte seines Ordens bearbeiten. Wegen seines wackern Eintretens für die Rechte des heiligen Stuhles setzte ihm Clemens XIII. eine Pension aus; dieselbe fiel aber fort bei der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, ja es wurde ihm verboten, sich aus Rom zu entfernen. Trotzdem wankte er nicht in seiner Treue, sondern fuhr unentwegt fort, das Papstthum zu vertheidigen. Pius VI. wies ihm die Pension wieder zu und vermehrte dieselbe noch. Zaccaria wurde dann Professor der Kirchengeschichte an der Sapienza, trat an die Spitze der Accademia de' Nobili Ecclesiastici und starb hochgeehrt zu Rom am 10. October 1795. Arbeitskraft, Schaffensfreude, Vielseitigkeit hatten es ihm möglich gemacht, sich mit mancherlei Arbeiten zu beschäftigen. Sein kritischer Literaturbericht Storia letteraria (Venedig 1750—1759, 14 Bde.) mit den Fortsetzungen verwickelte ihn allerdings in manche Fehden, so daß schließlich das Unternehmen fallen mußte trotz des Schutzes, den der Herzog gewährte. In die literarischen Kämpfe um die Vernichtung seines Ordens griff er sehr häufig ein, besonders wenn es sich um Fragen aus der Moraltheologie handelte. Angriffe auf die Stellung des Papstthums fanden in ihm einen stets bereiten Kämpen. Große Verdienste erwarb er sich durch Herausgabe vieler bedeutenden Schriftsteller, z. B. Menochius, Tirinus, Petavius, Pallavicini, Natalis Alexander, Lacroix, Viva, Pichler. Er besorgte ferner einen Thesaurus theologicus, Venetiis 1762—1763, 13 voll.; jedoch finden sich in den Sammelwerken einzelne Stücke, für deren Aufnahme Zaccaria die Verantwortung ablehnen mußte, ein Vorgang, der bei den Verhältnissen in Italien, wie man sie z. B. aus der Briefsammlung des hl. Alfons von Liguori kennen

lernt, sich leicht erklärt. Der eben genannte Kirchenlehrer gedenkt oft in den ehrendsten Ausdrücken des P. Zaccaria. Auch der Protestant Christoph Gottlieb v. Murr spricht sich sehr anerkennend über Zaccaria aus. (Vgl. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel VIII [1898], 1381 ss., wo die gedruckten Werke Zaccaria's unter 161 Nummern aufgeführt und noch viele Handschriften beigefügt sind.) [Jos. Hövelmann S. J.]

Zachäus, der Oberzöllner von Jericho, bei dem nach Luc. 19, 1—10 der Herr einkehrte, ist ein Jude gewesen, wie sich schon aus dem Namen Ζακχαῖος von זַכַּי, rein, unschuldig (vgl. 1 Esdr. 2, 9. 2 Esdr. 7, 14) ergibt. Tertullian (Adv. Marc. 4, 37) und einige Andere machen ihn mit Unrecht zum Heiden. Denn wäre er das gewesen, so würden die Juden nicht bloß darüber gemurrt haben (Luc. 19, 7), daß Jesus bei einem Sünder einkehrte. Ueberdieß folgt seine jüdische Nationalität aus Luc. 19, 9. Er war römischer Oberzöllner in Jericho, sei es nun, daß er die Zölle der Gegend oder der Stadt von einem römischen Ritter in Unterpacht hatte und durch Andere erheben ließ, sei es, daß er nur die Aufsicht über einen Theil der gewöhnlichen Zöllner führte. Da er aber „auch selbst ein reicher Mann" (Luc. 19, 2) war, ist erstere Ansicht wahrscheinlich. Die Palmenstadt Jericho (s. d. Art.) war namentlich wegen ihres kostbaren Balsams berühmt und überdieß Grenzstadt, so daß dort ein lebhafter Handel und viele Zolleinnahmen gewesen sein müssen. Als der Heiland den sehnsüchtig nach ihm verlangenden Zöllner vom Baume herunterrief und in seiner Milde ihn durch die Einkehr in sein Haus beglückte, erklärte Zachäus zum Danke für den ihm gewordenen geistigen Reichthum in plötzlich gefaßtem, festem Entschlusse vor dem Herrn sich bereit, die Hälfte seines Vermögens den Armen zu geben, und weiterhin, jedes etwa von ihm begangene Unrecht durch Erstattung des vierfachen Betrages wieder gut zu machen (so Irenäus, Tertullian, Ambrosius, Chrysostomus, Euthymius, Theophylactus, Maldonatus u. A.). Nach dem jüdischen Gesetze mußte aber nur bei einem wirklichen Diebstahl das Vierfache (oder Fünffache) zurückgegeben werden (Ex. 22, 1. 2 Sam. 12, 6). Wenn ein Betrüger freiwillig Schadenersatz leistete, brauchte er nur das unrechte Gut und den fünften Theil darüber zurückzuerstatten (Lev. 6, 5. Num. 5, 7). Zachäus gehörte aber augenscheinlich zu den besseren Zöllnern und hat schwerlich oft mit Bewußtsein Andere geschädigt. — Mit dem im Talmud erwähnten Zaccai, dem Vater des berühmten Rabbi Jochanan, ist unser Zachäus nicht identisch (vgl. schon Lightfoot, Horae Hebr. in Ev. Luc. 19, 2, in d. Opera omnia II, 2. ed., Franequerae 1699, 555), wohl aber mögen sie, da auch Zaccai in Jericho lebte, aus derselben Familie stammen. — Nach einer französischen Ueberlieferung (die noch Ollivier, Les amitiés de Jésus, Paris 1895, 357—363 vertritt) wäre Zachäus später nach Frankreich gekommen, hätte den Namen Amator angenommen, an der Stelle des heutigen Roc Amadour in der Diöcese Cahors gelebt, dort ein der Mutter Gottes geweihtes Oratorium gebaut (vgl. d. Art. Marienwallfahrtsorte VIII, 855; nach Ollivier 362 ist Roc Amadour auch heute wieder ein viel besuchter Wallfahrtsort) und unter den Bewohnern jener Gegend gewirkt. Allein der hl. Amator ist mit Zachäus nicht identisch (vgl. Acta SS. Boll. Aug. IV, 18. 25). Nach Clemens von Alexandrien (Strom. 4, 6) haben Einige den Zachäus mit Matthias identificirt. Verhältnißmäßig alt ist auch die Meinung, Zachäus sei ein Gefährte des hl. Petrus gewesen und von diesem sehr gegen seinen Willen zum Bischof von Cäsarea gemacht worden (sie findet sich Recognit. 3, 65. 74 und Homil. Clement. 3, 63—72; Zachäus als Begleiter des hl. Petrus wird auch aufgeführt in d. Const. ap. 6, 8 und als erster Bischof von Cäsarea ib. 7, 46). Auch Rufin erwähnt, daß Zachäus von Petrus zum Bischof von Cäsarea eingesetzt worden sei (Praef. zu den Recognitiones, bei Migne, PP. gr. I, 1207). Allein dagegen spricht, daß Eusebius von Cäsarea nichts Derartiges erwähnt; vielleicht handelt es sich, wie bereits die Acta SS. Boll. Aug. IV, 18 sagen, um eine bloße Verwechslung des Zöllners mit einem andern Manne desselben Namens, der im 2. Jahrhundert Bischof von Cäsarea war. [J. Felten.]

Zachariä, Johannes, s. Johannes Zachariä.

Zacharias (זְכַרְיָה, Ζαχαρίας), ein im israelitischen Alterthum gewöhnlicher Name, von dessen Trägern in der heiligen Schrift hier die folgenden angeführt werden: 1. ein Stammesfürst aus dem Stamme Ruben (1 Par. 5, 7). — 2. ein israelitischer König, der Sohn und Nachfolger Jeroboams II. (4 Kön. 14, 29; 15, 8 ff.), der nach sechsmonatlicher Regierung durch eine Verschwörung unter Sellum entthront und getödtet wurde. — 3. Ezechias' Großvater mütterlicherseits (4 Kön. 18, 2. 2 Par. 29, 1). — 4. einer der Fürsten, welche Josaphat als Missionare zur Hebung der religiösen Gesinnung durch's Land schickte (2 Par. 17, 7). — 5. der von Joas, dem Könige von Juda, gemordete Sohn des Hohenpriesters Jojada (2 Par. 24, 22), nach dem hl. Hieronymus der nämliche, der in den Evangelien Sohn Barachias' genannt wird (Matth. 23, 35. Luc. 11, 51). — 6. eine andere Person (2 Par. 26, 5), nach Pseudo-Hieronymus (Quaest. hebr. in 2 Paralip. 26, 5, bei Migne, PP. lat. XXIII, 1396) der Sohn des Vorhergenannten.

7. der elfte unter den zwölf kleinen Propheten des Canons. Ein Zacharias war der Sohn Barachias' und der Enkel (auch nach 1 Esdr. 5, 1; 6, 14) Addo's, eines Priesters, der aus dem babylonischen Exil mit Zorobabel und Josue nach Jerusalem zurückgekehrt war. Diesem Zacharias wird an den oben angeführten Stellen ein wirksamer Einfluß zur Begeisterung der Juden für den Bau des zweiten Tempels zugeschrieben, und da das

unter seinem Namen gehende Buch an drei Stellen (1, 1—7; 7, 4 ff.) den Wortlaut der dabei gesprochenen Reden enthält, so wird nicht bezweifelt, daß der Verfasser dieses Buches mit jener Persönlichkeit identisch ist. Allgemeine Zustimmung findet dieß jedoch nur für den ersten Theil des betreffenden Buches. Dasselbe zeigt eine merkwürdige Analogie mit dem Buche Isaias', insofern es in drei Theile zerfällt, von denen der erste (Kap. 1 bis 6) eine Sammlung zeitgeschichtlicher Reden, der dritte (Kap. 8—14) schriftlich entworfene Schilderungen einer idealen Zukunft enthält und diese beiden Theile durch einen geschichtlichen Abschnitt (Kap. 7. 8) in Verbindung gesetzt sind. Die Reden des ersten Theiles haben das Eigenthümliche, daß sie nur Berichte von symbolischen Gesichten sind, welche vom Propheten geschaut worden, und welche wegen seiner eigenen Angabe (1, 8) vielfach die Nachtgesichte Zacharias' genannt werden. Durch alle diese ziemlich dunkeln Reden zieht sich der Gedanke, daß der zu erbauende Tempel der Mittelpunkt eines neuen Gemeinwesens sein werde, an welchem die glorreichen Weissagungen früherer Zeiten über Sion in Erfüllung gehen würden. Ein solcher Hinweis mußte in ähnlicher Weise wie Aggäus' Voraussagung (Agg. 2, 8—10) einen mächtigen Antrieb zum Tempelbau bilden (vgl. 1 Esdr. 5, 1; 6, 14). Allein auch die in Jerusalem neu entstandene Gemeinde bedurfte zur Belebung ihres Glaubens und zur Aufrechthaltung ihres Eifers des steten Andenkens an die herrlichen Verheißungen, welche vor dem Exil gegeben waren, und dieß scheint den Propheten angetrieben zu haben, nach Vollendung des Tempels die letzten beiden wunderbaren Theile seines Buches niederzuschreiben. Der Prophet ergriff dabei eine äußere Gelegenheit, um die Vollkommenheit der neuen Zeit zu schildern, welche die Juden durch den Neubau des Tempels wie durch die damit geförderte eigene Erbauung herbeiführen würden. Diesen äußern Anlaß gab ihm eine Gesandtschaft der Juden in Babylon an die Priesterschaft zu Jerusalem mit der Frage, ob die wegen Zerstörung des ersten Tempels eingesetzten Fasttage fürder noch gehalten werden sollten (7, 2 ff.), nachdem doch der Schaden geheilt und eine bessere Zeit im Anzuge sei. Die Antwort, welche der Prophet bei diesem engherzigen Festhalten an der Vergangenheit im Auftrage des heiligen Geistes gegeben, nämlich „daß alle diese Fasttage zu Freudentagen werden sollten, wenn sie nur Wahrheit und Frieden lieben wollten" (8, 19), hat er später, wie Isaias, in der Ruhe der Beschauung zu zwei großartig gedachten und zusammenhangenden Darstellungen (Kap. 9—11. 12—14) schriftlich erweitert. Hier erscheint ein neues, selbständiges Gemälde der von den älteren Propheten geschilderten Zukunft, in welcher der Messias als Mittelpunkt derselben zum Eckstein werden soll, so daß die Schilderung Zacharias' ebensowohl das Glück der Juden, welche in die Absichten Gottes eingehen, als das Gericht über diejenigen, welche ihre eigenen Wege wandeln wollen, in Aussicht stellt. Untermischt sind diese Abhandlungen nothwendigerweise mit einer Anzahl messianischer Weissagungen (9, 9; 11, 12. 13; 12, 9. 10; 13, 6. 7), deren Deutlichkeit bei der nicht fernen Erfüllung erst durch die Berufung der Evangelisten auf dieselben recht hervortritt (Matth. 21, 5; 26, 31; 27, 9. Joh. 7, 38; 19, 37). Der Analogie mit dem wunderbaren Buche des Propheten Isaias entspricht nun auch die Behandlung, welche das Buch Zacharias' bei den neueren sogen. Exegeten und Kritikern gefunden hat. Wie Isaias, so soll auch Zacharias den dritten hochwichtigen Theil des nach ihm benannten Buches nicht geschrieben haben; zum Unterschied jedoch von jenem soll dieser Theil nicht von einem spätern, sondern von einem viel ältern unbekannten Propheten herrühren. Offenbar ist damit ausgesprochen, daß man bei Zacharias die unverstandenen Anschauungen der älteren Propheten wieder aufleben sieht. Wie beim Buche Isaias', so werden auch hier hauptsächlich sogen. innere Gründe angeführt, die so ziemlich mit willkürlichem Ermessen der einzelnen Beurtheiler zusammenfallen. Namentlich gilt dieß von dem angeblichen Unterschied in Sprache und Schreibart. Eine in ruhiger Beschauung verfaßte Darstellung muß nothwendig einen andern Charakter tragen als die in unruhiger Zeit geschauten und in gespannter Erwartung vorgetragenen „Nachtgesichte", und gewiß ist dort ein reinerer und gewählterer Ausdruck zu erwarten als bei Ansprachen, die auf die Redeweise der Zuhörer Rücksicht nehmen. Gegenüber solchen Einwendungen, die mit subjectiven Ansichten stehen und fallen, gibt der vollkommene tief durchdachte Zusammenhang, der die einzelnen Theile des Buches Zacharias verbindet, der richtigen Ueberzeugung einen weit größern Nachdruck. Auch die äußeren Gründe, namentlich daß der Name Zacharias bei Anführung der betreffenden Stellen im Neuen Testamente nicht genannt werde, können nicht die Beweiskraft der nie getrübten Tradition erschüttern, wonach alle in Frage kommenden literarischen Denkmale den dritten Theil des Buches mit den beiden früheren unter dem einen Namen Zacharias zusammenfassen. Hierüber vgl. H. L. Sandrock, Prioris et posterioris Zachariae partis vaticinia ab uno eodemque auctore profecta, Wratisl. 1856 [Diss.]; Cornely, Cursus script. s. III, 5, 2, 216 sqq. — Commentare gibt es zu diesem prophetischen Buche auf katholischer Seite von Didacus de Zuniga, Salmanticae 1577, in den zusammenfassenden Erklärungen der 12 kleinen Propheten von Schegg, Trochon und Cornely, und bei Reinke, Die messianischen Weissagungen IV, Gießen 1862; die protestantischen Commentare sind verzeichnet in Strack's Einleitung in das Alte Testament, 5. Aufl., München 1898, 223. [Kaulen.]

8. ein jüdischer Priester, Vater des hl. Johannes des Täufers. Er wurde dadurch ausgezeichnet, daß,

während er im Tempel seines Amtes waltete, ein Engel ihm die Geburt eines Sohnes ankündigte (vgl. Luc. 1, 5 ff.). Im Protevangelium Jacobi c. 8 (Tischendorf, Evangelia apocrypha, 2. ed., Lips. 1876, 17) wird er Hoherpriester genannt, weßhalb spätere Kirchenlehrer (Augustinus, Chrysostomus, Ambrosius, Beda u. A.) annahmen, er habe die Erscheinung am Versöhnungstage im Allerheiligsten gehabt. Allein Lucas würde nicht den Hohenpriester ἀνήρ τις genannt haben und dieser auch nicht durch das Loos bestimmt worden sein, am Versöhnungstage das Rauchopfer darzubringen. Origenes und Andere (z. B. Pseudo-Basilius, Gregor Nyssenus, Theophilus, Euthymius; vgl. auch Hippolytus bei Nicephorus, H. E. 2, 3) haben gemeint, der Matth. 23, 35 erwähnte „Sohn des Barachias" sei mit dem Vater des Täufers identisch, und das Protevangelium Jacobi c. 23 sq. (Tischendorf 45 sqq.) läßt diesen letztern wirklich von König Herodes getödtet werden. Eine ähnliche „Erzählung von der Geburt des Täufers und der Tödtung seines Vaters Zacharias" findet sich unter dem 5. September in dem Kapitalwerk der russischen hagiographischen Literatur, dem sog. Tschetji Minei des im J. 1563 gestorbenen Metropoliten Macarius von Moskau, und ist deutsch von Berendts (Studien über Zacharias-Apocryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 71—80) veröffentlicht worden. Vermuthlich hat dieses Stück mit dem Protevangelium eine gemeinsame Vorlage in einem apocryphen Buche gehabt (vgl. Berendts a. a. O. 81 ff.). Auf jeden Fall hat schon mit Recht der hl. Hieronymus die angebliche Identität als auf apocryphen Träumereien beruhend zurückgewiesen. Nach Gregor von Tours (In gloria martyrum 26) wäre Zacharias mit Simeon von dem Apostel Jacobus, dem Bruder des Herrn, in einem von diesem erbauten Grabe auf dem Oelberge beigesetzt worden. Diese Zusammenstellung des Zacharias mit Simeon und Jacobus gehört der griechischen Legende an. Georg Codinus (De aedif. Constantinopolit., bei Migne, PP. gr. CLVII, 593) sagt nämlich, daß zur Zeit, als Kaiser Justinus II. (565—578) und seine Gemahlin Sophia die Gebeine des Jacobus in die neu erbaute Jacobuskirche in Constantinopel übertragen ließen, neben anderen Heiligen auch Simeon und Zacharias dort ihre Ruhestätte fanden (vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden II, 2, Braunschweig 1884, 249). Das Fest des Zacharias wird nach dem römischen Martyrologium am 5. November gefeiert. [J. Felten.]

Zacharias, der hl., Papst (741—752), stammte aus einer griechischen Familie in Calabrien; er wurde gewählt nach dem Ableben des Papstes Gregor III. und geweiht gegen Ende des Jahres 741. Alsbald nach seiner Erhebung sandte er an den König der Langobarden (s. d. Art.), Luitprand, Gesandte mit der Bitte um Rückgabe der vier dem Herzogthum Rom im J. 739 entrissenen Städte, ja er reiste selbst zu Luitprand, welcher damals in Interamna (Terni) weilte, und wurde von ihm sehr ehrenvoll empfangen. Der König gab die vier Städte und noch vieles Andere zurück und schloß auf 20 Jahre Frieden mit dem Herzogthum Rom. Alle Gefangenen, die er aus dem byzantinischen Theile Italiens hatte, schenkte er dem Papste. Dieser kehrte befriedigt nach Rom zurück. Im J. 742 ermahnte er den Kaiser Constantin Copronymus, die heiligen Bilder wiederherzustellen und gewisse Güter der römischen Kirche zurückzugeben. Gleichzeitig sandte er an die Kirche von Constantinopel eine Synodica mit der Darlegung seines Glaubensbekenntnisses. Weitere Beziehungen zwischen ihm und der morgenländischen Kirche scheinen nicht stattgefunden zu haben. Bald darauf bedrängte Luitprand das Exarchat und Ravenna. Zacharias wurde um seine Intercession bei demselben ersucht und schickte wirklich Boten an Luitprand, daß er von der Belagerung Ravenna's abstehen möge. Ja der Papst machte sich selbst auf den Weg, ging nach Ravenna und von da im Juni 743 nach Pavia, wo er den König vermochte, dem Exarchat fast alles, was er ihm entrissen hatte, zurückzustellen. Von da kehrte er glücklich nach Rom zurück. In demselben Jahre (nach Anderen 744) hielt er in der Kirche des hl. Petrus eine Synode von 59 Bischöfen, welche über Kirchenzucht verhandelten und bestimmten, daß die in Roms Nähe wohnenden Bischöfe jedes Jahr im Mai zu Rom sich einfinden sollten (vgl. Nürnberger, Die römische Synode vom Jahre 743, Mainz 1898). Nach Luitprand war Rachis Langobardenkönig geworden, den der Papst mit Erfolg von seinen Eroberungsplänen abbrachte, so daß Rachis einen Frieden auf 20 Jahre versprach. Einige Jahre nachher (749) vermochte er Rachis, von der Belagerung der Stadt Perusia abzustehen. Als dann dieser König dem Throne entsagte, nahm ihn Zacharias unter die Zahl der Cleriker auf und gab ihm, seiner Gemahlin Tasia und seiner Tochter das klösterliche Gewand (749), wie er denn schon früher Karlmann, Pipins Bruder, das Kloster Soracte zugewiesen hatte. Am meisten tritt die großartige Wirksamkeit des hl. Zacharias in seinem Verhältnisse zu St. Bonifatius und zu der Kirche in Deutschland und in Frankreich hervor, worüber die betreffenden Artt. (II, 1077 ff.; III, 1628; IV, 1713 f.) sowie der Art. Virgil, der hl., zu vergleichen sind. Jaffé (Regesta Pontificum I. 2. ed., 262 sqq.) führt 39 ächte Briefe dieses Papstes an, von denen sich die meisten auf Bonifatius und die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland beziehen. Zu erwähnen bleibt hier noch die Betheiligung des Papstes an dem Thronwechsel in Frankreich. Im J. 751 ließ der fränkische Herrbann durch Gesandte aus beiden Reichstheilen bei Zacharias anfragen, ob es recht sei, daß die Könige im Frankenreich den königlichen Namen ohne königliche Macht fortführten. Auf Grund seiner Kennt-

uiß der fränkischen Verhältnisse (s. H. Hahn, in d. Allg. D. Biogr. XXVI [1888], 158) antwortete Zacharias, es sei „besser", daß derjenige König genannt werde, welcher die Macht habe, als daß derjenige es länger bleibe, welcher keine königliche Macht besitze. So berichtet ein Annalist aus der Zeit Karls des Großen (Annal. Lauriss. majores ad a. 749) und fügt hinzu, der Papst habe, „damit die Ordnung nicht gestört werde", kraft apostolischer Auctorität befohlen, daß Pipin zum Könige erhoben werde. Während die Ansicht Uhrigs (s. Jaffé I, 268), der die ganze Erzählung für unglaubwürdig erklärt, ziemlich allgemein abgelehnt wurde, ist es gegenwärtig noch Streitfrage, ob der Papst bloß ein (natürlich durch seine hohe kirchliche Auctorität gestütztes) Gutachten bezw. seinen Rath und seine Zustimmung ertheilt (ut melius sit) oder aber wirklich befohlen habe, daß Pipin zum König erhoben werde. Manche sehen in der letztern Angabe eine tendenziöse Zuthat des der karolingischen Dynastie sehr ergebenen Annalisten (vgl. noch Martens, Die Beziehungen ... zwisch. Kirche u. Staat, Stuttg. 1877, 9 f.). — Das Leben und die Briefe dieses ausgezeichneten Papstes, welcher im J. 752 starb, finden sich bei Migne, PP. lat. LXXXIX, 891 sqq.; die Briefe zum Theil auch bei Jaffé, Biblioth. rer. Germ. III et IV; die von Zacharias angefertigte griechische Uebersetzung der Dialoge Gregors des Großen steht bei Migne LXXVII, 149 sqq. dem lateinischen Texte gegenüber. [Gams (Zeck), O. S. B.]

Zacharias Chrysopolitanus, O. Praem., angesehener Exeget des 12. Jahrhunderts, stammte nicht aus Goldsborough in der englischen Grafschaft York (Jöcher, Gelehrten-Lexicon IV, 2134), sondern höchst wahrscheinlich aus Besançon, das im Mittelalter Chrysopolis hieß (De Mas Latrie, Trésor de Chronologie, Paris 1889, 2119). Manche nehmen an, er sei Vorsteher der dortigen Domschule gewesen; sicher ist, daß er zu Laon in den damals blühenden Orden der Prämonstratenser getreten und in diesem Kloster schriftstellerisch thätig gewesen ist. Sein Tod erfolgte um 1155. Außer einer grammatisch-etymologischen Erklärung der in den Evangelien vorkommenden hebräischen, griechischen und einiger lateinischen Wörter lieferte er als Hauptwerk eine Evangelienharmonie unter dem Titel In unum ex quatuor sive de concordia evangelistarum, welche bei Migne, PP. lat. CLXXXVI, 11—620 abgedruckt ist. Sie wird eingeleitet durch drei Vorreden. In der ersten werden die Stellung des Evangeliums zum jüdischen Gesetze und zur Philosophie nebst den Symbolen der Evangelisten, in der zweiten die Lebensumstände der letzteren, in der dritten die Vorlage, deren Zacharias sich bediente, beleuchtet. Darauf folgten das Inhaltsverzeichniß der Evangelienharmonie in 4 Büchern mit 181 Kapiteln und zwei Excurse über die Commentare zu den Evangelien, die er benutzt, und über die Verwendung der Canones des Eusebius (s. d. Art. Evangelienharmonie IV, 1036) in seiner Arbeit. Was den Verfasser der Harmonie anlangt, die er catenenartig bearbeitet, so „liegt nichts daran, zu wissen, wer er ist"; doch neigt Zacharias zu der Annahme, daß sie von Ammonius von Alexandrien herrühre (s. ob. IV, 1036), dem er auch die Canones des Eusebius gerüchtweise (fertur) zuschreibt. Als Hauptquellen dienten ihm die Erklärungen der lateinischen Väter zu den Evangelien; die Griechen, wie Chrysostomus, werden spärlich benutzt. Seine philosophischen Ansichten schöpft Zacharias aus Boethius und Cassiodor. Unter den mittelalterlichen Lehrern benutzt er stark Alcuin und Remigius von Auxerre. Nicht immer führt Zacharias seine Gewährsmänner namentlich an, und die Vätertexte erscheinen öfter in ziemlich freier Citation aus dem Gedächtniß. Daß seine Arbeit im Zeitalter der aufsteigenden Scholastik entstand, bekunden seine eingeflochtenen Bemerkungen über die Sacramente und seine Polemik gegen Berengar. Die allegorische Erklärung herrscht nicht ausschließlich; in Anwendung der in der ersten Vorrede nach dem hl. Augustinus angeführten Regeln sucht er den Wortsinn vorwiegend zu erheben. In der Harmonie der einzelnen Evangelien hat Ammonius durchgehends richtig geurtheilt. Als besondere Abweichung ist die Annahme einer nochmaligen Reise des Heilands nach seinem feierlichen Einzuge in Jerusalem nach Samaria zu merken. Was Geschmack in der Auswahl der Väterstellen, Selbständigkeit der Auffassung und Betonung des Wortsinnes der biblischen Texte betrifft, so nimmt die Evangelienharmonie des Zacharias neben der Catena aurea des hl. Thomas eine ehrenvolle Stelle ein. (Vgl. Werner, Der hl. Thomas von Aquino I, Regensburg 1858, 38; O. Schmid, Zacharias Chrysopolitanus und sein Kommentar zur Evangelienharmonie, in d. Tüb. Theol. Quartalschrift LXVIII [1886], 531 ff.; LXIX [1887], 231 ff.; Hurter, Nomencl. liter. IV, Oenip. 1899, 94.) [A. Bellesheim.]

Zacharias Rhetor (oder Scholasticus), s. Kirchengeschichte VII, 540 f. und als neuere Literatur Ahrens u. Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (aus dem Syrischen übersetzt; mit Einleitung und Commentar), Leipzig 1899.

Zádori (Draxler), Johann, namhafter theologischer Schriftsteller Ungarns, war 1831 zu Kátlócz im Neutraer Comitat geboren und studirte als Zögling des Pazmaneums die Theologie an der Universität zu Wien. Das Doctorat der Theologie erwarb er sich an der Facultät zu Budapest. Schon im Seminar betrieb er fleißig das Studium der modernen Linguistik, der Literatur und der Naturwissenschaften. Im J. 1854 zum Priester geweiht, wirkte er 10 Jahre hindurch als Cooperator in Balassa-Gyarmat und von 1864 bis zu seinem Lebensende als Professor der Dogmatik am erzbischöflichen Lyceum in Gran. Zádori war ein frommer Priester, ein ergebener Sohn

der Kirche und ein großer Verehrer der allerseligsten Jungfrau. Im J. 1884 wurde er Mitglied des Metropolitancapitels; die Ernennung zum Bischof von Neusohl lehnte er ab. Er starb am 30. December 1887. Von Zádori's selbständigen Werken sind 38 im Druck erschienen. Die hauptsächlichsten sind: Szent Péter két levele (Die zwei Briefe des hl. Petrus), Pest. 1861; A társadalom alapelvei (Die Grundprincipien der menschlichen Gesellschaft), ib. 1864 (er behandelt darin die Ideen, welche von Lacordaire, Montalembert, Balmes, Nicolas gegen die Irrthümer der neuern Zeit vertheidigt wurden); A római katakombák (Die Katakomben zu Rom), ib. 1868; Spanyol út (Reise durch Spanien), ib. 1869; A Jézus Szive ájtatosságának története, mivolta, hittani alapja (Die Andacht zum Herzen Jesu, ihr Wesen, ihre Geschichte und theologische Begründung), Gran 1878 (wohl sein Hauptwerk); Szűz Mária szeplőtelen sivének tisztelete (Die Verehrung des unbefleckten Herzens Mariä), ib. 1879; Syntagma Theologiae fundamentalis, ib. 1882—1883 (blieb unvollendet infolge eintretender Augenschwäche). Außerdem redigirte er 17 Jahre hindurch (1870—1886) die angesehene wissenschaftlich-theologische Zeitschrift Uj magyar Sion (Neues ungar. Sion). (Vgl. Walter, Zádori János élete [Johann Zadori's Leben], Gran 1888.) [Joh. Kandler.]

Zängerle, Roman Sebastian, O. S. B., Fürstbischof von Seckau, der Reformator seiner Diöcese gegenüber dem Josephinismus, wurde zu Oberkirchberg in Schwaben am 20. Januar 1771 von bürgerlichen Eltern geboren, trat als 17jähriger Jüngling in's Benedictinerstift Wiblingen ein und erhielt nach Vollendung seiner Ausbildung das Lehramt des Bibelfaches, welches ihm bis zu seiner Erhebung zur bischöflichen Würde verblieb. Er lehrte zunächst an der Hauslehranstalt des Klosters mit einer kurzen Unterbrechung bis 1803 und verwaltete gegen Ende dieses Zeitraumes zugleich das Amt eines Novizenmeisters und Pfarradministrators. Vom Jahre 1803—1807 wirkte er an der Benedictiner-Universität zu Salzburg, dann bis zum Jahre 1809 an der Universität von Krakau als Conventual des polnischen Stiftes Tiniez, welches nach der Aufhebung von Wiblingen von den depossedirten Mönchen bezogen worden war. Da auch Tiniez infolge der Kriegsereignisse im J. 1809 verlassen werden mußte und der Wiblinger Ordensconvent sich aufgelöst hatte, wurde Zängerle Professor in Prag (1811—1813) und schließlich im April des Jahres 1813 an der Universität zu Wien, wo er bis zum Jahre 1824 verblieb. Im J. 1822 wurde er zum Domherrn an der St. Stephanskirche und zum fürsterzbischöflichen Consistorialrath befördert, behielt jedoch die Professur bei. Am 24. April 1824 endlich erfolgte seine Ernennung zum Fürstbischof von Seckau (s. d. Art. Graz V, 1069); als solcher hatte er zugleich das seit 1808 verwaiste Bisthum Leoben zu verwalten. Da diese Doppeldiöcese schon seit 12 Jahren keinen Bischof hatte, konnte die josephinische Zeitströmung um so ungehinderter ihren verderblichen Einfluß üben. Die Priester waren großentheils in den josephinischen Generalseminarien erzogen worden; das Consistorium selbst entbehrte des kirchlichen Geistes. In den Ordenshäusern war die Disciplin vielfach gelockert, unter dem Volke herrschte Unsittlichkeit. Zudem hielt die Beamtenschaft auf das Entschiedenste fest an verschiedenen unkirchlichen Verordnungen. Zängerle griff das Werk der Reform mit fester Hand an und brachte es in einer 24jährigen Regierung dahin, daß er bei seinem Hinscheiden die Diöcese in einem anerkannt blühenden Zustande hinterließ. Bei seiner bischöflichen Amtsführung faßte er ein Dreifaches in's Auge. Vor Allem suchte er direct und unmittelbar auf seine geistliche Heerde einzuwirken durch Visitationen, Hirtenschreiben, geistliche Exercitien für Priester und Volksmissionen. Sodann war er auf die Erziehung eines gediegenen Nachwuchses für den Clerus bedacht. Demgemäß wendete er zunächst dem Priesterseminar seine Aufmerksamkeit zu; er gab demselben treffliche Statuten, förderte die Wissenschaft, hielt selbst den Clerikern Vorträge über die Pastoralregel des hl. Gregorius und ließ ihnen geistliche Exercitien halten. Besonders erfolgreich für die Erneuerung des Priesterseminars und der Weltgeistlichkeit war die Ernennung Joseph Büchingers zum Director und Aloys Schlörs (s. d. Art.) zum Spiritual des Seminars. Noch durchgreifender suchte er für den Nachwuchs zu sorgen, indem er, der Forderung des Trienter Concils entsprechend, zunächst für die Diöcese Leoben mittels einer Stiftung des verstorbenen Hofkaplans Sebastian Job, dann auch für die Diöcese Seckau ein Knabenseminar gründete, welches bald so erstarkte, daß es den größten Theil der Priesterhaus-Alumnen lieferte. Als die wichtigste Maßregel aber zur Erneuerung der Diöcese betrachtete Zängerle, selbst ein tüchtiger Ordensmann, die Beförderung des Ordenswesens. Deßhalb suchte er theils die in der Diöcese schon vorhandenen Ordensinstitute zu reformiren, theils neue einzuführen. Zuerst erhielten die Redemptoristen mehrere Niederlassungen; diesen folgten die Jesuiten, die Carmelitinnen und Carmeliten, die Barmherzigen Schwestern vom Orden des hl. Vincenz von Paul, die Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus, endlich die Frauen vom heiligsten Herzen Jesu. Die segensreiche Wirksamkeit, welche diese religiösen Genossenschaften entfalteten, war der harten Kämpfe werth, unter denen dieselben einem staatskirchlichen Regierungssystem abgerungen worden waren. Kampf war übrigens dem Fürstbischof auch auf anderen Gebieten seiner Amtsthätigkeit beschieden; so besonders in Eheangelegenheiten, in seinem Vorgehen gegen die Concubinare, in Fragen des kirchlichen Begräbnisses. Als er schon auf der

Todtenbahre lag, war noch eine Klage gegen ihn wegen Uebergehung des Placetum regium bei der Hofcommission anhängig. Betend, arbeitend und kämpfend bis zum Tode hat Fürstbischof Zängerle nicht nur seine Doppeldiöcese regenerirt, sondern auch der Aera der kirchlichen Freiheit in ganz Oesterreich die Wege gebahnt. Aus Anlaß seines 50jährigen Priesterjubiläums ernannte ihn Papst Gregor XVI. zu seinem Hausprälaten und Thronassistenten und that bei dieser Gelegenheit den Ausspruch: Unicus est Romanus episcopus in Austria. Zängerle erlebte noch die ersten Zuckungen des Revolutionsjahres 1848. Am 27. April dieses Jahres schied er vom Kampfesfeld dieser Erde und erhielt in der Jesuitengruft der Domkirche seine Ruhestätte. (Vgl. [Büchinger,] Gedenk- u. Festbuch der Diöcesen Seckau u. Leoben an den 14. April 1844, Graz 1844; Schlör, Roman Sebastian Zängerle, Wien 1849; St. Benedictusstimmen, Prag 1899.) [Benedict Frühwirth O. S. B.]

Zahl, die goldene, s. Zeitrechnung.

Zalath (Salath), bei den Mohammedanern Name für das Gebet, s. Islam VI, 1002 f.

Zallinger zum Thurn, Jac. Ant. v., S. J., tüchtiger Canonist, war geboren zu Bozen am 26. Juli 1735, trat in die Gesellschaft Jesu ein im October 1753, wurde zum Priester geweiht am 1. Juni 1765, lehrte Philosophie zu München, Dilingen, Innsbruck und wurde 1773 nach Aufhebung des Jesuitenordens vom Fürstbischof von Augsburg, Clemens Wenceslaus, zum Professor des Kirchenrechts am Augsburger Salvatorcolleg ernannt. Er trat dieses Amt jedoch erst 1777 an und verwaltete es bis 1807. Zweimal erlitt diese Lehrthätigkeit eine längere Unterbrechung. Vier Monate war er in Regensburg als Theolog der Nuntiatur, sechzehn Monate in Rom, wohin ihn der Papst als Rathgeber in deutschen Verhältnissen berufen hatte. Im J. 1807 zog er sich nach Bozen in die Heimat zurück und starb daselbst am 11. Januar 1813. Als Canonist vertheidigte Zallinger den kirchlichen Standpunkt gegen den Febronianismus, und auch sonst hat seine schriftstellerische Thätigkeit einen apologetischen Charakter. Seine Hauptwerke sind: 1. Interpretatio naturae, seu philosophia Newtoniana methodo exposita, Aug. Vind. 1773 sqq. 1794 sqq., 3 voll. Das Buch gehört zu den Versuchen, an Stelle der scholastischen Philosophie etwas Neues zu setzen. Im Gegensatze zur scholastischen und zur Wolff'schen Methode bezeichnet Zallinger die seinige als Newtonisch, weil er überall von der Beobachtung der Thatsachen ausgehen und den Apriorismus und alle Systematisirsucht in ihrer Erklärung meiden will. In Bd. I sind alle eigentlich philosophischen Disciplinen zusammengedrängt; Bd. II und III handeln von Mechanik und Physik. 2. Institutionum juris naturalis et ecclesiastici publici libri V, Aug. Vind. 1784, Gand. 1823, Mechlin. 1823, Rom. 1832, Paris. 1839. 3. Institutiones juris ecclesiastici maxime privati, ordine decretalium, Aug. Vind. 1792 sq., 5 voll., Rom. 1832, 3 voll. 4. Historische Bemerkungen über das sog. Resultat des Emser Congresses sammt einer Beleuchtung über die Kölnische Nuntiaturssache, Frankfurt und Leipzig 1787. Die Schrift wurde durch den Nuntius Pacca veranlaßt und belobt (Oeuvres complètes du Card. B. Pacca, traduites par M. Queiras II, Paris 1845, 246). 5. Disquisitiones philosophiae Kantianae, Aug. Vind. 1799. Eine Inhaltsangabe der Schrift bietet K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil, München und Leipzig 1889, 270—276. (Vgl. noch den Nekrolog in Felders Literaturzeitung für katholische Religionslehrer, 4. Jahrg., I, Landshut 1813; Intelligenzblatt 3, 18; de Backer, Bibliographie, nouv. éd. par Sommervogel VIII. 1445—1448.) [Kneller S. J.]

Zallwein, Gregor (ursprünglich Georg Adam), O. S. B., einer der besseren Canonisten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wurde am 20. October 1712 zu Oberviechtach (Oberpfalz) geboren. Er begann seine Studien zu Regensburg mit ausgezeichnetem Erfolge, verließ aber diesen Ort, als er auf eine ungerechte Anklage hin weder Gehör noch Entschuldigung finden konnte, und begab sich nach Freising, wo er Poesie, Rhetorik und Philosophie studirte. Am 15. November 1733 legte er zu Wessobrunn bei den Benedictinern Ordensprofeß ab. In seinem Kloster hörte er die Theologie, die Jurisprudenz dagegen auf der fürstbischöflichen Universität zu Salzburg. Nach Wessobrunn zurückgekehrt, wurde Zallwein Novizenmeister und bald darauf Prior. Der Fürstbischof von Gurk, J. Mar. v. Thun, der große Stücke auf ihn hielt, berief ihn 1745 als Professor des Kirchenrechts an das neue Clericalseminar zu Straßburg in Kärnthen. Dort blieb Zallwein bis 1749, wo er nach Salzburg ging; hier lehrte er dann Kirchenrecht bis zu seinem Tode am 9. August 1766. Seit 1759 war er zugleich Rector magnificus der Universität; in dieser Eigenschaft suchte er für Hebung der Studien wie für Erhaltung von Zucht und Ordnung unter den Studenten zu wirken, wobei er arme, aber fleißige Studenten ebenso gern unterstützte, wie er Müßiggänger von der Universität zu entfernen bemüht war. Als Professor war er beliebt und gesucht. Namentlich ging er auf die Kirchenrechtsquellen zurück, berücksichtigte die geschichtliche Entwicklung und benutzte die neuere, auch die protestantische Literatur. Seine Ansichten waren im Ganzen gemäßigt, doch nicht immer ganz klar, so daß er sich in seinen Werken hier und da widerspricht. Von seinen Schriften, die man u. A. bei Lindner (s. u.) aufgezählt findet, seien hier genannt: Fontes originarii juris canonici, adjuncta hist. ejusdem juris per priora quatuor ecclesiae saecula, Salisb. 1752; Jus eccles. particulare Germaniae etc., ib. 1757; Collectiones juris eccles. etc., ib. 1760. Eine

Zusammenfassung verschiedener Dissertationen zu einem einheitlichen Werke erschien als Principia juris eccl. universalis et particularis Germaniae, Aug. Vind. 1763, 4 tom. (2. ed., cur. J. D. de Kleinmayern, ib. 1781, 4 tom.; 3. ed. ib. 1831, 5 tom.). (Vgl. die ausführliche Biographie in der 2. Ausgabe der eben genannten Principia juris; Lindner, Die Schriftsteller ... des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern I, Regensb. 1880, 181 f. [mit weiteren Literaturangaben]; Sattler, Collectaneen-Blätter zur Gesch. der ehemaligen Benedictiner-Universität Salzburg, Kempten 1890, 439 ff.) [Eberl.]

Zambri (זִמְרִי), im A. T. 1. ein Simeonit, der wegen der Unzucht mit einer Madianitin von Phinees getödtet wurde (Num. 25, 14. 1 Mach. 2, 26). — 2. ein Usurpator auf dem israelitischen Königsthrone, dessen Geschichte an die Vorkommnisse in der römischen Kaiserzeit erinnert. Er war erst Feldzeugmeister unter Baasa's Sohne, dem Könige Ela; diesen erschlug er bei einem Gastmahle, nahm selbst den Thron in Besitz und ließ dann die gesammte Verwandtschaft Baasa's sammt allen, die in näheren Beziehungen zu ihm standen, tödten, gerade so, wie Baasa an den Nachkommen Jeroboams II. gehandelt hatte. Die Strafe ereilte ihn aber sehr bald; das vor Gebbethon im Philisterlande liegende Heer rief auf die Kunde von dem Geschehenen den Feldherrn Amri zum König aus, und dieser eilte mit der ganzen Soldatenschaft nach Jerusalem. Zambri gedachte sich zu halten; aber schon nach einigen Tagen gelang Amri die Eroberung. Als Zambri die Feinde eindringen sah, zog er sich in den festesten Theil der Königsburg zurück, steckte ihn in Brand und begrub sich unter den Trümmern; seine gesammte Königsherrschaft dauerte demnach nur sieben Tage (3 Kön. 16, 9—20). [Kaulen.]

Zamometic, Andreas, der früher irrthümlich Andreas Zuccalmaglio genannte Erzbischof von Krania und Gegner Sixtus' IV., s. Andreas Zuccomakehius (vgl. d. Art. Sixtus IV., ob. XI, 379. 381).

Zanchi, Hieronymus, reformirter Theologe des 16. Jahrhunderts, wurde 1516 zu Alzano geboren und trat 1531 in das Kloster der regulirten Augustiner-Chorherren zu Bergamo ein. Nach Vollendung der philosophischen und theologischen Studien kam er in das Kloster zu Lucca, wo er unter Vermigli's (s. d. Art.) Leitung protestantische Schriften las und für die neue Lehre gewonnen ward. Da er sich nicht scheute, seine protestantischen Ansichten auf der Kanzel vorzutragen, wurde die Inquisition bald auf ihn aufmerksam gemacht. Um der Einkerkerung zu entgehen, floh er 1551 nach der Schweiz; von dort wurde er nach längerem Aufenthalte in Graubünden und zu Genf 1553 als Professor des Alten Testamentes nach Straßburg berufen. Längere Jahre hindurch gelang es Zanchi, mit den Straßburger lutherischen Predigern den Frieden zu bewahren, bis endlich 1561, namentlich wegen der Prädestinationslehre, eine heftige Controverse ausbrach. Es kam zwar eine Vereinbarung zu Stande, doch fing der Streit bald wieder an, und Zanchi ging nun Ende 1563 als Prediger nach Chiavenna. Im J. 1567 kam er als Professor der Theologie nach Heidelberg (vgl. G. Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg II, Heidelberg 1886, 44. 261), wo er bald als Lehrer und theologischer Schriftsteller einen großen Einfluß ausübte. Als aber 1576 nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich III. der neue Gebieter Ludwig VI., ein Anhänger des strengen Lutherthums, den Calvinismus in der Pfalz verbot, mußte Zanchi Heidelberg verlassen. Er fand eine Anstellung an der vom calvinisch gesinnten Pfalzgrafen Johann Casimir zu Neustadt a. d. Hardt gegründeten Schule. Hier wirkte er als Professor der neutestamentlichen Exegese bis 1584, wo die meisten der Professoren von Neustadt nach Heidelberg (s. d. Art. V, 1602) übersiedelten. Zanchi lebte seitdem als Emeritus bis zu seinem am 19. November 1590 erfolgten Tode. Unstreitig gehört er zu den bedeutendsten reformirten Theologen des 16. Jahrhunderts und hat zahlreiche Schriften hinterlassen, die 1619 zu Genf gesammelt herausgegeben wurden. (Vgl. K. Schmidt, Girolamo Zanchi, in d. Theol. Stud. u. Krit. XXXII [1859], 625 ff.; N. Paulus, Die Stellung der protestantischen Professoren Zanchi und Vermigli zur Gewissensfreiheit, in „Katholik" 1891, I, 201 ff.; Ders., Die Straßburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit. Freiburg 1895, 83 ff.) [N. Paulus.]

Zante, Bisthum, s. Corfu III, 1096 f.

Zanzalus, s. Baradäus.

Zara, Erzbisthum, s. Dalmatien III, 1847 f.

Zasius, Ulrich, einer der größten Rechtsgelehrten des 16. Jahrhunderts, der eine kurze Zeit sich für Luthers Auftreten begeisterte, war 1461 zu Konstanz geboren. Im J. 1481 bezog er die Tübinger Hochschule, trat dann, nach Konstanz zurückgekehrt, in den Dienst der bischöflichen Curie und bekleidete zugleich ein städtisches Verwaltungsamt. Am Anfange der neunziger Jahre im 15. Jahrhundert wurde er als Stadtschreiber nach Freiburg berufen, gab aber 1496 sein Amt auf, um die Leitung der städtischen Lateinschule zu übernehmen. Drei Jahre später wandte er sich wieder dem Studium der Jurisprudenz zu und ließ sich an der Freiburger Hochschule immatriculiren. Bald nachher wurde er Doctor der Rechte und 1506 ordentlicher Professor der Jurisprudenz. In dieser Stellung verblieb er bis zu seinem Tode. Zasius war der erste in Deutschland, der erfolgreich die Bestrebungen des Humanismus mit der Jurisprudenz zu verbinden suchte. Sein Hauptstreben ging dahin, der Barbarei der Glossatoren ein Ziel zu setzen, zu den Quellen selbst zurückzukehren, in das Verständniß derselben, unbeirrt durch bisherige spitzfindige und verschrobene Erklärungen, un-

mittelbar einzudringen und hierbei die Ergebnisse der Alterthumskunde und der Sprachwissenschaft zu verwerthen. In dieser Hinsicht ist er auf dem Gebiete der Jurisprudenz ein Reformator von bahnbrechender Bedeutung geworden. Beim ersten Auftreten Luthers sprach sich Zasius für dessen Unternehmen mit großer Begeisterung aus; auch zeigte er sich noch in den Jahren 1519—1520 gänzlich einverstanden mit der lutherischen Lehre vom Glauben und von den Werken. Gleichzeitig aber mißbilligte er, was Luther von der kirchlichen Gewalt überhaupt und von der päpstlichen insbesondere behauptete. Die Sympathie des Freiburger Juristen für Luther wurde am Anfang durch den Umstand erhöht, daß sie beide einen gemeinschaftlichen Gegner hatten, den Ingolstädter Theologen Johannes Eck (s. d. Art.), der damals auch gegen Zasius polemisch aufgetreten war. Zasius hatte nämlich im J. 1508, anläßlich eines in Freiburg vorgekommenen Falles, eine Schrift veröffentlicht (Quaestiones de parvulis Judaeorum baptizandis, Argentinae 1508), worin er die Ansicht vertheidigte, daß Kinder von Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden dürften. In derselben Schrift hatte er bei Behandlung der Frage, ob man dem Feinde Wort zu halten verpflichtet sei, die Behauptung aufgestellt, daß man dem Feinde gegenüber nur bei öffentlichen Verträgen, nicht aber bei Privatübereinkünften an das gegebene Wort gebunden sei. Letztere Behauptung bekämpfte nun Eck in seiner Schrift De materia juramenti decisio, Augustae 1518. Im Grunde hatte er zwar Recht; doch war der Augenblick zu dieser Controverse sehr schlecht gewählt. Zasius, der sich beeilte, Eck zu antworten (Apologetica defensio contra Joannem Eckium, super eo quod olim tractaverat, quo loco fides non esset hosti servanda, Basileae 1519), wurde durch den Angriff seines frühern Schülers tief verletzt, und man wird kaum irre gehen, wenn man annimmt, daß diese Polemik dazu beitrug, ihn für Luther günstiger zu stimmen (vgl. Th. Wiedemann, J. Eck, Regensburg 1865, 330 ff.). Allein das Erscheinen der Schriften Luthers an den deutschen Adel, von der Messe und der babylonischen Gefangenschaft, sammt den übrigen Ereignissen der Jahre 1521 bis 1525, bewirkte bei Zasius einen völligen Umschwung der Gesinnung, und an die Stelle der bisherigen Bewunderung und Liebe trat bald Widerwille und Ekel. Bereits im J. 1521 beklagte er sich bei seinem Freunde Bonifatius Amerbach über einige „wahnsinnige" Lehren Luthers. Sein Unwille über die weitere Entwicklung des Protestantismus wurde immer stärker, seine Ausdrücke über den „Urheber der nichtswürdigen Secte" immer schärfer, besonders nachdem Luther auch gegen Erasmus (s. d. Art.) aufgetreten war. Zasius starb am 24. November 1535 als treuer Anhänger der katholischen Kirche. (Vgl. Riegger, Ulrici Zasii Epistolae, cum commentario de Vita Zasii, Ulmae 1774; Döllinger, Die Reformation I, Regensb. 1846, 174 ff.; R. Stintzing, Ulrich Zasius, Basel 1857; H. Schreiber, Gesch. der Universität zu Freiburg I, Freiburg 1857, 190 ff.; Räß, Convertiten I, 214 ff.; Horawitz, Briefe des Cantiuncula und U. Zasius, in d. Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Phil.-histor. Classe XCIII [1879]; J. Neff, U. Zasius. Ein Beitrag zur Gesch. des Humanismus am Oberrhein, Freiburg 1890—1891, 2 Thle. [Programm]; Derſ., Zasius, ein Freiburger Humanist, in d. Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts- ... Kunde von Freiburg IX [1890], 1 ff. Ueber das Verhältniß des Zasius zum Index librorum prohibitorum vgl. Reusch, Index I, 364 f.) [N. Paulus.]

Zauberei (μαγεία, γοήτεια) im weitern Sinne ist die Kunst oder das Vermögen, durch eine geschaffene, nicht übernatürliche Kraft Wunderbares und Ungewöhnliches in der Weise hervorzubringen, daß der Causalzusammenhang den gewöhnlichen Menschenverstand übersteigt. Im engern Sinne versteht man unter Zauberei oder Magie das Hervorbringen wunderbarer Wirkungen mit Hilfe von bösen Geistern (Dämonen), in der Absicht, dadurch für sich oder Andere einen Vortheil (auch bloß Ruhm und Ansehen) zu erlangen, oder Anderen Schaden zuzufügen (maleficium, resp. beneficium), namentlich unter Anwendung von Zaubersprüchen (incantationes, incantamenta). Hier handelt es sich nur um die Zauberei im letztern Sinne; dieselbe ist freilich nicht immer leicht von der andern zu unterscheiden, weil sie dieselben Mittel (Geheimwissenschaft, Kunstfertigkeit, Taschenspielerei, Betrügerei u. a.) benutzt und häufig nur den Schein erwecken will, als ob ihr übernatürliche böse Kräfte zu Gebote ständen. Die Zauberei im weitern Sinne hat man eingetheilt in natürliche, künstliche und außernatürliche. Unter natürlicher Magie, die man auch weiße Magie nennt, faßt man alle auffallenden Wirkungen zusammen, welche von Kennern der geheimen Naturkräfte in Verbindung mit den Erdgeistern oder den Seelen der Verstorbenen zum Zwecke einer geheimen Naturforschung und Naturbeherrschung versucht und hervorgebracht werden. Als Hauptvertreter gelten Agrippa von Nettesheim, Paracelsus Theophrastus und Johannes Trithemius (s. d. Artt.). Heutzutage kann man den ganzen Occultismus (Mesmerismus, Hypnotismus, Somnambulismus, Spiritismus) dazu rechnen, sofern er durch das unbewußte Seelenleben oder durch Verbindung mit der Geisterwelt die Zukunft offenbaren, übersinnliche Wahrheiten ergründen, Krankheiten heilen und ähnliche Wirkungen hervorbringen will. Beim Spiritismus (s. d. Art. Spiritualismus) liegt die Gefahr der dämonischen Magie nahe. Keinesfalls kann die natürliche Magie Wirkungen hervorbringen, welche über die Grenzen der natürlichen Kräfte und des menschlichen Willens hinausgehen; doch herrscht auf diesem Gebiete noch eine große

Unsicherheit und Unwissenheit. Die künstliche Magie verwendet die Kräfte der Natur und die Seelenkräfte zu unerlaubten, unsittlichen Zwecken und wird zur außernatürlichen oder dämonischen (schwarzen) Magie, wenn sie dazu dämonische Mächte benutzt. Daß der fremde Wille auf die Seele einwirken kann, zeigt die Natursympathie, das magnetische Hellsehen, der Fremdsomnambulismus, das Hervorrufen der Ekstase. Da im Hellsehen Geheimnisse der Zeit und des Raumes geschaut werden, und in der Ekstase eine heftige Erregung der Leidenschaften eintritt, so kann der böse Wille beides benutzen, um die Hauptwirkungen der Zauberei, die Wahrsagerei und die Verzauberung, zu erreichen. Diese bilden den Gegenstand der Zauberei im engern Sinne. Dieselbe wird von den Theologen als eine Art des Aberglaubens (s. d. Art.) betrachtet und auf eine wirkliche oder vermeintliche Verbindung mit den Dämonen zurückgeführt. Gewöhnlich werden vier Arten unterschieden: divinatio, d. h. Erforschung der Geheimnisse der Gegenwart oder der Zukunft mit Hilfe der Dämonen; vana observantia (superstitio), d. h. Verwendung von Mitteln zu gewissen Wirkungen, welche weder aus der Natur noch von Gott die Kraft dazu haben können, durch ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung der Dämonen; magia, d. h. Hervorbringung wunderbarer, außerordentlicher Wirkungen mit Hilfe der Dämonen; maleficium, d. h. Schädigung des Nächsten mittels stillschweigenden oder ausdrücklichen Pactes mit dem Teufel.

1. Verbreitung der Zauberei. Die Zauberei ist in der Geschichte der Menschheit ebenso allgemein wie die Religion. Die Naturvölker sind ihr zwar hauptsächlich ergeben, ja lassen ihre ganze Religion darin aufgehen, aber die alten Culturvölker haben ihr eine systematische Ausbildung gegeben und das Meiste zu ihrer allgemeinen Verbreitung beigetragen, und auch die fortgeschrittene Culturwelt hat die Zauberei, Wahrsagerei und Traumdeuterei (s. d. Artt.) noch nicht überwunden, ja in den großen Städten wie auf dem platten Lande hat sich, wenn auch in verschiedenen Formen, ein großer Rest des alten und, wie es scheint, unausrottbaren Aberglaubens erhalten. Die Zauberei ist bei den heutigen Naturvölkern nicht nur allgemein im Schwange, sondern sie gleicht sich auch überall bis in's Detail hinein. Die Vorausverkündigung der Zukunft bei wichtigen privaten oder öffentlichen Unternehmungen, die Einwirkung auf das Wetter, auf die Fruchtbarkeit in der Natur, der Thier- und Menschenwelt, die Vertreibung der Krankheiten wie die Verzauberung durch Krankheiten und Tod, die Schädigung an Besitz, Leib und Leben sind so allgemeine Erscheinungen des Aberglaubens, daß sie kaum durch die verschiedene Behandlung bei einzelnen Völkern zu unterscheiden sind. Ebenso allgemein ist die Thatsache nachzuweisen, daß Zauber und Gegenzauber einander gleich sind. Dieß gilt in doppelter Beziehung; denn einmal können gute und böse Geister ähnliche Wirkungen hervorbringen, die nur durch den nicht immer leicht erkennbaren Zweck zu unterscheiden sind, sodann zeigt sich die Magie selbst in zwei Formen. Die eine besteht darin, daß sich die dämonische Macht selbst dem menschlichen Willen zur Ausführung der Zauberei unterwirft und zur Verfügung stellt; die andere besteht in der Herrschaft über die Macht des Teufels durch zauberische Mittel der Wissenschaft und Kunst. Im Allgemeinen herrscht bei den Naturvölkern der Glaube vor, daß der gute Gott und die guten Geister sich weniger um den Menschen kümmern als die bösen Geister, so daß durch diese der Zauber und der Gegenzauber ausgeübt werden muß. Da namentlich Krankheit und Tod als Wirkungen der bösen Geister und Zauberer oder Hexen (s. d. Art.) angesehen werden, so besteht die Aufgabe des Zauberpriesters vor Allem darin, den Krankheitsgeist zu entfernen, sodann aber die Hexe ausfindig zu machen. Letztere wird einer Giftprobe unterworfen, welche fast regelmäßig zum Tode führt. Schon die Furcht, als Zauberer belangt zu werden, wirkt auf Viele tödtlich. Man hat berechnet, daß diesem Aberglauben bei den Negervölkern nicht weniger Menschen zum Opfer fallen als der Sklavenjagd. Als Gegenzauber werden die Fetische, Amulete und Anderes dergleichen benutzt. Der Naturmensch, welcher die Kräfte und Gesetze der Natur nicht kennt und sich gegen ihre Einflüsse weniger zu schützen weiß, sieht überall feindliche Einflüsse und sucht sich auf jede Weise dagegen zu vertheidigen. Auch bei den turanischen Völkern sind Fetischdienst, Schamanismus, Magie, Todtenbeschwörung, Hexenwahn überall im Schwange. Die Mongolen leiten über zu den Chinesen, deren Religion die Zauberei zum dunkeln Hintergrunde hat. Der religiöse Mysticismus des Lao-tse, der Taoismus, ist in grobe Magie ausgeartet. Man suchte allen Ernstes nach dem Lebenselixir, machte Versuche zur Verwandlung der Metalle, suchte durch Zaubermittel Befreiung von Tod und Armut. Die Zauberer beanspruchten die Macht über die ganze Natur, Amulete wurden verkauft und durch Bildnisse wurde körperlicher Schaden zugefügt, wie dieß auch bei Völkern der Südsee vorkommt. In den niederen Volksschichten wetteifern die Buddhisten mit dem Taoismus in den magischen Künsten zur Abwehr böser Geister oder zur Erlangung von Heil in dieser und in jener Welt. — Von den Culturvölkern sind besonders die Aegypter und die Chaldäer und unter den Ariern die Perser zu berücksichtigen. Diese sind durch ihre Zauberei auch den Israeliten am meisten bekannt geworden. Aegypten und Chaldäa galten im Alterthum als die Wiege der zur Kunst ausgebildeten Magie mit festen Regeln und Formeln. Indem von der genauen Einhaltung dieser Regeln und Formeln der Erfolg der Zauberhandlung abhängig gemacht und der ganze Cult mehr oder weniger zu der Zauberpraxis in Beziehung

gesetzt wurde, wie es nicht nur in Aegypten und Assyrien, sondern auch in China und Rom geschehen ist, erhielt der Cultact eine andere Bedeutung. Er war nicht mehr ein Act der Gottesverehrung, sondern an sich eine hervorbringende Kraft der religiösen Güter oder der zauberischen Wirkungen, magisch im eigentlichen Sinne des Wortes. Die ägyptische und die chaldäische Magie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die eine theurgisch, die andere spiritistisch ist. Die chaldäische Magie ist auf den Glauben an die Naturgeister begründet, die ägyptische hat den Götterglauben zur Grundlage und ist aus einer raffinirten theologischen Philosophie entstanden. Sie knüpft sich an die Eschatologie und die Osirismythe an und erstreckt sich über das Grab hinaus. Nach altägyptischer Religion kann der Mensch Gott gleich werden. Die Verähnlichung mit Gott ist daher die leitende Idee der Zauberei. Der Beschwörer identificirt sich mit Gott und zwingt Gott unter seinen Willen. Die magische Literatur des neuen Reiches (Papyri in London, Paris, Turin, Leyden) enthält Beschwörungen gegen Krokodile, Schlangen und andere Thiere, gegen das böse Auge, gegen Krankheiten und Dämonen. Die Schlangenbeschwörung war in Aegypten weit verbreitet. Die libyschen Psyller waren als Schlangenbeschwörer berühmt, ebenso die Marsen in Samnium (vgl. Aug. De Gen. ad lit. 11, 28). Amulete und Schriften als Amulete getragen gewähren Lebenden und Todten Schutz. Bei der Beschwörung kommt Alles auf die richtige Betonung an. Wenn der Verfasser der ägyptischen Mysterien, als welchen man früher Jamblich betrachtete, behauptet, daß die barbarischen Namen, welche aus dem Aegyptischen und dem Assyrischen genommen waren, eine mystische und unaussprechliche Kraft besitzen, welche dem hohen Alter dieser Sprachen, dem göttlichen und Offenbarungsursprung der Theologie dieser Völker zuzuschreiben sei, so entspricht diese Auffassung nicht nur der spätern ägyptischen Zeit, sondern auch dem ägyptischen Alterthum, welches die Anwendung bizarrer, dem Volke unverständlicher, der ägyptischen Sprache fremder, anderen Sprachen entlehnter oder durch Phantasie gebildeter mysteriöser Namen der Gottheit zu Zauberzwecken kennt. Celsus hat den Christen eine solche Zauberei vorgeworfen. Origenes erkennt die Beschwörungen durch Formeln an und behauptet, daß die Namen eine ausgezeichnete Kraft besitzen; sie wirken nur in der betreffenden Sprache, dürfen nicht in eine andere übersetzt werden. Es ist dieß eine alte Erscheinung in der Magie, welche bis auf den heutigen Tag in den Zauber- und Sympathieformeln fortwirkt. — Die abendländische Magie hat auf den Gebrauch der Wörter einen besondern Werth gelegt. Die neuplatonische Zauberei mit ihren Ekstasen und Wundern ist eine Weiterbildung der ägyptischen Theurgie. Die chaldäische Zauberei reicht in die vorsemitische Zeit hinauf. Man hat in den Keilschrifttäfelchen ein großes Werk über die Zauberei und Wahrsagerei der Sumerier entdeckt. Es finden sich darin litaneiartige Formeln für Beschwörungen gegen böse Geister, gegen die Wirkungen der Wahrsager, gegen Krankheiten und Uebel. Die sumerische Magie ist der reichste und vollste Typus, zu welchem die ausschließliche Verehrung der Geister, der Natur und der Elemente, wie sie der turanischen Rasse eigenthümlich ist, gelangte. Die Beschwörung der Zauberer hat absolute Macht über die ganze Natur, die Elemente und ihre Geister. In der assyrisch-babylonischen Zeit wurde diese Magie zu Gunsten der Astronomie und Astrologie an die zweite Stelle gedrängt. In dieser Zeit ist Alles von den Sternen, von den ewigen Gesetzen des Himmels abhängig. Aber der Einschlag der Zauberei fehlte nicht. Die Gestirne wurden mit den Göttern identificirt und die Dämonen davon abhängig gemacht. Auch die alten sumerischen Beschwörungsformeln lebten fort. Gegenstand der Beschwörungen waren Krankheiten, besonders Fieber und Pest, und krankhafte Zustände physischer und psychischer Art. Als Urheber der Krankheiten galten böse Geister, Zauberer, Hexen. Das Hauptmittel der Verhexung war der böse Blick und das Zauberwort oder Zauberbild, dessen Beschädigung den abgebildeten Gegenstand erreichte; daher waren mehr Zauberpriester als Aerzte, mehr Amulete als Medicinen, mehr Talismane als Waffen von Nöthen. Der vedische und der buddhistische Zauber beweisen für die Arier die allgemeine Verbreitung dieses Aberglaubens. Die iranische Religion hat denselben durch Entlehnungen aus dem turanischen Medien noch verstärkt. Die alte arische Religion kannte weder den Dualismus noch das Magierthum, welches in der Folgezeit zum Inbegriff aller Wahrsagerei und Zauberei geworden ist und bis zum Teufelscult fortschritt. Die Beschwörungen sind in den mazdeischen Schriften schwer verpönt. Der Uebergang zum turanischen Magismus läßt sich selbst in der Bezeichnung für Gott, Deva, die für den Teufel, Daeva, gebraucht wurde, zeigen; noch der heutige Perser spricht von einem bösen „Dev". Das Wort Magier (μάγος) ist nicht indogermanisch, sondern medisch, wahrscheinlich sumerisch (von emga = erheben) und bürgerte sich in ganz Mesopotamien ein. Hesychius nennt die Chaldäer ein γένος μάγων, und Jeremias (39, 13) redet von einem Hauptmagier bei den Babyloniern. Die spätere Religion der Perser stellt uns mitten in den Kampf des guten Gottes und seiner Geister mit dem bösen Princip und seinen Dämonen hinein. Ahriman gebietet über ein entsetzliches Heer von Teufeln, Hexen, Unholden, deren Aufgabe es ist, das Böse in der Welt zu fördern und zu verbreiten. Um diese feindlichen Mächte fern zu halten, sind tägliche Reinigungen und Opfer, Gebete und Beschwörungen nöthig. Waschungen (mit Ochsen-, Kuhharn), Besprengungen mit Wasser, Zaubertränke, Büßungen vertreiben den

Teufel und befreien von Krankheit und Uebel. Bei Griechen und Römern standen nicht nur die Wahrsagereien aller Art in Blüte, sondern die Dämonen wurden auch immer mehr zu bösen Geistern herabgedrückt. Krankhafte Erscheinungen, besonders epileptische Zufälle, Geistesstörungen und Tobsucht galten als Wirkungen der Dämonen. Wie aber die Dämonen und die Götter Krankheiten und Verwandlungen anzaubern konnten, so konnten sie auch wieder davon heilen; Zaubern und Heilen lagen damals noch im Begriffe θεραπεύειν. Trotz Hippokrates blühten die Zauberkünste üppig fort; der Zauberpriester mußte den Krankheitsdämon bannen. Die Griechen waren zwar der Ansicht, daß ihre Zauberei persischer oder ägyptischer Herkunft sei, doch wurden auch manche einheimische Elemente darin aufbewahrt. Die thessalischen Hexen und das zauberische Mysterienwesen sind ein Beweis dafür. Die Römer unterlagen demselben Geschick, obwohl das Zwölftafelgesetz Strafen gegen die Magie festsetzte. Zur Kaiserzeit hatte die Wundersucht und das Zauberwesen den höchsten Stand erreicht. Wunderdoctoren, Wahrsager, Chaldäer, Gaukler durchzogen das Land und gewannen Geld und Einfluß. Der Neupythagoreismus und Neuplatonismus trugen zur Steigerung des Uebels bei. Daher ist es nicht zu verwundern, daß im Abendlande das Zauberwesen nie ganz erlosch und später in Verbindung mit den germanischen Culten den crassen Aberglauben der Hexerei und des Teufelscultes zeitigte.

2. Stellung der heiligen Schrift und der Kirche zur Zauberei. Die Israeliten waren in Aegypten, Canaan und Chaldäa dem Einfluß des Götzendienstes und der heidnischen Zauberei ausgesetzt; die vielen Verbote des Alten Testamentes zeigen, daß sie diesem Einfluß nicht selten unterlegen sind. Im Alten Testament wird die Zauberei erwähnt bei den Aegyptern (Gen. 41, 8. 24. Ex. 7, 11. 22; 8, 7. 18. 19; 9, 11. Is. 19, 3), bei den Chaldäern (Is. 44, 25; 47, 9. 12. Jer. 27, 9. Ez. 21, 21. Dan. 1, 20; 2, 2. 10. 27; 4, 4; 5, 11), bei den Assyrern (Nah. 3, 4) und den Israeliten (2 Par. 33, 6. Mich. 5, 11). Weil sie mit dem Götzendienst eng zusammenhing (4 Kön. 9, 22. 2 Par. 33, 6), belegte das Gesetz den Zauberer und die Zauberin mit der Todesstrafe (Ex. 22, 18. Deut. 18, 10). Die Bezeichnungen Aschaphim und Mekaschphim werden von den LXX mit φαρμακοί, μάγοι, φιλόσοφοι, ἐπαοιδοί, σοφοί übersetzt. Die „Meonenim" (Is. 2, 6. Mich. 5, 11) sind Zauberer und Wahrsager aus den Wolken (Wettermacher); die Zauber-Terebinthe (Richt. 9, 37) hatte von ihnen den Namen. Isaias nennt sie (57, 3) Söhne der Zauberei. Manasses hat diese und andere Formen der Zauberei besonders gefördert (4 Kön. 21, 6. 2 Par. 33, 6). Auch nach dem Exil werden Zauberer erwähnt (Mal. 3, 5. Apg. 8, 9; 13, 6; Jos. Antt. 20, 7, 2; De bell. Jud. 2, 13, 5); sie sollten aber in der messianischen Zeit aufhören (Mich. 5, 11). Die Schlangenbeschwörer werden Ps. 57, 6. Jer. 8, 17. Eccl. 10, 11 (hebr.). Eccli. 12, 13, die Knotenbinder, welche durch magische Knoten eine Person oder Sache fesseln oder bannen und auch Schlangen beschworen, Ps. 57, 6 genannt. Im Volke Israel sollte kein Bannsprecher geduldet werden (Deut. 18, 11). Das Christenthum verabscheute mit dem Alten Testament alle Arten von Zauberei als heidnischen Aberglauben und Götzendienst. Da es sich unter der wundersüchtigen und zauberfreundlichen griechisch-römischen Gesellschaft ein Recht zu erkämpfen hatte, so dauerte der Kampf gegen dieses eingewurzelte Laster lange und hat eigentlich nie ganz aufgehört. Schon in einer der ältesten christlichen Schriften, in der Lehre der Apostel, werden die Gläubigen davor gewarnt, z. B. 2, 2; 3, 4; 5, 1. Die Apologeten und Väter werden nicht müde, vor diesem Dämonendienst zu warnen. Clemens von Alexandrien gibt (Coh. ad gent. 2) eine Zusammenstellung der heidnischen Zauberei und Wahrsagerei oder des Wahnsinns, in welcher auch die wahrsagenden Ziegen und Raben nicht fehlen. Durch die Gnostiker war dieser Unfug auch in kirchliche Kreise verpflanzt worden; die Gnostiker werden als Gosten und Magier (Simon Magus, Marcus) bezeichnet. Während sie sich auf die Inspiration durch die „höchste Macht" im Himmel, den Anführer der himmlischen Heerschaaren beriefen, wurden sie von den Kirchenvätern des Bundes mit Satan und Azazel beschuldigt. Nichtsdestoweniger nahmen auch die Christen immer wieder zur Zauberei ihre Zuflucht. „Da kommen viele, die dich in schwerer Krankheit drängen, du sollest das Uebel vertreiben durch Zaubersprüche, durch Amulete und dergleichen Götzendienerisches. Ein Anderer verliert sein Geld. Man gibt ihm den Rath, die Wahrsager zu befragen. Der Teufel hat dich betrübt durch den Raub deiner Güter; betrübe du ihn dadurch, daß du Gott dafür dankst! Mache ihm keine Freude! Das würdest du aber thun, wenn du dich an Zauberer wendetest" (Chrys. In 1. ep. ad Thess. hom. 3, 5). Energisch warnt der hl. Augustinus vor der Zauberei und Wahrsagerei, weil er nicht nur den Unfug der Gaukler und Mathematiker aus eigener Erfahrung kannte, sondern auch die religiöse Wendung der Zauberei im Neuplatonismus und ihre gefährlichen Wirkungen für den Glauben kennen gelernt hatte (vgl. z. B. De civ. Dei 10, 9: Incantationes et carmina nefariae curiositatis arte compositae, quam vel magiam vel detestabiliore nomine goetiam vel honorabiliore theurgiam vocant). Er gibt auch eine ganz vernünftige Anweisung zur Unterscheidung zwischen Heilmittel und Zaubermittel. Die innere Anwendung von Heilmitteln sei selbstverständlich die äußere dagegen verschieden zu beurtheilen; so sei es z. B. abergläubisch, ein Kraut an den Hals zu hängen, um Bauchschmerzen zu vertreiben. Wo jedoch Bezauberungen, Beschwö-

rungen und Zauberzeichen nicht angewendet würden, da sei es mindestens zweifelhaft, ob die an die zu heilenden Körpertheile angebundene oder sonstwie damit verbundene Sache durch natürliche Kräfte wirke, oder ob die Wirkung von irgend welchem bedeutungsvollen Verhältnisse herkomme. Im ersten Falle stehe die Anwendung frei, im letztern sei Vorsicht nöthig. Wenn aber die wirksame Kraft ganz verborgen sei, so komme es darauf an, ob etwas nur zur Heilung der Körper in der Medicin und Landwirthschaft diene (De doct. chr. 2, 45). Ganz zu vermeiden und zu verabscheuen seien jedoch die eigentlichen Zaubermittel, welche der Teufel gelehrt habe und zur Förderung des Bösen namentlich durch diejenigen anwenden lasse, die mit ihm einen Bund geschlossen hätten (vgl. ib. 2, 29 sq.; De civ. Dei 8, 19 ad 21; 21, 6 sqq.; Conf. 4, 3; Ep. [ad Jan.] 53, 38). An den hl. Augustinus schloß sich im Mittelalter auch der hl. Thomas an. Er verurtheilt jede Art von Aberglauben, Zauberei und Wahrsagerei, erkennt aber den dämonischen Einfluß und den Pact mit dem Teufel an. Die magischen Künste wenden sich an eine intellectuelle Natur; diese könne aber keine gute sein, denn der Zweck gehe gegen die Tugend; meistentheils folgten daraus Ehebrüche, Diebstähle, Mordthaten und andere Sünden. Deßhalb würden diejenigen, welche sich dieser Künste bedienen, Uebelthäter (malefici) genannt (vgl. z. B. S. th. 2, 2, q. 92 sqq. Quodlib. 11, 10: De maleficiis sciendum est, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil est... quia volebant, quod daemones nihil sunt, nisi imaginationes hominum.... Fides vero catholica vult, quod daemones sint aliquid et possint nocere etc.). Das Urtheil des hl. Thomas ist im Wesentlichen maßgebend geblieben. Der Synoden, welche sich mit der Zauberei befaßten, sind unzählige. Schon die Synode von Elvira (um 300) bestimmt (c. 6): Wenn jemand durch Zauberkünste einen Andern tödtet, so soll er, weil er es ohne Götzendienst nicht vollbringen konnte, bis zum Ende ausgeschlossen bleiben. Die Synode von Ancyra (314) verordnet (c. 24): Diejenigen, welche wahrsagen und den Gewohnheiten der Heiden folgen oder Leute in ihr Haus aufnehmen (Zauberer behufs der Entdeckung von Zaubermitteln oder zum Zwecke von Sühnungen), die sollen dem Canon der fünf Jahre unterliegen. Das Trullanum (692) verbietet (c. 61) die Befragung eines Wahrsagers, um die Zukunft zu erfahren, das Herumführen von Bären und ähnlicher Thiere zum Schaden der Einfältigen, das Schicksaldeuten, Nativitätsstellen, Wolkenvertreiben, Amuletvertheilen u. A. Auch im Mittelalter mußten die Verbote immer wiederholt werden (s. Hinschius, Kirchenrecht VI, Leipzig 1897, 397 ff.). Die Zauberei wurde auch vom weltlichen Recht unter die Verbrechen gestellt. Trotzdem blieb der Glaube an die dämonische Magie, selbst an den Teufelsbund, bestehen. Er erhielt noch eine Förderung durch die Einwirkung des germanischen Heidenthums und durch die Wiederbelebung des antiken Heidenthums seitens der Araber und des Humanismus. Wie zur Zeit der alten Häresien mischte sich der Aberglaube mit den häretischen Irrthümern, welche im 12. und 13. Jahrhundert die Organisation und den Bestand der Kirche bekämpften. Daher wurden die Gesetze gegen die Häresie auf die Zauberei und Hexerei, welche bis dahin nur mit kirchlichen Strafen belegt waren, übertragen und eine Verfolgung der Hexen zunächst durch die Inquisition eingeleitet. Der Hexenwahn erreichte seinen Höhepunkt zur Zeit der Reformation, welche den Teufelsglauben steigerte, und nach dem 30jährigen Kriege, der ein unbeschreibliches soziales und sittliches Elend über das deutsche Volk gebracht hat. Es ist bekannt, daß heftige religiöse und soziale Bewegungen nicht nur zahlreiche, ansteckend wirkende Geisteskrankheiten zur Folge haben, sondern ihnen auch eigenthümliche Gestaltung geben. Diese konnte bei dem herrschenden Teufelsglauben nur dämonisch sein. Dazu kam, daß die Verfolgung und Aburtheilung der Hexen den weltlichen Gerichten überlassen wurde. Nach dem Glauben der Zeit konnte die Hexe durch Salben und Liebestränke oder mit Hilfe der Dämonen Liebe in Haß, Haß in Liebe verwandeln, sich an ihren Feinden und den Feinden Anderer rächen, Feuersbrünste entzünden, Regen und Hagel bewirken, an Feld und Vieh Schaden anrichten, selbst den Tod herbeiführen. Die Entfernungen bestanden für sie nicht, denn sie konnte durch magische Kräfte auf einem Besenstiele oder auf einem dämonischen Thiere zum Hexensabbat fliegen und Unheil anstiften, wo sie wollte u. s. w. (Ueber die Strafen gegen die Hexen seit Innocenz VIII. [1484] und dem Hexenhammer s. d. Artt. Hexen und Hexenprozeß; Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes VIII, Freiburg 1894, 494—694; Duhr, Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen, Köln 1900; vgl. auch C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte, Basel 1884, 235 ff.) Daß heute noch der Glaube an Zauberei und Wahrsagerei nicht nur in den unteren Volkskreisen, sondern auch in den höheren Gesellschaftsschichten fortlebt und fortwirkt, zeigen von Zeit zu Zeit die Gerichtsverhandlungen und die Tagesblätter. Auch die Fortschritte, welche der Occultismus und Spiritismus, der Buddhismus und die Theosophie machen, beweisen, wie empfänglich die „aufgeklärte" moderne Gesellschaft für das Geheimnißvolle und Dunkle ist.

3. Erklärung und Beurtheilung der Zauberei. Das Urtheil über die Zauberei muß für die verschiedenen Arten derselben, die natürliche oder weiße, die künstliche, die theurgische und die dämonische oder diabolische oder schwarze Magie, verschieden ausfallen. In Betreff der natürlichen Magie ist allgemein zugegeben, daß es

viele Erscheinungen in der Natur und im Menschenleben gibt, welche aus den bisher bekannten Gesetzen und Kräften der Natur nicht erklärt werden können, ohne daß sie deßhalb als außernatürlich oder übernatürlich zu betrachten seien. Je weiter die Naturwissenschaft und die Psychologie und Physiologie fortschreiten, um so deutlicher zeigt es sich, daß vieles, was früher auf Zauberkräfte zurückgeführt wurde, eine natürliche Erklärung findet. Wenn man früher große Naturforscher wie Roger Bacon und Albertus Magnus, oder Päpste wie Leo III., Benedict IX., Sylvester II., Gregor VI., Clemens V., Johannes XXII., oder Helden der Renaissance wie Reuchlin, Cardanus, Theophrastus Paracelsus, Agricola von Nettesheim der Zauberei verdächtigte, so ist man längst davon abgekommen, weil man sich überzeugt hat, daß sie nur durch die mit dem Wesen der Natur und des Geistes unkundige Wissenschaft und öffentliche Meinung eines solchen Aberglaubens bezichtigt werden konnten. Aber auch hinsichtlich der Zauberei und des Hexenwesens im Allgemeinen hat sich gezeigt, daß nicht nur viele angeblich wunderbare Wirkungen entweder der irregeleiteten Einbildungskraft der Zauberer und der an die Zauberkraft Glaubenden ihren Ursprung verdanken, sondern daß auch die thatsächlichen Wirkungen vielfach eine psychologische Erklärung zulassen. Die verschiedenen betäubenden Mittel, von dem erregenden Dampf der Pythonisten und den narkotischen Tränken der Medicinmänner und Schamanen und Fakire bis zu den Hexentränken und Hexensalben, dienten nur dazu, das leibliche und seelische Wesen dieser Zauberer bis zu dem Grad in Aufregung zu versetzen, daß sie in ekstatischem Zustande einer höhern Kraft gebieten zu können schienen. Umgekehrt wurde dadurch auf die Zuhörer und Zuschauer eine geheime, aber psychologisch begreifliche Macht ausgeübt, welche ihren Einfluß auf das leibliche und seelische Wohlbefinden ausdehnte, heilend oder schädigend wirken konnte. Ja schon der Gedanke an diese Macht oder die Furcht vor derselben konnte lähmend oder fördernd wirken. Daher ist es nicht zu verwundern, daß nicht nur an die Macht der Zauberer allgemein geglaubt wurde, sondern daß dieselbe sich auch oft kundgab; ohne gewisse Erfolge wäre der allgemeine Glaube daran unbegreiflich. Dieß bestätigen auch die sympathetischen und suggestiven Kuren. Nicht die vielfach widersinnigen Mittel und Worte sind die wirksame Kraft, sondern der Glaube der Doctoren und der Patienten. Selbst in der ärztlichen Kunst spielt das Vertrauen des Patienten in die Kunst des Arztes oft eine größere Rolle als die Kunst selbst. Daraus erklärt sich auch die Wirkung der Amulete, Talismane u. dergl.; weil durch das Tragen solcher Gegenstände täglich das Vertrauen in den Schutz der vermeintlichen geheimnißvollen Kraft gesteigert wird, so wächst die persönliche Zuversicht und der eigene Muth, der über viele Gefahren Herr wird. Nimmt man hinzu, daß durch den Mesmerismus, Hypnotismus, Somnambulismus und ähnliche Zustände die Möglichkeit, sich selbst und Andere in außerordentliche Lagen zu versetzen, auf den eigenen und fremden Willen einzuwirken, verborgene Gedanken und Kräfte zu entdecken und zu leiten, gegeben ist (vgl. Du Prel, Die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885; Derf., Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften, Leipzig 1894), so darf man sich nicht wundern, daß einzelne besonders veranlagte Menschen oder Medien scheinbar zauberhafte Wirkungen hervorzubringen vermögen, und daß diese Kräfte vom bösen Willen zur Schädigung Anderer mißbraucht werden können. Es wird auch nicht zu bestreiten sein, daß diese oft eine große Aehnlichkeit mit wunderbaren Erscheinungen, Visionen, Verzückungen, Weissagung (s. d. Artt.) u. A. auf religiösem Gebiete, im Leben der Heiligen haben. Auch hier ist das leibliche und seelische Befinden die Voraussetzung. Dennoch ist es nicht möglich, Alles auf diese Weise zu erklären. Wäre der Aberglaube nur eine Annahme, die entweder keine Berechtigung in einer bestimmten Religion hat oder im Widerstreit mit der wissenschaftlichen Auffassung der Natur einer bestimmten Zeit steht, und wäre jede Handlung, die aus Aberglauben entspringt, Magie oder Zauberei, so müßte alles, was über die Natur hinausgeht, als Täuschung oder Betrug verworfen werden. Es wäre Alles, auch die Religion, nur relativ. Wohl ist es wahr, daß, was in der einen Religion als Glaube betrachtet wird, in der andern für Aberglauben gilt, daß z. B. die Thaten des Moses vor Pharao von der heiligen Schrift als Wunder, die der ägyptischen Zauberer als Zaubereien bezeichnet werden; aber dieß nöthigt nur zur Unterscheidung der Geister und zur Unterscheidung der Religionen. Die allgemeine Thatsache der Religion beweist doch für eine wahre Religion, für das Dasein eines höhern Wesens; der allgemeine Glaube wäre unerklärlich, wenn es überhaupt keine gäbe. Man kann nicht dieses große, die Weltgeschichte beherrschende Gebiet der Religion als eine Illusion, einen allgemeinen Aberglauben brandmarken. Der Glaube an Gott erkennt aber eine Einwirkung Gottes auf die Welt im Wunder und in der Vorsehung an. Diese Einwirkung kann durch zweite Ursachen, durch Menschen als Werkzeuge vollzogen werden. Damit ist die theurgische Magie erklärt. Wohl wirkt Gott nicht zum Bösen und zum Irrthum Wunder und Zeichen, so daß die Theurgie der Aegypter von der Wunderwirksamkeit Moses' und der Propheten wohl zu unterscheiden ist, aber das Vertrauen auf den Beistand der göttlichen Kraft hat doch auch diese und die neuplatonischen Magier zu größeren Leistungen befähigt. Wenn an sich die Schlangenbeschwörer im Stande sind, Schlangen zu bezaubern, daß sie wie Stäbe am Boden liegen, und sie wieder zu entzaubern, so

wird man trotz aller Betrügerei zugeben müssen, daß die religiöse Ueberzeugung die Kraft noch erhöhen konnte. Freilich ist hier die Grenze schwer zu bestimmen, denn nur für den Götzendiener sind jene Götter wirkliche Götter, für den Bekenner des einen wahren Gottes sind sie entweder nichts als Dämonen, und nur der wahre Gott kann eigentliche Wunder, welche die Grenze aller Naturkräfte übersteigen, wirken (s. d. Art. Wunder). Damit ist der Uebergang zur schwarzen Magie gegeben. Lassen schon die Verirrungen und Greuel des Götzendienstes kaum eine andere Annahme als die eines teuflischen Einflusses zu, so bestätigt dieselbe die Offenbarung durchaus. Die heidnischen Götter werden mit den Dämonen identificirt (vgl. Deut. 32, 17. Ps. 95, 5; 105, 37. Is. 13, 21; 34, 14. Bar. 4, 7. Apg. 16, 16. Cor. 10, 20 f. Offb. 9, 20). Die Juden nannten den Obersten der Teufel mit dem Namen eines Götzen Beelzebub, Beliar, Belier oder Belial. Der Teufel und seine Engel, für welche das ewige Feuer bereitet ist, suchen die Menschen an Leib und Seele zu schädigen, in Unglauben und Sünde zu stürzen. Im Allgemeinen betont das Neue Testament mehr den sittlichen Einfluß; nur an einzelnen Stellen ist außer der Besessenheit auch der Einfluß auf die Natur angedeutet. In der Liturgie der Kirche trat diese Seite mehr hervor, wie der Exorcismus (s. d. Art.) bei der Taufe und die Sacramentalien beweisen. Diese, namentlich das Kreuzeszeichen und der Name Jesus, galten als ein Hauptschutzmittel gegen die Einwirkung des Teufels und der Dämonen. Sie wirken aber nicht magisch als Formeln und Handlungen durch die Kraft Gottes und nicht unfehlbar, sondern sind auch durch die sittliche Beschaffenheit des Spenders und Empfängers bedingt. Durch den Vorwurf der Magie kann nur der Mißbrauch, nicht die Sache selbst getroffen werden. Immerhin ist Vorsicht zu empfehlen. Weder darf man die Macht des Teufels und der Dämonen als eine unbeschränkte und selbständige, die Natur und ihre Kräfte beherrschende betrachten, noch den Sacramentalien eine unfehlbare Wirkung beilegen. Auch die Wirksamkeit des Bittgebets darf nicht bis zum Zwang gegen Gott gesteigert werden. Zweifellos waren die früheren Generationen in diesen Dingen zu leichtgläubig. Wie die Heiden, um die Zukunft zu erfahren und über die Natur und ihre Gefahren Herr zu werden, zu Zaubermitteln ihre Zuflucht nahmen, so wollte man zu schnell überall das Werk der feindlichen Geister erblicken. Aber die heutige Generation ist zu skeptisch und zu ungläubig, wenn sie den Glauben an Teufel und Dämonen verwirft und Gott dem Herrn in diesen Dingen eine Accommodation an Zeitvorstellungen zuschreibt. Man darf allerdings nicht vergessen, daß die Fortschritte der Wissenschaften noch manches Räthsel der Natur lösen werden, aber daß es stets für sie eine Grenze gibt, wo nicht nur das Ungewußte, sondern auch das Geheimniß beginnt, kann nicht geläugnet werden. Daher kann man nicht von vornherein die Existenz der Geister und ihrer Einwirkung im Gegensatze zu der ganzen Religionsgeschichte verwerfen; doch mahnen die schrecklichen Excesse früherer Zeiten zu äußerster Vorsicht. Hier schadet geringer Glaube weniger als zu starker Glaube. Die Hilfe der Geister bei der Zauberei ist jedenfalls mehr Einbildung und Betrug als Wirklichkeit. Es läßt sich nicht nachweisen, daß sich der Teufel jedem zur Verfügung stellt, um Böses zu vollführen, sonst wäre die ganze Welt voll Zauberer und Hexen. Der „Teufelsbund" und „Teufelscult" widerstreben so sehr dem menschlichen Bewußtsein und dem Verhältniß der Geister zu einander, daß an ihrer Möglichkeit auch dann noch gezweifelt werden darf, wenn vermeintliche Thatsachen aus den Geständnissen und Phantasien der Hexen vorliegen oder eine „Unterschrift" gezeigt wird. Die Auctorität des hl. Augustinus und des hl. Thomas hat dieser Ansicht großes Ansehen verschafft, und die Bulle Innocenz' VIII. von 1484 hat den Glauben an Hexerei wenigstens nicht verworfen; es ist aber unrichtig, daß die Kirche diesen Bund, der in den Bullen genannt wird, zu einem Dogma machte und jeden Zweifel daran verfolgte. Nur der Glaube an die Möglichkeit eines dämonischen Einflusses ist dogmatisch. Von einem „Vertrag" mit dem Teufel könnte höchstens als von einem unbewußten Vertrag im ekstatischen Zustande die Rede sein. Derselbe wäre aber meistentheils subjectiv, eine Potenzirung des vorhandenen bösen Willens (Dämonomanie). Die gewöhnliche Form wird die ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung sein. (Vgl. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik II, Freib. 1878, 680 f.; Heinrich, Dogmatische Theologie V, 2. Aufl., Mainz 1888, 817; W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., Paderborn 1885, 66 ff.; Oswald, Angelologie, das ist die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der katholischen Kirche, 2. Aufl., Paderborn 1889, 197 ff.)

Ohne über die Wirklichkeit der Zauberei zu entscheiden, hat die Kirche den Glauben an dieselbe und die Vornahme solcher Handlungen auf Grund dieses Glaubens verboten, weil, abgesehen von den bösen Folgen, darin eine Sünde gegen den Glauben an Gott begangen wird. Die Magie und das Angehen der Zauberer um Anwendung ihrer Künste wird nach den älteren Quellen des gemeinen Rechts mit Infamie, Excommunication, Exil, bei Geistlichen zugleich mit Absetzung bestraft. Die päpstliche Gesetzgebung des 16. Jahrhunderts (zuletzt noch Gregor XV. in der Constitution Omnipotentis vom Jahre 1623) bedroht die Magie ebenso wie das Sortilegium, wenn durch sie der Tod einer oder mehrerer Personen herbeigeführt wird, mit der Auslieferung an den weltlichen Richter zur Bestrafung; wenn dagegen durch sie bloß eine Krankheit, geschlechtliche Unfruchtbar-

keit, Ehescheidung oder ein beträchtlicher Schaden an Thieren, Saaten oder anderen Früchten bewirkt wurde, mit ewigem Gefängniß; Particularsynoden bis zum 17. Jahrhundert verhängten dafür die Excommunication (Hinschius V, 694 ff.; VI, 336. 397 ff.). Da der Zauberglaube (d. h. die Anerkenntniß, daß aus dem Bösen etwas Gutes oder Nützliches kommen könne, verbunden mit dem Vertrauen auf die böse Macht und die Hingabe an sie) bereits Sünde ist, so erstreckt sich die Zauberſünde viel weiter als die Zauberwirkung. Deßhalb ist jede Handlung, die in diesem Glauben unternommen wird, Sünde, wenn sie auch bei anderer Intention ohne Schuld wäre. Selbst wenn das Bewußtsein, sich der Mitwirkung des Bösen zu bedienen, nicht klar und deutlich ist, aber auch die Ueberzeugung vom Gegentheil nicht vorhanden ist, liegt die Zauberſünde vor. In das gleiche Gebiet fällt die Anwendung sympathetischer Kräfte in der Natur oder der ekstatischen Seelenkräfte zu bösen Zwecken. Diese Zwecke sind entweder moralische oder physische, die Befriedigung der Leidenschaften, der Hoffart, des Geizes, der Unzucht, der Rachsucht und Schadenfreude, oder die Bethätigung krankhafter seelischer Zustände. Die Heilung wird deßhalb nicht bloß durch Belehrung und Unterricht, sondern besonders durch sittliche Besserung, Läuterung und Befestigung des Glaubens und Vertrauens auf Gott und Ordnung des physischen und psychischen Lebens bewirkt. (Vgl. zum Ganzen noch Lenormant, La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes, Paris 1874; King, Babylonian Magic and Sorcery, London 1895; Zimmern, Beiträge zur Kenntniß der assyrischen Religion II: Ritualtafeln für die Wahrsager, Beschwörer und Sänger, Leipzig 1899; Amélineau, Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne, Paris 1895; Ermann, Die ältesten Vorstellungen der Aegypter vom Leben und Tod [angekündigt in d. Sitzungsberichten der k. preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1898, 25. Heft]; Pauly, Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft IV, Stuttgart 1846, 1377 ff. Neue Bearb. von Wissowa I [Stuttgart 1894], 30 ff.; III [1899], 2045 ff.; Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg 1897; Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877; Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1898; Grüneisen, Der Ahnencultus und die Urreligion Israels, Halle 1900; Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart. Deutsch von Petersen, Stuttg. 1898; Diefenbach, Der Zauberglaube des 16. Jahrh., Mainz 1900; Schanz, Zauberei und Wahrsagerei. Ein religionsgeschichtliches und psychologisches Problem, in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1901, 1 ff.) [v. Schanz.]

Zebedäus (Ζεβεδαῖος), im Neuen Testament ein Fischer aus Galiläa, der Gemahl Salome's (Matth. 27, 56. Marc. 15, 40; s. d. Art.) und Vater der Apostel Jacobus des Aeltern und Johannes. Er lebte wahrscheinlich in oder bei Bethsaida. Aus der Erwähnung seiner Taglöhner (Marc. 1, 20) und aus der Bekanntschaft seines Sohnes Johannes mit dem Hohenpriester Annas (Joh. 18, 15) darf man schließen, daß er zu den Wohlhabenderen gehörte (vgl. Joh. 19, 27), obwohl er auch die Arbeit seines Gewerbes eigenhändig betrieb (Matth. 4, 21). Letzteres ist das Einzige, was uns die Evangelien bei nur einmaliger Erwähnung von ihm mittheilen (Matth. 4, 21. 22. Marc. 1, 20). Durch Salome scheint er in näherer Beziehung zu Jesu gestanden zu sein, so daß der rasche Anschluß seiner Kinder an den Herrn wohl durch die Gesinnung der Eltern vorbereitet war. [Kaulen.]

Zegers, Nicolaus Tacitus, O. S. Fr., gelehrter Exeget, war in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu Diest in Brabant oder, was aber weniger wahrscheinlich ist, in Brüssel geboren. Seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt er in Löwen, trat aber noch vor ihrer Beendigung in den Franciscanerorden und zwar in die kölnische Observantenprovinz ein. Bei deren Theilung 1531 schloß er sich der niederdeutschen Provinz an. Einen bedeutenden Einfluß übte auf ihn sein Lehrer Franz Titelmann (s. d. Art.) aus, der den strebsamen Jüngling für das Studium der heiligen Schrift begeisterte. Zegers folgte ihm auch auf den Lehrstuhl der Exegese in dem Löwener Convent, von welchem der Ordensgeneral und Cardinal Quinonius (s. d. Art. Brevier II, 1262) sagte: Lapides conventus sancti sunt, et nescio, quam sanctitatem redolent. Zegers' gediegene Kenntnisse vom Griechischen und Hebräischen befähigten ihn, bei der Erklärung der heiligen Schrift eine gesunde Kritik zu üben, zu jener Zeit eine gar zu seltene Erscheinung. Als Frucht seiner Thätigkeit gab er heraus: Epanorthotes: Castigationes in Novum Testamentum, in quibus depravata restituuntur, adjecta resecantur et sublata reponuntur, Colon. 1555; Scholia in omnes Novi Testamenti libros, Colon. 1558, eine Erklärung schwieriger Stellen; Inventarium in Novum Testamentum, Antverp. 1558, eine Art Concordanz mit sehr vielen Abkürzungen, und endlich sein dem Papste Paul IV. gewidmetes (sehr seltenes) Hauptwerk: Novum Jesu Christi Testamentum juxta veterem Ecclesiae editionem, ex probatissimis eisdemque vetustissimis tum scriptoribus tum exemplaribus priscae suae fidei atque integritati restitutum brevibusque illustratum adnotatiunculis, Lovan. 1559, 2 tom. Später hat der Oratorianer Richard Simon (s. d. Art.) sich bemüht, Zegers dieses Werk abzusprechen, aber vergebens. Ein schönes Zeugniß von seiner tiefen Frömmigkeit gibt eine kleinere

niederdeutsche Schrift: Dye Collegie der Wysheit ghefundeert in dye universiteit der deughden, Thantwerpen 1556. Sein thatenreiches Leben beschloß der demüthige Franciscaner in Löwen am 25. August 1559. Nicolaus Mameranus schrieb von ihm:

Vir pietatis amans, semper studiosus honesti,
Et bona qui semper publica ubique juvat.

(Vgl. Franciscus Sweertius, Athenae Belgicae, Antverp. 1628, 709; Valerius Andreas, Bibliotheca Belgica, Lovan. 1643, 821; Paquot, Mém. I, Louvain 1765, 1 ss.; van Loo, Stimulus seraph., Lovanii 1862, 393; Dirks, Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs, Anvers 1885, 81 ss.) [Schlager O. Fr. M.]

Zehnt (decimae) ist im Allgemeinen diejenige Abgabe, welche der zehntpflichtige Grundbesitzer an den Zehntberechtigten alljährlich zu entrichten hat, und welche in der Regel in dem zehnten Theil der Früchte des pflichtigen Grundstückes oder in einer bestimmten Quote des Ertrages von bestimmten Thiergattungen oder der Einkünfte aus Gewerben besteht. Unter dem geistlichen Zehnten (Kirchen-, Pfarrzehnten) versteht man die jährliche Lieferung solcher Quoten an die Kirchendiener (Pfarrer) zu deren Unterhalt. — I. Geschichte des Zehnten. Der geistliche Zehnt wurzelt in dem gottergebenen Gemüthe des Menschen, insofern sich jeder in seinem Gewissen verpflichtet fühlt, Gott für das geschenkte Gedeihen seiner Arbeit sich dankbar zu erweisen und diese Dankbarkeit durch Gaben an seine bestellten Diener darzuthun. Daher finden wir den Zehnten schon im Alten Testamente als gesetzlich geboten. Nach den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes mußte der Zehnte gegeben werden: „von der Saat des Bodens, von der Frucht des Baumes", „vom Rind- und Kleinvieh, von allem, was unter dem Stabe vorbeizieht" (Lev. 27, 30. 32. Deut. 14, 22. 23). In der spätern Zeit wurde von den Pharisäern die Zehntabgabe auf die unbedeutendsten Gartengewächse (Matth. 23, 23. Luc. 11, 42) ausgedehnt. Der Zehnte gehörte Jehova, dem eigentlichen Herrn des Landes (vgl. Lev. 27, 30. 32), aber Jehova gab „diesen Zehnten in Israel den Leviten zum Eigenthum für den Dienst, den sie beim Bundeszelte verrichten" (Num. 18, 21. 24. 26). Die Art und Weise der Entrichtung war diese: es wurde während des Jahres zweimal verzehntet und je im dritten Jahre dreimal, daher die Talmudisten einen dreifachen Zehnt unterscheiden. Der erste Zehnt wurde gegeben von der jährlichen Ernte, nachdem die Erstlinge davon genommen waren, an die Leviten (Lev. 27, 30. Num. 18, 21. 24. 31); diese hatten hiervon wieder den Zehnten an die Priester auszuscheiden (Num. 18, 26 ff.; vgl. 2 Esdr. 10, 38). War der erste Zehnt entrichtet, so mußten die übrigen neun Theile nochmals verzehntet werden; diesen zweiten Zehnten hatte der Hausvater zum Heiligthum zu bringen und daselbst mit seiner Familie und den Leviten in heiliger Mahlzeit zu verzehren (Deut. 12, 6 ff.; 14, 23 ff.); wurde er wegen der Weite des Weges u. s. w. in Geld beigebracht, so mußte noch, damit das Cultuspersonal nicht benachtheiligt werde, der fünfte Theil des abgeschätzten Werthes beigelegt werden (Lev. 27, 31). Ein dritter Zehnte wurde jedes dritte Jahr abgesondert und zu Hause mit den Hausgenossen, Leviten und Armen verzehrt (Deut. 14, 28. 29; 26, 12); das dritte Jahr heißt darum eigens das Zehntjahr. In der Folgezeit werden besondere Curatoren und im Tempel Behälter erwähnt für die Aufbewahrung der Zehntgegenstände (vgl. 2 Par. 31, 11. 2 Esdr. 10, 38; 12, 43; 13, 12).

Von den Juden kam der Zehnt zu den Christen. Falsch ist die Anschauung, „daß die Zehnten besonders in dem ehemals römischen Deutschland durchaus auf privatrechtlichem Wege und sowohl zum Besten von Laien als zum Vortheil der Kirchen hauptsächlich aus den römischen Possessions- und Colonatsverhältnissen entstanden seien" (J. M. F. Birnbaum, Die rechtliche Natur der Zehnten, aus den Grundeigenthumsverhältnissen des römischen und fränkischen Rechts historisch entwickelt, Bonn 1831, 273 f.). Vielmehr ward im Neuen Testamente, nachdem der Herr erklärt hatte, daß der Arbeiter seiner Nahrung werth sei (Matth. 10, 10), dem Prediger des Evangeliums zwar die Uneigennützigkeit scharf anbefohlen, aber ebenso der Gemeinde die Pflicht auferlegt, ihm den nöthigen Unterhalt zu gewähren (2 Cor. 11, 7. 8. 12. 13. 1 Tim. 6, 5. Tit. 1, 11. Phil. 4, 16—18. Röm. 15, 27. 1 Cor. 9, 7—14). Die bedeutendsten der Kirchenväter aber erklärten, daß die Christen hinter den Juden nicht zurückstehen dürften und demgemäß den Zehnten auch entrichten sollten (Chrys. hom. IV in Ep. ad Ephes. 1, hom. XIV in Act. ap., hom. LXXIV in Matth.; Greg. Naz. Or. V; Hilar. in Ps. CXVIII; c. 5 (Ambros.?), C. XVI, q. 2; c. 66 (August.?), C. XVI, q. 1; August. in Ps. CXLVI, serm. de temp. CLXVI; c. 65 (Hieron.), C. XVI, q. 1; Const. apost. l. 2, c. 25; l. 7, c. 29; l. 8, c. 30). Dieß waren aber zunächst nur Ermahnungen. Erst durch Synoden in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts wurde die Leistung des Zehnten an den Bischof gesetzlich vorgeschrieben. So vor Allem durch die zweite Synode von Macon a. 585. Diese bezeichnete in Canon 5 den Zehnten als auf göttlichem Gesetze beruhend (vgl. auch c. 5, C. XVI, q. 7; c. 5 der Synode zu Aschaim in Bayern a. 748—773). Auf dessen Verweigerung aber wurde der Bann gesetzt. Durch diese kirchlichen Gesetze, durch Erwerb von Gütern seitens der Kirche, auf welchen infolge Colonats weltlicher Zehnt haftete, durch Ausleihung von Kirchengut seitens der Kirche gegen Zehnten, durch königliche Hingabe von säcularisirtem Kirchengute an Weltliche unter Vorbehalt des Zehnten für die Kirche, durch Schenkung des Zehnten von den königlichen

Krongütern und endlich durch die Gesetze der Karolinger, wonach alle Staatsangehörigen ohne Unterschied von allem ihrem Einkommen unter Strafe den Zehnten nicht mehr wie bisher an den Bischof, sondern an den Pfarrer zu entrichten hatten (z. B. Cap. de part. Saxoniae a. 770 ad 790, c. 17 [Mon. Germ. hist., Capitular. reg. Franc. I, 69]; Synod. Francof. a. 794, c. 25 [Mon. l. c. I, 76]; Capitularia eccl. ad Salz data a. 803—804, c. 2 [Mon. l. c. I, 49]; Cap. eccl. a. 810—813, c. 10 [Mon. l. c. I, 178]; Reichstag zu Aachen a. 819, c. 12 [Mon. l. c. II, 277]) — durch all dieses noch mehr als durch die Canones der gleichzeitigen Synoden (z. B. Conc. Cabill. a. 813, c. 19; c. 2 [Conc. Mogunt. a. 813, c. 38], C. XVI, q. 2; Conc. Ticin. a. 850, c. 17; Conc. Mogunt. a. 851, c. 3), wurde im großen Frankenreiche das Zehntrecht der Kirche thatsächlich ein allgemeines (s. d. Art. Kirchenvermögen II). Unter Pipin dem Kleinen war ein zweiter Zehnt in den sog. Nonae aufgekommen. Durch diesen sollten der Kirche die Verluste ersetzt werden, die sie durch die Säcularisation und das zu königlichem Lehen gegebene Kirchengut erlitten hatte (P. Roth, Geschichte des Beneficialwesens von den ältesten Zeiten bis ins zehnte Jahrhundert, Erlangen 1850, 365 f.). Allein die Kirche blieb nicht lange im ungeschmälerten Besitze dieser Zehnten. Trotzdem nämlich, daß Karl der Große für sich und seine Nachkommen die Unverletzlichkeit des Kirchengutes wiederholt garantirt hatte, mußten um die Mitte des 9. Jahrhunderts die Bischöfe schon wieder klagen, daß die weltlichen Großen sich in den Besitz von Kirchengütern und damit auch Kirchenzehnten setzten (Synode von Diedenhofen a. 844, c. 3. 5; Synode von Beauvais a. 845, c. 3. 6). Zur Entfremdung des Kirchenzehnten trug sodann die bedrängte Lage der Bischöfe selbst bei. Gegenüber den Einfällen, namentlich der Normannen, bedurften sie eines kräftigen Schutzes, und als Reichsfürsten hatten sie Kriegscontingente zu stellen. Um nun mächtige Schirmvögte und die nöthigen Dienstmannen zu bekommen, verliehen sie selbst Kirchengüter und Kirchenzehnten an weltliche Große. Endlich gab die Umwandlung von bisherigen Eigenkirchen in Pfarrkirchen auch Anlaß zur Verwandlung geistlicher in Laienzehnten, indem die bisherigen Herren dieser Privatkirchen den Zehnten, der an die neue Pfarrkirche zu entrichten war, sich trotz des kirchlichen Verbotes aneigneten (Burchard. Decret. 3, 239). Die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts beginnende Reform erstreckte sich auch auf diesen Punkt. Auf der Herbstsynode des Jahres 1078 verlangte Gregor VII., daß die Laien allen Zehnten, gleichviel ob sie ihn von Bischöfen oder Königen oder anderen Personen erhalten hätten, zurückgeben sollten, und bezeichnete die Widerstrebenden im Hinblick auf die Unveräußerlichkeit des Kirchenguts als sacrilegi (Reg. [ed. Jaffé] L. 6, n. 5 b; c. 1, C. XVI, q. 7). Das Decretalenrecht aber enthält über den Kirchenzehnten folgende Hauptsätze: er sei juris divini (c. 14, X De decim. 3, 30); er könne als schlechthin unveräußerlicher Vermögenstheil der Pfarrkirchen nicht einmal anderen Kirchen oder Klöstern zugewendet (c. 7. 30. 34, X h. t. 3, 30), viel weniger von einem Laien rechtmäßig besessen oder verjährt oder erbrechtlich übertragen oder sonstwie veräußert werden (c. 9, X De rer. permut. 3, 19; c. 15. 17. 19, X De decim. 3, 30). Allein man konnte die seit Jahrhunderten von der Kirche vielfach selbst auf Laien übertragenen Zehnten unmöglich zurückerhalten. Darum interpretirte man die Bestimmungen des dritten Lateranconcils a. 1179, wodurch die Veräußerung der von Laien besessenen Zehnten verboten und deren Rückgabe gefordert wurde (c. 19, X h. t. 3, 30), allgemein dahin, daß nicht der Besitz von kirchlichen Zehnten überhaupt, sondern nur die Neuerwerbung von solchen durch das Concil verboten sei, daß dagegen die bereits besessenen beibehalten werden dürften (c. 25, X h. t. 3, 30; c. 2 in VI^to h. t. 3, 13 und die Glosse dazu). So erhielten sich thatsächlich neben den kirchlichen eine Menge von Laienzehnten. Sie wurden als rein weltliche Rechte von den weltlichen Gerichten beurtheilt, während auf die kirchlichen Zehnten das kirchliche Recht angewandt wurde (P. G. Schmitt, Die Cultusbaulast, Regensburg 1888, 37 ff.). Dieser Zustand währte durch das Mittelalter hindurch. In der abendländischen Glaubensspaltung wurde in den protestantisch gewordenen Ländern der Kirchenzehnt mit dem Kirchengut vielfach eingezogen, während er in den katholischen Ländern unverändert weiter bestand. Das Tridentinum forderte die Gläubigen zu dessen Weiterentrichtung auf, da er Gott geschuldet werde (Sess. XXV De ref. c. 12). Mit dieser Erklärung stand das Concil in voller Uebereinstimmung mit der seit Anfang herkömmlichen Begründung für den Zehnten. Wenn nun auch zu sagen ist, daß hier kein jus divinum im vollen Sinne vorliegt — die Kirche selbst hat unter Umständen von diesem Gesetze dispensirt —, so ist doch aus mehr als einem Grunde ganz unqualificirbar die Behauptung von Ch. Meurer, daß die Stützung des christlichen Zehntrechts auf den ausgesprochenen Willen Gottes ein „frommer Betrug" sei, der indeß den Erfolg gesichert habe (Das Zehnt- und Bodenzinsrecht in Bayern, Stuttgart 1898, 3). Der westfälische Friede garantirte die noch bestehenden Kirchenzehnten (I. P. O. art. 5, § 46 sq.). Großen und schließlich so gut wie völligen Verlust und Untergang des Zehnten brachte das Ende des 18. und das 19. Jahrhundert. Durch Décret de l'Assemblée nationale vom 4. bis 11. April 1789, § 5 wurden alle, auch die weltlichen Zehnten aufgehoben und dafür ein Ersatz versprochen, der aber lange noch auf sich warten ließ und dann ungenügend ausfiel. In Deutschland blieben sie zunächst noch bestehen. Nur kamen infolge des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar

1803 durch Aufhebung der kirchlichen Corporationen, welche mit den ihnen incorporirten Pfarreien auch Zehnten besessen hatten, viele Zehnten an den Landesherrn (s. d. Art. Kirchenvermögen VII, 701). Infolge der Sturmjahre 1848 und 1849 aber wurde durch Staatsgesetze die theilweise schon früher zugelassene, aber an beiderseitige Einwilligung gebundene Fixirung oder Ablösung der Zehnten dem einseitigen Willen der Zehntpflichtigen überlassen. Darnach wurde jeglicher Zehnt auf Verlangen des Pflichtigen nach den gesetzlichen Normen entweder in eine jährliche unveränderliche Geldabgabe fixirt oder auf Grund und Boden radicirt, d. h. in einen sogen. Bodenzins umgewandelt oder auch mittels eines entweder sogleich zu erlegenden oder in Annuitäten zu bestellenden Kapitals, welches dem achtzehn- oder zwanzigfachen Betrage der jährlichen Zehntrate gleichzukommen hatte, abgelöst. Das ging aber nicht ohne ziemliche Verluste für das Kirchenvermögen ab. Auch fiel bei dieser Ablösung gesetzlich der Neubruchszehnt (s. u.), soweit er noch nicht zur Erhebung kam, und der Blutzehnt fast überall ohne alle Entschädigung weg. (Vgl. Oesterr. Manifest vom 7. September 1848 und Art. 33 des Concordats; Preuß. Gesetz vom 2. März 1850, vom 15. April 1857, vom 27. April 1872, vom 15. März 1879; Bayr. Gesetz vom 4. Juni 1848, vom 28. April 1872, vom 2. Februar 1898; Würt. Gesetz vom 17. Juni und 27. Juli 1849; Bad. Gesetz vom 28. December 1831, vom 15. November 1833; Großh. Hess. Gesetz vom 29. Januar, 7. Juni, 9. August 1836.) Wo das Zehntrecht abgelöst ist, gehört das Ablösungskapital zum kirchlichen Dotalvermögen. Als Eingriff in das kirchliche Vermögensrecht und wegen der Schädigung des kirchlichen Vermögens ist der Vorgang zu verurtheilen. Da aber die naturwirthschaftliche Organisation nicht mehr zeitgemäß war und auch sonst mit dem Zehnten manche Uebelstände verbunden waren, so wird man sich eher mit der Thatsache befreunden können. In Einzelfällen hat auch Rom schon die Ablösung genehmigt (Concilium Tridentinum, ed. Richter-Schulte 452, a. 10; Österr. Concordat Art. 33). [Sägmüller.]

II. Arten des Zehnten. Das Zehntrecht ist mit Rücksicht auf den Besitzer entweder ein geistliches (jus decimandi clericale s. ecclesiasticum), wenn es einer Kirche oder einer kirchlichen Person als solcher, d. h. vermöge ihres geistlichen Amtes, nicht aber aus einem privatrechtlichen Titel zusteht, oder ein weltliches (jus dec. laicale s. saeculare), wenn es sich im rechtlichen Besitze eines Laien befindet, entweder schon ursprünglich (decimae ex origine laicales) oder durch rechtmäßige Veräußerung von Seiten der Kirche an einen Laien (dec. ex post laicales, saecularizatae). Der Kirchenzehnt wird entweder vom persönlichen Erwerb oder von den Erzeugnissen fruchttragender Sachen gegeben und heißt im erstern Fall persönlicher Zehnt (dec. personales), im zweiten dinglicher Zehnt (dec. reales). Der Personalzehnt (c. 5, 20. 28, X h. t. 3, 30) ist zum Theil bald in Abgang gekommen. An seiner Stelle wurde eine Zeitlang aus dem Nachlasse jedes Pfarrgenossen unter dem Namen des Mortuarium etwas an die Kirche entrichtet, wovon dem Bischof der vierte Theil zukam (quarta mortuariorum; c. 16, X De off. jud. ordin. 1, 31). Der dingliche Zehnt wird entrichtet entweder vom Ertrage eines Grundstückes, Feldzehnt (dec. praediales), oder von Thieren, Thierzehnt (dec. animalium). Der Feldzehnt kommt entweder von alten Ländereien, Altfeldzehnt (dec. praed. veteres), oder von Neubruchsland, Neubruchzehnt (dec. praed. novales). Der Thierzehnt, auch Hauszehnt genannt, wird gegeben entweder von lebendigen Jungen der verschiedenen zur Haus- und Feldwirthschaft gehörigen Thiere, Blutzehnt (dec. sanguinales), oder von animalischen Producten (Fleisch, Eier, Butter ꝛc.). Seltener ist der Holz- und Bergzehnt. Das allgemeine Zehntrecht (jus decimandi universale) erstreckt sich über eine ganze Markung, das theilweise (jus dec. particulare) nur über einen Theil derselben. Das absolute oder volle Zehntrecht (jus dec. plenum, perfectum) betrifft alle Fruchtgattungen, das beschränkte, respective (jus dec. minus plenum) nur einzelne derselben. Von den verschiedenen Fruchtarten rechnet man in der Regel die Halmfrüchte sammt Wein und Oel zum großen Zehnten (dec. majores), dagegen die übrigen Feld-, Garten- und Baumfrüchte zum kleinen Zehnten (dec. minores). Auch der Blutzehnte wird bisweilen in den kleinen und großen eingetheilt, wobei zum ersten das Federvieh, zum andern alles Uebrige gerechnet wird. Das canonische Recht kennt den Unterschied zwischen Groß- und Kleinzehnten auch (c. 30, X h. t. 3, 30). Die näheren Bestimmungen aber hierüber gehören der Gewohnheit und den Gesetzen des Landes an. Wird der Zehnt in den Früchten und Sachen selbst geleistet, so heißt er eigentlicher oder Naturalzehnt (dec. propriae s. naturales), uneigentlicher (dec. impropriae) aber, wenn statt der Früchte ein Surrogat, z. B. Geld, daher Zehntgilt, gegeben wird. Der Naturalzehnt kann entweder Garbenzehnt (dec. mergitum) sein, wenn die Feldfrüchte mit Halm und Stroh in Garben eingeführt werden, oder Sackzehnt (dec. saccariae, granorum), wenn ein bestimmtes Quantum reiner Frucht entrichtet wird.

III. Das Zehntrecht. Nach canonischem Rechte steht die Rechtsvermuthung für das volle und universale Zehntrecht des Pfarrers (c. 29. 30, X h. t. 3, 30; c. 1 in VI^to De restit. spol. 2, 5). Wer immer eine Befreiung hiervon behauptet, hat dafür den Beweis zu erbringen, so auch geistliche Personen und Corporationen, selbst der Bischof (c. 18. 20. 30, X h. t. 3, 30). Auch der Zehnt von den auf Neubrüchen erzielten Früchten steht dem Pfarrer zu, der als Universaldecimator zum Bezug des Altfeldzehnten berechtigt

ist (c. 27. 29, X h. t. 3, 30). Wenn aber ein Dritter den Altzehnten zu fordern berechtigt ist, so soll er auch den Novalzehnten daselbst beziehen, jedoch so, daß in der Regel die Hälfte des Neubruchzehnten der Pfarrkirche bleibe (c. 2, §§ 1 et 6 in VI^to h. t. 3, 13; c. 1 in Clem. h. t. 3, 8). Die weltlichen Gesetze aber haben vielfach einen von den canonischen Bestimmungen verschiedenen Standpunkt eingenommen. (Vgl. für Oesterreich Hofdecret vom 16. Juni 1796; für Preußen Allg. L.-R. Thl. II, Tit. 11, § 860; für Bayern L.-R. Thl. II, Kap. 10, § 3, Nr. 3; § 10, Nr. 1; § 25, Nr. 1. 2; für Würtemberg General-Rescr. vom 27. Mai 1807; für Baden Verordn. vom 4. August und 30. October 1806, vom 20. Juli und 29. September 1807.) Außerdem können Kirchen, kirchliche Anstalten und geistliche Pfründebesitzer jeglichen Zehnten durch alle rechtlich zulässigen Erwerbstitel, immer aber salvo jure parochi erwerben (vgl. c. 6, X De rer. permut. 3, 19). Nur muß bei geistlichen Zehnten, auch wenn sie wieder von einer Kirche oder geistlichen Corporation erworben werden sollen, die bei Veräußerung von Kirchengut überhaupt vorgeschriebene Form beobachtet, namentlich der Consens des Bischofs und nach den Landesgesetzen auch bestimmter staatlichen Behörden nachgesucht werden. Dem canonischen Rechte gemäß konnte nur der Bischof und später der Pfarrer jeglichen Zehnten erwerben. Andere geistliche Individuen und Genossenschaften konnten jeden weltlichen Zehnten, einen geistlichen aber nur dann rechtsgültig an sich bringen, wenn er nicht ausschließlich der Pfarrkirche zugehörte (c. 7. 30. 34, X h. t. 3, 30). Natürlich ist die Zustimmung des Bischofs immer und eventuell auch die der staatlichen Behörde nöthig bei irgendwelcher Uebertragung von geistlichen Zehnten an einen Laien. Will ein Laie einen solchen Zehnten ersessen haben, so hat er unvordenklichen Besitz nachzuweisen (c. 1 in VI^to De praescr. 2, 13). Die Zehntfrüchte kann der geistliche Zehntherr ohne Anstand an Andere überlassen. Soll aber ein Vertrag hierüber auch den Nachfolger binden, so ist der Consens des Bischofs nothwendig. Hinsichtlich der Quantität des Zehnten ist zu bemerken, daß sich dieselbe nach dem jedesmaligen Ertrage richtet, so daß bei mehrfacher Ernte die Zehntpflicht auf's Neue eintritt, dagegen bei Mißwachs und Hagelschlag ganz cessiren kann (c. 21, X h. t. 3, 30). Die Qualität betreffend kann der Zehntherr dem Zehntholden die Art der Cultur oder die Fruchtgattung nicht vorschreiben. Weiterhin kann er, da der Zehnt von den wirklich gezogenen Früchten zu geben ist, bessere Qualität als diese ebenso wenig verlangen, als er schlechtere anzunehmen verpflichtet ist. In der Regel wird der Zehnt von dem Decimator auf dem Felde, und zwar gleich nach dem Schnitt, sobald der Ertrag in Fruchthaufen gelegt oder in Garben gebunden ist, ausgeschieden (c. 7, X h. t. 3, 30). Ueber die näheren Modalitäten entscheidet Observanz und Particulargesetzgebung. Der Blutzehnt wird gleichfalls nur von den wirklich gezogenen, zur Zeit der Ablieferung noch vorhandenen Jungen in Exemplaren mittlerer Güte, die bereits ohne Mutter leben können, abgeliefert. Schon durch das Decretalenrecht wurde bestimmt, daß der Blutzehnt ohne Abrechnung der Wart- und Pflegkosten für die zehntbaren Jungen, und daß der Feldzehnt vom rohen Ertrage ohne Abzug des Samens und der Ackerbestellungskosten gegeben werden müsse (c. 7. 22. 28. 33, X h. t. 3, 30). — Ueber die kirchliche Baupflicht des Zehntherrn s. d. Art. Baulast II, 58.

IV. Die Zehntpflicht. Die Verbindlichkeit zur Leistung des Prädialzehnten — beim Blutzehnten sind die Normen nach Ort und Zeit sehr verschieden — haftet als Reallast auf dem zehntpflichtigen Grundstücke selbst (c. 1. 4. 16. 33, X h. t. 3, 30), die jedesmalige Leistung aber auf dem jeweiligen Ertrage des Grundstücks. Daher wechselt mit dem Besitzer des letztern auch der Zehntholde (c. 21. 24. 28. 33, X h. t. 3, 30). Wäre bei Besitzwechsel noch Zehnt rückständig, so bestände nur eine persönliche Forderung gegen den Säumigen, außer es wäre der Nachfolger im Gutsbesitze als successor universalis in alle Rechte und Pflichten des Vorgängers eingetreten. Der geistliche Zehnt muß im Allgemeinen von jedem Nutznießer eines in dem Pfarrbezirk gelegenen Grundstücks gereicht werden, gleichgültig, ob er zugleich Grundherr sei. Daher ist der Pächter, nicht der Verpächter des Grundstücks zehntpflichtig. Bei bloß theilweiser Perception der Früchte trifft ihn die Pflicht nur pro rata (c. 24. 26, X h. t. 3, 30). Der Zehnt zur Pfarrkirche wird in der Regel von jedem Grundeigenthümer oder Nutznießer in der Pfarrei gegeben, also auch von geistlichen Corporationen und Klöstern (c. 4, X h. t. 3, 30), von den Pfarrern von jenem Grundbesitz, den sie in einem andern Pfarrbezirke haben (c. 8, X De transact. 1, 36), und selbst von den Nichtchristen (c. 16, X h. t. 3, 30; c. 18, X De usur. 5, 19). Doch findet sich staatsgesetzlich auch, daß die Zehntpflicht ruht, wenn die verpflichtete Person nicht der Confession des Berechtigten angehört (Preuß. A. L.-R. II, Tit. 11, § 872). Von Brachfeldern ist kein Zehnt zu geben. Wer aber böswillig einen sonst fruchttragenden Acker unbebaut läßt, kann zum Anbau oder Zehntersatz angehalten werden, oder es kann der Zehntherr selbst den Acker bebauen. Befreiung von der Zehntpflicht genießen nach canonischem Recht nur Beneficialgüter von Seelsorgsgeistlichen in derselben Pfarrei, nach dem Satze: Clericus clericum non decimat. Ein Incuratbeneficiat genießt die Befreiung nicht und ebenso wenig Grundstücke, die ein Geistlicher aus weltlichem Rechtstitel besitzt, oder die Dotalgrundstücke eines Beneficiums, welche schon vor der Errichtung desselben zehntbar waren. Ferner sind zehntfrei Pfarrgüter, wenn ein Anderer als der Pfarrer in der Parochie desselben das

Zehntrecht hat. Dagegen genießen Grundstücke, welche eine Kirchenstiftung in einem fremden Pfarrsprengel erwirbt, sowie geistliche Corporationen für ein Eigenthum, welches in einem andern Pfarrbezirke liegt, keine Befreiung. Eine gesetzliche Befreiung kann auch durch päpstliches Privileg erfolgen. Solches Privileg erhielten die Orden namentlich für Neubruchland (c. 10. 12, X h. t. 3, 30; c. 2 in VI^to h. t. 3, 13). Auch Staatsgesetzgebungen haben zur Förderung der Agricultur den Bebauern öder Ländereien ebenfalls theils zeitliche, theils immerwährende Zehntbefreiung bewilligt. (Vgl. Preuß. Gesetz vom 2. März 1850; v. Sicherer, Der Zehnt nach gemeinem deutschen und bayrischen Recht, Neuburg a. d. D. 1845, 32—34; C. J. A. Mittermaier, Deutsches Privatrecht I, Regensb. 1847, § 188.) Außer dieser Befreiung durch Gesetz kann eine solche auch eintreten durch Verzicht, durch Vertrag, welcher jedoch, wie bemerkt, bei geistlichem Zehnten auf die Lebensdauer der Contrahenten beschränkt und an die Genehmigung der zuständigen geistlichen und weltlichen Behörde gebunden ist. Weiterhin durch Verjährung, wenn der Zehntpflichtige durch den bona fide eingelegten Widerspruch einen Titel zur Verjährung erworben hat (c. 1 in VI^to De praescr. 2, 13). Es genügt also eine praescriptio ex titulo quietae possessionis nicht. Ohne rechtlichen Titel können nur die Klagen auf die einzelnen rückständigen Prästationen durch Exstinctivverjährung vernichtet werden (l. 7, § 6, Cod. De praescr. VII, 39). Endlich, wie das in umfassendster Weise im 19. Jahrhundert geschah, durch Ablösung (vgl. oben Sp. 1889).

V. Zehntstreitigkeiten der Stiftungen und Pfründen gehören nach dem canonischen Rechte vor die geistlichen Gerichte (c. 2. 3, X De jud. 2, 1; c. 7, X De praescript. 2, 26). Aber in Deutschland ist das nirgends mehr Rechtens. Ehe sich aber der Pfarrer oder sonstige Nutznießer eines kirchlichen Zehnten vor dem weltlichen Gerichte in einen Prozeß hierüber einläßt, muß er die Genehmigung des Bischofs haben. Wegen des Zehntrechts kann der Zehntberechtigte sowohl possessorisch als petitorisch klagen. Er kann aber auch wegen unbefugter Anmaßung durch die actio negatoria belangt werden. Ist der Zehnt bereits ausgeschieden, so hat der Zehntberechtigte als Eigenthümer die rei vindicatio. Wenn derselbe aber noch unausgeschieden ist, so hat er als Miteigenthümer die actio de communi dividundo. Nach canonischem Rechte hat der Pfarrer für das volle Zehntrecht in seinem ganzen Pfarrbezirke die Rechtsvermuthung für sich (s. ob. III) und nur darzuthun, daß das fragliche Grundstück in seiner Pfarrei gelegen ist. Nach verschiedenen staatlichen Gesetzen genießt der Pfarrer diese Rechtswohlthat nicht. Namentlich liegt ihm, wenn ein Kleinzehntrecht in Frage steht, nach heutigen Landesgesetzen durchweg das onus probandi für das Herkommen ob. (Vgl. noch L. Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina, P. III, l. 1, c. 1—11; J. K. Barthel, De decimis, in d. Opusc. iurid. II, Bamb. 1756, 707 sqq.; J. C. Treitlinger, De origine decim. saecul., Argent. 1784; S. G. Wagner, Das Zehntrecht in seinem ganzen Umfang mit Rücksicht auf das preußische Recht, Berlin 1815; Ph. O. v. Ottenthal, Der Zehnt nach canonischem und österreichischem Rechte, Linz 1823; J. W. Ch. Steiner, Das Zehntrecht, in Lipperts Annalen des Kirchenrechts, Heft 1 [Frankf. a. M. 1831], 69 ff. und Heft 2, 65 ff. [nicht vollendet]; Zachariä, Aufhebung, Ablösung und Umwandlung des Zehnts, Heidelberg 1831; J. M. Göschl, Ueber den Ursprung des kirchlichen Zehnts, Aschaffenburg 1837; Kühlenthal, Die Geschichte des kirchlichen Zehnts, Heilbronn 1837; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 2. Aufl., Leipzig 1898, 137; II, 222 ff. 388. 440. 707 f.; III, 731 ff.; Stutz, Gesch. des kirchlichen Beneficialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III., I, Berlin 1895, 240 ff.) [(Permaneder) Sägmüller.]

Zehnten Saladins (Decimae Saladinae) nannte man eine staatlich-kirchliche Abgabe, welche in England, Frankreich und Polen im J. 1188 bezw. 1189 erhoben wurde. Ein Anlaß zu einer außergewöhnlichen Besteuerung lag gewiß vor, als Sultan Saladin im J. 1187 Jerusalem wieder erobert hatte, und die Mittel zu einem neuen Kreuzzuge aufgebracht werden mußten. Irrig ist jedoch die frühere Angabe, daß Clemens III. den Clerus der ganzen Christenheit aufgefordert habe, den zehnten Theil des jährlichen Einkommens zur Bestreitung der Kreuzzugskosten beizusteuern. In Wirklichkeit wurde die Abgabe auf Versammlungen geistlicher und weltlicher Großen (1188 und 1189) beschlossen, und sie bestand darin, daß jeder Gläubige (also nicht bloß der Clerus) auf ein Jahr den zehnten Theil seiner Einkünfte und seines beweglichen Vermögens für das heilige Land opfern mußte. Man nannte diese Steuer Zehnten Saladins, weil das leider wenig erfolgreiche Unternehmen sich gegen diesen Sultan richtete. In Deutschland wurde der Saladinszehnte nicht erhoben. Kreuzzugssteuern, die von Päpsten ausgeschrieben wurden, gab es erst seit Innocenz III. (1198). (Vgl. Gottlob, Die päpstlichen Kreuzzugssteuern, Heiligenstadt 1892, 2 ff. 18 ff.) [Permaneder.]

Zehntenstreit, Osnabrücker, auch Bellum diplomaticum Osnabrugense genannt, heißt ein fast 200jähriger, in's frühe Mittelalter fallender Kampf zwischen den Bischöfen von Osnabrück einerseits und den Klöstern Corvey und Herford andererseits. Zum Verständniß dieses Streites ist neben der Erzählung seines Verlaufes eine Darlegung der Bedeutung nöthig, welche die Documente in demselben gewannen, sowie eine Würdigung der Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit derselben und ihres Einflusses auf die verschiedenen Ansichten über die älteste Osnabrücker Bisthumsgeschichte.

1. Nach Wilmans (Die Kaiserurkunden Westfalens I, Münster 1867, 319 ff.) muß man bei der Darstellung des Bellum diplom. Osnabr. von der sogen. Querimonia Egilmari, einer Klageschrift des sechsten Osnabrücker Bischofs Egilmar an Papst Stephan VI. (nach anderer Zählung Stephan V.), als einem historisch durchaus einwandfreien Schriftstück ausgehen; dieselbe findet sich abgedruckt bei Philippi, Osnabrücker Urkundenbuch I, Osnabrück 1892, Nr. 60. Darin schildert Egilmar (etwa um 890) dem Papste die traurige Lage seiner Diöcese, welche der ihr von ihrem Gründer Karl d. Gr. überwiesenen und nach canonischem Rechte ihr zustehenden Zehnten verlustig gegangen sei. Als Veranlassung zu diesem Mißgeschicke, welches das junge Bisthum nach etwa 60jährigem Bestande traf und seine Entwicklung schwer beeinträchtigen mußte, gibt der Bischof selbst die rohe That des dritten Osnabrücker Bischofs Goswin an, welcher im Streite Kaiser Ludwigs des Frommen mit seinen Söhnen sich auf Seite der letzteren stellte und zu Soissons (833) sogar dem Kaiser das Schwert von der Seite riß. Infolge dessen hielt sich Goswin nach Wiedereinsetzung des Kaisers in seine Würden in seiner Diöcese nicht mehr für sicher und zog sich in das Kloster Fulda zurück. Inzwischen schaltete in dem zwar nicht rechtlich, aber doch thatsächlich herrenlosen Bisthume ein Graf Cobbo (nach Wilmans 257 ein Verwandter des karolingischen Hauses, Neffe der Gründer der Klöster Corvey und Herford, Adalhards und Wala's [s. d. Art.]) nach Belieben und übertrug auch die Bisthumszehnten seinen Geschwistern, dem Abte Warin von Corvey und der Abtissin Addila von Herford für die ihnen unterstellten Klöster. Dieß kann weniger auffallen bei der großartigen Missionsthätigkeit, welche die Mönche des 822 an der Weser gegründeten Neucorvey vielfach und auch in dem zur Osnabrücker Diöcese gehörigen sogen. Nordlande entfalteten, infolge deren Corvey (s. d. Art.) bereits 834 von Ludwig dem Frommen die Celle oder Missionsstation Meppen mit den untergebenen Missionskirchen zum Geschenk erhielt. Das Bisthum Osnabrück selbst übergab Cobbo einem aus Schweden vertriebenen Missionsbischofe Namens Gosbert, welcher, froh, wieder eine Wirksamkeit zu finden, die Leitung der ihrer Zehnten beraubten Diöcese übernahm. Vergebens wandte sich dessen Nachfolger, Bischof Egbert, behufs Wiedererlangung derselben an seinen Metropoliten, den Erzbischof Willibert von Köln, in einem Schreiben, von welchem der Osnabrücker Chronist Ertman ein Bruchstück aufbewahrt hat, und auch Bischof Egilmars lebhafte Bemühungen hatten keinen Erfolg, obschon er vor einer Versammlung von 9 Bischöfen in Gegenwart König Arnulfs eine Denkschrift über die Angelegenheit verlesen ließ. Fast drei Viertel aller Zehnten, klagt Bischof Egilmar dem Papste, habe sein Bisthum verloren, und auch seine Jurisdictionsgewalt über bestimmte Theile der Diöcese sei erschwert, indem ausländische Priester, deren Ordination sogar zweifelhaft sei, im Nordlande amtirten. — Die Klageschrift Egilmars hatte keinen durchschlagenden Erfolg, da auch der Abt Gottschalk von Corvey und die Abtissin von Herford in Rom über das energische Auftreten des Bischofs sich beschwerten. Was so das 9. Jahrhundert zum Schaden des Osnabrücker Bisthums eingeführt hatte, ließ das 10. unverändert, obschon der neunte Bischof Ludolf (969—978), ein Anverwandter und vormaliger Kanzler Otto's I., die Sache beim Kaiser anhängig machte. Es kam in dieser Periode noch die Vergünstigung für die Klöster hinzu, daß sie auch von ihren Eigengütern (mansi dominici) dem Bischofe keine Zehnten zu entrichten hatten, sondern nur bestimmte Abgaben für die Bischöfe bei deren Visitationsreisen. Eine andere Wendung brachte erst das 11. Jahrhundert, wo der thatkräftige Bischof Benno II. (1068 bis 1088; s. d. Art.), ein Freund Kaiser Heinrichs IV. und dessen Anhänger im Kampfe mit dem Papste Gregor VII., als Sachwalter für sein Bisthum auftrat. Er wußte es durchzusetzen, daß auf dem Fürstentage zu Worms, der auf den 30. October 1077 zusammenberufen war, auch die Zehntensache zur Verhandlung und Entscheidung kam. Beide Parteien waren geladen, und wurden die von ihnen vorgelegten Urkunden verlesen. Aus den mitgetheilten Actenstücken ersah nun Heinrich IV., wie er selbst in den von ihm über den Gegenstand erlassenen drei Urkunden aus den Jahren 1077, 1078 und 1079 erklärt, daß die Osnabrücker Kirche mit Zustimmung des Papstes Hadrian als die erste von Karl dem Großen in der Provinz Westfalen begründet, vom Bischof Egelfried von Lüttich consecrirt und mit dem Zehnten von allen Stiftseinwohnern bewidmet sei, was bekräftigt werde durch die Privilegien der Päpste Leo, Paschalis, Eugen und Gregor. Dagegen legte Abt Werner von Corvey eine — von den neueren Diplomatikern beanstandete — Urkunde Ludwigs des Deutschen vom Jahre 853 vor, deren übrigens richtiger Inhalt dahin ging, daß König Ludwig dem Kloster Corvey die Kirche von Meppen, Herford aber die Kirche zu Bünde, beide mit ihren Filialen und Zehnten, geschenkt habe. Hiergegen trat wiederum Benno auf mit einer (angeblichen) Urkunde desselben Königs vom Jahre 848, in welcher Osnabrück die Zehnten zugesprochen waren. Da die Vertreter der Klöster die letztere Urkunde bemängelten, so präsentirte der Bischof Urkunden der Könige Arnulf, Ludwig des Kindes, Heinrich I. und der drei Ottonen, von denen wir außer den arnulfinischen Documenten und einem Instrumente Otto's I. nichts besitzen. So wurde denn der Entscheid zu Gunsten Osnabrücks gefällt und in den drei oben erwähnten Urkunden Heinrichs IV. bestätigt. — Dieser Sieg der Osnabrücker Kirche ließ aber im 12. Jahrhundert den thatkräftigen Abt von Corvey, Wibald (s. d. Art.), nicht zur Ruhe kommen. Er wußte es durch

Vermittlung Kaiser Friedrichs I. durchzusetzen, daß Papst Hadrian IV. die nochmalige Untersuchung der Sache dem Erzbischofe Wichmann von Magdeburg (s. d. Art.) übertrug. Der Erzbischof berief beide Parteien auf den 23. Januar 1157 nach Merseburg. Bischof Philipp von Osnabrück ließ seine Abwesenheit mit Krankheit entschuldigen und bieß durch die Bischöfe von Minden und Hildesheim beglaubigen, hatte aber zwei Capitelsmitglieder als Vertreter gesandt. Der Abt Wibald aber bezweifelte die Erkrankung und appellirte sofort an den päpstlichen Stuhl; später jedoch wußte Kaiser Friedrich den Abt zu bewegen, seine Appellation zurückzuziehen, und da Wibald bald eine Reise nach dem Orient anzutreten hatte, auf welcher er starb, so kam es zu keiner Entscheidung. Somit verblieben also nach 200jährigem Kampfe die Zehnten beim Osnabrücker Bisthum. Was ihren Umfang betrifft, so werden dieselben in einer Urkunde vom Januar 1157 (bei Philippi I, Nr. 302) als die Zehnten der nordländischen Taufkirchen zu Freren, Meppen, Aschendorf, Löningen und Visbeck bezeichnet.

2. Das Urkundenmaterial, welches für den Osnabrücker Zehntenstreit in Betracht kommt, war schon seit Langem allgemein zugänglich; es findet sich bereits in Mösers „Osnabrückische Geschichte", Osnabrück 1768, und zwar theils nach einer Druckschrift, theils nach Abschriften des um die Localforschung so verdienten Osnabrücker Jesuiten Hensel. Aber seit Hensel (etwa 1721) waren die Originale keinem Gelehrten mehr zugänglich geworden, obwohl sie in Osnabrück existirten, und erst 1899 wurde durch Testamentsbestimmung des am 21. October 1898 verstorbenen Bischofs Höting Professor Jostes in Münster in die Lage versetzt, sein Werk, die „Kaiser- und Königsurkunden des Osnabrücker Landes", Münster 1899, erscheinen zu lassen. Darin sind nun wieder die 23 hier in Betracht kommenden Urkunden sowohl in Lichtdruck mit allen ihren Eigenthümlichkeiten (durchweg in der Größe der Originale) der diplomatischen Forschung zugänglich gemacht, als auch in gewöhnlichem lateinischen Texte wieder abgedruckt. Die Einleitung von Professor Jostes enthält nicht bloß die bisherige Literatur über den Werth dieser Urkunden, sondern gibt in dieser verwickelten Materie auch neue Winke für die Forschung. Der gelehrte Streit um die Aechtheit der alten Kaiserurkunden begann mit der Veröffentlichung der beiden ältesten Urkunden des Osnabrücker Bisthums vom Jahre 803 und 804 (bei Jostes Nr. 1 u. 2) durch Bischof Ferdinand von Fürstenberg in den Monumenta Paderb. 1672. Der Widerspruch gegen ihre Aechtheit steigerte sich, als das Osnabrücker Domcapitel dieselben Diplome in der zu Neuenhaus 1717 erschienenen Capitulatio perpetua wieder abdrucken ließ. Besonders trat gegen diese Urkundenstücke, welche das Bisthum Osnabrück als das älteste im Sachsenlande hinstellten und die Gründung einer griechischen und lateinischen Schule in Osnabrück durch Karl den Großen erwähnen, der hannoversche Bibliothekar J. G. Eccard in 2 Schriften auf (1717 und 1719), und er hielt auch nach seinem Uebertritte zur katholischen Kirche an dieser Meinung fest. Ihm gegenüber vertheidigten die Aechtheit dieser beiden Urkunden der westfälische Gelehrte Nünningh (1720) und der Jesuit Henseler, letzterer in seiner Dissertatio critico-historica de diplomate Caroli M., dato ecclesiae Osnabrug. pro scholis graecis et latinis, Monasterii 1721. Noch weiter ging in der Kritik der Lippe'sche Consistorialrath Grupe in den Origines Germaniae, Lemgov. 1768, indem er nicht bloß die Urkunden Karls, sondern auch die von Ludwig dem Frommen, Ludwig dem Deutschen und Arnulf in der Osnabrücker Zehntsache erlassenen Diplome sämmtlich für unächt erklärte. Der berühmte Möser hielt dagegen am wesentlichen Inhalte der Urkunden fest, worin ihm C. Stüve (Geschichte des Hochstifts Osnabrück, Jena 1853) gefolgt ist. In den „Regesten Westfalens" von Erhard (I, Münster 1847), in den Acta regum ... Karolinorum (II, Wien 1867) von Sickel, in den von Mühlbacher 1889 neu edirten Böhmer'schen Regesten, im Osnabrücker Urkundenbuche von Philippi sprechen sich diese Gelehrten durchweg für die Verwerfung eines Theiles der älteren Osnabrücker Kaiserurkunden aus, so daß von den 23 Abdrucken bei Jostes nur Nr. 6, 9, 10, 12, 13, 14, 16 bis 23 durchweg unangefochten bleiben. Einer der allgemeinen Gesichtspunkte, welche dabei maßgebend gewesen sind, war folgender. Weil die vorhin kurz skizzirte Klageschrift des Bischofs Egilmar vom Jahre 890 unbedingt als ächt zu betrachten ist, so müssen alle Urkunden als verdächtig gelten, welche, wie Nr. 3, der Osnabrücker Kirche 829 die Zehnten zu einer Zeit zuerkennen, wo sie dieselben unbestritten seit ihrer Gründung besaß, weil eben keine Veranlassung zu einem solchen Urtheile vorlag. Ferner erscheinen diejenigen Diplome als zweifelhaft, welche, wie Nr. 4, 7, 8, Osnabrück die Zehnten von Königen zuerkennen lassen, welche die gegentheilige Vergünstigung den Klöstern Corvey und Herford zuwandten. Unter diese Kategorien fallen aber nicht die ältesten Stiftungsurkunden Karls des Großen aus Aachen für Osnabrück; in beiden ist nämlich vom Zehnten keine Rede. In dem Diplome vom 19. December 803 ertheilt Karl der von ihm in Osnabrück erbauten Kirche des hl. Petrus und der hll. Crispin und Crispinian, deren Reliquien er dahin übergeführt habe, und dem Bischofe dieser Kirche, Wiho, das volle Gericht über Hörige und Liten, sowie über die freien Mund- und Mahlmannen der Kirche. In der Schenkungsurkunde vom 19. December 804 überweist Karl der von ihm als der ersten in Sachsen gegründeten Osnabrücker Kirche einen abgegrenzten Bannforst im Osning; er will den Bischof von allem Königsdienste be-

freit wissen, außer daß er bei einer etwa vorkommenden Heirat zwischen Kindern des römischen und des griechischen Kaisers die Gesandtschaften übernehmen soll, für die es wegen der in Osnabrück von ihm gegründeten griechischen und lateinischen Schule an geeigneten Clerikern nicht mangeln werde. Beide Urkunden mochten immerhin das höhere Alter der Osnabrücker Kirche vor Münster, dem andern Bisthum in Westfalen, vor Paderborn, Minden, Bremen und Verden im Engernlande, vor Hildesheim und Halberstadt in Ostfalen beweisen sollen; dagegen konnte sie Benno zum Siege in der Zehntsache nicht verwenden. Sie sind also an und für sich zu prüfen. Der Wiener Diplomatiker Sickel (Acta regum Karolin. II, 429) bemängelt an der erstern Urkunde, daß Kanzlerunterschrift und Datum nicht zu einander paßten, weil Rado 803 nicht mehr die Kanzleigeschäfte ausübte, u. A. Unter der Urkunde von 804 ist allerdings der Name des Nachfolgers Rado's, Ercanbaldus, zu finden, aber Sickel hält die sogen. Invocation wie den ungewöhnlichen Zusatz im Titel des Kaisers für verdächtig und glaubt, daß die Verleihung des Wild- und Forstbannes der ächten Urkunde Otto's vom Jahre 965 (Jostes Nr. 12) entnommen sei. Bei den genauen Abdrucken im Werke von Jostes wird jetzt die diplomatische Wissenschaft, soweit es auf Grund derartiger Kriterien möglich ist, zu einem Urtheil gelangen können. Da unzweifelhaft ächte Siegel häufiger verwandt sind, auch öfters ächte Unterschrift vorliegt, wie bei der Urkunde von 804, so müßte solchen Urkunden ursprünglich ein anderer Text, als den sie jetzt tragen, und der also beseitigt wäre, untergelegen haben. Ueber den Urheber der angenommenen Fälschungen läßt sich natürlich nichts Sicheres bestimmen, obschon sie, nach dem Grundsatze, daß sie von solchen ausgegangen seien, denen sie nützten, Osnabrücker Bischöfen (entweder Ludolf oder Benno) von Einigen zugeschoben werden.

3. Wenn ein Theil der Osnabrücker Kaiserurkunden von den Gelehrten beanstandet wird, so fragt es sich, ob der Historiker sie auch ihrem Inhalte nach gänzlich verwerfen soll. Das scheint zu weit gegangen. Schon Möser bemerkt ironisch zu den Forschungen Grupe's, „sein Beweis gehe so weit, daß das Stift Osnabrück bis auf den heutigen Tag nicht vorhanden sein könne". Man kann annehmen, daß die Fälscher von Urkunden, wenn sie dieselben auch in gewissen Theilen nach ihrem Interesse zurichteten, sie doch durch einen sonst glaubwürdigen Inhalt bei ihren Zeitgenossen zu verificiren suchten. So ist z. B. die in der zweifelhaften Urkunde bei Jostes Nr. 3 erwähnte Weihe der ersten Missionskirche in Osnabrück durch Bischof Egelfried von Lüttich im Briefe Bischof Egberts (bei Philippi I, Nr. 45) sicher bezeugt; die Einsetzung des Friesen Wiho zum ersten Bischofe von Osnabrück, den man schon für eine mythische Person hat halten wollen, ist durch den Chronisten Ertman (gest. 1506), wie Philippi nachweist, einer alten Ostertafel entnommen (s. Philippi, in d. Mittheilungen des Vereins für Geschichte ... von Osnabr. XV [1890], 214 ff.). Da eine Urkunde, wenn sie gefälscht ist, ein ganz anderes Entstehungsjahr, ja sogar Jahrhundert haben kann, als in derselben angegeben ist, so widerspricht es nicht, daß der Verfertiger z. B. einer Urkunde vom Jahre 848, welche die Kirchweihe durch Bischof Egelfried erwähnt, den Brief Egberts vom Jahre 870 über dieselbe Thatsache und die Klageschrift Bischof Egilmars vom Jahre 890 benutzen und somit sichere Nachrichten bringen konnte. Deßhalb braucht die Nachricht über die Osnabrücker Kirche als die älteste im Sachsenlande und die Gründung der Osnabrücker Schule nicht sofort verworfen zu werden, wenn man die Urkunde von 804 nicht als authentisch ansieht. So erwähnt auch Egbert schon des Gelübdes, welches Karl am Ostermontag des Jahres 774 dem Papste Hadrian machte, ein Bisthum zu Ehren des Apostelfürsten im Sachsenlande zu errichten, was er nach seiner Rückkehr erfüllte; hierin ist klar genug enthalten, daß Osnabrück das älteste Bisthum im Sachsenlande war. Andere Nachrichten, z. B. von der Uebertragung der Reliquien Crispins und Crispinians, werden sich in der Tradition erhalten haben. Hüffer (Corveyer Studien, Münster 1898), dem freilich Philippi nicht überall beipflichtet, meint nachweisen zu können, daß 785 am 20. Juni (wo die Diöcese Osnabrück die Translation von Reliquien der Martyrer Crispin und Crispinian begeht) in Anwesenheit Karls die Bischofseinsetzung, Kirchweihe und Reliquienübertragung stattgefunden habe. Er nimmt auch, ohne die Aechtheit der vorhandenen Karlsurkunden zu vertheidigen, mehrere (3) Gründungsbriefe Karls für Osnabrück an; diese müssen dann allerdings zur Zeit des Osnabrücker Chronisten Ertman (15. Jahrhundert) nicht mehr existirt haben, da er sie nicht kennt und nur das Urkundenmaterial benutzt, welches noch jetzt in Osnabrück vorhanden ist. Aber auch Jostes glaubt an eine ältere Stiftungsurkunde, „die nach der Erhebung der Osnabrücker Kirche zum Bisthum ihren Werth verlor und deßhalb später unter Beibehaltung des Siegels rescribirt wurde", und zwar will er dieß schließen aus einer Namensform der Urkunde vom Jahre 804, welche, ähnlich wie dieß noch in fünf späteren ächten Urkunden geschieht, die Grenznamen des Osnabrücker Bannforstes enthält. Es sind die Namen: Farnwuinkil (bei Glandorf), Rutanstein (Kirchspiel Hagen), Angeri (nicht Enger, sondern Angelbecke oder Hunte), Oning (bei Borgholzhausen), Snithi (?), Bergashovid (Bergeshövede), Dreuenomeri (Dreierwalde), Etanasfeld (bei Fürstenau) und Dumeri (Dümmersee). Nun ist auffallend, daß neben den jüngeren Namensformen dieser Urkunde eine ältere Form: Etanasfeld — statt Etanesfeld — sich findet, welche der Schreiber dieser Urkunde, wie

Jostes zeigt, nicht aus den übrigen Diplomen, sondern nur aus einer nicht mehr existirenden ältern Urkunde entnommen haben könne. (Inzwischen ist von Prof. Brandt in einer diplomatischen Untersuchung über die Osnabrücker Kaiserurkunden [Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte, Trier 1900] eine neue Ansicht über die Lage des Osnabrücker Bannforstes ausgesprochen, welcher sich nach ihm auf das eigentliche Osninggebirge beschränkt haben soll. — Zu dem so bezeichneten Umfange des frühern Bisthums Osnabrück kam aber, wie Jostes mit Recht bemerkt, noch das sogen. Osnabrücker Nordland (Meppen u. s. w.) hinzu, in welchem bereits die Corveyer Mönche sich niedergelassen hatten, bevor noch Wiho den Osnabrücker Bezirk — im engern Sinne — ganz christianisiren konnte, der eben damals ein vorgeschobener Posten war. Man sieht, daß, wenn auch über der Gründung des Bisthums Osnabrück ein gewisses Dunkel schwebt, doch die traditionelle Geschichtsdarstellung in allem Wesentlichen unerschüttert bleibt. [Rhotert.]

Zeit, geschlossene (tempus clausum, vetitum, sacratum, feriatum), heißt im kirchlichen Eherecht die Zeit, in welcher die feierliche Eingehung einer Ehe verboten ist. Tage, welche besonders dem Dienste Gottes oder der Abtödtung geweiht sind, erscheinen schon nach dem natürlichen Gefühl als weniger passend zum Abschluß der Ehe. So soll nach dem Talmud an Sabbaten, Festtagen und Tagen nationaler Trauer keine Ehe geschlossen werden (s. Z. Frankel, Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts, Breslau 1860, 23). Auch die Römer vermieden es, an gewissen Festen und zu gewissen Zeiten die Ehe zu schließen (A. J. Uhrig, System des Eherechts, Dilingen 1854, 545). Für die Christen kam aber noch als höheres Motiv die Tugendübung der Enthaltsamkeit hinzu. Der Apostel Paulus mahnt die Eheleute, sich zeitweilig des ehelichen Umgangs zu enthalten, um dem Gebete obzuliegen (1 Cor. 7, 5). Unter Berufung hierauf schärfen die Kirchenväter es den Gläubigen wiederholt ein, an den Communion-, Fest-, Fast- und Processionstagen geschlechtlich enthaltsam zu sein (c. 1 sqq., C. XXXIII, q. 4); um so weniger angemessen mußte es daher erscheinen, zu solchen Zeiten die Ehe abzuschließen. Das erste eigentliche Verbot erließ die Synode von Laodicea um 360, indem sie (c. 52) verordnete: Non oportet in Quadragesima aut nuptias vel quaelibet natalitia celebrari (s. c. 8, C. XXXIII, q. 4). Die Synode von Lerida vom Jahre 524 bestimmte in ihrem dritten (mit Unrecht als unächt betrachteten) Canon: Non oportet a Septuagesima usque in octavas Paschae et tribus hebdomadibus ante festivitatem S. Joannis Bapt. et ab Adventu Domini usque post Epiphaniam nuptias celebrare. Quod si factum fuerit separentur (s. c. 10, C. XXXIII, q. 4). Aehnlich, doch mit einigen Abweichungen, verordnete die Synode von Seligenstadt im J. 1022, c. 3: De legitimis conjugiis ita visum est, quod nullus christianus uxorem ducere debeat ab Adventu Domini usque in octavas Epiphaniae et a Septuagesima usque in octavas Paschae nec in supranotatis XIV diebus ante festivitatem s. Joannis Baptistae neque in supradictis jejuniorum diebus sive in omnium sollempnium dierum praecedentibus noctibus (Hartzheim, Conc. Germ. III, 56). Noch sei aus der deutschen bezw. fränkischen Kirche erwähnt, daß die Synode von Aachen im J. 836, c. 18 bestimmte, am Sonntage solle keine Hochzeit gefeiert (celebrari) werden (Hartzheim II, 90), und Herard von Tours verordnete in seinen Capitula vom Jahre 858, c. 112: ut in christianorum non saltetur nuptiis et a Quinquagesima usque octavas Paschae non fiant nuptiae (Hardouin V, 457). In der Antwort auf die Consulta Bulgarorum c. 48 schreibt Nicolaus I.: Nec uxorem ducere nec convivia facere in quadragesimali tempore convenire posse nullatenus arbitramur (s. c. 11, C. XXXIII, q. 4). Die Synode von Benevent endlich im J. 1091 verordnete (c. 4): A die Septuagesimae usque in octavas Pentecostes (alte Lesart: octavam s. Paschae) vel a die dominici Adventus usque in octavam Epiphaniae matrimonia nullo modo contrahantur (Hardouin VI, 2, 1696). Demnach bestand in der Kirche keine einheitliche Praxis, namentlich waren Zweifel darüber vorhanden, wie die drei Wochen vor dem Feste des hl. Johannes zu berechnen seien. Die Einen meinten, es seien die drei Wochen, welche dem Feste des hl. Johannes unmittelbar vorangingen; die Anderen sagten, es sei damit die Pfingsten umgebende Zeit gemeint, beginnend von den Rogationstagen und schließend mit dem Sonntage nach Pfingsten. Auf eine Anfrage hierüber entschied Clemens III. im letztern Sinne (s. c. 4, X 2, 9). Durch Aufnahme dieser Entscheidung in die Decretalen Gregors IX. entstand gemeines Recht hinsichtlich der geschlossenen Zeit: sie dauerte vom ersten Adventssonntage bis zum Schlusse der Octav von Epiphanie, vom Sonntag Septuagesima bis zum Sonntag nach Ostern und vom Sonntag Rogate bis Trinitatis. Diese Bestimmungen wurden mit kleinen Abweichungen und Zusätzen von vielen Synoden des ausgehenden Mittelalters wiederholt (vgl. E. Seitz, in der Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft 1843, II, 400 ff.). Bei dem verschiedenen Wortlaute der angeführten Bestimmungen kann man auch zweifeln, ob nur die feierlichen Hochzeiten verboten waren oder der Eheabschluß überhaupt. Man wird aber sagen müssen, daß im Allgemeinen jede Eheschließung untersagt war. Nach Nicolaus I. vor Allem ist verboten uxorem ducere. Von Einzelnen wurde ein derartiger Eheabschluß nicht bloß für unerlaubt, sondern sogar für ungültig erklärt (Glosse zu Hinc c. 7, C. XXXIII, q. 4); doch

erblickte die Doctrin überwiegend im Eheabschlusse zu verbotener Zeit nur ein disciplinäres Vergehen, welches mit zeitweiliger Separation der Gatten zu bestrafen war (Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur, Tübingen 1888, 646 ff.). Nach der oben citirten Decretale Clemens' III. aber ist bereits nur noch die Hochzeitsfeierlichkeit, nicht aber der Eheabschluß verboten (... nobis et fratribus nostris apparuit, quod licet ea sit Romanae ecclesiae consuetudo a longis retro temporibus observata, ut quocunque tempore matrimonium contrahatur consensu interveniente legitimo de praesenti, quia tamen a Septuagesima usque ad septem dies post Pentecosten celebrari nuptiae non sinuntur...).

Das gegenwärtige Recht, wonach die geschlossene Zeit ein aufschiebendes Ehehinderniß bildet, beruht auf dem Tridentinum. Dieses belegt (Sessio XXIV, can. 11 De sacr. matr.) diejenigen mit dem Banne, welche das Verbot, zu gewissen Zeiten des Jahres eine feierliche Hochzeit zu halten, einen tyrannischen und heidnischen Aberglauben nennen, oder die Segnungen und andere Cerimonien, welche die Kirche dabei gebraucht, verurtheilen, und verbietet (ib. cap. 10 De ref. matr.), entsprechend den alten Verboten, vom ersten Adventsonntage bis zum Tage von Epiphanie und vom Aschermittwoch bis zur Octav von Ostern (Weißer Sonntag) einschließlich eine feierliche Hochzeit zu halten. Zu berechnen ist die Frist nach bürgerlicher und nicht nach kirchlicher Computation. Nach geltendem gemeinem Kirchenrechte ist also während der geschlossenen Zeit nicht die Eheschließung überhaupt, sondern nur die feierliche verboten (nuptiae sollemnes). Als solche Sollemnitäten bezeichnet das Rituale Romanum 7, 1, 18: nuptias benedicere, sponsam traducere, nuptialia celebrare convivia; verboten sind also die Nuptialbenediction in der Brautmesse, alle lärmenden Festlichkeiten, feierliche Heimführung der Neuvermählten. Dagegen ist nicht verboten die Proclamation in der geschlossenen Zeit (S. C. Epp. 18. December 1589), die Trauung mit den im Rituale vorgeschriebenen Cerimonien und Benedictionen (S. C. Propag. 5. Juli 1841; S. C. Rit. 14. August 1851), ein Gastmahl in geschlossenem Kreise und die privata traductio sponsae in domum sponsi. Ein Verbot der copula carnalis besteht heutzutage überhaupt nicht, wohl aber wünscht die Kirche auch heute noch, daß die Gläubigen in den dem Gebete und der Abtödtung geweihten Zeiten nicht sinnlichen Genüssen nachjagen und daher sich auch des ehelichen Umganges enthalten. Dementsprechend herrscht auch in vielen Diöcesen von Frankreich, Belgien, Deutschland und Oesterreich unter den vom Tridentinum anerkannten laudabiles consuetudines besonders die, daß in der geschlossenen Zeit ohne bischöfliche Erlaubniß überhaupt keine Ehe geschlossen werden darf. Die Dispens selber wird der Bischof nur aus guten Gründen ertheilen. Der Pfarrer, welcher in der geschlossenen Zeit den Brautsegen der Brautmesse ertheilen würde, sündigt schwer und ist arbiträr zu bestrafen, wie auch derjenige Pfarrer, welcher in dieser Zeit ohne Erlaubniß des Ordinarius einer Ehe assistiren würde (S. C. R. 14. August 1851). — In verschiedenen Ländern war das Eheverbot der geschlossenen Zeit auch staatlich anerkannt. Allein die modernen Gesetzgebungen (auch das Bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Reiches) kennen dasselbe größtentheils nicht mehr. In Oesterreich braucht bei der Nichteinhaltung der geschlossenen Zeit zwar nicht dispensirt zu werden, doch nimmt in der Praxis die staatliche Behörde auf die bestehende Sitte Rücksicht, namentlich insofern, als wegen Verweigerung der Trauung in der geschlossenen Zeit die Parteien nicht zur Eingehung einer Civilehe berechtigt sind (s. A. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes II, Graz und Leipzig 1898, 401 f.). (Vgl. noch A. F. Schott [Hennig], Diss. sistens historiam legum eccles. de temporibus nuptiarum clausis, Lips. 1774.) [Sägmüller.]

Zeitrechnung, Bestimmung des Zeitverlaufs nach unveränderlichen Bewegungserscheinungen. Zur Messung der Zeit ist die Beobachtung einer gleichförmigen Bewegung nothwendig. In den unmittelbaren Erscheinungen der Körper auf der Erde kann man eine solche nicht finden. So ist der Lauf der Flüsse nicht gleichförmig, und die Bewegungen des Luftkreises sind es noch weniger. Den Abschluß eines größern Zeitraumes, des Jahres, finden wir freilich bei einigen Völkern von unmittelbaren Wahrnehmungen abhängig gemacht, bei den Hebräern z. B. von der Reife der Gerste, bei den Südseebewohnern von der Fruchtreife des Brodbaumes u. s. w.; jedoch leuchtet die Ungenauigkeit dieser Hilfsmittel von vornherein ein. Zum Messen von kleineren Zeitabschnitten dienten im Alterthum künstliche Vorrichtungen zum möglichst gleichmäßigen Abfließen des Wassers oder Sandes aus Gefäßen; jetzt benutzt man dazu die Schwingungen einer elastischen Feder oder des Pendels. Zur Prüfung aber, wie gleichförmig die so erzielte Bewegung und wie genau das Zeitmaß sei, bedarf es immer noch einer Vergleichung mit einer vollkommen gleichförmigen Bewegung. Es überzeugte sich nun die Menschheit sehr frühzeitig davon, daß die tägliche Umdrehungsgeschwindigkeit des Himmels unveränderlich sei, und daß darin nie die geringste Unregelmäßigkeit wahrgenommen werden konnte. Daher war die Benutzung dieser Himmelserscheinung für die Zeitmessung von selbst gegeben, und es wurde der Tag die Grundlage aller Zeitrechnung. 1. Verschiedenheit im Tagesanfang. Wenn der Mensch nach der Ruhe der Nacht sich mit der Sonne zu einem neuen Tagewerk erhebt, dann hat er das Gefühl, einen neuen Abschnitt seines Lebens anzutreten, und im geschäftlichen Umgang mit Anderen seinesgleichen das Bedürfniß, den nun angetretenen

Tag durch eine neue Bezeichnung von dem vorhergehenden zu unterscheiden. Hierin haben wir die Erklärung nicht nur dafür, daß die Menschheit von jeher den Volltag zur Grundeinheit der Zeitmessung gemacht hat, sondern auch dafür, daß die meisten Völker des Alterthums den Beginn des Tages von dem Aufgang der Sonne an rechnen, wie besonders Aegypter, Babylonier, Griechen und Römer. Auch die Israeliten müssen nach dem Schöpfungsbericht der heiligen Schrift ursprünglich so gezählt haben. Denn wenn der biblische Bericht sagt: „Gott nannte das Licht Tag und die Finsterniß Nacht, und es ward Abend, und es ward Morgen, ein Tag", so ergibt sich daraus, daß die Schöpfungstage als Volltage von Morgen zu Morgen betrachtet werden müssen, wie jetzt wieder anerkannt wird, wie aber schon früher viele Theologen, so der hl. Augustinus, Beda und andere, richtig erkannt haben. Des Vignoles stellte daher die Vermuthung auf (Chronologie de l'histoire sainte I, 687), die Israeliten hätten Anfangs die morgendliche Epoche des Kalendertages gehabt, und erst als Moses in der Wüste den Kalender ordnete und die Monate nach dem Monde regelte, habe er die abendliche Epoche eingeführt, aber nur für religiöse Zwecke; im bürgerlichen und populären Gebrauche dagegen habe der alte Anfang nach wie vor fortgedauert. Wenn es nun auch zu der Beurtheilung dieser Vermuthung an sicherem Material fehlt, so ist doch unzweifelhaft, daß das spätere Judenthum in der Anordnung seiner Feste mit Entschiedenheit den abendlichen Anfang des Tages zu Grunde legte. Die Sabbatruhe trat am Freitag Abend ein und ward durch ein Trompetensignal vom Tempel aus angeordnet, wie auch am folgenden Abend ein zweites Signal die Erlaubniß gab, zu den gewöhnlichen Werktagsbeschäftigungen zurückzukehren. Wenn am Vorabend die Dunkelheit eintrat, so mußte jede Arbeit beseitigt sein, das Essen mußte bereitet, die Lampen mußten angezündet sein, und der Jude, der unterwegs von der Finsterniß überrascht zu werden fürchtete, gab, so lange es noch hell war, seinen Geldbeutel einem Nicht-Juden zu tragen, um sich nicht gegen das Gesetz der Sabbatheiligung zu versündigen (Talmud, Tractat Schabbat 24, 1). Auch das Fest der ungesäuerten Brode wird schon im Gesetz von Abend zu Abend bestimmt: „Vom Abend des 14. Tages im ersten Monat sollt ihr ungesäuertes Brod essen bis zu dem Abend des 21. in diesem Monat, so daß man sieben Tage kein gesäuertes Brod in euren Häusern finde" (Ex. 12, 18. 19). Innerhalb dieses siebentägigen sog. Mazzothfestes (s. d. Art. Feste bei den Juden IV, 1438) war der zweite Tag, der 16. Nisan (so heißt der erste Monat), dadurch ausgezeichnet, daß an diesem Tage die Erstlingsgarbe dargebracht wurde. Auch von diesem sog. Omer- (d. h. Garben-) Tage ist die abendliche Epoche bezeugt; denn wir erfahren aus dem Talmud (Tractat Menachoth 10, 3), daß am Abend des Festes (des 15. Nisan) die Abgeordneten des Synedriums hinausgingen und, sobald die Sonne untergegangen war, d. h. sobald man sich von dem officiellen Anfang des Omertages vergewissert hatte, zum Abschneiden der Aehrenbündel schritten (s. IV, 1439). Für den großen Versöhnungstag ist schon im Gesetz eine Feier von Abend zu Abend vorgeschrieben (Lev. 23, 32). Demnach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Israeliten in der That die abendliche Epoche im Gebrauche hatten. In der Anordnung der Feste hat sich die christliche Kirche streng an die alttestamentliche Vorschrift gehalten, die, zunächst den Versöhnungstag betreffend, auf alle Festtage ausgedehnt wurde: a vespera usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra (Lev. 23, 32). Jeder Sonntag wie jeder Festtag wird von Abend zu Abend gerechnet; die kirchliche Begehung derselben beginnt mit der Vesper des Vortages und reicht bis zur Vesper des Festtages selbst, und die nächtlichen Feiern, die sich mit den höchsten Festtagen verbanden (bei der Klostergeistlichkeit durch das ganze Mittelalter hindurch und mit Ausdehnung auch auf untergeordnete Feste), die sog. vigiliae oder παννυχίδες (s. d. Art. Vigil), fallen in die vorhergehende und nicht in die folgende Nacht. Dazu stimmt der constante Sprachgebrauch, der unter nox Nativitatis, nox Paschae, Pentecostes, unter nox S. Joannis, S. Matthaei, S. Laurentii etc. nie etwas Anderes verstanden hat als die dem genannten Fest- oder Heiligentage vorhergehende Nacht. Neben dieser abendlichen Epoche, welche die Kirche für die Feier ihrer Feste beobachtet, blieb im Volke für die Datirung der Kalendertage die morgendliche Epoche in Gebrauch, die sich durch die Gewohnheit vieler Jahrhunderte und durch ihre Beziehungen zum praktischen Leben eingewurzelt hatte. — Neben der Methode, die Kalendertage vom Morgen an zu zählen, war in dem alten römischen Reiche von den Priestern auf dem Boden des Sacralrechts die mitternächtliche Epoche ausgebildet und von den Civilrechtslehrern adoptirt worden. Dieser mitternächtliche Tagesanfang der römischen Juristen war mit der Einführung des Christenthums nicht in Vergessenheit gekommen. Er lebte in der juridischen Literatur, vielleicht auch in der juristischen Praxis fort und wurde von der Kirche, welche ja in der darauffolgenden Zeitperiode die Trägerin wie jeder gelehrten Bildung, so auch der Rechtswissenschaft war, auf ihrem eigensten Gebiete, d. h. in kirchlich-religiösen Angelegenheiten, zur Anwendung gebracht. Dahin gehört die kirchliche Bestimmung, daß derjenige, welcher die heilige Communion empfangen will, von Mitternacht, als dem Tagesanfang, an nichts mehr genossen haben darf. Der hl. Thomas von Aquin sagt hierüber in seiner Summa Theologica (3, q. 80, a. 8): Ad quintum dicendum, quod cum dicitur: hoc sacramentum (das Abendmahl) prius quam alii cibi debet in os Christiani intrare, non est intelligendum absolute

respectu totius temporis; ceteroquin qui semel comedisset vel bibisset, numquam posset postea hoc sacramentum accipere; sed est intelligendum quantum ad eundem diem; et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur (nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu solis diem incipiunt): Ecclesia tamen Romana diem a media nocte incipit. Et ideo si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum. Wir lesen hier, daß die Kirche in Rom, die als Trägerin jüdisch-christlicher Ideen ihre Festtage mit dem Abend anfing und von Vesper zu Vesper feierte, zu gleicher Zeit als die Nachfolgerin des römischen Forums auch die mitternächtliche Epoche der römischen Rechtsgelehrten forterhielt, und so war das mittelalterliche Europa des Westens im Besitze von drei verschiedenen Tagesanfängen: des populären morgendlichen, des jüdischen abendlichen, des juristischen mitternächtlichen, in der Weise, daß die beiden letzteren in engeren Kreisen beschränkten Zwecken dienten, der erstere aber in der allgemeinen Praxis, d. h. bei Datirungen, ausschließlich in Gebrauch war. Als mit der Vervollkommnung der Uhren im 14. Jahrhundert die unveränderlichen Stunden eingeführt wurden, verschwanden diese drei Verschiedenheiten, und es wurde allgemein der mitternächtliche Tagesanfang angenommen, der noch jetzt in Gebrauch ist. Nur die Astronomen beginnen den Tag mit dem Mittag (astronomischer Tag), jedoch ist man neuerdings in der Conferenz zu Washington für die Zählung der Stunden von Mitternacht übereingekommen. Den Schluß dieses Abschnittes bilde die Bemerkung, daß durch Berücksichtigung des verschiedenen Tagesanfanges bei den verschiedenen Völkern der scheinbare Widerspruch verschwindet, welcher sich aus Matth. 26, 17—20; Marc. 14, 12—17; Luc. 22, 7—16 im Vergleich mit Joh. 13, 1. 29; 18, 28; 19, 14. 31 ergibt. Die drei ersten Evangelisten lassen Christum unläugbar das Paschamahl mit den Juden am Anfange des 15. Nisan, welcher nach der bei den Juden üblichen bürgerlichen Tageseintheilung am Abend des 14. begann, feiern. Johannes, welcher der in Kleinasien üblichen (natürlichen) Tageseintheilung in seinen Zeitbestimmungen folgt, läßt Christum das Paschamahl am 14. feiern, und mit Recht; denn es fiel in der That auf den Abend dieses Tages. Daher heißt es Joh. 13, 1: vor dem Feste des Pascha habe Christus das Mahl gehalten (vgl. d. Art. Abendmahl).

2. Stunde. Der Römer Censorinus (im 3. Jahrhundert n. Chr.) nannte den Lichttag „natürlichen" und den Volltag „bürgerlichen" Tag (naturalis, civilis dies). Diese Bezeichnung ist beibehalten worden, obschon sie nicht einwandsfrei ist. Die Dauer des bürgerlichen Tages unterliegt keinen Schwankungen und ist von jeher bei den meisten Völkern nach dem Duodecimalsysteme eingetheilt worden, und zwar in 24 Stunden. Aber von diesen 24 Stunden entfielen 12 auf den Lichttag und 12 auf die Nacht. Diese Stunden waren nur zweimal im Jahre einander gleich, nämlich am 21. März und 23. September. An den übrigen Tagen des Jahres waren zwar die Tagesstunden unter sich gleich und ebenso die Nachtstunden, aber im Sommer waren die Tagesstunden länger als die Nachtstunden, und umgekehrt war es im Winter. Auch die Juden zählten in der geschilderten Weise von Sonnenaufgang sowohl wie von Sonnenuntergang zwölf Stunden (Matth. 20. Marc. 15). „Hat der Tag nicht zwölf Stunden?" fragte Christus (Joh. 11, 9). Noch zur elften Stunde wurden Arbeiter für den Weinberg gedungen. Auch in der Stundenzählung gibt sich der oben hervorgehobene Unterschied des Tagesanfanges zwischen Johannes und den anderen Evangelisten zu erkennen. Marcus sagt nämlich 15, 25, Jesus sei um die dritte Stunde gekreuzigt worden, während nach Joh. 19, 14 die Verhandlungen vor Pilatus um die sechste Stunde stattfinden. Diese vielfach als unausgleichbar bezeichnete Differenz läßt sich ebenfalls dadurch ausgleichen, daß man bei Johannes die schon zu jener Zeit in Kleinasien gebräuchliche Zählungsweise (Plin., Ep. 3, 5; Martyr. Polyc. 21) von Mitternacht an annimmt, so daß die sechste Stunde 6 Uhr Morgens ist. — Das Wort für Stunde kommt in den vor der babylonischen Gefangenschaft abgefaßten Schriften der Israeliten nicht vor, wenn man den Sonnenzeiger des Achaz mit seinen Ma'aloth (Stufen) nicht dahin bezieht (s. d. Art. Ezechias IV, 1158 f.). Erst bei Daniel findet sich das chaldäische scha'ah in dieser Bedeutung oder nur als Bezeichnung eines kurzen Zeitraums. Die Ursache der ungleichen Stundenlänge während des Tages einerseits und der Nacht andererseits ist ausschließlich in der ursprünglichen Construction der Sonnenuhr als des maßgebenden Zeitmessers zu suchen. Der Schattenzeiger (Gnomon), ein geradliniger Stab oder eine Säule, stand nämlich senkrecht auf der horizontalen Ebene, und um denselben waren sechs Halbkreise gezeichnet, wovon der erste die Endpunkte des Schattens am Morgen und Abend für die Monate März und September, der zweite dieselben Endpunkte für die Monate April und August anzeigte ꝛc. Dadurch nun, daß die durch die genannten Endpunkte eingeschlossenen Kreisbogen in 12, 24, 36, 48 gleiche Theile eingetheilt waren, wurde durch den von dem verlängerten Schatten getroffenen Theilstrich während des Tages angezeigt, der wievielte Theil desselben verflossen war. Bei den Hebräern reicht (wie oben angedeutet) die Bekanntschaft mit der Sonnenuhr bis in's 8. Jahrhundert v. Chr. (in die Zeit des Königs Achaz) hinauf. Damit verband sich indeß nicht auch zugleich eine Zählung von zwölf Tagesstunden, vielmehr vergingen darüber bis zur

Rückkehr aus dem babylonischen Exile ein paar Jahrhunderte (744—536). Noch viel später, 263 v. Chr., erhielt Rom eine Sonnenuhr aus Catina in Sicilien. Aber sie war unbrauchbar für Rom wegen des vier Grade umfassenden Abstandes beider Städte; erst 99 Jahre später wurde sie durch eine richtig construirte ersetzt, und nun wurden überall solche hergestellt. Während der Nacht benutzte man zur Zeitmessung die Wasseruhr, deren Erfindung Plato und deren Verbesserung Ctesibius von Alexandria (im 2. Jahrhundert v. Chr.) zugeschrieben wird. Wir besitzen von ihr zwei Beschreibungen, die eine bei Galenus, die andere bei Vitruvius. Galenus beschreibt die Wasseruhr als ein durchsichtiges, also wohl gläsernes Gefäß, in welches fortdauernd und gleichmäßig Wasser einfließt. Die Höhe des Wasserstandes ist das Maß der Zeit, und es kam bei der Construction einer solchen Uhr bloß darauf an, durch Experimente festzustellen, welche Höhe das Wasser zu jeder Stunde erreicht, und diese auf die Außenseite zu fixiren, welche als Zifferblatt der Uhr diente. Verschieden davon ist die Klepsydra (κλεψύδρα, Wasseruhr nach Art unserer Sanduhr), die nicht als eigentliche Uhr zu betrachten ist. Die Klepsydra besteht aus einem Thongefäß (Amphora) über einem Dreifuß, unter welchem ein Krater (Auffangegefäß) steht. Sie ist unten durchbohrt, so daß das Wasser, womit sie gefüllt ist, in den Krater abläuft. Man bediente sich ihrer in Athen und Rom bei den Gerichtsverhandlungen. Sie mahnte den Redner, wann er aufhören mußte zu sprechen. Die Wasseruhren blieben lange in Gebrauch. Bekanntlich erhielt Karl der Große vom Khalifen Harun al Raschid eine solche, die in der Zahl der erscheinenden Reiter und mit den auf eine Glocke fallenden Kügelchen die Stunden angab. — Der Uebergang von der antiken Temporalstunde zur modernen Aequinoctialstunde mit ihrer constanten Länge hängt unbedingt mit der Erfindung der neuen Sonnenuhr, die Stunden von derselben Dauer anzeigt, zusammen. Da nämlich der Stift derselben in der Richtung der Weltachse gelegen ist und die Sonne Kreise um dieselbe beschreibt, die zwar eine veränderliche Entfernung vom Aequator haben, aber stets als mit demselben parallel betrachtet werden können, so muß der Schatten, welchen die Sonne von dem Stifte auf eine dem Aequator parallele Ebene wirft, sich mit derselben gleichförmigen Geschwindigkeit um den Schattenzeiger herumbewegen, wie die Sonne selbst um die Weltachse. Es muß daher der Schatten den 24. Theil eines jeden um den Fußpunkt des Zeigers beschriebenen Kreises immer in derselben Zeit durchlaufen, und zwar zu jeder Jahreszeit. Ebenso wie gegen den Wechsel der Jahreszeiten verhält sich diese neue Sonnenuhr gegen die geographische Breite des Aufstellungsortes gleichgültig. Es läßt sich nicht nachweisen, wann diese neue Gnomonik aufgekommen ist. Im 14. Jahrhundert ist sie auf einmal fertig da. Nachdem man nun die moderne Stunde gewissermaßen erobert und ein Mittel ersonnen hatte, ihre Dauer darzustellen, war es ein Leichtes, die schon früher construirten Räder- und Gewichtsuhren auf sie abzustimmen. Aber auch der Gang dieser Uhren blieb bis zur Erfindung des Sekundenpendels (1657) ungleich. Als in diesem Jahre Huyghens das Pendel mit fester Pendelstange mit der alten Gewichtsuhr combinirte — eine mit Enthusiasmus von den Zeitgenossen begrüßte That —, war endlich eine große Regelmäßigkeit in der Zeiteintheilung erlangt. Der Uebergang, der in Europa von der veränderlichen zur unveränderlichen Stunde im 14. Jahrhundert gemacht wurde, rief zunächst verschiedene Spielarten der modernen Stundenrechnung hervor, unter denen besonders die große 24stündige Uhr „mit dem welschen Schlag" hervorzuheben ist. Sie fing den Tag nicht überall mit gleicher Lichtphase an, meist mit Mitternacht, seltener um Mittag. In den Städten Italiens begann die 24stündige Uhr ihren täglichen Kreislauf aber meist mit Sonnenuntergang oder eine halbe Stunde später. Die italienische Abzählung der Stunden, welche jetzt allerdings nur noch stellenweise besteht, war von der in Deutschland üblichen verschieden. Die altitalienische sogen. halbe Uhr schlug die Stunden in derselben Folge wie unsere deutsche Uhr, zweimal täglich von 1—12, fing aber die erste Stunde gegen 7 Uhr Morgens und Abends an und schlug erst um 8 Uhr Eins. Das italienische Volk aber pflegte, mit Anbruch der Nacht beginnend, etwa eine halbe Stunde nach Sonnenuntergang, 24 Stunden abzuzählen. Im December und Januar begann diese Zählung um 5 Uhr Nachmittags unserer Uhr, im Juni und Juli um 9 Uhr Abends. Aber alle die verschiedenartigen Weisen, die Stunden zu zählen, sind im 18. und im Anfange des 19. Jahrhunderts verschwunden und haben der Berechnung von Mitternacht und Mittag die Alleinherrschaft überlassen müssen. Der letzte Schritt in der Entwicklung der Stundenrechnung ist in der neuern Zeit durch die Einführung der Zonenzeit geschehen. Der Verschiedenheit der Ortszeiten war man sich im Alterthum wohl bewußt, denn sie machte sich bei Sonnenfinsternissen, bei Schiffahrten, selbst bei dem verschiedenen Zeitverbrauch der Schnellläufer, je nachdem ihr Ziel westwärts oder ostwärts lag, bemerklich. Bei der jetzt möglichen schnellen Beförderung der Reisenden war diese Verschiedenheit nicht selten die Quelle unangenehmer und gefährlicher Mißverständnisse. Um diese zu vermeiden, ist von den meisten Staaten eine für's ganze Reich gemeinsame Zeit für den Eisenbahndienst und auch für den bürgerlichen Verkehr angenommen worden: für Frankreich und Algier die Pariser Ortszeit (seit 14. Mai 1891), für Belgien die Brüsseler, für Italien die römische, für England die Greenwicher Ortszeit. In den Vereinigten Staaten gibt es seit 1883 vier Zonenzeiten, jede um eine Stunde höher als die nächste nach Westen gelegene:

Pacific-, Mountain-, Central-, Eastern-Time. In Deutschland und in ganz Oesterreich ist seit dem 1. April 1893 die in Schweden und Norwegen schon 1879 angenommene mitteleuropäische Zeit, d. i. die Ortszeit von 15° östlich von Greenwich (es trifft dieser Längegrad Stargard im Norden und den Aetna im Süden), eingeführt worden. Die größten Abweichungen der Ortszeit von dieser mitteleuropäischen betragen in Deutschland 31 bis 36 Minuten.

3. Ungefähre Zeitangaben. Der Umstand, daß die Sonnenuhren verhältnißmäßig spät von den Babyloniern und Aegyptern zu den anderen Völkern verbreitet wurden, und der fernere Umstand, daß diese Zeitmesser auch nach ihrem Bekanntwerden nur in geringer Anzahl vorhanden waren und vor Allem nicht jedem Einzelnen überall und zu jeder Zeit ähnlich wie unsere Taschenuhren zur Verfügung standen, bewirkte, daß man sich im gemeinen Leben mit ungefähren Tageszeiten aushalf. Diese waren meistens der Wellenuhr, aber auch dem Arbeitsgange entnommen. Bei Homer finden wir so nicht bloß die Zeiten des Sonnenaufganges und -unterganges, der Morgendämmerung, des Anbruches der Nacht und der tiefen Nacht erwähnt, sondern auch die Marktzeit, die Zeit der Volksversammlung und die des Abspannens der Ochsen. Bei den Juden wurden ursprünglich drei und später sechs oder vier Tageszeiten unterschieden und ebenfalls vier Nachtwachen gehalten (um die vierte griff Aniläus den Mithridates an [Jos. Ant. 18, 9, 6]). Die im Neuen Testament unterschiedenen Zeiten: Abends, Mitternacht, beim Hahnenschrei, Morgens, folgen dieser Eintheilung. Auch im römischen Reiche finden wir eine Viertheilung des Tages sowohl als der Nacht. Die Schnittpunkte des viergetheilten Tages wurden seit Einführung der vollständigen Stundenreihe nach den Stunden bezeichnet, mit denen sie zusammenfielen, und hießen somit der Reihe nach: hora tertia, sexta, nona. Diese drei Schnittpunkte des viergetheilten Tages wurden ebenso wie in Jerusalem durch Posaunenstöße, in Rom durch schallende Signale, wie es scheint mit der bucina, zur Kenntniß des Publikums gebracht. Zu ihnen kamen als weitere, von selbst sich ergebende Einschnitte Anfang und Ende des Lichttages: mane und vespera, und der nächtliche Hahnenschrei, der bei allen Völkern, die einer künstlichen Zeitmessung entbehren, eine ähnliche Rolle spielt und gespielt hat. Während der Begüterte, der im Besitze einer Uhr war, den Tag wie die Nacht in zwölf Temporalstunden einzutheilen wußte, begnügte sich der gemeine Mann mit einer abgekürzten Zeitrechnung, die sich auf Hahnenschrei, mane, tertia, sexta, nona und vespera beschränkte. Der Hahn zeigte durch sein Krähen an, daß Mitternacht vorüber war, Morgen und Abend fielen von selbst in die Augen, und für die Verkündigung der tertia, sexta und nona sorgte die weltliche Obrigkeit. Für diese rein bürgerlich-weltliche Zeiteintheilung wurde aber auch ein Uebergang auf das kirchliche Gebiet dadurch angebahnt, daß das Christenthum seinen Bekennern einschärfte, in regelmäßig wiederkehrenden Gebeten ihrer christlichen Gesinnung Ausdruck und Nahrung zu geben. Regelmäßige Zeiten, an welche die Gebetspflicht sich anschließen konnte, gab es aber für die damaligen Bekenner des Christenthums, die wohl in den allerseltensten Fällen über Uhren verfügten, nur in den vorhin erwähnten Zeitpunkten, die theils durch die Natur theils durch öffentliche Signale zum Bewußtsein gebracht wurden. So kam es, daß dieselben Zeiten, die zunächst mit der christlichen Religion nichts zu thun hatten, den Charakter von christlichen Gebetsstunden annahmen und als horae canonicae bezeichnet wurden. Ein weiterer Schritt in der Verkirchlichung der ursprünglich bürgerlichen Einrichtung geschah, als in den Stürmen der Völkerwanderung die weltlichen Obrigkeiten sich lockerten und die Macht der Kirche auf allen Gebieten sich um so thatkräftiger geltend machte. Damals ging mit vielen anderen weltlichen Dingen auch die Sorge für die Regelung des täglichen Lebens auf die Kirche über, die hieran ein um so größeres Interesse hatte, als jene periodischen Gebete, deren Wahl in der ersten christlichen Kirche vollständig dem subjectiven Gefühl überlassen war, mehr und mehr den Charakter eines wohlgegliederten, in bestimmten liturgischen Formen ausgeprägten, aus Psalmgesang, Lection und Gebet zusammengesetzten gottesdienstlichen Actes angenommen hatten (s. d. Art. Brevier). Was die Zeit anbelangt, in welcher die Ausbildung der horae canonicae zu einer kirchlichen Einrichtung ihren Abschluß fand, so haben wir darin einen Fingerzeig, daß der Papst Sabinianus (604—606) die Anordnung traf, ut horae diei per ecclesias pulsarentur. Inzwischen aber hatte sich der Kreis dieser Gebetsacte um zwei neue Horen erweitert. Im 5. christlichen Jahrhundert wurde zwischen Matutin und Terz eine hora prima (s. d. Art. Prim) aufgenommen, und durch die Einführung dieser neuen Hora, die auf die Zeit des Sonnenaufgangs fallen sollte, die Matutin etwas in die Nacht zurückgeschoben. Aehnlich wurde am Schlusse des Lichttages die Completa oder das Completorium eingefügt und im Zusammenhang damit die Vesper, die bis dahin mit dem Tagesende zusammengefallen war, um eine Stunde früher, also auf die hora undecima diei angesetzt. Später wurde die Nocturn, d. h. der Gebetsact ad mediam noctem oder ad galli cantum, und die verfrühte Matutin zu einem liturgischen Ganzen verschmolzen, von welchem die Vorschrift galt, daß es etwa zwei Stunden nach Mitternacht beginnen und so lange dauern solle, bis am östlichen Horizont die ersten schwachen Anzeichen des dämmernden Tages erschienen. Eine reichere liturgische Ausbildung wurde diesem officium nocturnum an hohen Festtagen gegeben, an welchen häufig die ganze Gemeinde unter Gesang und Gebet die vorhergehende Nacht

zubrachte: pervigiliae oder παννυχίδες. In solchen Fällen schloß man sich näher an die antike Viertheilung der Nacht an und theilte der letztern entsprechend das ganze Officium in vier Theile: drei Nocturnen (s. d. Art.) und die Matutin (Laudes matutinae; s. d. Art. Matutinum). Als aber die Einrichtung der Pervigilia nach und nach wieder aufhörte, wurden auch diese vier Theile zusammengelegt und im dritten Theil der Nacht abgehalten, gleichfalls unter dem Namen der Matutin, der im eigentlichen Sinne nur dem letzten Theile des officium nocturnum gebührte. Von jetzt an hatte man also an Festtagen wie an gewöhnlichen Tagen nur eine nächtliche Hora: die Matutin zwischen Mitternacht und erster Dämmerung, und zwischen Fest- und Werktagen war nur der Unterschied festgehalten, daß die Matutin der Festtage drei Nocturnen neben der eigentlichen Matutin enthielt und demgemäß mehr Zeit in Anspruch nahm. Seitdem die horae canonicae diese Stufe der Entwicklung erreicht hatten, unterschied man das officium nocturnum, bestehend aus der Matutin mit den dazu gehörigen Nocturnen, und das officium diurnum: prima, tertia, sexta, nona, vespera und completorium. Da alle diese sieben Horen mit der Glocke geläutet wurden, so ergaben sich dadurch im Laufe des 24stündigen Tages sieben Glockensignale: 1. die Matutin im dritten Viertel der Nacht; 2. die Prima mit Sonnenaufgang; 3. die Tertia um Mitte Vormittag; 4. die Sexta um Mittag; 5. die Nona um Mitte Nachmittag; 6. die Vespera eine Stunde vor Sonnenuntergang; 7. das Completorium um Tagesschluß.

4. Woche. Die gebräuchlichste Tagessumme ist die siebentägige, welche unter dem Namen Woche bekannt ist. Es gab aber unter manchen Völkern auch längere Wochen: die alten Römer beobachteten einen unter dem Namen Nundinen bekannten achttägigen Zeitraum, die Peruaner hatten einst neuntägige Wochen und ruhten am neunten Tage von der Arbeit aus. Nach Lepsius war bei den alten Aegyptern nur die Decade als Zeitabschnitt gebräuchlich als ein Drittel des 30tägigen Monats, und zwar zu allen Zeiten zurück bis in die Zeiten der großen Pyramiden. Der französische Revolutionskalender suchte die zehntägige Woche wieder einzuführen (s. d. Art. Revolution X, 1145 f.). Bei den Mayavölkern in Yukatan hatte die Woche 13 Tage, bei den Mexicanern 20 Tage, bei den Chinesen gibt es 28tägige und 60tägige Wochen, wenn man solche längere Zeiträume nicht lieber Monate nennen will. Der Begriff der Woche hängt mit der Heilighaltung des siebenten Tages ursprünglich zusammen. Selbst bei solchen Völkern, die unsere Wochenfolge nicht hatten, finden sich doch Andeutungen der Heilighaltung des siebenten Tages (vgl. d. Art. Sabbat). Chaldäer und Assyrer arbeiteten nicht am 7., 14., 21., 28. Monatstage. Die Genesis berichtet nur, daß Gott den siebenten Tag gesegnet, nicht auf welche Weise ihn die Patriarchen und späteren Geschlechter begangen haben; erst Moses hat die Feier selbst bestimmt. Die Wochentage wurden von den Juden gezählt, nicht benannt. Obwohl bei den römischen Schriftstellern der Jahrhunderte v. Chr. außer dem Saturntage kein anderer Tag genannt wird, scheint doch nach einer in Pompeji gefundenen Inschrift aus dem Jahre 8 v. Chr. die Benennung der Wochentage nach den Planeten bereits im 1. Jahrhundert v. und n. Chr. dort nicht unbekannt gewesen zu sein. Verbreitet ist der Gebrauch dieser Namen jedenfalls schon in den nächsten Jahrhunderten; einzelne derselben finden sich mehrmals in den christlich-römischen Inschriften. Nach Dio Cassius (geb. 155 n. Chr. zu Nicäa in Bithynien) stammten die planetarischen Namen von den Aegyptern; von ihnen sollen die Römer und andere Völker dieselben angenommen haben. Es waren astrologische Reflexionen, aus denen eine verwandtschaftliche Beziehung der Wochentage zu den Planeten hervorging. Ob aber, wie Dio Cassius behauptet, bereits ägyptische oder ob spätere Astrologen durch diese Reflexionen die planetarischen Benennungen bewirkten, ist unentschieden. Während nun manche Völker (Portugiesen, Russen, Polen, Syrer) die planetarischen Benennungen verschmähten und die Tage nur numerisch oder in anderer Art bezeichneten, nahmen die germanischen Stämme (Deutsche, Holländer, Engländer) die Namen Sonntag, Montag und theilweise auch Saturnstag unverändert an, während sie statt des römischen Kriegsgottes, des Merkurs, des Jupiters und der Venus die entsprechenden einheimischen Gottheiten nannten.

5. Monat und Jahr. Schon frühzeitig hatte man das Bedürfniß einer größern Zeiteintheilung. Die Verschiedenheit der Form, in welcher den Erdbewohnern der Mond bei seinem Umlaufe um die Erde sichtbar wird, ihre Zunahme und Abnahme bis zum völligen Verschwinden, gab die Veranlassung, den Zeitraum von einem Neuerscheinen des Mondes bis zum andern als ein Zeitmaß aufzufassen und als Monat zu bezeichnen. Es sind zwei Arten von Monaten zu unterscheiden, nämlich der siderische und der synodische Monat. Der siderische Monat bedeutet die eigentliche Umlaufszeit des Mondes in Bezug auf die Fixsterne. Ist aber der Mond an derselben Stelle seiner Bahn wieder angelangt, so steht, wenn man vom Neumonde ausging, derselbe nach dieser Zeit nicht wieder vor der Sonne, weil diese inzwischen am Himmel in derselben Richtung fortgerückt ist, wie der Mond von der Conjunctionsstelle ablief. Wie das abermalige Zusammentreffen des Minuten- und Stundenzeigers einer Uhr mehr als einen Umlauf des Minutenzeigers erfordert, so ist auch die Zeit von einem Neumonde zum nächsten größer als die wahre Umlaufszeit des Mondes. Erstere Zeit heißt der synodische Monat; derselbe wird der Zeitrechnung zu Grunde gelegt. Seine Dauer (auch lunatio genannt) beträgt im Mittel 29,53059 Tage. Die einzelnen Monate können in der Dauer nicht un-

beträchtlich von einander abweichen; denn die Bewegung des Mondes ist nicht gleichmäßig, sondern je nach der größern oder geringern Annäherung an die Erde schneller oder langsamer. Da nun aber die verschieden langen Monate nicht regelmäßig, der eine mit 29, der andere mit 30 Tagen auf einander folgen, so machte man im Alterthume den Beginn des neuen Monats von der Beobachtung des Neulichtes abhängig. Besonders bestimmte auch für die Israeliten die erste Erscheinung der Mondsichel in der Abenddämmerung nach dem Eintritt des Neumondes den Anfang des Monats; der mit diesem Abend beginnende bürgerliche Tag war der erste des Monats. Machte trüber Himmel eine Beobachtung unmöglich, so legte man dem laufenden Monate 30 Tage bei und nannte ihn „vollzählig" (male, מלא), gegenüber dem „mangelhaften" (chaser) von 29 Tagen (μῆνες πλήρεις καὶ κοῦλοι). Wichtig war die Kundgebung des beginnenden ersten Monats, weil am 14. desselben das Paschalamm geschlachtet und nach Anbruch des 15. gegessen wurde; ferner die des siebenten Monats, weil am 15. desselben das Fest der Laubhütten (s. d. Art. Feste IV, 1441) begann, beide Feste aber große Wallfahrtstage waren. Das dritte Hauptfest, Pfingsten, war schon durch die Paschafeier festgestellt und bedurfte darum keiner kalendarischen Bestimmung. In Anbetracht dieser Bedeutung, welche der Eintritt des Neumonds hatte, wurde derselbe wie bei anderen alten Völkern auch bei den Juden mit religiösen Gebräuchen gefeiert. Er war eigentlich kein Festtag: Moses verordnete nur, daß an diesem Tage nebst den gewöhnlichen Opfern noch 2 junge Rinder, 1 Widder und 7 einjährige Schafe als Brandopfer dargebracht werden sollten. Bei diesen Opfern bliesen die Priester in die silbernen Trompeten. In späteren Zeiten opferten die Könige am Neumond und gaben zwei Tage hindurch Tafel (1 Sam. 20, 5. 24—27; vgl. Judith 8, 6). Fromme Hebräer gingen an demselben zu den Propheten (4 Kön. 4, 23). Der Neumond des siebenten Monats, welcher den Anfang des bürgerlichen Jahres bildete, war ein Festtag und wurde durch Posaunenschall verkündigt, weßhalb er auch Posaunentag hieß (Lev. 23, 24; 25, 9. Num. 29, 1—6). Die oben geschilderte primitive Beobachtung des Himmels dauerte nicht bloß während der sogen. ersten Epoche der Entwicklung und Gestaltung des von Moses begründeten Cultus, d. i. von Moses bis Esdras, sondern auch während der zweiten Epoche von Esdras bis zur Zerstörung Jerusalems oder herab bis auf Rabbi Juda Hakkadosch (217 n. Chr.; s. d. Art.), das sogen. zweite Tannaim-Geschlecht (s. d. Art. Talmud XI, 1173 f.), nur daß sich der pharisäische Kleinlichkeitsgeist immer mehr geltend machte, und nach und nach der Berechnung doch einigermaßen Eingang verschafft wurde. Die pharisäische Scrupulosität zeigte sich darin, daß die Beobachtung einem strengen Verfahren unterworfen wurde. Man betrachtete die Fixirung des Monatsanfanges als einen gerichtlichen Act, dem immer ein Zeugenverhör vorausgehen mußte. Die Neumonde der beiden Festzeiten Pascha und Laubhütten sollten durch die Aussage von glaubwürdigen Zeugen bestätigt werden. Man machte es jedem Israeliten zur Pflicht, die Beobachtung des Neulichtes, falls er nicht einen Tag Weges vom Synodalsitze entfernt war, dem Gerichtshofe persönlich anzuzeigen. Neben der Beobachtung kam auch die Berechnung in Anwendung. Die Nachrichten darüber sind jedoch lückenhaft. Was die Benennung der Monate anbelangt, so wurden dieselben von den Juden ebenso wie die verschiedenen Tage der Woche vor dem Exil durch Ordnungszahlen unterschieden: schon in der Geschichte der Sintflut der erste, zweite, siebente und zehnte, und in der Folge beständig auf gleiche Weise. Nur ein einziger Monat kommt im Pentateuch unter einem eigenen Namen vor, nämlich der Aehrenmonat (Chodesch ha'abib oder Abib), d. i. der Monat, in welchem es zuerst reife Aehren gibt, und im dritten Buche der Könige bei Gelegenheit des salomonischen Tempelbaues drei andere: Siw (der zweite), Bul (der achte), Ethanim (der siebente). Im Monat Abib waren die Israeliten aus Aegypten gezogen, daher war er der erste des Kirchenjahres; am 16. Tage desselben wurden reife (Gersten-) Aehren als Erstlinge der Ernte zum Opfer gebracht. Er entspricht der zweiten Hälfte des März und der ersten Hälfte des April; denn um diese Zeit gelangt die Gerste in den wärmsten Gegenden Palästinas zur Reife. Nach dem Exil hatten die zwölf Monate die chaldäischen Namen: Nisan (April); Siw, später Jjar (Mai); Siwan (Juni); Thammus (Juli); Ab (August); Elul (September); Ethanim, später Tischri (October); Bul, später Marcheschwan (November); Kislew (December); Tebet (Januar); Schebat (Februar); Adar (März), die wir in den Büchern Zacharias, Esdras, Nehemias, Esther und der Machabäer finden. Die Zusammenfassung von zwölf Monaten zu einem Jahre rührt von den Aegyptern her. Da die Aegypter Sonnenmonate hatten, von denen ein jeder die Zeit darstellte, welche die Sonne gebraucht, um einen Abschnitt des Thierkreises zurückzulegen, so besaßen sie auch ein Sonnenjahr von 365 Tagen, dessen Anfang zusammenfiel mit dem Frühaufgang des Sirius (der Sothis), eines in Aegypten fast wie ein Gott verehrten Gestirns. Dieser heliakische (unmittelbar der Sonne vorhergehende) Aufgang des Sirius trat in Aegypten um die Zeit der Nilschwelle ein, welche für die Fruchtbarkeit des fast regenlosen Striches, den das Nilthal umfaßt, von so großer Bedeutung war und noch ist. Obgleich nicht zu verkennen war, daß nur dieses von den Aegyptern benutzte Sonnenjahr dem Kreislaufe der Natur entsprach, war doch bei den meisten Culturvölkern des Alterthums das aus den Mondmonaten herstammende Mondjahr in Gebrauch. Dasselbe erlitt aber eine Modification, wenn religiöse Festtage oder Anordnungen an eine bestimmte Jahreszeit, Saat oder Ernte, Trockenheit oder Regen-

fülle u. s. w., geknüpft waren. Das durch nichts beschränkte Mondjahr nennt man „frei", das gegentheilige „gebunden". Zur ersten Klasse gehört das mohammedanische, zur zweiten das mosaische Jahr. Auf ein gebundenes Mondjahr und die davon unzertrennliche Ausgleichung mit dem ökonomischen Sonnenjahre weist der Umstand hin, daß gerade zwei Hauptfeste, die der beiden Ernten, mit bestimmten Jahreszeiten zusammentreffen mußten. Bei einem freien Mondjahre hätte das Pascha, an dessen zweitem Tage das Erstlingsopfer vom neuen Getreide dargebracht und die Erntezeit feierlich eröffnet wurde, in einem Zeitraume von 34 Jahren die Runde durch alle zwölf Monate gemacht und seinen eigentlichen Charakter völlig eingebüßt. Ferner hätte Moses die zweite Ernte (die Wein-, Obst- und Olivenlese), „das Fest der Einsammlung", nicht gleichzeitig mit dem Laubhüttenfeste vom 15. Tage des siebenten Monats (Tischri) an durch den Zusatz: „am Ausgange des Jahres", d. i. des ökonomischen Jahres, näher bestimmen können. Das Verfahren nun, wodurch das Mondjahr mit dem tropischen Sonnenjahr ausgeglichen wurde, bestand darin, daß, wenn im Frühjahr die Gerste nicht so weit herangereift war, um am 16. des ersten Monats Jehova das Opfer darbringen zu können, ein 13. Monat eingeschaltet wurde. Man nannte ihn Veadar, d. i. nochmal Adar, Adar II, gegenüber Adar I, aber so, daß der erste Adar als Schaltmonat betrachtet und das Purimfest im zweiten Adar gefeiert wurde. Mehrere Schaltjahre durften nicht auf einander folgen. Das gewöhnliche Jahr zählte 354, das Schaltjahr 384 Tage. Auch die Griechen rechneten in den ältesten Zeiten nach wahren Mondmonaten, deren ebenfalls 12 ein Jahr ausmachten, und von denen 6 je 30 und 6 je 29 Tage lang waren. Um das so entstehende bürgerliche Jahr von 354 Tagen mit dem Sonnenlaufe auszugleichen, ordnete Solon 584 v. Chr. an, daß alle drei Jahre ein Schaltmonat von 30 Tagen eingefügt wurde. Vollständiger erreichte dieses Ziel Kleostratos (um 540 v. Chr.) durch die Octaeteris, einen achtjährigen Schaltkreis, in welchem das 3., 5. und 8. Jahr einen Schaltmonat von 30 Tagen enthielt. Durch diese Schaltmethode erreichte das mittlere Jahr die Dauer von $365\frac{1}{4}$ Tagen. Noch später führte man einen 19jährigen Schaltkreis ein, als der Athener Meton 432 v. Chr. die Entdeckung gemacht hatte, daß 235 Mondmonate fast genau 19 Sonnenjahre geben. Dieser Cyklus hieß Enneakaidekaeteris und bestand aus 19 Mondjahren von 354 Tagen mit 7 Schaltmonaten von 30 Tagen, welche auf das 3., 5., 8., 11., 13., 16. und 19. Jahr fielen. Die Römer scheinen zuerst ein reines Sonnenjahr von zehn Monaten mit sehr ungleicher Länge gehabt zu haben. Dem König Numa (um 715 v. Chr.) wird von der Sage die Einführung des zwölfmonatlichen Mondjahres zugeschrieben; bei diesem kamen zu den ursprünglichen Monaten Martius, Aprilis, Majus, Junius, Quinctilis, Sextilis, September, October, November, December noch die beiden Monate Januarius und Februarius hinzu (Varro, De lingua Latina 6, 13 et 34). Anfangs stand der Februar vor dem Januar; wie lange dieß blieb, ist ungewiß. Nach Ovid wechselten 304 u. c. die Decemvirn die Stellung dieser Monate zu einander (vgl. Hartmann, Der römische Kalender 91 ff.). Das Mondjahr enthielt 354 Tage, von denen je 29 auf die eine und je 30 auf die andere Hälfte der Monate entfielen; beide Arten von Monaten wechselten mit einander ab. Ein Zeugniß für den frühern Mondcharakter des Jahres geben auch die Benennungen des 1., des 5. oder 7. sowie des 13. oder 15. Tages: Kalendae, Nonae und Idus, die ursprünglich Neumond, erstes Viertel und Vollmond bezeichneten. Die Tage des Neumondes wurden durch Beobachtung festgestellt und vom Pontifex verkündigt; sie hießen daher Kalendae, vom griechischen καλῶ, d. h. ich rufe. Der Vollmond fiel in den sechs Monaten zu 29 Tagen auf den $14(\frac{1}{2})$., in den anderen auf den 15. Tag. Weil die Römer in den geraden Zahlen eine unglückliche Bedeutung erblickten, wurde der 14. durch den 13. ersetzt. Infolge desselben Aberglaubens wurde später die Zahl von 354 Tagen in 355 umgewandelt und 8 Monaten 29, den übrigen (März, Mai, Juli, October) dagegen 31 zugewiesen. Entsprechend wurden bei dieser Abänderung der Monatslängen die Iden in den 31tägigen Monaten auf den 15. und in den 29tägigen auf den 13. gelegt, obwohl sie nun nicht mehr mit dem Eintritt des Vollmondes zusammenfielen. Die Nonen haben daher ihren Namen, weil sie, von den Iden rückwärts gerechnet, bei Einschluß des Anfangs- und Endtermins der neunte Tag waren. Indem der frühere römische Kalender das Mondjahr bevorzugte, blieb das Sonnenjahr nicht unberücksichtigt. Zur Ausgleichung mit ihm wurde alle zwei Jahre nach dem Feste der Terminalien (23. Februar) ein Schaltmonat, Mercedonius, eingeschoben, der abwechselnd 22 und 23 Tage hatte. Vier auf einander folgende Jahre hatten demnach $4 \times 355 + 22 + 23 = 1465$ Tage, so daß die durchschnittliche Dauer eines Kalenderjahres $366\frac{1}{4}$ Tage betrug. Diese ein Sonnenjahr um mehr als einen Tag überragende Länge mußte im Laufe der Zeit eine Verschiebung des Neujahrs von einer Jahreszeit in die andere zur Folge haben. Ferner ging dadurch, daß die Schaltmonate nicht die Länge eines synodischen Monats hatten, auch die Uebereinstimmung mit den Mondphasen verloren; da zu diesen beiden Umständen noch allerhand durch die Pontifices verschuldete Unregelmäßigkeiten in der Einschaltung hinzukamen, so mußte allmälig der römische Kalender in volle Verwirrung gerathen. Im J. 47 v. Chr. war derselbe 67 Tage vom tropischen Jahre entfernt. Dieser Zustand veranlaßte Julius Cäsar, mit Hilfe des alexandrinischen Astronomen Sosigenes und des Schreibers M. Flavius eine wesentliche Reform des Kalenders durchzuführen.

Zunächst setzte er dem Jahre 708 u. c., d. i. 46 v. Chr., welches bereits einen Mercedonius von 23 Tagen hatte, noch 67 Tage in zwei Monaten zu, so daß dieses Jahr (annus confusionis) 445 Tage zählte. Dadurch kam der 1. Januar auf den ersten Neumond nach dem Wintersolstitium, die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche aber auf den 25. März. Die mittlere Dauer des Jahres wurde zu 365 1/4 Tagen angenommen, und es wurde festgesetzt, daß immer auf drei gemeine Jahre von 365 Tagen ein Schaltjahr von 366 Tagen folge. Der Schalttag erhielt ebenso wie im alten Kalender der Schaltmonat unmittelbar nach dem 23. Februar seine Stelle. Den einzelnen Monaten gab Cäsar diejenige Anzahl von Tagen, welche sie noch gegenwärtig haben. Statt der Monatsnamen Quinctilis und Sextilis führte später der römische Senat Julius Cäsar und dem Kaiser Augustus zu Ehren die noch jetzt üblichen Namen Julius und Augustus ein, und zwar die erstere Bezeichnung im Todesjahre von Cäsar, 44 v. Chr., die andere im J. 8 v. Chr. Auch andere Monate wurden in der Folge mit kaiserlichen Namen beehrt. Nero wählte für seinen Namen den April, Cajus wollte zum Andenken an seinen Vater den September Germanicus nennen, Domitian nahm den October in Anspruch. Aber all diese Bezeichnungen kamen bald wieder außer Gebrauch. Die Benennung der drei Haupttage, welche schon im vorjulianischen Mondjahre vorhanden gewesen waren, wurde beibehalten, ebenso die Art und Weise, nach ihnen die übrigen Monatstage zu zählen. Demgemäß wurde von ihnen rückwärts bis zum nächsten Haupttage datirt, und zwar in der Art, daß man sowohl den zu bestimmenden als auch den Ausgangstag mitrechnete. Der ihnen unmittelbar vorausgehende wurde durch pridie als solcher bezeichnet. Daher hieß der letzte Januar pridie (ante) Kalendas Februarias, der vorletzte Januar dies tertius Kalendas Februarias, der 2. Januar dies quartus (ante) Nonas Januarias. Der im julianischen Kalender jedes vierte Jahr nach dem 23. Februar einzulegende Schalttag wurde, weil er auf den in den übrigen Jahren mit VI Kalendas Martias bezeichneten Tag fiel, bisextus genannt. — Dieser von Cäsar eingeführte Kalender erhielt sich im Römerreiche bis zum Ende desselben und ging auch in die christliche Kirche über. Derselbe mußte aber im Laufe der Jahre fehlerhaft werden, weil Cäsar das demselben zu Grunde gelegte tropische Jahr zu 365,25 Tagen gerechnet hatte, während es wegen der sogen. Präcession, d. h. des Rückganges vom Frühlingspunkt, nur 365,24217 Tage (also 0,007783 Tage weniger) im Mittel dauert. Cäsar hatte daher das Naturjahr um etwa 1/128 Tag zu lang angesetzt; ihm waren die Alexandriner und später Dionysius Exiguus mit ihrer Kalendereinrichtung gefolgt. Bei der von Julius Cäsar eingeführten Schaltmethode wurde daher stets etwas zu viel eingeschaltet. Dieser bei jedem Schalttag fast 3/4 Stunde betragende Ueberschuß mußte nach Ablauf von Jahrhunderten störend hervortreten, und zwar dadurch, daß der Frühlingsanfang schon da war, während der Kalender noch nicht auf den 25. März gekommen war, auf welches Datum jener nach Cäsars Kalenderverbesserung fallen sollte. Schon zur Zeit des Concils von Nicäa (325 n. Chr.) wußte man, daß das Frühlingsäquinoctium einige Tage vor dem römischen Ansatze stattfand. Man hielt damals den 21. März für den Tag, welcher im Kalender zweckmäßig als Tag der Nachtgleiche gelten sollte. Die alexandrinischen Gelehrten, denen man in der Kalendereinrichtung hauptsächlich folgte, hielten ihn von da ab als Aequinoctium fest, obschon die Präcession des Frühlingspunktes den Astronomen der ersten Jahrhunderte nicht unbekannt war, und thatsächlich das Aequinoctium immer mehr vorrückte. (Außerdem traf, wie die astronomische Berechnung ergibt, im J. 325 dasselbe am 20. März, Nachmittags 2 Uhr, ein.) Dieses Vorrücken des Aequinoctiums hätte vorerst nur geringe Bedeutung gehabt, wenn nicht die christliche Paschafeier an die Beobachtung des richtigen Aequinoctiums geknüpft gewesen wäre. Denn das Concil von Nicäa setzte die Osterfeier auf den Sonntag fest, welcher dem ersten Frühlingsvollmond zunächst folgte, eine Bestimmung, welche ja bis heute noch maßgebend geblieben ist. Wenn nun in den Tagen, um welche das Aequinoctium vor den 21. März gerückt war, der erste Frühlingsvollmond eintraf, so galt dieser nach der gangbaren Regel nicht als solcher, sondern der vier Wochen später eintretende. Ostern wurde daher um so viel zu spät gehalten. Sollte aber eine schematische, gewisse Kalenderdaten festhaltende Paschaberechnung beibehalten werden, so mußte durch zeitweiliges Ausfallen des Schalttages im julianischen Kalender dafür gesorgt werden, daß der 21. März mit dem Frühlingsäquinoctium wieder zusammenfiel. — Zur unrichtigen Paschabestimmung trug aber auch die ungenaue Bestimmung der Wiederkehr der Mondphasen, namentlich des Vollmondes, nach dem alten Mondkalender bei. Bisher hatte man die Dauer einer Lunation (s. ob. Sp. 1914) zu groß angenommen, nämlich auf 308,5 Jahre einen Tag zu viel. Diese Unrichtigkeit häufte sich im Laufe der Jahrhunderte an; sie veranlaßte allmälig einen Fehler von mehreren Tagen in der Bestimmung des Mondalters aller Tage des Jahres und besonders der für Ostern maßgebenden Vollmondszeit. Die fehlerhafte Bestimmung der Osterzeit konnte nicht lange verborgen bleiben, da ein Blick auf den Himmel und auch schon der Kalender der Juden zu ihrer Kenntniß genügte. Besonders im 16. Jahrhundert mußte sie sich bemerklich machen. Denn infolge des Fehlers, der von der zu langen Dauer des Sonnenjahres herrührte, ward Ostern in den Jahren 1503, 1541, 1546, 1549, 1552, 1557, 1560 einen Monat später gefeiert, als es dem Eintreten des Aequinoctiums entsprochen hätte. Ferner hatte der Fehler in der Berechnung

der Vollmondsphase in den Jahren 1542, 1545, 1546, 1548, 1555, 1556 die Verzögerung der Feier um eine Woche zur Folge. Im J. 1546, in welchem beide Fehler zusammentrafen, wurde daher das Osterfest fünf Wochen zu spät gefeiert (J. Schmid, Zur Gesch. der gregor. Kalenderreform, im Histor. Jahrb. 1884, 54 f.). — Aber schon viel früher hatte man wiederholt die falsche Festsetzung des Osterfestes wahrgenommen, da es einerseits bereits im frühen Mittelalter nicht an erfolgreichen Versuchen fehlte, sich des Zeitpunktes des Frühlingsäquinoctiums wenigstens annähernd zu vergewissern, und da andererseits die falsche Berechnung des Mondalters gegenüber den wirklichen Verhältnissen besonders bei Mond- und Sonnenfinsternissen auffiel. So schrieb im J. 1232 Joh. v. Holywood (Jo. de Sacro Busto), der Verfasser vieler mathematischen Werke, seinen öfters (auch 1547) aufgelegten Tractat De anni ratione, s. computus ecclesiasticus, worin er die Thatsache feststellte, daß damals die Jahrpunkte 10 Tage vor den Festen standen, und die Monde um 86 Stunden von dem Kalender abwichen. Er gab als Mittel der Verbesserung an, in je 288 Jahren einen Tag auszulassen und den Mondkalender um drei oder vier Tage zu mindern. Doch meinte er, es müßten die Fehler einstweilen ertragen werden, da ein allgemeines Concil jede Veränderung des Kalenders verboten habe. Das von Alfons X. von Castilien im J. 1240 berufene Collegium von Astronomen bestimmte gegen das Jahr 1252 die Länge des tropischen Jahres bis auf 28 Secunden genau, woraus gleichfalls hervorging, daß Cäsar das Sonnenjahr zu lang angenommen hatte. Nachdem auf Grund dieser Bestimmung um 1256 die sogen. alfonsinischen Planetentafeln hergestellt waren, boten diese endlich eine Grundlage für die Reform des Kalenders. Gegen 1262 schrieb auch Albertus Magnus über die Fehler des julianischen Kalenders. Der große Minorit Roger Bacon (gest. 1294) richtete einen eindringlichen Mahnruf zur Verbesserung des Kalenders direct an Clemens IV., indem er auf das schon geschehene Vorrücken des Aequinoctiums bis zum 12. März und die öfters fehlerhaft festgesetzte Osterfeier, namentlich im J. 1267, aufmerksam machte. In diesem Jahre war nämlich der Mond bereits am 27. März sichtbar, der Vollmond daher am 9. April eingetreten und das am 17. April gefeierte Osterfest zu spät angesetzt worden. Er dringt auf eine genaue Bestimmung der Jahresdauer und auf eine dementsprechende bessere Schaltmethode sowie auf einen bessern Mondcyklus. Als solchen rühmt er den 30jährigen der Araber. Aehnliche Stimmen wurden im 14. Jahrhundert laut. Von der Mitte dieses Jahrhunderts beginnt dann die Reihe der Päpste, welche die Kalenderreform anstrebten. Die Frage kam in der Folge auf drei Concilien zur Sprache, ohne jedoch erledigt zu werden. Auf dem Concil von Basel (1434) wurde eine Commission, worin der Cardinal Nicolaus v. Cusa war, mit Vorschlägen zur Kalenderverbesserung betraut. Da man sich aber bewußt war, daß die vorher erwähnten alfonsinischen Tafeln zur Bestimmung der Jahrpunkte noch nicht ausreichten, blieb es bei Vorschlägen. Leo X. beabsichtigte später die Kalenderreform auf dem lateranischen Concil (1514 u. 1515) durchzuführen. Aber es gerieth auch die Verbesserung, welche dieses Concil bewerkstelligen wollte, in's Stocken. Der um seine Ansicht befragte Copernicus erklärte nämlich, die Kenntniß der Jahres- und der Mondlänge sei zu einer sichern Correctur des Kalenders noch ungenügend. Auf dem Trienter Concil, und zwar schon in der ersten Periode desselben, wurde die Kalenderreform wieder angeregt; alsdann von Neuem in der dritten Periode (Hist. Jahrb. 1884, 53 ff.) und in der letzten Sitzung (4. December 1563) kam sie insoweit zur Sprache, als dem Papste der Auftrag gegeben wurde, Brevier und Meßbuch zu verbessern. Infolge dieses Beschlusses, der eine Kalenderverbesserung zu seiner Ausführung voraussetzte, trat eine internationale Commission einige Jahre später in Italien zusammen. Dieselbe ließ durch den berühmten Mathematiker Danti (s. d. Art.) mit Hilfe des in einer Kirche zu Bologna aufgestellten, 67 Fuß hohen Gnomons das Aequinoctium bestimmen: es war bis auf den 11. März zurückgegangen. Nachdem diese Thatsache durch eine vollständig einwandsfreie Beobachtung festgestellt war, bewog der spätere Cardinal Sirlet den römischen, aus Verona gebürtigen Arzt Aloigi Giglio (Luigi Lilio, Aloisius Lilius), Lector der Medicin auf der Universität Perugia, zu einem Entwurf der Kalenderverbesserung. Nach dem Tode von Aloigi (1576) übergab sein Bruder Antonio den Entwurf Gregor XIII., welcher ihn zunächst von den Mathematikern Roms und einer Reihe von Congregationen prüfen ließ. Die Begutachtungen fielen sehr günstig aus. Nachdem der Cardinal Sirlet an die Spitze der Prüfungscommission getreten war, an welcher noch der Jesuit Chr. Clavius, der vorher erwähnte Dominicaner Ignatius Danti und der französische Bischof von Aire Franç. de Candale theilnahmen, wurde ein dießbezügliches Compendium vom Spanier Petrus Chacon (s. d. Art.) aus Toledo 1578 verfaßt und an die Könige von Frankreich, Spanien, Portugal sowie an einige Herzoge versandt, und die Universitäten von Wien, Köln, Löwen, Paris, Salamanca, Krakau ꝛc. zur Begutachtung aufgefordert. Nachdem noch eine Reihe von Gutachten, die zum Theil in anderer Weise die Aufgabe der Kalenderreform zu lösen suchten, geprüft worden war, hatte die Commission ihre Arbeit gegen Anfang des Jahres 1581 fertiggestellt. Unter dem 24. Februar 1582 erließ Gregor die Bulle Inter gravissimas, durch welche der neue, sogen. gregorianische Kalender eingeführt wurde (Hist. Jahrb. 1882, 388 ff.). Die Kalenderreform hatte eine doppelte Aufgabe zu lösen, nämlich den begange-

nen Fehler wieder gut zu machen und das Wiederentstehen eines solchen zu verhüten. Um zunächst das Frühlingsäquinoctium den Bestimmungen des Concils von Nicäa gemäß auf den 21. März zu bringen, bestimmte die Bulle, daß im J. 1582 zehn Tage ausfielen, und zwar in der Art, daß auf den 4. October sogleich der 15. October folgte. Damit aber im Laufe der Zeit sich nicht wieder der alte Fehler einstellte, wurde als Jahreslänge die Zeit von 365 Tagen 5 Stunden 49′ 16″ angenommen, welche den alfonsinischen Tafeln zu Grunde liegt. Da 400 derartige Jahre = 146 097 Tagen 26′ 40″, 400 julianische Jahre aber = 146 100 Tagen sind, so sind letztere um ungefähr drei Tage zu groß. Es wurde daher bestimmt, daß zwar im Allgemeinen wie bisher jedes Jahr, dessen Zahl durch 4 theilbar ist, ein Schaltjahr von 366 Tagen sein solle, daß aber von den Säcularjahren 1600, 1700 ꝛc. nur diejenigen Schaltjahre sein sollten, deren Zahl durch 400 theilbar ist. Es blieb also im gregorianischen Kalender 1600 ein Schaltjahr, 1700, 1800 und 1900 waren dagegen gemeine Jahre. Daß diese Regel, bei welcher in 400 Jahren 97 Tage eingeschaltet werden, nicht vollständig genau ist, erkannte bereits die päpstliche Commission an. Es sind nämlich 400 gregorianische Jahre um 2 Stunden 44′ 28″ zu groß. Dieser mit je 400 Jahren hinzukommende Ueberschuß wächst in 3500 Jahren zu einem ganzen Tag an, so daß der Fehler in der gregorianischen Schaltweise stets nach Ablauf solcher Perioden dadurch ausgeglichen werden muß, daß ein Schaltjahr als ein Gemeinjahr zu nehmen ist. Heis hat thatsächlich diesen Vorschlag gemacht. Da das gregorianische Jahr sehr annähernd um $^1/_{128}$ größer ist als das tropische, so würde die Schaltmethode außerordentlich genau sein, welche die Bestimmung träfe, es solle das je 128. Jahr ein Gemeinjahr sein. Alsdann würde sich in vielen tausend Jahren nicht die Nothwendigkeit eines Ausgleiches bemerklich machen. Dabei müßte die Regel lauten: Ist eine Jahreszahl durch 4 theilbar, so gehört sie einem Schaltjahr an, nur nicht, wenn sie auch durch 128 aufgeht. Allein sie wäre unpraktisch, weil bei Jahreszahlen wie 1920 oder 2176 nicht sofort ersichtlich ist, daß sie durch 128 theilbar sind. Wenn daher die gregorianische Schaltregel das Gewünschte auch nicht vollkommen leistet, so wird ihre minimale Ungenauigkeit weit aufgehoben durch die Einfachheit ihrer Handhabung. Der gregorianische Kalender wurde an dem in der päpstlichen Bulle dafür festgesetzten Tage nur in Italien, Spanien und Portugal eingeführt, in Frankreich und den katholischen Niederlanden erst zwei Monate später, in dem katholischen Theile von Deutschland und den katholischen Kantonen der Schweiz 1583, in Polen 1586, in Ungarn 1587. Die protestantischen Fürsten Deutschlands sträubten sich gegen diese „papistische Neuerung", zumal da schon auf dem Reichstage zu Augsburg 1582 die evangelischen Stände sich gegen eine Aenderung des Kalenders erklärt hatten. Zunächst hatte sich der Kurfürst August von Sachsen dagegen erklärt infolge eines Gutachtens des wegen seiner astronomischen Kenntnisse berühmten Landgrafen Wilhelm von Hessen. Die übrigen evangelischen Stände und Staaten folgten dem Vorgange Augusts. Die protestantischen Gelehrten eiferten mit großer Erbitterung gegen die Neuerung (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes V [1886], 343 ff.). Die Universität Tübingen wollte von ihr nichts wissen, weil der Kalender vom „Antichrist", vom „Belial", von einem „greulichen reißenden Werwolf" herrühre, der sich als „Meister der Bewegungen der Himmelskörper in der Höhe des Wahnsinns gebärde". Einige Gelehrte verfaßten Gegenschriften, die zum Theil in dem sogen. Heidelberger Sammelband 1584 von Spies vereinigt sind. Auch Jos. Scaliger und Sethus Calvisius schrieben gegen den neuen Kalender. Bei diesem Streite wurde eine große Summe von Aberglauben offenbar, wobei auch das nahe Weltende gegen die Einführung eines „ewigen" Kalenders herhalten mußte. Unter den Flug- und Schmähschriften, wozu auch Scherzkalender und Spottpraktiken kamen, sind die angeblich vom Bauernstande ausgehenden bemerkenswerth. Der Astronom Kepler trat, obwohl damals noch angehender protestantischer Theologe, bereits 1594 für die Annahme des gregorianischen Kalenders auf und setzte bis 1613 seine wenn auch erfolglosen Bemühungen zu Gunsten der Reform fort. Gegen 1612 erschien sein „Dialog über den Gregorianischen Kalender". Als Kepler aber seinen Dienst in Linz antrat, wo damals ein in Tübingen gebildeter Theologe der protestantischen Gemeinde vorstand, wurde er wegen seiner Kalenderschriften nicht zum Abendmahle zugelassen. Katholischerseits antworteten auf die Einwürfe P. Fabricius, J. Busäus, J. Rasch, besonders auch Clavius in seiner Apologia cal. Greg. et defensio Possevini contra Maestlinum. Letzterer war ein Heidelberger Mathematiker und Lehrer von Kepler, der gleichfalls als Gegner des neuen Kalenders aufgetreten war. Die Reichstage von 1613 und 1654 sowie die Verhandlungen zum westfälischen Frieden 1648 hatten hinsichtlich der Einführung des neuen Kalenders in die protestantischen Gebiete noch keinen Erfolg. Erst 1700 (1. März) nahmen auf Vorschlag des Jenaer Professors Weigel gemäß dem Beschlusse des Reichstags vom 23. September 1699 die Protestanten Deutschlands einen „verbesserten Kalender" an, der nach Ausstoßung der letzten 11 Tage vom Februar 1700 mit dem gregorianischen im Allgemeinen übereinstimmte. Nur in der Osterrechnung zeigte sich noch ein kleiner Unterschied, welcher indeß ebenfalls wegfiel, nachdem 1774 mit dem „Allgemeinen Reichskalender" die gregorianische cyklische Osterrechnung von den Protestanten angenommen wurde. England und Schweden schlossen sich erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts an. Die Anhänger der griechisch-katholischen Kirche

zählen noch heute nach dem julianischen Kalender fort. Da dieselben jene 10 Tage im J. 1582 nicht ausließen, und da sie seitdem noch 3 Schalttage einfügten, welche dem gregorianischen Kalender fehlen, nämlich in den Jahren 1700, 1800 und 1900, so sind sie gegen unsern Kalender um 13 Tage zurück. Es ist also der 5. Mai alten Stils gleich dem 18. Mai neuen Stils, was man in der Form 18./5. Mai darstellt.

6. **Mondkalender und Osterberechnung. Mondcyklus. Goldene Zahl. Epacten. Sonntagsbuchstaben.** Unter Kalender versteht man das Verzeichniß der nach Wochen und Monaten geordneten Tage eines Jahres nebst Angabe der Feste, der Mondphasen, des Auf- und Unterganges der Sonne und verschiedener anderer astronomischen Ereignisse. Im christlichen Kalender ist das Sonnenjahr verschmolzen mit einem Mondjahr, welches für die Datirung von Ostern und der davon abhängigen beweglichen Feste des Kirchenjahres bestimmend ist. Ursprünglich befolgte die christliche Osterfeier hierbei die Normen der altjüdischen Paschafeier. Es achteten daher die Christen auf die von den Juden festgestellte Zeit und befolgten deren Berechnung. So wollte Pseudo-Hippolyt, daß die Woche, in welcher die Juden Pascha feiern, vom ganzen Volke zu beobachten sei (Hippolytus' Canones, übersetzt von Gröne, Kempten 1874, 22. Canon). Wie die Juden aber sich vom Stande des Mondes vergewisserten, darüber weiß man wenig, nur daß sie, wie schon oben hervorgehoben, das meiste Gewicht auf das erste Erscheinen der Mondsichel legten. Sie controlirten jedoch die Aussagen der Augenzeugen, wie dieß schon von Gamaliel (im ersten Jahrhundert n. Chr.; s. d. Art.) berichtet wird, nach Mondtafeln. Solche setzen die Berechnung des Neumondes auf Grund früherer Beobachtungen voraus. Nach Aussage des hl. Epiphanius (gest. 403 n. Chr.) rechneten die Juden schon zur Zeit Christi nach einem 84jährigen Cyklus; derselbe konnte deßhalb zur Berechnung des Frühlingsneumondes dienen, weil 1039 mittlere Mondmonate nur 1,283 Tage mehr als 84 julianische Jahre umfassen, und weil nach $84 = 3 \times 28$ Jahren die Monatsdaten auf dieselben Wochentage fallen. Die Berechnung des christlichen Osterfestes durch unmittelbare Beobachtung des Frühlingsneumondes mußte sich frühzeitig als unbequem herausstellen, und sich nach den jeweiligen Bestimmungen der Juden über die Zeit ihres Paschas zu richten, erschien bald nicht nur unwürdig, sondern mußte für die entfernteren Christengemeinden auch praktische Unbequemlichkeiten mit sich bringen. Man fing daher von Seiten der Christen an, eigene Tafeln aufzustellen, aus denen das Datum des Ostersonntags für eine Reihe von Jahren im Voraus zu entnehmen war. Diese Ostertafeln (tabulae, cycli, canones paschales, griech. κύκλοι ἑορταστικοί) enthielten für jedes Jahr nicht nur das Datum des Ostervollmondes und des Ostersonntags, sondern auch eine Anzahl der Zeitcharaktere, deren man sich zur Berechnung des Festes und zur Controle dieser Berechnung bediente. Ostern wurde dann auf Grund der in diesen Tafeln enthaltenen Angaben gefeiert ohne Rücksicht darauf, ob sie mit dem wirklichen Mondlauf übereinstimmten oder nicht. Die Ostertafeln zerfallen in zwei Gruppen: die orientalischen, gewöhnlich alexandrinische genannt, und die occidentalischen. Unter den alexandrinischen Ostertafeln ist vor Allem die des Anatolius (s. d. Art. I, 798), eines gelehrten alexandrinischen Mathematikers und Philosophen, zu nennen, der um das Jahr 270 zum Bischof von Laodicea erwählt worden und nach 282 gestorben ist. Aus der begründenden Einleitung zu dieser Tafel hat uns Eusebius (H. E. 7, 32, 14 sqq.) ein größeres Stück aufbewahrt, aus dem sich entnehmen läßt, daß Anatolius zur Berechnung des Ostervollmondes den 19jährigen Cyklus verwandte, den der Athener Meton zuerst im J. 432 v. Chr. aufgestellt hatte. Dieser Cyklus eignet sich deßhalb besonders, weil 235 synodische Monate sich nur um etwas mehr als 2 Stunden von 19 julianischen Jahren unterscheiden, so daß nach Ablauf dieses Zeitraumes die Mondphasen wieder auf dasselbe Datum wie in den entsprechenden Jahren des vorangehenden Cyklus fallen. Die Ostertafel von Anatolius ist maßgebend für die Kirche von Alexandrien geworden, die nur darin eine kleine Veränderung vornahm, daß sie die Frühlingsnachtgleiche, den damaligen wirklichen astronomischen Verhältnissen entsprechend, auf den 21. März fixirte, während Anatolius sie auf den 19. März gelegt hatte. Der Zeitpunkt und der Urheber dieser Neuerung und damit der völligen Ausbildung der alexandrinischen Festordnung sind unbekannt. Hieronymus und Beda schreiben dem berühmten Eusebius von Cäsarea einen wesentlichen Antheil zu. Dieser alexandrinischen Neuordnung entsprachen die Ostertafeln Theophilus' (s. d. Art. XI, 1579), der von 385 bis 412 Patriarch von Alexandrien war, und seines Nachfolgers Cyrillus (412—444), deren Tafeln sich durch ihre praktischen Einrichtungen empfahlen. — Während im Oriente die Christen den 19jährigen Cyklus handhabten, bedienten sich noch Jahrhunderte lang Rom und ein großer Theil des Abendlandes des 84jährigen, der zuerst von den Juden eingeführt ward und von ihnen auf die Christen des Abendlandes übergegangen zu sein scheint. Die nach den Grundsätzen dieses Cyklus aufgestellten Ostertafeln bestimmten das Pascha häufig ganz anders als die Rechnung nach dem 19jährigen Cyklus der Alexandriner; man feierte daher zu Rom das Osterfest oft früher oder später als im Morgenlande. Vor Allem hatten beide Berechnungen verschiedene Ausgangspunkte. Wenn auch beiderseits der 21. März als Aequinoctium galt (was von den Lateinern nicht consequent beachtet wurde), so waren doch Anfang und Mitte des

ersten Monats an verschiedene Daten geknüpft. Den Alexandrinern galt als erster (Frühlings-) Monat derjenige, dessen Lunation in den 29 Tagen vom 8. März bis 5. April begann und vom 21. März bis 18. April den 14. Tag oder Vollmond hatte. Bei den Lateinern lagen diese Termine 3 Tage früher. Noch störender war die verschiedene Beschränkung am Schlusse des ersten Monats, da für die Lateiner Ostern nicht nach dem 21. April fallen durfte, während dasselbe alexandrinisch noch am 25. April möglich war. War alexandrinisch am 25. April Ostern, so feierten die Lateiner schon am 18. April; ebenso feierten diese eine Woche früher, wenn die alexandrinischen Ostern auf den 24. oder 23. April fielen. Statt des 23. April nahmen sie auch den 26. März; statt des 22. April bestimmten sie den 15. April oder den 25. März. Hierdurch sind wiederholt heftige Osterfeierstreitigkeiten (s. d. Art. IX, 1124 und außerdem Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde IX [1884], 99 ff.) entstanden. Das Verdienst, die Römer zur Annahme des alexandrinischen Ostercanons bewogen und damit diesen Zerwürfnissen ein Ende gemacht zu haben, gebührt Dionysius Exiguus (s. d. Art.), einem Manne Scythae natione, sed moribus omnino Romano, der Abt in Rom war. Dionysius verfaßte seine Ostertafel auf Anregung des Bischofs Petronius, dem er auch die ausführliche Vorrede widmete, im J. 525. Als im folgenden Jahre das Osterfest wieder zwischen Römern und Alexandrinern streitig war, betraute der Papst Johannes I. den Primicerius Bonifatius und den Secundicerius Bonus mit der Untersuchung der Angelegenheit. Bonifatius wandte sich an Dionysius um ein Gutachten, und dieser setzte dann in einer Epistola ad Bonifatium seine bereits im vorangegangenen Jahre entwickelten Grundsätze, unterstützt durch Material über bezügliche Verhandlungen aus der Zeit Leo's I. (s. d. Art. VII, 1750 u. 1758), noch einmal näher auseinander. (Die Briefe sind gedruckt bei Migne, PP. lat. LXVII, 19 sqq.) Dionysius empfiehlt auf das Eindringlichste die Annahme der alexandrinischen Berechnungsweise. In seiner nach dem alexandrinischen System bearbeiteten Tafel stellt er den letzten Cyklus des Cyrillus an die Spitze, da die letzten 6 Jahre desselben noch nicht verflossen waren, und setzt ihn dann auf weitere 95 Jahre fort. Als frühesten Ostertermin nimmt er mit den Alexandrinern den 22. März, als spätesten den 25. April. An die Stelle der Jahre Diocletians aber, von dessen Regierungsantritt an Cyrillus zählt, setzt er die Anni Domini nostri Jesu Christi. Noluimus, sagt er, circulis nostris memoriam impii et persecutoris innectere. Damit ist er der Urheber unserer heutigen Aera geworden, von der unten zu handeln sein wird. Das Jahr 532 läßt er auf das Jahr 247 Diocletians, welches das letzte in Cyrillus' Tafel ist, unmittelbar folgen. Zur Erklärung des 19jährigen Cyklus diene Folgendes. Da nach Ablauf von 19 Jahren sich die Mondphasen an denselben Monatstagen wiederholen, so folgt daraus, daß, wenn das Mondalter für einen jeden Tag eines beliebigen Jahres (z. B. des 6.) des ersten Cyklus bekannt ist, damit auch das Mondalter für einen jeden Tag des entsprechenden Jahres (also auch des 6.) in den anderen Cyklen gegeben ist. Die Zahl, welche die Stellung eines Jahres in dem 19jährigen Cyklus angibt, heißt goldene Zahl (numerus aureus oder lunaris), sei es, weil sie als besonders wichtig erschien, oder sei es, wie Andere annehmen, weil sie in den Kalendern des Mittelalters mit goldenen Buchstaben geschrieben zu werden pflegte. Man kennt aber das Mondalter für jeden Tag eines Jahres, wenn man dasselbe für einen bestimmten Tag des Jahres weiß, wenigstens auf 1 bis 2 Tage genau, indem man der einen Hälfte der 12 Lunationen 29 und der andern Hälfte 30 Tage zuertheilt. Das Alter des Mondes an einem bestimmten Tage des Jahres nennt man epactae (ἔπακται ἡμέραι, dies adiecti), und man spricht von Epacten (deutsch: Mondzeigern) eines Jahres, um damit das Alter des Mondes an einem solchen ein- für allemal festgesetzten Tage zu bezeichnen. Die älteren römischen Computisten wählten als den Tag, für welchen die Epacten das Mondalter angeben sollten, den 1. Januar; die Alexandriner aber wollten durch ihre Epacten das Mondalter des 22. März angeben, wie Beda meint, weil dieser Tag der früheste Ostertermin ist. Dionysius Exiguus übernahm mit der alexandrinischen Osterberechnung auch die alexandrinische Epacte. — Das Mondjahr mit seinen 354,37 Tagen ist nun um ungefähr 11 Tage kürzer als das Sonnenjahr von 365,25 Tagen. Daraus ergibt sich, daß der Mond am Ende eines julianischen Jahres 11 Tage älter sein muß, als er an demselben Tage vor einem Jahr war. War er also am 22. März des Jahres a 1 Tag alt, so ist er am 22. März des Jahres $(a + 1) = 1 + 11 = 12$ Tage alt; am 1. Januar des Jahres $(a + 2) = 11 + 12 = 23$ Tage; am 1. Januar des Jahres $(a + 3) = 34$ Tage, oder nach Abrechnung des vollen Mondmonats von 30 Tagen 4 Tage. Kennt man daher die Epacte für das erste Jahr des Mondzirkels, d. h. der 19jährigen Periode, so kennt man sie für ein jedes Jahr des Mondzirkels. Als Anfangsjahr des Mondzirkels kann man nach Belieben das erste Jahr der Tafel des Dionysius, also 532 n. Chr., oder das Jahr 285 n. Chr. als dasjenige römische Jahr betrachten, in welches das Osterfest des ersten ägyptischen Jahres nach der Aera Diocletiani fällt. Für die Rechnung ist es am einfachsten, das Jahr 1 v. Chr. als erstes Jahr des Mondzirkels zu nehmen, weil in diesem Jahre Neumond auf den 23. März fiel, und daher das Alter des Mondes am 22. März $= 30 = 0$ war. In einem solchen Mondzirkel wird mit der Epacte 0 angefangen. Will man daher die goldene Zahl

eines Jahres der christlichen Aera finden, so addirt man 1 zu der Jahreszahl und dividirt die Summe durch 19. Der Rest ist die goldene Zahl. Bleibt kein Rest, so ist die goldene Zahl 19. Es entsprechen sich demgemäß die goldenen Zahlen und die julianischen Epacten in folgender Weise:

Num. aur.	Epact.	Num. aur.	Epact.	Num. aur.	Epact.	Num. aur.	Epact.
1	0	6	XXV	11	XX	16	XV
2	XI	7	VI	12	I	17	XXVI
3	XXII	8	XVII	13	XII	18	VII
4	III	9	XXVIII	14	XXIII	19	XVIII
5	XIV	10	IX	15	IV		

Wie aus der Tafel zu ersehen ist, hat das letzte Jahr eines Mondzirkels die Epacte XVIII, das folgende Jahr müßte demnach, wenn man wieder 11 addirte, die Epacte XXIX haben. Das erste Jahr des neuen Mondcyklus hat aber die Epacte 0 = XXX, es werden daher nach Ablauf des 19. Jahres nicht 11, sondern 12 Tage addirt. Dieß nennen die lateinischen Computisten den saltus lunae. Weiß man die Epacte eines Jahres, so kann man daraus natürlich mit Leichtigkeit den Tag des Frühlingsvollmondes und aus diesem Ostern berechnen. Daß der auf diese Weise berechnete Frühlingsvollmond indessen keineswegs immer mit dem wirklichen Frühlingsvollmond übereinstimmen werde, ergibt sich aus der unausgeglichen bleibenden Differenz von 1 Stunde 28′ 15″, die man am Schlusse einer jeden 19jährigen Periode zu wenig addirt, auch wenn man anstatt 11 Tage 12 Tage hinzufügt. Sie wächst in 308 Jahren zu einem ganzen Tage an, und das Eintreffen des wirklichen Frühlingsvollmondes muß sich also nach 308 Jahren um einen ganzen Tag verfrühen. Während bis zur Einführung des gregorianischen Kalenders die Epacte eines Jahres das Mondalter des 22. März bezeichnete, versteht man nach Einführung des neuen Kalenders unter der Epacte eines Jahres das Mondalter am 1. Januar. Wäre also im ersten Jahre die Epacte 0, welche man von nun an durch einen Stern (✱) bezeichnet, so müßte sie im zweiten Jahre XI sein, im dritten Jahre XXII, im vierten Jahre III u. s. f. Nun fällt nach dem julianischen Kalender im ersten Jahre des Mondzirkels ein Neumond auf den 23. Januar. Durch die Weglassung der 10 Tage im J. 1582 kam dieser Neumond auf den 2. Februar zu stehen, der erste Neumond des Jahres wäre folglich auf den 3. Januar gefallen. Lilius (Giglio), der die durch den neuen Kalender gebotene Veränderung der Epactentafel ausgearbeitet hat, setzte ihn, dem damaligen Mondstand entsprechend, auf den 31. December. Dadurch wurde die Epacte des ersten Jahres des Mondzirkels von da an = 1. Daher ergibt sich für die erste Zeit nach der Kalenderverbesserung folgendes Verhältniß zwischen goldenen Zahlen und Jahresepacten:

Epactentafel I.

Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte
1	I	6	XXVI	11	XXI	16	XVI
2	XII	7	VII	12	II	17	XXVII
3	XXIII	8	XVIII	13	XIII	18	VIII
4	IV	9	XXIX	14	XXIV	19	XIX
5	XV	10	X	15	V		

Wird nun ein Schalttag aus dem Kalender fortgelassen, so müssen sich die Epacten natürlich um eine Einheit vermindern. Diese Verminderung der Epacte um 1 heißt Sonnengleichung. Andererseits weichen die Neumonde, wie wir sahen, infolge der Ungenauigkeit des Metonischen Cyklus, indem 19 Sonnenjahre keineswegs genau 235 synodischen Monaten entsprechen, jedesmal nach etwas über 300 Jahren um einen Tag zurück; dadurch müssen die Epacten um eine Einheit wachsen. Dieses Wachsen der Epacten um eine Einheit nennt man Mondgleichung. Die erste Sonnengleichung trat im J. 1700 ein, da dieses Jahr kein Schaltjahr war. Von da ab gilt die folgende

Epactentafel II.

Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte
1	✱	6	XXV	11	XX	16	XV
2	IX	7	VI	12	I	17	XXVI
3	XXII	8	XVII	13	XII	18	VII
4	III	9	XXVIII	14	XXIII	19	XVIII
5	XIV	10	IX	15	IV		

Die erste Mondgleichung trat im J. 1800 ein. Da aber in dieses Jahr auch eine Sonnengleichung fiel, so hoben sie sich gegenseitig auf, und der bisherige Epactencyklus blieb in Geltung. Im J. 1900 ist dagegen die Sonnengleichung allein eingetreten, und daher gilt gegenwärtig der nachstehende Cyklus:

Epactentafel III.

Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte	Gold. Zahl	Sil. Epacte
1	XXIX	6	XXIV	11	XIX	16	XIV
2	X	7	V	12	✱	17	XXV
3	XXI	8	XVI	13	XI	18	VI
4	II	9	XXVII	14	XXII	19	XVII
5	XIII	10	VIII	15	III		

Im J. 2000 tritt weder die Sonnen- noch die Mondgleichung ein, da dieses Jahr auch im gregorianischen Kalender ein Schaltjahr ist; im J. 2100 heben sie sich wieder gegenseitig auf, so daß die Epactentafel bis zum Jahre 2200 einschließlich Geltung hat. Um nun aus der Epacte des 1. Januars den Ostertermin abzuleiten, muß man noch zweierlei bestimmen können, nämlich 1. das daraus resultirende Datum des Frühlingsneumondes und des 14½ Tage später eintretenden Frühlingsvollmondes und 2. den Wochentag des Frühlingsvollmondes. Um zunächst das Datum des Früh-

lingsvollmondes oder die sogen. Ostergrenze zu finden, so war im gregorianischen Kalender des vorigen Jahrhunderts für die goldene Zahl 1 der 1. Januar ein Neumond (Epacte ✱). Da $3^1/_2$ Monate $= 30 + 29 + 30 + 14{,}2 = 103{,}2$ Tagen sind, so war der 103. Tag des Jahres oder der 13. April der Ostervollmond für die goldene Zahl 1. In diesem Jahrhundert ist daher, weil die Epacte um 1 zurück gerückt ist, für die goldene Zahl 1 die Ostergrenze der 14. April. Da nun die Epacte von Jahr zu Jahr um 11 wächst, so geht die Ostergrenze um 11 Tage zurück; dabei sind aber jedesmal 30 Tage hinzuzufügen, wenn sie vor den 21. März kommt. Auf diese Weise erhält man die folgende Tafel der Ostergrenzen für das laufende und das nächste Jahrhundert:

Gold. Zahl	Ostergrenze	Gold. Zahl	Ostergrenze	Gold. Zahl	Ostergrenze
1	14. April	8	28. März	15	10. April
2	3. April	9	16. April	16	30. März
3	23. März	10	5. April	17	18. April
4	11. April	11	25. März	18	7. April
5	31. März	12	13. April	19	27. März
6	19. April	13	2. April		
7	8. April	14	22. März		

Da der 21. März die früheste, der 18. April die späteste Ostergrenze im gregorianischen Kalender ist, so kann Ostern nicht vor den 22. März und nicht nach dem 25. April fallen. Auf den 22. März fiel Ostern 1818, auf den 25. April 1886. In dem laufenden Jahrhundert wird der früheste Ostertermin der 23. März 1913 und der späteste der 25. April 1943 sein.

Es erübrigt noch, auseinanderzusetzen, in welcher Weise der Wochentag eines bestimmten Datums ermittelt wird. Da ein Gemeinjahr 52 Wochen + 1 Tag, ein Schaltjahr 52 Wochen + 2 Tage hat, so muß der Anfangstag eines Jahres nach einem Gemeinjahr um einen Wochentag und nach einem Schaltjahr um zwei Wochentage gegen den des vorhergehenden Jahres vorrücken. Hätten wir lauter Jahre von 365 Tagen, so würde nach jedesmal sieben Jahren jedes Datum wieder auf denselben Wochentag fallen. Da indessen jedes vierte Jahr 366 Tage hat, so wird das erst nach $4 \cdot 7 = 28$ Jahren eintreten. Einen solchen Zeitraum von 28 Jahren nennt man Sonnenzirkel oder Sonnencyklus. Ein solcher Sonnenzirkel läuft in ununterbrochener Folge durch die ganze Zeitrechnung; man bezeichnet seine Jahre durch laufende Nummern von 1 bis 28, ohne die Cyklen selbst zu zählen. Zur Bezeichnung der sieben Wochentage dienen die sieben ersten Buchstaben des Alphabets, so daß der 1. Januar stets den Buchstaben A erhält. Derjenige Buchstabe, welcher auf den ersten Sonntag fällt und daher allen Sonntagen des betreffenden Jahres zufällt, wird der Sonntagsbuchstabe (litera dominicalis) des Jahres genannt. Weil nun von Jahr zu Jahr der Wochentag des 1. Januar um eine Stelle vorrückt, so wechseln die Sonntagsbuchstaben in rückläufiger Ordnung G, F, E ꝛc. Das Schaltjahr erhält zwei Sonntagsbuchstaben, von welchen der erste bis zum 24. Februar incl., der zweite vom 25. Februar bis zum Ende des Jahres in Geltung ist. Ueberdieß sind in den Säcularjahren 1700, 1800, 1900 drei einzuschaltende Tage weggeblieben, und hierdurch ist eine abermalige Störung in der Ordnung der Sonntagsbuchstaben entstanden. Um den Sonntagsbuchstaben eines jeden Jahres zu finden, berechne man zuerst, das wievielte ein gegebenes Jahr im Sonnencyklus ist. Es soll nach Dionysius' Zeitrechnung Christus im neunten Jahre des Sonnencyklus geboren sein. Man addire also 9 zu der gegebenen Zahl und dividire die Summe durch 28. Der Rest gibt die Stelle des Jahres im Sonnencyklus an. Ferner entwerfe man sich eine Tabelle, welche die Ordnung für den 28jährigen Sonnencyklus enthält. Da das Jahr 9 v. Chr. ein Schaltjahr ist, das mit einem Montag anfängt, also die Sonntagsbuchstaben G und F hat, so gilt folgende Tabelle für den julianischen Kalender:

1 gf	8 e	15 c	22 a
2 e	9 dc	16 b	23 g
3 d	10 b	17 ag	24 f
4 c	11 a	18 f	25 ed
5 ba	12 g	19 e	26 c
6 g	13 fe	20 d	27 b
7 f	14 d	21 cb	28 a.

Da unterdessen 13 Tage ausgefallen sind, so muß G an der Stelle von A als Sonntagsbuchstabe stehen, und es müssen die übrigen Buchstaben um eine Stelle weiter gerückt sein. Daher gilt für das laufende 20. Jahrhundert die folgende Tabelle:

1 fe	8 d	15 b	22 g
2 d	9 cb	16 a	23 f
3 c	10 a	17 gf	24 e
4 b	11 g	18 e	25 dc
5 ag	12 f	19 d	26 b
6 f	13 ed	20 c	27 a
7 e	14 c	21 ba	28 g.

Ist mit Hilfe dieser Tabelle der Sonntagsbuchstabe eines Jahres bestimmt, so läßt sich weiter mit leichter Mühe bestimmen, welche Tage eines jeden Monats Sonntage sind; denn jeder erste Monatstag führt immer denselben Buchstaben, welcher für die zwölf Monate des Jahres angegeben ist durch die großen Buchstaben der nachstehenden Verse:

Astra Dabit Dominus, Gratisque Beabit Egenos
Gratia Christicolae Feret Aurea Dona Fideli.

Der 1. Januar hat den Buchstaben A, der 1. Februar D, der 1. März D, der 1. April G ꝛc. Ist daher der Sonntagsbuchstabe C, so ist der 1. Januar ein Freitag, der 3., 10., 17., 24. und 31. sind Sonntage. Hieraus kann der Wochentag eines beliebigen Monatstages bestimmt werden. Um die

vorstehende Auseinandersetzung an einem Beispiele zu erklären, so werde der Ostertermin für das Jahr 1913 bestimmt. Die goldene Zahl ist 14. Daher ist die Ostergrenze dieses Jahres der 22. März. Um den Sonntagsbuchstaben von 1913 zu bestimmen, dividirt man $\frac{1913}{28}$ und erhält als Rest 18. Der Sonntagsbuchstabe für die Stelle 18 ist e. Der 1. März hat immer den Buchstaben d, daher ist der 2. März ein Sonntag, ebenso der 9., 16. und 23. März. Es ist also der erste Sonntag, der auf den Frühlingsvollmond folgt, der 23. März. Daher wird Ostern 1913 am 23. März gefeiert. Gauß hat ein Verfahren angegeben, durch welches man ohne alle Hilfstabellen das Osterfest für alle Jahre von 1700 bis 1900 berechnen kann. Einen Beweis für die Richtigkeit seines Verfahrens hat Gauß selbst nicht geliefert. Die Regel ist schon im Artikel Ostern auseinandergesetzt; darum wird an dieser Stelle davon abgesehen, und zwar um so mehr, als sie für die Zukunft nicht mehr ohne die nöthige Abänderung angewandt werden kann.

Es muß jetzt noch der immerwährende gregorianische Kalender erklärt werden. Auch er kann statt der obigen Tabelle für die Ostergrenzen zur Bestimmung des Ostertermins benutzt werden. In demselben werden mit Hilfe der Epacten des Neujahrs die Daten sowie Wochentage der Neumonde eines Jahres bestimmt. Jede Epacte wird neben denjenigen Tag eingetragen, auf welchen die Neumonde des mit der betreffenden Epacte bezeichneten Jahres fallen. Hierbei wird die Dauer der in das neue Jahr noch hineinragenden Lunation zu 29 Tagen gerechnet. Ist daher die Epacte eines Jahres 26, d. h. hat der Mond am 1. Januar eines Jahres das Alter von 26 Tagen, so ist am 5. Januar desselben Neumond: daher steht in dem immerwährenden Kalender neben dem 5. Januar 26. Bei dem 1. Januar, mit welchem der Anfang des ersten mit einem Neumonde beginnenden Cyklusjahres zusammenfällt, steht ein ✱ (= 0 oder 30), bei dem 2. Januar 29, bei dem 3. Januar 28 u. s. f., bis am 31. Januar, der im ersten Cyklusjahr wieder auf einen Neumond trifft, die Reihe wieder mit einem Stern beginnt. Die Mondmonate wechseln in dieser Tabelle mit 30 Tagen und 29 Tagen. In den 29tägigen Mondmonaten muß man zwei Zahlen auf einen und denselben Monatstag setzen, damit nicht die Epacte 1 auf ein Datum fällt, welches schon durch einen Stern eingenommen ist. Die Kalendercommission wählte dazu die Zahlen 25 und 24. Die Zahlen, welche den einzelnen Monatstagen beigesetzt werden, heißen die Lilianischen Epacten, und eine Zusammenstellung der Monatstage, ihrer Tagesbuchstaben und ihrer Lilianischen Epacten bildet den immerwährenden gregorianischen Kalender. Derselbe hat folgende Form:

Datum	Jan.	Februar	März	April	Mai	Juni	Juli	August	September	Oct.	November	Dec.
1	a ✱	d 29	d ✱	g 29	b 28	e 27	g 26	c 25. 24	f 23	a 22	d 21	f 20
2	b 29	e 28	e 29	a 28	c 27	f 26. 25	a 25	d 23	g 22	b 21	e 20	g 19
3	c 28	f 27	f 28	b 27	d 26	g 25. 24	b 24	e 22	a 21	c 20	f 19	a 18
4	d 27	g 26. 25	g 27	c 26. 25	e 25	a 23	c 23	f 21	b 20	d 19	g 18	b 17
5	e 26	a 25. 24	a 26	d 25. 24	f 24	b 22	d 22	g 20	c 19	e 18	a 17	c 16
6	f 25	b 23	b 25	e 23	g 23	c 21	e 21	a 19	d 18	f 17	b 16	d 15
7	g 24	c 22	c 24	f 22	a 22	d 20	f 20	b 18	e 17	g 16	c 15	e 14
8	a 23	d 21	d 23	g 21	b 21	e 19	g 19	c 17	f 16	a 15	d 14	f 13
9	b 22	e 20	e 22	a 20	c 20	f 18	a 18	d 16	g 15	b 14	e 13	g 12
10	c 21	f 19	f 21	b 19	d 19	g 17	b 17	e 15	a 14	c 13	f 12	a 11
11	d 20	g 18	g 20	c 18	e 18	a 16	c 16	f 14	b 13	d 12	g 11	b 10
12	e 19	a 17	a 19	d 17	f 17	b 15	d 15	g 13	c 12	e 11	a 10	c 9
13	f 18	b 16	b 18	e 16	g 16	c 14	e 14	a 12	d 11	f 10	b 9	d 8
14	g 17	c 15	c 17	f 15	a 15	d 13	f 13	b 11	e 10	g 9	c 8	e 7
15	a 16	d 14	d 16	g 14	b 14	e 12	g 12	c 10	f 9	a 8	d 7	f 6
16	b 15	e 13	e 15	a 13	c 13	f 11	a 11	d 9	g 8	b 7	e 6	g 5
17	c 14	f 12	f 14	b 12	d 12	g 10	b 10	e 8	a 7	c 6	f 5	a 4
18	d 13	g 11	g 13	c 11	e 11	a 9	c 9	f 7	b 6	d 5	g 4	b 3
19	e 12	a 10	a 12	d 10	f 10	b 8	d 8	g 6	c 5	e 4	a 3	c 2
20	f 11	b 9	b 11	e 9	g 9	c 7	e 7	a 5	d 4	f 3	b 2	d 1
21	g 10	c 8	c 10	f 8	a 8	d 6	f 6	b 4	e 3	g 2	c 1	e ✱
22	a 9	d 7	d 9	g 7	b 7	e 5	g 5	c 3	f 2	a 1	d ✱	f 29
23	b 8	e 6	e 8	a 6	c 6	f 4	a 4	d 2	g 1	b ✱	e 29	g 28
24	c 7	f 5	f 7	b 5	d 5	g 3	b 3	e 1	a ✱	c 29	f 28	a 27
25	d 6	g 4	g 6	c 4	e 4	a 2	c 2	f ✱	b 29	d 28	g 27	b 26
26	e 5	a 3	a 5	d 3	f 3	b 1	d 1	g 29	c 28	e 27	a 26. 25	c 25
27	f 4	b 2	b 4	e 2	g 2	c ✱	e ✱	a 28	d 27	f 26	b 25. 24	d 24
28	g 3	c 1	c 3	f 1	a 1	d 29	f 29	b 27	e 26. 25	g 25	c 23	e 23
29	a 2		d 2	g ✱	b ✱	e 28	g 28	c 26	f 25. 24	a 24	d 22	f 22
30	b 1		e 1	a 29	c 29	f 27	a 27	d 25	g 23	b 23	e 21	g 21
31	c ✱		f ✱		d 28		b 26. 25	e 24		c 22		a 20

Will man mit Hilfe dieser Tabelle den Ostertermin bestimmen, so genügt es, die Epacte und den Sonntagsbuchstaben des Jahres zu wissen. Die zwischen dem 8. März und 5. April stehende Epacte gibt das Datum des Frühlingsneumondes an. Zählt man von diesem volle 13 Tage weiter, so bekommt man den Tag des Ostervollmondes, die Ostergrenze. Der darauffolgende Sonntag, welcher durch den Sonntagsbuchstaben des Jahres angegeben wird, ist der Ostersonntag. So ist für 1943 die goldene Zahl 6, wozu die Epacte 24 gehört. Wenn die Epacte des 1. Januar 24 ist, so fällt der Frühlingsneumond nach dem immerwährenden Kalender auf den 5. April, demnach der Frühlingsvollmond auf den 18. April. Der Sonntagsbuchstabe des Jahres 1943 aber ist c, denn 1943 hat die Stelle 20 in dem 28jährigen Sonnencyklus $\left(\frac{1943+9}{28} = 69, \text{ Rest } 20\right)$, zu welcher Stelle in dem laufenden Jahrhundert der Buchstabe c gehört. Demnach fällt im J. 1943 der 18. April auf einen Sonntag, da er den Buchstaben c hat. Also ist der darauffolgende Sonntag (der 25. April) Ostern. — Ueber den immerwährenden Kalender ist noch zu bemerken, daß in den Jahrhunderten, in welchen dieselbe Epactentafel die Epacten 25 und 24 enthält, wie z. B. gegenwärtig, die Epacte 25 nicht neben 24, sondern neben 26 kommen muß, da sonst zwei Jahre des nämlichen Mondcyklus in sechs Neumonden übereinstimmen würden. — In den letzten Jahren hat sich eine lebhafte Bewegung für den Gedanken entwickelt, die große Beweglichkeit des Ostertermins einzuschränken. Auch die römische Curie steht dieser Reform nicht abgeneigt gegenüber. Wenn die von den berufenen Auctoritäten gemachten Vorschläge Aufnahme finden, so wird das Datum des Ostersonntags im Allgemeinen sich zwischen dem 4. und 11. April, in den nächsten Jahrzehnten zwischen dem 5. und 11. April halten, also niemals zu nahe an den 1. April heranrücken und dabei im Allgemeinen eine mittlere Stellung einhalten zwischen seinen bisherigen, bekanntlich um 35 Tage auseinanderliegenden Datumsgrenzen. Das Jahr von Ostersonntag zu Ostersonntag würde nur alle fünf bis sechs Jahre einmal 53 Wochen, sonst aber regelmäßig 52 Wochen umfassen, während dieselbe Jahresdauer jetzt zwischen 49 und 53 Wochen hin und her schwanken kann. (Vgl. Wilh. Förster, Das neue Jahrhundert und die Unifikation des Kalenders, in der Wochenschrift „Der Lotse", 1. Jahrg., Heft 23.)

7. **Aera.** Unter Aera versteht man die Reihenfolge der von einem bedeutenden Ereignisse an gezählten Jahre. Woher das Wort Aera kommt, ist zweifelhaft. Einige betrachten es als den Plural von aes, der „Zahlsumme" bezeichne und in ähnlichem Sinne bei Cicero (In Verr. act. 2, lib. 5, c. 13, n. 33) vorkomme; ebenso finde es sich im Spätlatein bei Messungen und Rechnungen nicht selten, und hieraus sei ein weibliches Substantiv mit der Bedeutung „Zahl" geworden. Nach anderer Annahme ist es aber gotischen Ursprungs und nichts Anderes als das jera des Ulfila, das englische year, das deutsche Jahr (Ideler, Chronologie II, 430). Neuerdings aufgefundene Inschriften (aus 158 und 269 n. Chr. oder je 167 Jahre später) machen es nach Th. Mommsen wahrscheinlich, daß dieses Wort iberischen Ursprungs ist. Im Deutschen wird für Aera nicht selten das Wort Zeitrechnung gebraucht. Den Alten fehlte ein Wort für Aera; die Sache selbst ist ihnen aus dem Orient zugekommen. In der heiligen Schrift finden sich nur vereinzelte Spuren einer eigentlichen Aera. Im Pentateuch ist bis auf Jacob die Chronologie ganz mit der Genealogie verbunden. Nach Einführung des Königthums rechneten die Israeliten nach den Regierungsjahren der Könige. Als sie später unter fremdes Joch gekommen waren, rechneten sie nach den fremden Herrschern. So nahmen sie insbesondere als syrische Unterthanen die Aera der Seleuciden an. Seleucus Nicator, einer der Feldherren Alexanders des Großen, wurde einige Zeit nach dessen Tode Statthalter von Babylonien. Als ihm aber Antigonus Rechenschaft über seine Verwaltung abforderte, floh er zu Ptolemäus Lagi in Aegypten, sammelte daselbst ein Kriegsheer und setzte sich mit dessen Hilfe im J. 312 v. Chr. gewaltsam in den Besitz Babyloniens. Zwar wurde ihm dasselbe wieder entrissen, aber schon im darauffolgenden Jahre eroberte er das Reich auf's Neue. Mit dieser Eroberung Babyloniens beginnt die seleucidische Aera, und es erscheint hiernach als sehr natürlich, daß man in Betreff ihres Anfangspunktes eine Zeitlang zwischen den Jahren 311 und 312 v. Chr., den Daten der zweiten und der ersten Eroberung, schwankte, bis endlich der 1. October 312 v. Chr. als der Anfangspunkt der seleucidischen Aera allgemein angenommen wurde. Aus diesem Schwanken erklärt es sich auch am einfachsten und natürlichsten, daß die Jahreszahlen in den beiden Büchern der Machabäer regelmäßig um ein Jahr von einander abweichen. Diese Zeitrechnung heißt auch die griechische und alexandrinische Aera und die Aera contractuum, weil sie bei Verträgen stets gebraucht wurde. Sie war die gewöhnliche Zeitrechnung der Juden bis in's 11. Jahrhundert n. Chr., wo dieselben erst die Jahre von der Weltschöpfung an zu zählen anfingen. Diese letztere sog. Weltära, die bei den Juden heute noch gilt, wird auf den Rabbi Hillel mit dem Beinamen Hannasi (s. d. Art. V, 2107 f.), der um die Mitte des 4. christlichen Jahrhunderts lebte, zurückgeführt; sie beginnt am 7. October des Jahres 3761 v. Chr. Will man jüdische Weltjahre auf Jahre unserer Aera reduciren, so muß man 3761 davon abziehen, und ebenso muß man umgekehrt, wenn man Jahre unserer Aera auf jüdische bringen will, 3760 addiren. Eine genaue Vergleichung

bestimmter Daten erfordert indessen wegen der eigentümlichen Einrichtung des lunisolaren Kalenders der Juden eine weitläufige Rechnung (vgl. über die seleucidische und die Weltära d. Art. Chronologie III, 310 ff.). — Von ebenso großer und dauernder Bedeutung wie die seleucidische Aera war eine in Aegypten aufgekommene Jahreszählung, nämlich die nach Jahren Diocletians (Letronne, De l'ère de Dioclétien, in den Mémoires de l'académie des inscriptions X [1833], 208 ss.). Die Aera Diocletians oder der Martyrer beginnt mit dem 1. Thot des ersten Jahres von Diocletians Regierung nach ägyptischer Rechnung = 29. August 284 n. Chr. Warum man in Aegypten diesen Anhaltspunkt wählte, wissen wir nicht; vielleicht hat sich Diocletian um dieses Land besonders verdient gemacht, indem er nach Wiedereroberung desselben dort eine gründliche Neuordnung der Verwaltung einführte. Die Aera Diocletians kam bei Heiden wie bei Christen auch im bürgerlichen Leben zur Anwendung. Daß bei den Heiden der Eifer Diocletians für die alte Religion mitbestimmend gewesen sei, wie Letronne annimmt, ist unwahrscheinlich. Dagegen ist bekannt, daß die Christen diese Aera gebrauchten in verehrender Erinnerung an die ungeheure Zahl derjenigen, welche unter Diocletian den Martertod starben; darum legten sie ihr auch den Namen Aera martyrum bei. Die Aera ist noch jetzt bei der Festrechnung der koptischen Christen sowie bei den christlichen Abessiniern in Gebrauch. — Im Abendlande gebrach es bis zur Zeit Constantins des Großen gänzlich an einer fortlaufenden Aera; denn weder die Griechen noch die Römer haben eine solche besessen. Weder die Rechnung nach Olympiaden einerseits, noch nach den Jahren der Stadt Rom andererseits haben je bürgerlichen Gebrauch erlangt; beide haben nur ein literarisches Leben gefristet. In Rom bezeichnete man die Jahre gewöhnlich nach Consuln, auch nach dem Regierungsantritte der Kaiser. Oft bestimmte man das Jahr auch nach den abgetretenen Consuln, post consulatum. Diese Consularrechnung dauerte bis um die Mitte des 6. Jahrhunderts fort. Daneben entstand seit Constantin dem Großen die Sitte, nach Indictionen zu rechnen. So heißen die einzelnen Jahre eines 15jährigen Zeitkreises. Diese im Mittelalter sehr gewöhnliche Datirungsweise ist angeblich aus der spätern Steuerverfassung des römischen Reiches hervorgegangen; alle 15 Jahre soll nämlich eine neue Katastrirung der Grundsteuer (indictio) erfolgt sein (vgl. indeß Rühl [s. u.] 178 ff.). Im Deutschen hat man das Wort indictio durch Römer-Zinszahl übersetzt. Mit Bezug auf das Datum unterscheidet man gewöhnlich drei Indictionsarten, die griechische, die Bedanische (früher irrig auch wohl Caesarea oder Constantiniana genannt) und die römische. Die griechische (oder constantinopolitanische) ist die ursprüngliche und eigentliche. Sie beginnt mit dem 1. September 312 und ist im Orient so allgemein verbreitet gewesen, daß sie daselbst, namentlich zu Constantinopel und Antiochien, den Anfang des bürgerlichen Jahres nach sich gezogen hat. Die orientalischen Kaiser und alle Schriftsteller, welche das Corpus historiae Byzantinae umfaßt, haben nie nach anderen Indictionen gerechnet. Auch im Abendlande war diese Indiction lange in Gebrauch; die Päpste bedienten sich ihrer ausschließlich bis zum Jahre 1087. Mit dem Namen Indictio Bedana bezeichnet man diejenige, welche mit dem 24. September anfing. Sie erscheint zuerst bei Beda, der von ihr sagt (De temp. ratione c. 48): Incipiunt indictiones ab VIII. Calendas Octobris ibidemque terminantur. Diese Indictionsart war in England und Frankreich sehr verbreitet und findet sich im Mittelalter auch in Italien und Deutschland nicht selten. Die dritte Indictionsart, die Indictio Romana (oder pontificia), begann mit dem 25. December oder dem 1. Januar, weßhalb sie zuweilen auch Neujahrsindiction genannt wird. In Rom kam sie schon im 6. und 7. Jahrhundert vor, wurde dann aber von den anderen Arten der Indiction verdrängt. Später fand sie im Abendlande weite Verbreitung, namentlich in Deutschland, wo sie seit dem 13. Jahrhundert vorherrschte (Rühl 173). — Die Regel, nach welcher die Indiction eines Jahres n. Chr. berechnet wird, ist schon von Dionysius Exiguus angegeben worden. Sie ist folgende. Da die ersten neun Monate des Jahres 313 dem ersten Cyklusjahre angehören, so ist dasselbe mit der Zahl 1 zu bezeichnen; rechnet man daher rückwärts, so würde auch das Jahr 3 v. Chr. mit dieser Indictionszahl zu versehen sein. Es wird demnach die Indiction eines Jahres gefunden, indem man zu der Jahreszahl (von Christi Geburt an gerechnet) 3 hinzuaddirt und die Summe durch 15 dividirt. Der Rest ist die gesuchte Indiction. Geht die Division auf, so ist die Indiction 15. Natürlich gilt diese Indiction bloß bis zum 1. oder 24. September oder 25. December. Für den übrigen Theil des Jahres kommt 1 mehr hinzu. — Die obengenannten und noch verschiedene andere Aeren sind allmälig durch die dionysianische Zeitrechnung verdrängt worden. Die Aera Dionysiana wurde von Dionysius Exiguus (s. ob. Sp. 1927) im 6. Jahrhundert (532) aufgestellt. Ihre Eigenthümlichkeit besteht darin, daß er die Jahre von der Geburt Christi an zählt, und zwar so, daß Dionysius den 1. Januar desjenigen Jahres, in dessen December Christus geboren wurde, den 1. Januar des Jahres 1 post Chr. nannte, so daß nach seiner Rechnung Christus am Schlusse des ersten Jahres post incarnationem geboren ist. Dionysius kam hierzu dadurch, daß er, wie Viele, unter incarnatio nicht die Geburt, sondern die Empfängniß Christi (25. März) verstand. Er wollte demnach sagen: am 25. März des Jahres 1 ist Christus empfangen worden. Dieses erste Jahr,

meinte Dionysius, falle mit dem Jahre 754 der Stadt Rom zusammen. Daß dieß aber nicht richtig ist, und Christus mehrere Jahre früher geboren sein muß, ist längst anerkannt. Herodes der Große starb, wie aus Flavius Josephus erhellt, schon im Frühjahre 750 der Stadt Rom. Christus aber muß, wie der bethlehemitische Kindermord zeigt, noch bei Lebzeiten dieses Fürsten, also vor dem Frühjahre 750 geboren worden sein. Wahrscheinlich aber kam nach der Ansicht Vieler der Herr im J. 747 der Stadt Rom zur Welt, denn in diesem Jahre fand eine auffallende dreimalige Conjunction der Planeten Jupiter und Saturn im Sternbilde des Fisches statt, wobei diese beiden oberen Planeten einander so nahe kamen, daß sie wie ein besonders großer Stern erscheinen konnten. Dieß ist vielleicht der Stern der Weisen aus dem Morgenland, wie schon Kepler und später Ideler (Chronol. II, 400 ff.) sowie andere Gelehrte annahmen (s. übrigens III, 337). Die Aera Dionysiana war eine Privatrechnung und kam darum erst nach und nach in Gebrauch. In Italien benutzte man sie Anfangs nur vereinzelt. Seit dem 7. bezw. 8. Jahrhundert wurde sie bei den neubekehrten Angelsachsen praktisch angewandt; sehr wirksam war ihre Empfehlung durch Beda den Ehrwürdigen (s. d. Art.). Die erste öffentliche Verhandlung, welche nach dieser Aera datirt wurde, ist das Concilium Germanicum (742). Im 10. Jahrhundert war sie in Deutschland und Frankreich bereits ziemlich allgemein, seit Johannes XIII. (965—972) wurde sie auch von den Päpsten benutzt, regelmäßig jedoch erst seit dem 15. Jahrhundert (Rühl 200). Die gewöhnlichsten Ausdrücke, deren man sich bei der Anwendung dieser Aera bediente, waren und sind theils noch jetzt: ab incarnatione, anno gratiae, anno trabeationis (trabea = Kleid = Einkleidung in die menschliche Natur). — Von den anderen noch nicht genannten Aeren verdienen die folgenden hervorgehoben zu werden: a. die cäsarianische Aera von Antiochien, deren sich z. B. der Kirchenhistoriker Evagrius bedient; sie fängt vom Herbst 49 v. Chr. an (Mas Latrie [s. u.] 37 ss.); b. die armenische, welche vom Jahre 552 n. Chr. anfängt (s. d. Art. Armenien I, 1333); c) die byzantinische Weltära, die lange bei den Griechen und Russen in Gebrauch war; sie datirt von der Erschaffung der Welt an, und zwar so, daß 5508 Jahre bis zum Beginne der dionysianischen Aera gezählt werden; d. die Aera der Mohammedaner, welche mit der Hedschra oder der Flucht Mohammeds von Mekka nach Medina, 16. Juli 622 n. Chr., beginnt und bei den Türken, Arabern und Persern in Gebrauch ist, und zwar so, daß nach Mondjahren gezählt wird, wovon 33 auf 32 Sonnenjahre gehen; e. die Aera der französischen Revolution, welche durch Conventsdecret vom 5. October 1793 in Frankreich eingeführt wurde und am 22. September 1792 anhub, an welchem Tage die unmittelbar vorher beschlossene Einführung der Republik dem französischen Volke verkündigt wurde, und auf welchen zugleich um 9 Uhr 18′ 30″ Vormittags das Herbstäquinoctium einfiel. Diese Aera wurde durch das Gesetz vom 9. September 1805 vom 1. Januar 1806 an wieder abgeschafft. — Literatur: Außer auf die schon erwähnten Werke muß noch auf die Literaturangabe III, 335 und 344 verwiesen werden. Von neueren Werken sind hauptsächlich zu nennen: H. Grotefend, Handbuch der historischen Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1872; Derſ., Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1891—1897, 2 Bde.; Brockmann, System der Chronologie, Stuttgart 1883; Wislicenus, Astronomische Chronologie, Leipzig 1895; Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, Berlin 1897; Lersch, Einleitung in die Chronologie, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1899, 2 Thle. Ferner gab F. Arago im IV. Bande seiner Astronomie populaire, Paris 1857, 647 ss. einen brauchbaren Abriß der mathematischen Chronologie und des Kalenderwesens, während N. de Wailly im I. Bande seiner Éléments de paléographie, Paris 1838, die technische Chronologie behandelte. L. de Mas Latrie hat in seinem Trésor de chronologie, d'histoire et de géographie pour l'étude et l'emploi des documents du moyen âge, Paris 1889, ähnlich wie Lersch eine große Menge von Dingen zusammengetragen, welche für das Studium der Chronologie von Werth sind. [H. A. Kiel.]

Zeitz, s. Naumburg-Zeitz.

Zelanten (Zelatoren), Bezeichnung für die sonst Spiritualen (s. d. Art.) genannten Franciscaner.

Zell, Karl, gleich ausgezeichnet als Professor der Philologie wie als Vorkämpfer für die katholische Kirche in Baden, entstammte einer ursprünglich österreichischen Familie und ward zu Mannheim am 8. April 1793 als Sohn des dortigen Stadtschreibers Joseph Zell geboren. Nachdem er sich am Lyceum seiner Vaterstadt für das höhere Studium vorbereitet hatte, widmete er sich von 1810—1813 zu Heidelberg, hauptsächlich unter der Leitung Creuzers, dem Studium der Philologie, das er in den Jahren 1813 und 1814 an den Universitäten Göttingen und Breslau fortsetzte. Erst 21 Jahre alt wurde er zum Professor am Lyceum in Rastatt ernannt und erwarb sich bald durch seine pädagogischen Leistungen wie durch seine wissenschaftlichen Arbeiten den Namen eines gründlichen Philologen. Im J. 1821 folgte Zell freudig dem Rufe auf den seit dem Tode Jacobi's (1812) erledigten Lehrstuhl der Philologie an der Universität Freiburg. Rasch sammelte der junge Gelehrte daselbst durch sein Wissen und seinen glänzenden Vortrag wie durch seine ausgezeichnete pädagogische Methode einen großen Kreis von Zuhörern um seinen Lehrstuhl. Aber auch bei seinen Collegen hatte Zell in kurzer Zeit eine so angesehene Stellung zu gewinnen verstanden, daß

er innerhalb weniger Jahre mehrere Male zum Decan der philosophischen Facultät und im J. 1834 auch zum Prorector der Universität gewählt wurde. In den Jahren 1831 und 1833 war Zell Vertreter der Universität in der ersten badischen Kammer; als solcher brachte er eine die gründliche Reform des höhern Schulwesens betreffende Motion ein, in welcher er die Principien eines einheitlichen Lehrplanes in überzeugendster Weise entwickelte und zugleich die Errichtung einer eigenen Oberbehörde zur Förderung des gelehrten Unterrichts beantragte; daraufhin erfolgte 1836 seine Berufung als Mitglied des neu errichteten Oberstudienraths in Karlsruhe und seine Ernennung zum Ministerialrathe. Elf Jahre verbrachte Zell in dieser Stellung, in welcher er während einiger Jahre der Lehrer der großherzoglichen Prinzen Ludwig und Friedrich (des jetzigen Großherzogs von Baden) war. Dann kehrte er zum akademischen Lehramte zurück, indem er auf besondern Wunsch des Großherzogs Leopold 1847 einen Ruf als Professor der Archäologie an der Universität Heidelberg annahm. In den nun folgenden Jahren entwickelte Zell eine vielseitige Thätigkeit; nicht nur, daß seine Vorlesungen sich auf fast alle Gebiete der Philologie erstreckten, sondern es wurden ihm auch in Heidelberg mehrere Male akademische Ehrenämter übertragen, während ihn zugleich sein Amt als auswärtiges Mitglied des Oberstudienrathes sehr oft zur Abnahme von Prüfungen in die verschiedensten Städte des Landes rief. Im J. 1848 wurde Zell von dem Landamte Offenburg zum Abgeordneten der zweiten badischen Kammer erwählt, deren Mitglied er bis 1853 verblieb. Während dieser stürmischen Zeit stand er meist ganz isolirt in der Vertretung der kirchlichen und conservativen Interessen. Er allein beschwor nicht die damalige Reichsverfassung; er war es auch, der für seinen Fürsten die Worte „von Gottes Gnaden" forderte. Sogar von einem Minister erntete er dafür eine spöttische Antwort; dagegen dankte ihm sein Fürst mündlich in tiefster Rührung für seinen Muth. Diesen bewies Zell im J. 1849 auch dadurch, daß er inmitten der Revolution auf seinem Posten verblieb. Als er 1855 seine schon im vorhergehenden Jahre erbetene Pensionirung erhielt, nahm er seinen Wohnsitz wiederum in Karlsruhe, vertauschte ihn aber schon im J. 1858 mit Freiburg, woselbst seinem Sohne die Stelle des erzbischöflichen Archivars übertragen worden war. Noch fast 15 Jahre eines ungetrübten, friedlichen, dabei zugleich aber thätigen und erfolgreichen Daseins waren dem Greise beschieden, bis ihn im Alter von nahezu 80 Jahren der Tod ereilte (24. Jan. 1873).

Zell war hervorragend als Gelehrter, ein Humanist im idealen Sinne des Wortes, der die ihm von Natur gegebenen reichen Anlagen durch gründliches Studium entwickelt und auf dem Gebiete der classischen Sprachen und der Kunst wahre Meisterschaft sich erworben hatte; dieß zeigen sowohl seine Arbeiten über Aristoteles und dessen Philosophie, als insbesondere seine von 1823 bis 1826 in drei Bänden erschienenen Ferienschriften, welche selbst von Goethe geschätzt und einer Recension gewürdigt wurden. Diese Richtung seiner gelehrten Arbeiten führte ihn auf die verwandten Gebiete der Literatur, Geschichte und Kunst und zeitigte vorzügliche Früchte in mehreren hervorragenden Arbeiten über Calderon und Shakespeare und insbesondere in den vortrefflichen (in den ersten Bänden des Freiburger Diöcesan-Archivs erschienenen) Aufsätzen über „Gebhard von Zähringen, Bischof von Konstanz", über „Die Kirche der Benedictinerabtei Petershausen bei Konstanz" und „Rudolf von Zähringen, Bischof von Lüttich", sowie in der heute noch mustergültigen Monographie über „Lioba und die frommen angelsächsischen Frauen" (Freiburg 1860). Außer den Berufsstudien, die Zell stets mit Liebe fortsetzte, widmete er die späteren Jahre seines Lebens insbesondere den Interessen der Kirche. Den ehrwürdigen Erzbischof von Freiburg, Hermann v. Vicari (s. d. Art.), unterstützte er während des ganzen badischen Kirchenstreites nach besten Kräften, namentlich als der Sturmlauf gegen die Schulordnung begann. Schon 1864 wies er in der „Beleuchtung" des (Häusser'schen) Berichtes über das Schulgesetz hin auf die Schattenseiten, Irrthümer und verfehlten Maßregeln der kirchenfeindlichen Schulreform; noch zweimal trat er im nämlichen Jahre mit vortrefflichen Artikeln in der „Augsburger Allg. Zeitung" der modernen Neuerungssucht auf dem Gebiete der Schule entgegen und schrieb drei Jahre später seine weithin verbreitete Broschüre „Die moderne deutsche Volksschule" (Freiburg 1867). Ueberhaupt war es besonders die Presse, welcher Zell seine unermüdliche Feder lieh; wie auf einer hohen Warte stehend, jede Gefahr und jedes drohende Unwetter gegen die Kirche alsbald signalisirend, nahm er an der Vertheidigung der religiösen Interessen lebendigen Antheil. Als er sah, wie der Kampf gegen die Kirche mit den Waffen der Lüge geführt wurde, schrieb Zell seine „Stimmen der Wahrheit" (Freiburg 1861 f.); als der Ansturm gegen die von Ordensfrauen in Freiburg geleiteten Institute sich richtete, veröffentlichte er die Broschüren „Die Klosterfrage zu Freiburg", Freiburg 1861, und „Die Klosterfrage . . . noch einmal", ebd. 1862. Neben der Correspondenz für einige ausländische katholische Blätter schrieb Zell Artikel und Aufsätze in den „Badischen Beobachter", das „Freiburger Kirchenblatt", die „Süddeutsche Zeitung", das „Deutsche Volksblatt", den Mainzer „Katholik" und die „Hist.-polit. Blätter". Mit dem in den „Hist.-polit. Blättern" 1872 publicirten „Sendschreiben eines Ultramontanen an einen Freidenker zur Rechtfertigung des Ultramontanismus" schloß er seine politische Laufbahn in würdigster Weise ab, indem er darin sein politisch-kirchliches Glaubensbekenntniß aussprach. Seinem Eifer genügte

es übrigens nicht, mit der Feder für die Sache der Kirche einzutreten: Zell war es auch, der die Liebesthätigkeit der Gläubigen im Erzbisthum Freiburg für den heiligen Vater zu organisiren begann, indem er den „St. Michaels-Verein der Erzdiöcese Freiburg" in's Leben rief, dessen Präsident er bis zu seinem Tode verblieb. Ueberaus anspruchslos in seinem privaten Leben, war er von heiterem, freundlichem Wesen, ein gegen jedermann wohlwollender und dienstfertiger Charakter, ein frommer, gläubiger Katholik, der durch seine öffentliche Thätigkeit, durch sein musterhaftes Familienleben wie durch seine Demuth und Bescheidenheit, verbunden mit der größten Höflichkeit und den feinsten Umgangsformen, vorbildlich wirkte. [Julius Mayer.]

Zelt ist in der heiligen Schrift die mit dem nomadischen Leben unzertrennlich verbundene (Gen. 4, 20), eine zweite Culturstufe bildende Wohnung, die von den Patriarchen ihrer Lebensweise gemäß beibehalten wurde und, wie für eine spätere Zeit ausdrücklich bezeugt wird (Lev. 23, 43), auch den Israeliten vor ihrer Niederlassung in Canaan dienen mußte (Gen. 13, 3; 18, 1. Ex. 33, 10). Diese gewöhnten sich an feste Wohnungen erst, nachdem sie die Canaaniter ausgerottet und deren Häuser bezogen hatten; nur die ostjordanischen Stämme behielten die nomadische Zeltwohnung ihres Hirtenlebens wegen länger bei, ebenso die Keniter (Richt. 4, 17) und die Rechabiten (Jer. 35, 6 ff.). Diese Wohnart war mit dem israelitischen Volksbewußtsein so verwachsen, daß noch in der spätern Sprache manche Ausdrücke daher ihre Bedeutung hatten, z. B. חָנָה, immittere, sich niederlassen, eigentlich die Zeltpfähle einsenken (Ps. 33, 8), נָסַע, proficisci, eigentlich das Zelt abbrechen (Ex. 19, 2), חָלַךְ לְאָהֳלָיו, vadere in tabernaculum suum, heimkehren (3 Kön. 12, 16). Die biblischen Mittheilungen über die Beschaffenheit der Zelte lassen erkennen, daß sie, wie im Orient zu erwarten ist, von den heute im Morgenlande üblichen durchaus nicht verschieden waren. Der Stoff der Zelte bestand aus einem Haargewebe oder einem Filz von Thierhaaren, der von den Frauen und Sklavinnen auf ihren primitiven Webstühlen hergestellt wurde; erst in späteren und verfeinerten Zeiten war die Anfertigung desselben ein eigenes Gewerbe, das auch der hl. Paulus in Cilicien erlernt hatte (Apg. 18, 3). Zur Herstellung dienten entweder die Haare des Kameels, das seine Bekleidung einmal jährlich ganz abwirft, oder die Ziegenhaare, von denen der Filz eine dunkle Farbe bekam, so daß (Hohel. 1, 4) die Schwärze der arabischen Nomadenzelte besonders betont wird. Dieser Stoff ward in langen, schmalen Streifen oder Bahnen hergestellt, welche leicht zusammengeschnürt und transportirt werden konnten; dieselben wurden neben einander über ein Holzgerüst gelegt, welches dem Zelte die Form und den Halt geben mußte. Ein solches Gerüst bestand aus einer Anzahl von je drei Pfählen, welche hinter einander senkrecht in den Boden gelassen und oben durch Stangen verbunden wurden. Die Zeltdecke ward aus den Filzstreifen gebildet, indem diese der Länge des Zeltes nach aneinandergelegt, zu beiden Seiten näher oder ferner bis auf den Boden gelassen und durch Bänder oder Holzstifte so fest mit einander verbunden wurden, daß sie den Regen wasserdicht ablaufen ließen. Zur Befestigung des Ganzen dienten lange Stricke, welche auf der First mit der Zeltdecke verbunden, am andern Ende aber durch die sogen. Zeltnägel oder Zeltpflöcke auf dem Erdboden befestigt waren. Ein solcher Zeltpflock war es, mit dem Jahel Sisara's Schläfe durchbohrte (Richt. 4, 21). Den hintern Abschluß des Zelts bildete ebenfalls eine Filzwand. Im Innern war das Zelt durch Filzvorhänge, welche an den Stangen befestigt waren, in Abtheilungen zerlegt. Dem Eingange zunächst blieb ein quadratischer Raum, der zum Aufenthalte des kleinern Viehes oder auch der Dienerschaft bestimmt war; das übrige Zeltinnere war in zwei Räume getheilt, wovon der eine für den männlichen Theil der Familie, der andere für die Frauen bestimmt war. Die Männerhälfte diente auch als Speiseraum, die Frauenhälfte als eine Art von Rumpelkammer, in welcher mit anderem Geräthe z. B. die Kameelsättel aufbewahrt wurden (Gen. 31, 34). Geschlafen ward auf den Matten, mit welchen der Boden belegt war. Der dünne Abschluß machte leicht möglich, in den einzelnen Abtheilungen von dem Kenntniß zu nehmen, was in den übrigen vorging (Gen. 18, 10). Reiche und Vornehme, wie die Patriarchen, hatten auch für die Frauen eigene Zelte (Gen. 24, 67); Jacob war durch die große Zahl seiner Angehörigen genöthigt, die einzelnen Frauen mit ihren Kindern in verschiedenen Zelten unterzubringen (Gen. 31, 33). Außerdem gab es bei den Reichen auch eigene Zelte für die Sklaven und die einzelnen Bedürfnisse des Hauswesens. Für die Aermeren dagegen mußten nach assyrischen Darstellungen auch die bei uns bekannten kegelförmigen Zelte dienen, die auf einer einzigen Stange ruhten, und solche Zelte dienten auch den Soldaten im Kriege (2 Sam. 11, 11). (Vgl. Faber, Beobachtungen über den Orient I, Hamburg 1773, 76 ff.; Layard, Discoveries etc., London 1853, 151. 171. 261; Loftus, Trav. and Res. in Chaldaea and Susiana, London 1857, 140; Schegg, Bibl. Archäol., Freib. 1887, 21.) [Kaulen.]

Zendvolk werden im engern Sinne die alten Perser, im weitern Sinne die Iranier (Baktrer, Perser, Meder, wahrscheinlich auch Scythen) genannt, die sich zu der in der Zendsprache des Avesta enthaltenen Religion bekannten. Sie gehören zu der indogermanischen oder indoeuropäischen Familie, welche außerdem noch die Inder, Armenier, Phrygier, Thracier, Albaner, Griechen, Italer, Balten, Slaven, Germanen und Kelten umfaßt. Am nächsten stehen die Iranier nach Sprache und Religion den Indern, mit denen sie den Namen Arya (pers.: Airya), die „Edlen", „Treuen", ge-

meinsam haben, woher auch der Name für das Land Iran im Aveſta (Airyana Vaêja) ſtammt. Zwar iſt man in neueſter Zeit nicht mehr ſo geneigt, gemeinſame Anſchauungen in den beiden Sprachen und Religionen anzuerkennen, aber immerhin beſteht zwiſchen beiden eine ſo große Uebereinſtimmung, daß an der urſprünglichen Einheit nicht zu zweifeln iſt. Die Identität vieler Namen im Veda und im Aveſta, z. B. Yama, Yima für den erſten Menſchen, Traitana (Trita), Thrantana für den Schlangenbezwinger, Soma, Haoma für den Göttertrank, Hotar, Zaotar für den Opferprieſter u. ſ. w., ſowie die übereinſtimmenden Ausdrücke für Gedanken, Kenntniſſe, Gebräuche beweiſen, daß beide Völker vor der Trennung im ſocialen und privaten Leben dieſelbe Stellung eingenommen haben. Wann und wo die Trennung beider ſtattgefunden hat, läßt ſich nicht genau feſtſtellen, aber wahrſcheinlich war der Ausgangspunkt in Hochaſien und die Trennung in vorvediſcher Zeit. Geſchichtlich erſcheinen die Perſer (Parſa) zuerſt in den Annalen des aſſyriſchen Königs Salmanaſſar II. (860—825 v. Chr.). Eine weltgeſchichtliche Bedeutung erhielten ſie erſt durch Cyrus (558—529 v. Chr.), den Ueberwinder Mediens und Babylons, den Begründer der perſiſchen Weltmonarchie, der Alexander der Große (geſt. 323) ein Ende machte. Im J. 250 v. Chr. riſſen die parthiſchen Arſaciden, 226 n. Chr. die Saſſaniden die Herrſchaft an ſich, 651 nahmen dieſelbe die Araber. Die geſonderte Entwicklung beider Religionen und Sprachen war durch die neuen Wohnſitze beſtimmt. Beſonders wirkte bei den Iraniern die vormediſche Naturreligion und das alte nomadiſche Hirtenleben mit. Zwar iſt der Dualismus nicht durch den Gegenſatz von Iran und Turan allein zu erklären, ſondern muß in den religiöſen Vorausſetzungen geſucht werden, aber jedenfalls hat jener Gegenſatz zur Weiterbildung mitgewirkt. In den perſiſchen Keilinſchriften findet ſich der Dualismus nicht; er iſt alſo auf altturaniſche Anſchauungen in Verbindung mit ariſchen Keimen zurückzuführen. Der Kampf zwiſchen Atar (Feuer) und Azhi (Schlange) iſt iraniſch. Die Zendreligion ſetzt dieſe Elemente voraus, iſt aber nur aus der überlegenen Perſönlichkeit ihres Stifters oder Reformators, des Zarathuſtra, zu erklären. Die Zeit von deſſen Auftreten wird auch heute noch zwiſchen das 14. bis 7. Jahrhundert v. Chr., ſeine Heimat nach Weſtiran, in die nordweſtliche Landſchaft des mediſchen Reiches, wo das „Land des Propheten", Airyana Vaêja, zu ſuchen ſein wird, erſt von ſpäteren Auctoren nach Oſtiran verlegt. Das jüngere Aveſta (Vendidad I) nennt unter den 15 Ländern, aus welchen die Welt beſteht, nur eine Provinz aus Weſtiran. Seine Lehre, die er von Ahuramazda erhalten haben ſoll, iſt im Aveſta niedergelegt. Doch reichen nur die Lieder deſſelben (gâthâs) in ein höheres Alter hinauf. Die Sprache hat von Zend = Wiſſen, Verſtehen, Tradition (daher Zend-Aveſta = Verſtändniß des Aveſta, commentirtes Aveſta) ihre Bezeichnung erhalten. Sie ſteht iſolirt da, iſt aber mit dem Sanskrit verwandt, nur dialektiſch davon verſchieden, wie auch von dem Altperſiſchen der Achämeniden. Dagegen iſt ſie weit entfernt von dem ſpätern, mit ſemitiſchen Elementen verſetzten Pehlevi (pahlavi = parthiſch oder perſiſch) oder der Huzvareſch-Sprache der Saſſaniden. Man kann die Veränderungen des Altperſiſchen zur Aveſta-Sprache, zum Pehlevi und zum Neuperſiſchen mit der Umbildung des Gotiſchen zum Althochdeutſchen, Mittel- und Neuhochdeutſchen vergleichen. In der Pehlevi-Sprache iſt der Bundeheſch geſchrieben, welcher eine willkommene, namentlich für die Kosmologie werthvolle Ergänzung des Aveſta bietet. Er vertritt den mazdeiſchen Standpunkt der Saſſaniden, welche alle Secten (jüdiſche, chriſtliche, römiſche, manichäiſche) als falſche Religionen verurtheilten und verfolgten. Unterdeſſen drang auch griechiſche Bildung in Perſien ein. Ariſtoteles und Plato wurden in's Pehlevi überſetzt. Die arabiſche Herrſchaft ſeit 651 nöthigte die Perſer zur Annahme des Islam. Nur an abgelegenen Orten konnten ſich die alte Religion und Sprache noch erhalten. Bis ins 10. Jahrhundert hinein wurden noch Schriften in Pehlevi-Sprache verfaßt. Eine kleine Schaar flüchtete ſich nach Indien und hat in der Nähe von Bombay bis auf den heutigen Tag die heiligen Bücher bewahrt und die Kenntniß der beiden alten Sprachen lebendig erhalten. Im Lande ſelbſt trugen die perſiſchen Bildungselemente viel zur Bildung der rohen Araber, aber auch zur kritiſchen Zerſetzung der Worte des Propheten und zur Bildung von Secten bei. Die Perſer nahmen an Stelle der Zendſchrift die der Araber an, entlehnten auch Vieles aus dem Wortſchatze der Araber, ſo daß das Neuperſiſche, welches als Schriftſprache ſich über Turkeſtan, Afghaniſtan, Beludſchiſtan und einen Theil Indiens verbreitet hat, mehr als ein Drittel arabiſcher Elemente enthält. Als die erſten Dichter in der neuperſiſchen Sprache gelten Rudagi und Firduſi (800—1100). (Vgl. d. Artt. Medien, Parſismus und zu der dort verzeichneten Literatur noch Reuter, Die Parſen und ihre Schriften, Stuttgart 1893; Baumgartner, Geſchichte der Weltlitteratur I, Freiburg 1897, 419 ff.; Duncker, Geſchichte des Alterthums IV, 5. Aufl., Leipzig 1880; Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 5e éd., Paris 1895; Casartelli, La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides, Louvain 1884; Le même, La religion des rois Achémenides d'après les inscriptions, Bruxelles 1894; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeſchichte II, 2. Aufl., Freiburg 1897, 150 ff.) [v. Schanz.]

Zeno, Biſchof von Verona, wird von Hieronymus und Gennadius (De vir. ill.) gar nicht und von den übrigen alten Schriftſtellern nur bei Ambroſius und Gregor dem Großen erwähnt.

Der erstere nennt ihn in seinem Briefe an Syagrius, den Nachfolger Zeno's (Epist. 5), episcopus sanctae memoriae, indem er von ihm als einem ältern Zeitgenossen und treuen Mitkämpfer gegen die arianische Häresie redet, während Gregor der Große (Dialog. 3, 19) ihn als Bischof und Martyrer bezeichnet, bei dessen Kirche in Verona sich einst ein Wunder zugetragen habe. Erst in dem von dem sogen. anonymus Pipinianus verfaßten Gedichte De laudibus Veronae aus dem Ende des 8. Jahrhunderts (Migne, PP. lat. XI, 154 et 225) wird Zeno der achte Bischof dieser Kirche und zugleich confessor martyr inclytus genannt, woraus indeß schwerlich zu schließen ist, daß er Martyrer im eigentlichen Sinne gewesen sei. Ratherius von Verona (s. d. Art.) im 10. Jahrhundert rühmt ihn als specialis doctor et provisor der Veronenser Kirche, indem er zugleich eine Stelle aus einer uns erhaltenen Rede desselben anführt (vgl. Migne, PP. lat. CXXXVI, 538; XI, 226). Sonst war Zeno als Schriftsteller gänzlich unbekannt, bis die beiden Dominicaner Albertus Castellanus und Jacobus de Leuco im J. 1508 zu Venedig aus einem bereits 50 Jahre zuvor von Guarinus in der bischöflichen Bibliothek zu Verona aufgefundenen Codex 105 angeblich dem hl. Zeno gehörende tractatus, d. h. bischöfliche Reden an das Volk, veröffentlichten und damit den Anstoß zu einer eingehenden, seitdem nicht ruhenden Discussion über Leben und Schriften Zeno's gaben. Nachdem dann Sixtus von Siena (s. d. Art.) in seiner großen Bibliotheca sancta, Baronius (s. d. Art.), Ughelli (Italia sacra V), Elias Dupin (s. d. Art.) in seiner Bibliotheca (I, 202), Tillemont (Mémoires IV) u. A., zuletzt Albert Fabricius (s. d. A.; Bibl. lat. III, lib. 4, c. 3, ed. Hamaburg. 1697), in ihren Forschungen zu verschiedenen, vielfach sich widersprechenden Resultaten gelangt waren, stellten im 18. Jahrhundert die gelehrten Brüder Petrus und Hieronymus Ballerini (s. d. A.) eine neue Untersuchung an, deren Ergebnisse sie in den umfangreichen und gründlichen Prolegomena zu der von ihnen mit Benutzung von 9 Handschriften veranstalteten neuen Ausgabe der Tractate Zeno's (S. Zenonis episcopi Veron. Sermones, Veron. 1739; nachgedruckt Augsburg 1758) publicirten. Darnach war Zeno, wie aus seiner eigenartigen Schreibweise, seiner Verwandtschaft mit Tertullian und Cyprian und besonders aus den zahlreichen Anklängen an Apulejus von Madaura sowie aus seiner Gedächtnißrede auf den mauretanischen Martyrer Arcadius geschlossen wird, ein geborener Afrikaner und der achte Bischof von Verona von 362—380, ein unermüdlicher Bekämpfer des damals mächtig reagirenden Heidenthums und ein unerschrockener Vertheidiger der Orthodoxie gegen den Arianismus, der in jener Zeit besonders in Oberitalien an Bischof Auxentius von Mailand einen einflußreichen Vertreter hatte. Dabei war Zeno ein großer Freund der Armen und Kranken sowie ein eifriger Beförderer des Mönchslebens, das er auf einer Reise in das Morgenland persönlich kennen gelernt hatte; er soll in Verona das erste Nonnenkloster gegründet haben. Von den unter Zeno's Namen überlieferten 105 tractatus (sermones) der editio princeps vom Jahre 1508 gehören 11 (12) anderen Verfassern und nur 93 Zeno selbst an. Unter diesen sind jedoch nur 16 längere Reden, die übrigen 77 dagegen einfache Skizzen oder summarische Auszüge, wenn nicht theilweise sogar Fragmente. Jene handeln über die göttlichen und sittlichen Tugenden, über Leib und Seele, über den Aufbau des Reiches Gottes in dem Herzen des Christen, über die dreifachen (heidnischen, jüdischen, christlichen) Opfer und die Auferstehung; diese dagegen von der ewigen Zeugung des Sohnes gegen die Arianer, seiner Geburt in der Zeit und über alttestamentliche Themata; mehrere sind an Katechumenen oder Neophyten gerichtet, andere sind Osterfestreden. Zeno's Reden, die unter den lateinischen zu den ältesten gehören, enthalten werthvolle Zeugnisse über manche wichtige Lehrpunkte, wie Trinität und Mariologie, außerdem reiche Mittheilungen zur christlichen Archäologie. Bei aller Eigenart ist die Sprache gewandt und ansprechend, überhaupt aber verrathen diese Reden einen Bischof voll Ernst, Würde und theologischer Gelehrsamkeit. — Diese von den Ballerini aufgestellten Daten, obwohl im Einzelnen noch keineswegs über allen Zweifel erhaben, sind gleichwohl bislang in der Patristik die herrschenden geblieben und auch von dem jüngsten Herausgeber der Zenonischen Tractate im Ganzen recipirt worden. — Die Ballerini'sche Ausgabe ist nachgedruckt in Gallandi Bibl. vet. patr. V, 105—158, und sammt allen prolegomena und zwei appendices der Ballerini u. A. bei Migne, PP. lat. XI, 9—760. Die neueste, schön ausgestattete und den Ballerini'schen Text auf Grund neuer handschriftlichen Hilfsmittel vielfach verbessernde Ausgabe besorgte J. B. C. Comes Giuliari (Verona 1883) nebst einem Glossarium Zenonianum und Prolegomena, die eine längere, mit großer Pietät geschriebene Abhandlung über Zeno's Leben, Lehre und Cultus enthalten. Eine deutsche Uebersetzung der Tractate nebst gut orientirender Einleitung lieferte P. Leipelt (Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1877). (Vgl. Teuffel-Schwabe, Gesch. der römischen Literatur, 5. Aufl., Leipzig 1890, § 418, 8; Nirschl, Patrologie II, § 163; Albert Ehrhard, Altchristliche Literatur [in den Straßb. Theol. Stud. I, 4. 5] § 28, 1; Otto Bardenhewer, Patrologie § 69, 10, wo auch die übrige Literatur verzeichnet ist.) [Kleffner.]

Zeno, Kaiser, s. Henotikon.

Zephyrinus, der hl., Papst (198—217), war der Nachfolger des hl. Victor I. Unter ihm versuchten Theodotus der Wechsler und Asclepiodotus, die Schüler des Häretikers Theodotus des Gerbers (s. d. Art. Antitrinitarier I, 972 f.), welcher letztere schon von Victor excommunicirt

worden war, zu Rom eine eigene Kirchengemeinde zu gründen, und bewogen den Confessor Natalis, gegen ein Monatsgehalt von 150 Denaren (Euseb. H. E. 5, 28, 10) sich als Bischof aufstellen zu lassen (erster Gegenpapst?). Natalis jedoch bekam schon bald Gewissensbisse und unterwarf sich dem rechtmäßigen Papste Zephyrin, der wie sein Vorgänger Victor den Sectirern gegenüber entschieden erklärte, nach der Tradition der römischen Kirche sei Christus nicht bloß Mensch, sondern ebenso wesentlich auch Gott. Dagegen hielt Zephyrinus es nicht für rathsam, gegen die kleine noetianische Schule in Rom, die sich zu seiner Zeit noch nicht zur Secte entwickelt hatte, schon gleich mit kirchlichen Strafen (z. B. Ausstoßung aus der Kirche) vorzugehen; erst unter Zephyrins Nachfolger Callistus enthüllte diese Schule ihren häretischen Charakter, und deshalb wurde ihr Hauptvertreter Sabellius (s. d. Art.) jetzt ebenso wie ihr extremer Gegner Hippolytus (s. d. Art.) aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Ueber Zephyrins Beziehungen zu Callistus sowie über die gegen erstern von Hippolytus erhobenen Vorwürfe s. d. Art. Calixtus I., ob. II, 1697 f. Zweifelhaft ist, ob schon Zephyrinus die strenge Bußdisciplin gemildert hat, oder ob das von Tertullian (De pudicitia c. 1) erwähnte „peremtorische Edict" eines ungenannten Bischofs mit Callistus' Bußdecret (Philosophum. 9, 12) zu identificiren ist (s. d. Art. Tertullian XI, 1408 ff.). Zephyrinus starb im J. 217 und wurde in dem Coemeterium Callisti (s. d. Art. Katakomben VII, 228) an der appischen Straße bestattet. (Vgl. Döllinger, Hippolytus u. Callistus, Regensburg 1853, 123. 221; H. Hagemann, Die römische Kirche, Freib. 1864, 84 ff.; Neumann, Der römische Staat u. die allg. Kirche I, Leipzig 1890, 107 ff.; E. Rolffs, Das Indulgenzedict des Callistus, Leipz. 1893 [in d. Text. u. Untersuch. XI, 3].) [Gams O. S. B.]

Zeuge heißt in der Rechtssprache eine vom Richter und den betheiligten Parteien verschiedene Person, welche eine zu constatirende Thatsache wahrgenommen hat und darüber Mittheilung machen kann. Durch die Aussage des Zeugen kommt der sogen. Zeugenbeweis (vgl. d. Artt. Beweisverfahren und Prozeßverfahren) zu Stande, das am meisten gebrauchte und wichtigste gerichtliche Beweismittel. Man versteht unter Zeugenbeweis den Inbegriff der in gesetzmäßiger Form durch einen Zeugen zu liefernden Gründe, durch welche der Richter die Ueberzeugung von bestimmten, im Prozesse entscheidenden Thatsachen erlangen soll. [Sägmüller.]

I. In der heiligen Schrift kommen Zeugen nach dem mosaischen Rechte, wie es sich in der Praxis ausgestaltete, beim peinlichen Verfahren, bei sonstigen Prozessen und bei fast allen Arten von Verträgen vor; im letztern Falle trat zur mündlichen Zeugenschaft oft noch die schriftliche (s. z. B. Jer. 32, 12). Zur Gültigkeit eines Beweises in Criminalsachen gehörten wenigstens zwei Zeugen (Deut. 17, 6. 7; 19, 15). Dieselben wurden einzeln (Dan. 13, 51), aber immer in Gegenwart des Angeklagten vernommen; dabei lag es dem Richter besonders ob, durch Kreuz- und Querfragen die Wahrheit oder Falschheit des Zeugnisses zu constatiren (vgl. Mischna, Sanhedr. 5, 1. 2). Die Zeugenformel war nach der Mischna einfach; die Zeugen sagten entweder: Wir bezeugen wider N. N., daß ..., oder sie antworteten auf den vorgetragenen Fall mit Amen (vgl. Mischna, Scheb. 4, 3). Eine Beeidigung vor der Aussage fand nicht statt, wohl aber wurden die Zeugen vom Richter mit einer Schwurformel aufgefordert, das Zeugniß nicht zu verweigern; wer verschweigt, was er gesehen oder sonst weiß, sündigt und hat ein Schuldopfer darzubringen (Lev. 5, 1 ff.). Die Abgabe des Zeugnisses mußte mündlich erfolgen, nur in Geldsachen war auch schriftliche Aussage zulässig. Für das falsche Zeugniß galt nach Deut. 19, 18 ff. das strengste jus talionis (vgl. d. Art. Wiedervergeltung); indessen gibt die Mischna (Maccoth 1, 1. 2) eine Anzahl Fälle an, wo davon abzugehen und eine andere Strafe zu verhängen sei. Unfähig zum Zeugnisse waren Frauen, Unmündige, Sklaven, Blinde, Blödsinnige, Ehrlose, nahe Verwandte, letztere nach R. Jose nur in Criminalfällen, nach Rabbi auch in Geldsachen (Mischna, Macc. 1, 8); ein König konnte keinen Zeugen abgeben, wohl aber der Hohepriester (Mischna, Sanhedr. 2, 1. 2). Ein anschauliches Beispiel von Zeugen bei Privatverträgen liefert Jer. 32, 12. In einzelnen Fällen gilt nach den Bestimmungen der Mischna auch Ein Zeuge, nämlich bei Schuldforderungen, um den die Schuld Läugnenden zum Eide zu zwingen, und beim Zeugnisse über den Tod eines Mannes, worauf sich die Frau wieder verheiraten durfte. Ebenso genügt die Aussage Eines Zeugen, um der Verdächtigen das Recht des Bitterwassers (Num. 5, 14 ff.) zu nehmen, und um eine Gemeinde von der Deut. 21, 1 ff. vorgeschriebenen Sühne zu befreien, wenn Ein Zeuge den Mörder gesehen hat. Ueberall, wo Ein Zeuge angenommen wurde, galt auch die Aussage sonst unfähiger Zeugen, der Frauen, Kinder und Sklaven. — Eine besondere Cerimonie führt Dan. 13, 34 an, wonach die zwei Aeltesten (die zwei Zeugen) ihre Hände auf das Haupt Susanna's legten. Sie gründet sich zwar auf Lev. 24, 14: „Führe den Lästerer hinaus vor das Lager, und alle Hörer (Zeugen) sollen ihre Hände auf seinen Kopf legen, und die ganze Gemeinde soll ihn steinigen"; doch kennt das spätere Judenthum diese Cerimonie nicht, so daß sie immer etwas Außergewöhnliches gewesen sein muß, gerade wie Susanna's Entschleierung. Wenn jemand auf die Aussage von Zeugen zum Tode (zur Steinigung) verurtheilt wurde, mußten die Zeugen zuerst Hand an den Verurtheilten legen (Deut. 17, 7); genaue Bestimmungen hierüber enthält Mischna, Sanhedr. 6, 4 (vgl. d. Art. Steinigung). [Schegg.]

II. Das canonische Recht enthält über den Zeugenbeweis entsprechend der Wichtigkeit dieses Beweismittels eine ganze Reihe von Einzelbestimmungen; dazu kommen noch bezüglich des Eheprozesses besondere Bestimmungen, welche in der Natur dieses Prozesses begründet sind (s. d. unter Nr. 9 angeführten Einzelartt.).

1. Was die nothwendigen Eigenschaften des Zeugen betrifft, so muß derselbe den Inhalt seiner Aussage wahrzunehmen im Stande gewesen und das Wahrgenommene getreu mitzutheilen gewillt sein; ein solcher Zeuge ist ein classischer oder exceptionsfreier. Eine genaue Unterscheidung zwischen absolut unfähigen, relativ unfähigen und nicht völlig glaubwürdigen Zeugen besteht im canonischen Rechte nicht. Schon aus natürlichem Grunde sind testes inhabiles die Blinden, wenn es sich um Gesehenes, die Tauben, wenn es sich um Gehörtes handelt, die Stummen, soweit sie sich nicht mittheilen können, die Rasenden, Wahnsinnigen, Blödsinnigen, vollständig Betrunkenen (doch könnte ein Wahnsinniger zeugen, wenn Wahrnehmung und Aussage in das gleiche lucidum intervallum fallen würde). Ex lege sind unfähig die Unmündigen bis zum vollendeten 14. Jahre (c. 1, C. IV, q. 2. 3; c. 14—16, C. XXII, q. 5). Mit der Begründung: varium et mutabile testimonium semper femina producit (c. 10, X 5, 40) scheint die Frau vom Zeugnisse in Criminalsachen, nicht aber in Civilsachen (c. 2, C. XV, q. 3) ausgeschlossen zu sein; allein nach anderen Stellen (c. 4, X 2, 20; c. 2 in VI^to 2, 1) sind Frauen durchaus zeugnißfähig. Unfähig ist der Geistliche hinsichtlich des in der Beicht Mitgetheilten (c. 12 i. f., X 5, 38; über den Schutz, welchen die modernen Staatsgesetze dem Amtsgeheimnisse der Geistlichen, Staatsbeamten und Aerzte verleihen, s. §§ 52. 53 der deutschen Straf-Prozeß-Ordnung und §§ 348. 351 der Civil-Prozeß-Ordnung). Zeugnißunfähig sind sodann die Sklaven (c. 3, § 40, C. IV, q. 2. 3; c. 10, X 5, 40), die Infames ex infamia juris et facti (c. 2. 6, C. VI, q. 1; c. 11, C. III, q. 4; c. 1, X 2, 25; c. 54, X 2, 20), die Excommunicirten (c. 13, § 5, X 5, 7; c. 15, X 5, 39; c. 8 in VI^to 5, 11), die Ketzer, Juden und Ungläubigen gegenüber von Christen (c. 24. 25. 26, C. II, q. 7; c. 24 pr., C. XXIII, q. 4; c. 21, X 2, 20; c. 1, X 5, 7), die Meineidigen (c. 7. 14, C. XXII, q. 5; c. 9. 54, X 2, 20; c. 8, § 3 in VI^to 5, 2), die Criminosi, d. h. diejenigen, welche wegen eines schweren Verbrechens in Untersuchung oder verurtheilt sind (c. 3, § 3. 14, C. IV, q. 2. 3; c. 13. 20. 54. 56, X 2, 20; c. 1, X 2, 25), endlich diejenigen, welche sich haben bestechen lassen (c. 3, § 3. 43, C. IV, q. 2. 3; c. 5. 9, X 2, 20). Testes suspecti, daher von vornherein auszuschließen, sind die Prozeßparteien, daher auch die Advokaten, Curatoren, Tutoren (c. 3, § 19. 24. 39, C. IV, q. 2. 3; c. 7, § 3, C. II, q. 1; c. 1. 2, C. IV, q. 4, c. 6, X 2, 20; c. 3 in VI^to 2, 10); doch ist ein Mitglied einer Corporation nicht schon deßwegen suspect, weil seine Corporation sich im Prozesse befindet (c. 6. 12, X 2, 20), sondern nur in eigener Sache. Verdächtige Zeugen sind die Mitschuldigen, ja jeder, der sich in ähnlichem Streitverhältnisse befindet (c. 5, C. XV, q. 3; c. 1, X 2, 18; c. 10. 20, X 2, 20), die Verwandten und Verschwägerten, und zwar sind die Ascendenten und Descendenten unfähig zum Zeugnisse gegen, verdächtig im Zeugnisse für einander (c. 3, § 34, C. IV, q. 2. 3; c. 22, X 2, 20), die Hausgenossen und Dienstboten (c. 3, § 8, C. IV, q. 2. 3; c. 24, X 2, 20), die schweren oder Todfeinde des andern Theils (c. 2. 3. 4, C. III, q. 5; c. 32, X 5, 3). Endlich können wegen präsumirter feindseliger Gesinnung die Laien gegen Cleriker im Actionsprozesse nicht zeugen (c. 1—5, C. II, q. 7; c. 14, X 2, 20). Jedoch kann der Richter, abgesehen von den natura oder lege inhabiles, auch testes suspecti vernehmen; ja in Fällen, wo es sich um besonders schwere Vergehen (crimina excepta) wie Hochverrath, Häresie u. s. w. handelt, müssen auch sonst unfähige Zeugen zugelassen werden (c. 7. 31. 32, X 5, 3; c. 1, X 2, 18; c. 5. 13 in VI^to 5, 2). Bei einfachen, im Gesetze nicht weiter bemerkten Verdachtsgründen können Zeugen ohne Weiteres zur Vernehmung zugelassen werden.

2. Wer Zeugniß ablegen kann, für den besteht im öffentlichen Interesse eine Verpflichtung dazu. Das römische wie das canonische Recht bezeichnen diese Pflicht als munus publicum (l. 16 pr. 19, Cod. 4, 20; Nov. 90, c. 8; tit. X 2, 21; c. 29, X 2, 20). Eventuell ist auch zu bezeugen, daß man nichts wisse (l. 16 pr., Cod. 4, 20). Für dabei entstehende Auslagen ist Entschädigung zu geben (c. 3, § 40, C. IV, q. 2. 3; c. 11, § 8 in VI^to 1, 3). Gegen den sich Weigernden ist mit Censuren einzuschreiten nach vorausgegangener Prüfung von Seiten des Richters, ob er das Zeugniß nothwendig braucht, welches die Weigerungsgründe sind und ob nicht durch gütliche Mahnung mehr zu erreichen ist (c. 1. 3. 5. 9. 10, X 2, 21). Befreit von der Zeugenpflicht sind alle, welche von Amts wegen nicht zur Zeugnißabgabe zugelassen werden: Geistliche, Aerzte, Beamte; sodann die Blutsverwandten des Beschuldigten bis zum dritten Grade canonischer Computation, vom vierten Grade noch die Nachkommen der Sobrini; ferner die Schwieger- oder Stiefeltern, Schwieger- oder Stiefkinder, Ehegatten, Verlobten; endlich die Parteivertreter über das ihnen in dieser Eigenschaft Anvertraute (Nov. 90, c. 8; c. 3, § 4—8, C. IV, q. 2. 3). Vom persönlichen Erscheinen wenigstens sind frei die Kranken, Altersschwachen, Soldaten, Bischöfe, Armen und Klosterfrauen (c. 3, § 10, C. IV, q. 2. 3; c. 7. 8, X 2, 20; c. 2, § 1 in VI^to 2, 1).

3. Die Production der Zeugen (productio tertium) erfolgt durch die Parteien nach der

Litiscontestation (tit. X 2, 6). Nach c. 15. 55, X 2, 20 ist eine dreimalige, und cum sollemnitate, d. i. gegen Leistung des speciellen Calumnien-Eides (s. d. Art.), eine viermalige Zeugenproduction erlaubt. Dabei haben die Parteien ihre Zeugen zu benennen und anzugeben, was sie mit ihren Zeugen beweisen wollen, und worüber sie daher abzuhören sind. Diese Angaben erfolgen durch articuli oder capitula. Der Beklagte ist zur productio testium zu laden und kann sich in articulis reprobatoriis in objectiver Weise gegen das, was der Zeugenproducent beweisen will, und in subjectiver Weise gegen dessen Zeugen wenden. Hat der Articulant seine Zeugen bloß namhaft gemacht, ohne sie selbst vorzuführen, so hat der Richter aus den benannten Zeugen diejenigen, welche er selbst verhören kann, zu citiren; bei den anderen aber, die wegen mangelnder Jurisdiction oder zu weiter Entfernung nicht vernommen werden können, muß er sich an deren Richter wenden mit dem Auftrage bezw. Ersuchen, sie über die beigelegten Punkte zu vernehmen und darüber zu berichten (c. 8. 34. 53, X 2, 20; c. 2 in VI^to 2, 10).

4. Was die Zahl der Zeugen anbelangt, so genügen zwei exceptionsfreie (classische) Zeugen (c. 3, § 26, C. IV, q. 2. 3; c. 23, X 2, 20); die Aussage nur eines Zeugen begründet keinen vollen Beweis (c. 28, X 2, 20). Anders, wenn die Parteien darüber übereingekommen sind, oder wenn der Testator eine Person bezeichnet mit dem Bemerken, daß ihrer Aussage in Sachen der Erbschaft volle Beweiskraft beigelegt werde, oder endlich, wenn eine beeidigte Amtsperson etwas bezeugt, was sie in ihrer amtlichen Eigenschaft wahrgenommen oder verfügt hat (testis qualificatus). Eine Beschränkung der Zeugenzahl nach oben besteht nicht, nur soll der Richter eine übermäßige Zahl reduciren (c. 36. 37, X 2, 20; c. 2 Clem. 5, 11; wenn das citirte c. 37 sagt, daß die Zahl der Zeugen nicht über 40 hinausgehen solle, so soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß eventuell nicht auch mehr als 40 angenommen werden könnten, ja müßten). Für gewisse Fälle ist aber eine bestimmte Mindestzahl von Zeugen vorgeschrieben: für die purgatio canonica oder den Reinigungseid (s. d. Art.) sind nothwendig beim Bischof 12, beim Presbyter 7, beim Diacon 3 Zeugen (c. 12. 19, C. II, q. 5). Beim ehegerichtlichen Scheidungsprozesse wegen Impotenz haben auf beiden Seiten 7 Anverwandte als Zeugen das juramentum de credulitate zu beschwören (c. 7, X 4, 15; vgl. d. Art. Eheprozeß IV, 215). Nach übrigens veralteter Verordnung sind zur Verurtheilung eines Cardinalbischofs 72, eines Cardinalpriesters 44 und eines Cardinaldiaconen 27 Zeugen zuzuziehen (c. 2, C. II, q. 4). Endlich müssen zur gerichtlichen Untersuchung eines verdächtigen Privilegs 12 Zeugen aufgebracht werden (c. 4, X 2, 22).

5. Auf die productio folgt die Reception der Zeugen (receptio testium), bestehend in deren Beeidigung und Verhör. Beides soll vom Richter vorgenommen werden; doch kann Beides, namentlich das Verhör, anderen geeigneten Personen übertragen werden (c. 1, X 2, 21). Die Beeidigung des Zeugen ist nach dem canonischen Rechte eines der wesentlichsten Erfordernisse für die Beweiskraft seiner Aussagen, so daß sie nur im Civilprozesse und in spirituellen Angelegenheiten durch Einverständniß beider Theile erlassen werden kann (c. 3, § 1, C. II, q. 4; c. 20, C. III, q. 9; c. 5. 9. 16. 17. 39. 47. 51, X 2, 20; c. 17. 18, X 5, 1). Dieselbe hat vor deren Vernehmung zu geschehen; die Parteien sind berechtigt, aber nicht verpflichtet, dabei anwesend zu sein. Gesetzlich ist für die näheren Umstände hierbei nichts vorgeschrieben, als daß der Richter zuvor zu wahrheitsgetreuer Aussage ermahne, und daß der Eid abgelegt werde unter ausdrücklicher Berufung auf Gott, unter Vorlage und Berührung des Evangelienbuches; alle anderen Formalitäten sind Uebung, nicht Vorschrift (c. 1, X 2, 21; c. 7, § 3, C. II, q. 1; c. 1, § 3 Clem. 5, 3). Nichtclassische Zeugen sind unter der Mahnung, die Wahrheit sagen zu wollen, zu vernehmen. — Das Verhör ist mit jedem einzelnen Zeugen abgesondert (c. 52, X 2, 20) und abweichend vom ältern Rechte in Abwesenheit der Parteien vorzunehmen. Grundlage bilden dabei die von den Parteien eingebrachten Artikel, doch ist der Richter oder sein Stellvertreter hierin frei. Ueber die generellen Fragen über Personalien u. s. w. hinaus wird er im Speciellen ohne Suggestivfragen bemüht sein, über die entscheidenden Thatsachen bestimmte Aussagen zu erhalten. Aber gesetzlich ist der Richter gehalten, den Wissensgrund (ratio, causa scientiae) zu erforschen, ob der Zeuge sein Wissen aus eigener Wahrnehmung oder vom Hörensagen habe (c. 3, § 32, C. IV, q. 2. 3; c. 7, § 3, C. II, q. 1). Die Aussage muß auf den zu beweisenden Satz gehen, bestimmt und deutlich sein und auf eigener Wahrnehmung beruhen. Verschieden von den testes de visu sind die Zeugen, welche bloß ihr subjectives Fürwahrhalten einer Thatsache (testes de credulitate) oder ein Factum vom Hörensagen (testes de auditu) bekunden. Ihr Zeugniß hat keine Beweiskraft (c. 7, § 3, C. II, q. 1; c. 15. 17, C. III, q. 9; c. 27. 33, X 2, 20); immerhin können aber die Aussagen von testes de credulitate eventuell zu einem Beweise führen, indem sie eine Präsumtion bewirken und so einen Beweis ermöglichen (c. 13, X 2, 19). Das Hörensagen aber ist, wo es sich um nichts Anderes handelt, als um die Constatirung dessen, was Andere gesagt haben (so beim Beweise des unvordenklichen Besitzes und auch in Ehesachen, bei Verwandtschaft und Schwägerschaft), vollgültiger Beweis (c. 5. 47, X 2, 20). Nach c. 11, X 2, 19 hat der Richter bezw. ein Notar die Aussagen der Zeugen mit den näheren Umständen genau aufzuzeichnen. Das Protokoll braucht nach canonischem Rechte den Zeugen nicht vorgelesen und von ihnen nicht unter-

schrieben zu werden. Nachträgliche Berichtigungen sind, wenn sie gleich gemacht werden, erlaubt (c. 7, X 2, 21). Allgemein wird vom Zeugen volles Stillschweigen über seine Aussagen bis zur richterlichen Publication verlangt.

6. Ist das Zeugenverhör beendigt, so folgt die Eröffnung der Zeugenaussagen (publicatio attestationum). Es wird vom Gericht ein Termin hierzu angesetzt, die Parteien werden geladen, die Acten verlesen oder, wenn von dieser Verlesung als geschehen abgesehen wird, den Parteien Abschriften davon zugestellt. Die Wirkung dieser Publication ist, daß über die Punkte, über welche die Zeugen vernommen worden sind, keine neuen Zeugen mehr vorgeschlagen werden können (c. 17. 18. 19, X 2, 20; c. 2 Clem. 2, 8). Wohl aber dürfen in anderen Punkten neue Zeugen producirt werden (c. 25. 35, X 2, 20). Es könnten selbst aber auch in den alten Artikeln neue und alte Zeugen verhört werden, wenn der Richter aus Gleichgültigkeit oder Bosheit die Zeugen nicht in genügender Weise vernommen hätte (c. 48, X 2, 20), oder wenn die früheren Zeugen der Unwahrheit oder des Meineides überführt sind (c. 9, X 2, 20), oder wenn die Acten über die alten Zeugenaussagen verloren gegangen (c. 15, X 2, 19), oder das ganze Verhör nichtig gewesen wäre, oder wenn es sich um eine res, quae nunquam transit in rem judicatam, handeln würde, oder endlich, wenn Richter und Parteien es für nothwendig erachten sollten. Eine weitere Folge der Publication ist, daß in der Regel keine Exceptionen mehr gegen die Person des vernommenen Zeugen nachgeholt werden können, außer wenn der Opponent durch ein juramentum malitiae bekräftigt, daß es nicht aus Chicane oder Muthwillen geschehe, oder wenn er beweist, daß er erst nach Eröffnung der Zeugenaussagen Kenntniß von den Verdachtsgründen erhalten habe, oder wenn er sich schon vor der Publication eine allenfallsige nachträgliche Einrede vorbehalten hat (c. 31, X 2, 20). Wer nur einen Zeugen producirte, kann, wenn ihm seine Aussage ungünstig ist, keine Einrede gegen denselben erheben (reg. jur. 21 in VI^{to} 5, 12); es müßte denn sein, daß erst nach der Production irgend ein neuer Umstand eintrat, der eine Exception ermöglicht (c. 3, § 42, C. IV, q. 3). Die gegen einen Zeugen erhobene Einrede hindert nicht, ihn zu vernehmen, vielmehr ist die Entscheidung über ihre Stichhaltigkeit bis an's Ende des gerichtlichen Verfahrens zu verschieben (Glosse zu Infames c. 7, X 2, 20). Nur dann wäre der Zeuge alsbald auszuschließen, wenn der Grund für die Exception notorisch ist und augenblicklich bewiesen werden kann, oder zu befürchten ist, es möchten die Zeugen hierfür später nicht mehr vorhanden sein, wie Kranke, Reisende. So tritt es klar zu Tage, wie sehr das canonische Recht in der Prozeßbehandlung dem Grundsatze huldigte: Ne veritas occultetur et probationis copia fortuitis casibus subtrahatur.

7. Nach der Eröffnung des Zeugnisses folgt die Würdigung des Zeugenbeweises. Sagen die Zeugen über ein Factum dasselbe aus, so heißen sie testes contestes; weichen sie aber in ihren Aussagen von einander ab, so heißen sie testes singulares. Auf die Aussage nur eines auch noch so glaubwürdigen Zeugen soll der Richter nie bauen (probatio semiplena), vielmehr bedarf er der übereinstimmenden Aussage mindestens zweier tadellosen Zeugen, um einen vollkommenen Beweis (probatio plena) zu erhalten (c. 3, § 38, C. IV, q. 2. 3; c. 4. 5. 10. 23. 28. 47, X 2, 20). Hinsichtlich der singularitas testium unterscheidet man eine singularitas obstativa seu adversativa, eine singularitas adminiculativa und eine singularitas diversificativa. Die singularitas obstativa ist dann vorhanden, wenn ein Zeugniß das andere ausschließt. Eine singularitas adminiculativa liegt dann vor, wenn die Aussagen zwar verschieden sind, aber wohl vereinbare Thatsachen oder Umstände und Momente derselben Thatsache hervorheben. Bei Civilstreitigkeiten haben sich so ergänzende Aussagen volle Beweiskraft; in Criminalprozessen aber liefern sie nicht mehr als eine Präsumtion. Eine singularitas diversificativa hat man dann, wenn die Zeugenaussagen auf ganz verschiedene Handlungen gerichtet sind und sich gegenseitig weder widersprechen noch unterstützen. Hier steht jeder Zeuge für sich allein und liefert, wenn er exceptionsfrei ist, eine probatio semiplena. Wenn ein und derselbe Zeuge verschiedene und sich widersprechende Angaben macht (testis sibi contrarius), so ist sein Zeugniß nichtig (c. 9, X 2, 19; c. 54 i. f., X 2, 28) und derselbe als meineidig zu bestrafen (c. 3, § 20, C. IV, q. 2. 3), wenn er nicht mit der zweiten Angabe die erste ausdrücklich berichtigen wollte (c. 7, X 2, 21). Von verschiedenen Angaben desselben Zeugen (testis varius) wird der ersten Glauben beigemessen (c. 10, X 2, 19), ausgenommen wenn der Zeuge darthun kann, daß er sich bei seiner ersten Aussage im Irrthume befunden, oder wenn der Richter die spätere Aussage für glaubwürdiger hält, oder wenn die spätere Aussage unter einem Eide gemacht wurde, die erste nicht. Für die endgültige Abwägung des Werthes der verschiedenen Zeugenaussagen zur Gewinnung eines festen Urtheils kann dem Richter trotz verschiedener doctrinärer Regeln kein bestimmtes Maß an die Hand gegeben werden. Er muß es durch gewissenhafte Erwägung der Aussagen, der Personen und Thatsachen zu gewinnen suchen; Hauptregel ist die, daß die Zeugen nicht zu zählen, sondern zu wägen sind.

8. Für das summarische Prozeßverfahren (s. d. Art. X, 557 f. 569 f. 576 f.) ist bezüglich des Zeugenbeweises über die herkömmlichen Normen hinausgehend bestimmt, daß ein Zeugnißzwang nicht stattfindet. Können die Zeugen nicht vernommen werden oder verweigern sie das Zeugniß, so sollen ihre Namen doch eingetragen werden,

und der Richter soll sie durch andere zu ersetzen suchen.

9. Ueber die Besonderheiten, welchen der Zeugenbeweis im Eheprozesse unterliegt, ist in den Artikeln Ehehindernisse IV, 203 b; Eheprozeß IV, 213 ff.; Ehescheidung IV, 220 ff.; Todeserklärung XI, 1821 ff. das Nöthige angegeben. (Vgl. W. Molitor, Ueber kanonisches Gerichtsverfahren gegen Kleriker, Mainz 1856; N. München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln u. Neuß 1865 f. [2. Ausg. 1874]; K. Groß, Die Beweistheorie im canonischen Proceß, Wien 1867 und Innsbruck 1880, 2 Thle.; P. Hinschius, Kirchenrecht VI, 1, Leipzig 1897, 97 ff.; G. Péries, La procédure canonique moderne, Paris 1898.) [Sägmüller.]

Ziegelbauer, Magnoald, O. S. B., berühmter Schriftsteller der Benedictinerabtei Zwiefalten, wurde 1689 zu Ellwangen in Würtemberg geboren und trat als Jüngling in die genannte Reichsabtei ein, wo er am 21. November 1707 die Gelübde ablegte. Nach den philosophischen und theologischen Studien wurde er zum Priester geweiht und bald darauf zum Lehrer der Theologie bestellt (1713). Beim Tode seines Abtes Wolfgang Schmid verließ er 1726 Zwiefalten und begab sich nach Reichenau (s. d. Art.), wo er ebenfalls Theologie lehrte. In der Bibliothek dieses Klosters fand er eine Handschrift der Commentare von Rabanus Maurus (s. d. Art.), die er, mit Noten erläutert, dem Drucke übergab unter dem Titel Commentarii Rabani Mauri in Danielem Prophetam et Joannem evang. ..., Constantiae 1727. In demselben Jahre erschien von ihm ebd. das Werkchen Mancipatus illibatae V. Mariae. Als er in Geschäften nach Wien reiste, lernte ihn der gelehrte Abt Gottfried von Göttweig kennen und übertrug ihm den Unterricht in der Moraltheologie für seine Cleriker. Im J. 1733 übernahm er in Wien die Erziehung der jungen Barone v. Latermann, durchforschte aber in den Mußestunden die literarischen Schätze der Hauptstadt und veröffentlichte die Acta S. Stephani Protomartyris, Viennae 1736. In Wien wurde er auch mit Oliver Legipont (s. d. Art.), Benedictiner von St. Martin zu Köln, bekannt. Um dieselbe Zeit reifte in Ziegelbauer der Plan zu einer großen Literärgeschichte des Benedictinerordens. Der erste Band hiervon war 1736 vollendet; dieses bedeutendste Werk seines Lebens wurde jedoch erst nach seinem Tode von Legipont unter vielen Schwierigkeiten herausgegeben (Historia rei literariae O. S. B., August. Vindel. 1754, 4 tom.). Im J. 1740 folgte Ziegelbauer der Einladung des Abtes von St. Margareth in Brevnow bei Prag, um eine diplomatische Geschichte dieses alten, berühmten Klosters zu schreiben; dieselbe vollendete er, von einigen Mönchen unterstützt, innerhalb dreier Monate (Epitome historica regii ... monasterii Brevnoviensis vulgo S. Margarethae prope Pragam, Coloniae 1740). Während er noch in Böhmen weilte, beschäftigte er sich mit dem Gedanken, eine Bibliotheca scriptorum rerum bohemicarum zu verfassen, mußte jedoch von dem Plane wegen Ungunst der Zeiten wieder abstehen. Nach Wien zurückgekehrt, entwarf er mit dem Großkanzler des Königreiches Böhmen, Grafen Jos. Kinsky, den Plan einer Akademie für Adelige in Prag, welche den Benedictinern übergeben werden sollte. Zu diesem Zwecke kam er 1744 wieder nach Prag, um mit Legipont und dem Benedictiner Ulrich Weiß aus Brevnow im Einzelnen den Plan zu bestimmen. Die Arbeiten wurden jedoch durch den plötzlichen Einfall Friedrichs II. in Prag unterbrochen; Ziegelbauer begab sich wieder nach Wien und dann nach Olmütz, wo er zum Secretär der „Gelehrten Mährischen Gesellschaft" ernannt wurde. Als solcher arbeitete er an einer Geschichte der Bischöfe von Olmütz (Olomucium sacrum), welche aber nicht im Drucke erschien. Von seinen sonstigen wissenschaftlichen Arbeiten sei noch erwähnt das Centifolium Camaldulense, Venetiis 1750. Der fromme, liebenswürdige und fleißige Gelehrte starb zu Olmütz am 13. Juni 1750. (Vgl. Legipontius, Eloquium histor., in der Hist. rei lit. O. S. B. I und daraus wörtlich bei Monse, Infulae doctae Moraviae, Brunae 1779, 151 sqq.; Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik II, Tübingen 1864, 120 ff.; A. Lindner, Die Schriftsteller und Gelehrten der Reichsabtei Zwiefalten, in d. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden IV [1883], 1, 70 ff., wo sämmtliche Literatur über Ziegelbauer und alle seine Schriften angeführt sind; Correcturen dazu ebd. VII [1886], 2, 99; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., 1495 sqq.) [L. Helmling O. S. B.]

Ziegler, Gregorius Thomas, Bischof von Linz (Oberösterreich), war am 7. März 1770 zu Kirchheim in Schwaben geboren, trat 1788 in das Benedictinerkloster Wiblingen bei Ulm ein, legte daselbst 1791 die Ordensgelübde ab und wurde am 25. April 1793 in Konstanz zum Priester geweiht. Hierauf war er vier Jahre Professor am Gymnasium in Konstanz und lehrte hernach drei Jahre zu Freiburg i. Br. Poetik und griechische Sprache. In dieser Zeit verfaßte er zwei Schriften: „Ueber die Poetik" und „Geschichte des Hauses Habsburg", die im Drucke nicht erschienen sind, aber handschriftlich vervielfältigt und benutzt wurden. In Freiburg erwarb er sich auch die Würde eines Doctors der Theologie und Philosophie. Im J. 1800 kehrte Ziegler als Novizenmeister und Professor in sein Kloster zurück und ward auch Prior. Als das Kloster 1806 zu Grunde ging, siedelte er mit seinen Brüdern nach Oesterreich über und weilte kurze Zeit in Wien. Nachdem er dann als Professor, Decan und Vicedirector des theologischen Studiums zu Tyniec in Galizien gewirkt, ward er 1809 als Professor der Kirchengeschichte nach Linz und 1815 als Professor der

Dogmatik an die Wiener Univerſität berufen. Hier veröffentlichte er eine Schrift „Von dem theologiſchen Rationalismus“, Wien 1818, und gab die vierte Auflage der Dogmatik von Klüpfel heraus (1819—1821). Im J. 1822 wurde Ziegler Biſchof von Tyniec, verlegte jedoch den Biſchofsſitz nach Tarnow; dort errichtete er das Domcapitel, baute auf eigene Koſten die biſchöfliche Reſidenz, legte den Grund zum Clericalſeminar, ſtellte die Domkirche her und entfaltete eine überaus rege Thätigkeit bei Kirchenconſecrationen wie als Prediger und Viſitator. Unterm 16. April 1827 wurde er durch kaiſerliches Decret von Tarnow nach Linz verſetzt, welche Translation Leo XII. genehmigte. Damals ſtand Alles unter dem Einfluſſe der vormärzlichen Regierungsmethode; in der Ausübung des kirchlichen Lehramtes, in der Leitung des gemeinſamen Gottesdienſtes, in der Heranbildung des Clerus fehlte der Kirche noch alle Freiheit der Bewegung. Aber Ziegler gehörte zu denen, die ſie herbeiführen halfen. Er verkündete die päpſtliche Inſtruction Cum Romanus Pontifex über die gemiſchten Ehen (1841); unter ihm wurden die Volksmiſſionen, Prieſterexercitien, Decanatsconferenzen und der kirchliche Pfarrconcurs eingeführt und andere heilſame Verbeſſerungen getroffen. Im J. 1837 bezogen die erſten Jeſuiten den Freinberg bei Linz und leiteten daſelbſt von 1851 an das biſchöfliche Knabenſeminar mit Gymnaſium, während die Redemtoriſten in Puchheim ſich niederließen und die Carmelitinnen in Gmunden, die Saleſianerinnen in Gleink, die Barmherzigen Schweſtern vom hl. Vincenz von Paul in Linz feſten Fuß faßten, vom Biſchof berufen und reichlichſt unterſtützt. Auch ein geiſtliches Correctionshaus (zu Mitterberg) wurde errichtet. Bei Gelegenheit ſeines 50jährigen Prieſterjubiläums (1843) ließ Ziegler die Verba salutis, eine Art Diöceſan-Kirchenrecht, erſcheinen. Von ſeinen ſchriftlichen Publicationen ſind noch außer den zahlreichen Hirtenbriefen zu erwähnen „Die Feier der heiligen Firmung in der katholiſchen Kirche“, Wien 1817; „Das katholiſche Glaubensprincip“, Wien 1823; „Züge und Schilderungen aus dem Leben des ſel. Seb. Franz Job, k. k. Hofkaplans und Beichtvaters“, Linz 1828; „Der Weg zum alleinſeligmachenden Glauben“, Linz 1828; „Der Weg zum alleinſeligmachenden Evangelium“, Linz 1830 und 1836; „Sechzehn Theſen, welche der hochw. Erzbiſchof von Köln, Cl. Auguſt, ſeinem Clerus zu unterzeichnen vorgelegt hat, mit den Einwendungen gegen dieſelben und der katholiſchen Dogmatik verglichen“, Linz 1838; „Katechismus der den erſten Menſchen bis auf Chriſti Geburt gegebenen Offenbarungen Gottes“, Linz 1850. Ziegler war eine kräftige, energiſche Natur; ſeine Wirkſamkeit entſprach genau dem Geiſte der Uebergangszeit, in der er lebte. Der Kirche, dem apoſtoliſchen Stuhle in Rom, dem öſterreichiſchen Kaiſerhauſe war er mit ganzem Herzen ergeben. Vieles that er zur Zierde der Gotteshäuſer; ſein beträchtliches Vermögen hinterließ er der Domkirche, dem Knabenſeminar und dem Prieſterſeminar als „Gregorianiſchen Fonds“. Nachdem er gegen Ende des Lebens das Augenlicht verloren, ſtarb er am 15. April 1852. (Vgl. Scriptt. O. S. B., qui 1750—1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico, Vindob. 1881, 529 sqq.; Hiptmair, Geſch. des Bisthums Linz, Linz 1885, 179 ff.) [Hiptmair.]

Zierikſee, Cornelius von, O. S. Fr., Begründer der ſchottiſchen Franciscaner-Obſervantenprovinz, war gegen 1405 in der holländiſchen Provinz Zeeland geboren, trat wahrſcheinlich ziemlich jung in den Franciscanerorden der Kölner Provinz und ſchloß ſich der ſogen. Obſervanz an. Als ſich der König Jacob I. von Schottland nach Köln wandte und um Ueberſendung von Brüdern zur Reformation der bereits 1224 gegründeten ſchottiſchen Ordensprovinz bat, ſchickte der damalige Generalvicar Johannes Maubertus 1447 Zierikſee mit ſechs Genoſſen dahin ab. Es wurde ihm das Kloſter zu Edinburg übergeben, und der Ruf ſeines heiligen Wandels zog bald zahlreiche Jünglinge und Männer, Adelige und Gelehrte, beſonders von den Univerſitäten zu Paris und Köln an. In Kurzem hatten 13 Klöſter die Reform angenommen, und in Edinburg allein befanden ſich ungefähr 70 Ordenspriester, die ſich durch Heiligkeit des Lebens und eifriges Studium der Theologie und Philoſophie auszeichneten. Wie der Provinzial von Köln Johannes Hane bezeugt, heilte Zierikſee in ſeinem lebendigen Glauben öfters durch Auflegung der Hände Kranke, die von den Aerzten aufgegeben waren. Um 1470 kehrte er wieder in die kölniſche Provinz zurück und ſtarb hochbetagt zu Antwerpen im Rufe der Heiligkeit. Sein Haupt wurde dort öffentlich verehrt, bis es in den Greueln des Jahres 1566 mit anderen Reliquien verbrannt wurde. Artur erwähnt ihn im Martyrologium am 21. Februar als einen Mann, qui eximia vitae sanctitate praeditus, Reformationem Regularis Observantiae Franciscanae Familiae in Scotiae Regnum primus invexit ac miraculis tum in vita et post mortem claruit. (Vgl. die Annales Prov. Colon., Manuſcript der Binterim'ſchen Bibliothek in Bilk; Gonzaga, De origine seraph. relig., Venet. 1603, 983 sqq.; Wadding, Annales O. S. Fr. V, Lugdun. 1642, ad a. 1446, n. 17; ad a. 1447, n. 88; Bernard van Loo, Stimulus Convers. Seraph., Lovan. 1863, 363 sq.) [Schlager O. Fr. M.]

Zigabenus, ſ. Euthymius (vgl. zur Literatur Krumbacher, Geſch. d. byzant. Literatur, 2. Aufl., München 1897, 82 ff.).

Zillerthaler Diſſidenten, ſ. Tirol XI, 1773 f.

Zingerle, Pius, O. S. B., hervorragender Orientaliſt und insbeſondere Syrologe, wurde zu Meran am 17. März 1801 geboren. Nach Vollendung der Humanitätsſtudien am Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt bezog er das Lyceum zu Innsbruck (1816), wo er zwei Jahre dem Studium

der philosophischen Fächer und weitere zwei Jahre dem der Theologie widmete. Im J. 1820 trat er in das Stift Marienberg ein, vollendete nach zurückgelegtem Noviciat die theologischen Studien in Innsbruck und wurde 1824 zum Priester geweiht. Mit Abrechnung der ersten Jahre (bis 1827), die er in Platt, und der Jahre 1837 bis 1839, die er in St. Martin (beide Orte im Passeyrthal) als Hilfspriester verlebte, wirkte er bis 1862 am Stiftsgymnasium in Meran, zuerst als Religionslehrer, dann als Lehrer der Humaniora und seit 1851 zugleich als Director. Während hier das Deutsche und die classischen Sprachen und Auctoren sein Fachstudium bildeten, versäumte er nebenbei nicht, alle romanischen Sprachen und das Englische nach und nach sich anzueignen. Auch das schon am Lyceum zu Innsbruck, besonders auf Anregung Feilmosers (s. d. Art.) begonnene und auf den abgelegenen Seelsorgsposten fortgesetzte Studium mehrerer orientalischen Sprachen, des Hebräischen, des Arabischen, des Persischen und ganz vorzüglich des Syrischen, pflegte er fortgesetzt mit größtem Eifer; im Syrischen, welches bis zu seinem Tode seine Lieblingsbeschäftigung blieb, brachte er es, obschon nur mit unvollkommenen Hilfsmitteln versehen, bloß durch unermüdliches Selbststudium zu einem hohen Grade von Meisterschaft. Pius IX. berief ihn im März 1862 als Professor des Arabischen an die Sapienza, ernannte ihn zum Consultor der Propaganda per gli affari del Rito orientale und zum Scriptor an der Vaticana. Nach einer Aeußerung in einem seiner Briefe (April 1862) mußte er im Auftrage des Papstes für die syrischen Kirchen lateinische Texte in's Syrische übertragen, woraus vielleicht auf seine Betheiligung an der Bearbeitung syrischer Kirchenbücher (etwa des in Rom 1863 in 5. Auflage gedruckten maronitischen Breviers?) geschlossen werden kann. Die kurze Zeit von vierthalb Jahren, die er in Rom zubrachte, machte Zingerle sich gehörig zu Nutzen. Was er seitdem auf dem Gebiete der syrischen Literatur veröffentlichte, stammt durchgängig aus seinen in Rom gemachten Abschriften. Auch einem gründlichern Studium des Armenischen lag er dort unter Anleitung eines Armeniers ob. Vom October 1865 an lebte er, abgerechnet die drei Jahre 1865—1866 und 1870—1872, in denen er aushilfsweise wieder als Professor am Meraner Gymnasium thätig war, in Marienberg als Lector der Theologie für die Stiftsscleriker und als Subprior des Stiftes bis zu seinem Tode am 10. Januar 1881. Seine sehr zahlreichen schriftstellerischen Arbeiten bestehen theils in selbständigen Werken, theils in Artikeln für verschiedene Zeitschriften. Was seine syrologischen Publicationen anbelangt, so sind sie zum größern Theile Uebersetzungen oder ausführliche Referate über syrische Werke. Es sind folgende: Die Briefe des hl. Clemens von Rom an die Jungfrauen, Wien 1827 (er vertheidigte ihre Aechtheit auch in Pletz' Neuer theol. Zeitschr. 1832, II, 349 ff.); Des hl. Ephräm Lehre über die Gegenwart Christi in der Eucharistie, in Pletz' Zeitschrift 1834, II, 3 ff.; Des heiligen Kirchenvaters Ephräm ausgewählte Schriften, Innsbruck 1830—1837, 6 Bde., neue (Titel-) Ausg. ebd. 1845—1846; Aechte Acten der Martyrer des Morgenlandes, ebd. 1836, 2 Bde.; Hymnen aus den Brevieren der Maroniten und Syrer in folgenden drei Schriften: Harfenklänge aus dem Libanon, ebd. 1840; Festkränze aus Libanons Gärten, Villingen 1846; Marienrosen aus Damaskus, Innsbruck 1853, 2. Aufl. ebd. 1855; Abschnitte aus den damals noch Jacob von Nisibis zugeschriebenen Unterweisungen des Aphraates (s. d. Art.), in den „Kath. Blättern aus Tirol" 1843 bis 1846, übersetzt nach armenischen und lateinischen Texten bei Gallandi, Bibl. vet. PP. V, Venet. 1769, p. I sqq.; Reden des hl. Ephräm gegen die Ketzer, Kempten 1850—1851 (in d. „Sämmtl. Werken der Kirchenväter"); Leben und Wirken des hl. Simeon Stylites, Innsbruck 1855; Die Apokalypse des Paulus (vgl. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1083), in Heidenheims Vierteljahrsschrift IV (1871), 139 ff.; Eheritus der Nestorianer und Weihe des Chrisam und des oleum catech. bei den Jacobiten, in's Lateinische übersetzt aus römischen Codices, bei Denzinger, Ritus Orient. II, Wirceburgi 1864, 420 sqq. und 526 sqq. Ausführliche Inhaltsangaben und Auszüge in der Tüb. Theol. Quartalschr., und zwar über die Ablässe der Manichäer 1841, über die syrische Poesie 1855; aus Joh. von Dara 1867—1868, aus Isaac von Antiochia 1870, aus Jacob von Sarug 1871 und 1876, aus dem maronitischen Sacerdotale 1873; Des hl. Jacob von Sarug sechs Homilien, Bonn 1867; Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm, Kempten 1870—1876 (in der Bibl. der Kirchenväter). Nach seinem Tode erschien in den Studd. und Mitth. aus dem Benedictinerorden 1882, II, 346 ff. das Alexanderlied, von ihm aus Knös' Chrest. syr. übersetzt. Syrische Texte veröffentlichte Zingerle in drei selbständigen Werken und in verschiedenen Zeitschriften (in diesen gewöhnlich mit deutscher metrischer Uebersetzung, mitunter im lateinischen epischen Versmaß), so: Ueber das gemischte Metrum in syrischen Gedichten, in der Bonner Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes VII (1850), 1 ff. und 185 ff.; ferner in der Zeitschrift der D. Morgenl. Gesellschaft: Zur Metrik Ephräms, 1848; Ueber die Gedichte des Jac. von Sarug, 1858, 1859, 1860, 1866; Ueber syrische Poesie überhaupt, 1856, 1861, 1863, 1864; Hymnen aus dem nestorianischen Ritual, 1863; Ueber Ebedjesu's Paradies, 1875; Ueber Ps.-Kallisthenes, 1854—1855; ferner: Ueber syrische Hymnologie, in Heidenheims Vierteljahrsschrift II, 336 ff. Die oben erwähnten selbständigen Werke waren: S. Ephraemi Syri sermones duo, Brixin. 1868 (deutsch übers. unter dem Titel: Des hl. Ephräm Reden über Selbstverläugnung u. s. w., Innsbruck 1871); Monumenta syriaca I, Oenip. 1869 (vgl. dazu das ausführliche Re-

ferat in Heidenheims Zeitschr. V [1873], 183 ff.); Chrestomathia syriaca, Rom. 1871, wozu ein Lexicon syriacum in usum Chrestomathiae, ib. 1873, hinzukam. (Mitherausgeber der Monumenta syriaca war sein Neffe Joseph Zingerle, Professor des alttestamentlichen Bibelstudiums und später zugleich Domherr in Trient [gest. 1891], welcher außerdem allein edirte: S. Jacobi Sarugensis Sermo de Thamar, Oenip. 1871.) Auch in seinen übrigen deutschen Schriften stehen häufig Stücke, die aus dem Syrischen wie aus dem Arabischen und Persischen übersetzt sind. Mehrere andere Schriften ascetischen und biographischen Inhalts, zum Theil aus dem Lateinischen, Französischen u. s. w. übersetzt oder bearbeitet, sind bei Wurzbach (s. u.) aufgeführt. Zingerle hatte auch, wie ein in seinem Nachlasse vorgefundenes eigenes Heft zeigte, schon den Anfang gemacht zu einem Supplement der syrischen Wörterbücher; ebenso enthalten seine Handexemplare des Castle-Michaelis und des Kirsch'schen Glossars eine Fülle von Nachträgen und Verbesserungen, stets mit Belegen aus seiner Lectüre. Als er aber vernahm, daß Bernstein und Quatremère ein syrisches Lexikon vorbereiteten, stand er von seinem Plane ab. Zingerle war ein origineller und doch zugleich liebenswürdiger Charakter. Mit ungewöhnlicher Gelehrsamkeit verband er die größte Einfachheit, Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit; bei allen wissenschaftlichen Arbeiten fand er auch noch immer Zeit, Predigten und Exhorten zu halten und sich der Studirenden als väterlicher Freund und Wohlthäter anzunehmen. (Vgl. Amthor, Der Alpenfreund III [1871], 108 ff. [mit Bild]; Deutscher Hausschatz VII [1880/81], 394 ff. [mit Bild]; Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden 1881, I, 355 ff.; Scriptores Ord. S. Bened. imperii Austr. 1750—1880, Vindob. 1881, 531 sqq.; Wurzbach, Biogr. Lexikon des Kaiserthums Oesterreich LX, 151 ff.; Allgem. deutsche Biogr. XLV, 320 ff.) [Joh. Heller S. J.]

Zins und **Wucher** waren lange Zeit hindurch gleichbedeutende Begriffe, so daß der erstere ebenso als unrechtmäßig galt wie der letztere, und wurden auch vielfach durch dasselbe Wort ausgedrückt (Funk, Zins und Wucher, Tübingen 1868, S. 55 und besonders 111 ff.; Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen, 2. Aufl., Freiburg 1895, 303 ff.; Cathrein, Moralphilosophie II, 3. Aufl., Freiburg 1899, 348), sind aber heute „zwei Begriffe, die nichts miteinander gemein haben" (Weiß, Sociale Frage und sociale Ordnung [Apologie des Christenth. IV], 3. Aufl., Freiburg 1896, 782; Funk a. a. O. 113). Darnach ist Wucher (usura) „die Ausbeutung der Noth des Nächsten zu eigenem Gewinne" (Funk 197, bezw. 209), die aber nicht bloß durch das Darlehen (s. d. Art. III, 1400 f.), speciell das Gelddarlehen, sondern durch die verschiedensten Verträge sich vollziehen kann, oder näherhin „die Aneignung fremden Eigenthums im Tausch- und Darlehensverkehre" (Ratzinger 259; Pesch, Zinsgrund und Zinsgrenze, in d. Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1888, 38), indem augenblickliche Noth und Hilfsbedürftigkeit, Leichtsinn und Unerfahrenheit nur die Momente der Schwäche bilden, die der überlegene Wucherer zur Aneignung des fremden Eigenthums benutzt (Ratzinger 260). Wie im Geldverkehr, wird in abgeleiteter Weise darum auch im übrigen Verkehr, sobald Aneignung fremden Eigenthums durch Ausbeutung der Noth, des Leichtsinns und der Unerfahrenheit vorliegt, die Bezeichnung Wucher gebraucht, weßhalb man von Getreide-, Waaren-, Mieth-, Häuser-, Kohlenwucher u. dgl. spricht. Des Wuchers kann sich aber nicht bloß der Creditgeber, sondern auch der Creditnehmer schuldig machen, indem er das gute Vertrauen des Darleihers ausbeutet, um sich dessen Vermögen anzueignen. So gibt es neben dem betrügerischen auch einen wucherischen Bankrott, der den Leichtsinn oder die Gutmüthigkeit des Darleihers mißbraucht (Ratzinger 260). Sittlich und rechtlich ist deßhalb der Wucher ebenso strafwürdig wie Betrug, Diebstahl und Raub, und wirthschaftlich ist Wucher als Aneignung fremden Eigenthums immer gegeben, wenn „der Darleiher von dem aus Kapital und Arbeit geschaffenen Werthe als Kapitalvergütung einen so hohen Procentsatz wegnimmt, daß der Entleiher aus dem Productionsertrage Verzinsung und Reproduction des Kapitals nicht mehr ermöglichen kann" (Ratzinger 261). Begrifflich und sachlich ist nun vom Wucher wesentlich verschieden der Zins (census, interesse), d. h. „der dem Kapital gebührende Antheil an dem mittels desselben erzielten Gewinne" (Funk 215) oder kürzer die „Vergütung für Kapitalsnutzung" (Ratzinger 262). Als solche Vergütung für Kapitalsnutzung findet er seine moralische und juridische Rechtfertigung in dem Eigenthumsrechte, und seine wirthschaftliche Berechtigung und Nothwendigkeit liegt in der Beschränktheit der Naturgaben und Kapitalsgüter (Ratzinger a. a. O.; Funk 214 ff.).

Was nun die vielumstrittene Frage von der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Zinsennehmens anlangt, so kommt in Betracht I. die Lehre der heiligen Schrift. 1. Im Alten Testamente lassen sich im Wesentlichen drei Klassen von hierher gehörigen Stellen unterscheiden. In der ersten ist das Zinsnehmen überhaupt und ohne nähere Bestimmung verboten (z. B. Ps. 14, 5; 54, 12); in der zweiten ist es bei dem Darlehen an Arme und Brüder untersagt (z. B. Ex. 22, 25. Lev. 25, 35 ff. Ez. 18, 8. 13); in der dritten ist dasselbe erlaubt, soweit es sich um Darlehen an Fremde, d. h. Nichtisraeliten oder Ausländer, handelt (Deut. 23, 19 f.: „Leihe nicht auf Zins deinem Bruder Geld oder Speise oder andere Sachen, wohl aber Fremden. Deinem Bruder aber leihe ohne Zins das, was er bedarf"; vgl. Lev. 25, 35 ff. 2 Esdr. 5, 7). Da also bezüglich des Zinsnehmens zwischen dem Bruder und dem

Fremden ein Unterschied gemacht, bezw. nur dem erstern gegen Zins zu leihen verboten ist, so folgt daraus, daß das Zinsenverbot nicht absolut verbindlich und dem Naturrecht angehörig, „der Zins nichts an sich Unerlaubtes ist, denn sonst hätte er den Juden in gar keinem Falle gestattet werden können, wie denn z. B. Raub und Diebstahl auch am Ausländer zu begehen verpönt war" (Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. I, Tüb. 1864, 36; vgl. Funk 217 ff.). Das alttestamentliche Zinsenverbot gehört somit nur dem positiven bürgerlichen Gesetz Mosis an, und gemäß der ganzen mosaischen Volkswirthschaftsgesetzgebung konnten und durften die Juden unter sich Darlehen nicht zu eigentlichen kapitalistischen oder productiven Zwecken, sondern nur zu Zwecken augenblicklicher Nothhilfe geben und nehmen, während die Fremden jüdische Kapitalien nicht zu Zwecken des augenblicklichen Verbrauchs, sondern der Speculation, der wirthschaftlichen Unternehmung und Production borgten. Eben mit Rücksicht darauf erlaubt schon Moses, von den Fremden Zins zu nehmen (Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 561 f.). So liegt „in Wirklichkeit in der mosaischen Gesetzgebung schon die allein richtige Lösung der ganzen Wucherfrage" (Linsenmann 561).

2. Das Neue Testament enthält nur eine Stelle, die auf unsern Gegenstand bezogen zu werden pflegt, Luc. 6, 34 f.: „Wenn ihr demjenigen leihet, von welchem ihr hoffet wieder zu bekommen, was ist euer Dank? Auch Sünder leihen Sündern, um das Gleiche wieder zu erhalten. Vielmehr liebet eure Feinde, thuet Gutes und leihet dar, ohne etwas dafür zu hoffen" (vgl. Matth. 5, 42). Ganz abgesehen davon, daß die Kirche (c. 10, X de usuris 5, 19) diese Worte als allgemein bindendes Gebot aufgefaßt hat, kann man sie schon nach dem Zusammenhang nicht ohne Weiteres als bloßen Rath erklären. Allein diese Schriftstelle enthält gar keine Beziehung auf die Zinsfrage, denn „es handelt sich hier nicht um den Verzicht auf die Zinsen, sondern auf das Kapital" (Schanz, Commentar über das Lucasevangelium, Tübingen 1883, 226; vgl. Ratzinger 305; Funk 220). Ein allgemeines Verbot des Zinsennehmens besteht somit weder im Alten noch im Neuen Testamente.

II. Die Lehre der kirchlichen Ueberlieferung. 1. Im kirchlichen Alterthum. So oft die Väter der vorconstantinischen Periode auf das Zinsnehmen zu sprechen kommen, erklären sie sich gegen dasselbe und führen als Grund dafür das alttestamentliche Zinsverbot an (die Namen der Väter und ihrer bezüglichen Schriften siehe bei Funk, Gesch. d. kirchl. Zinsverbotes, Tübingen 1876, 2 f.; Hefele a. a. O. 31 ff.). Speciell Lactanz (Divin. instit. 6, 18) führt überdieß die Forderung des natürlichen Rechtsbewußtseins, bezw. die Pflicht der Wohlthätigkeit an. Indessen gelang es nicht, diesen Forderungen im Leben allgemeine Geltung zu verschaffen. Auch in den folgenden Jahrhunderten wurde das Zinsdarlehen mißbilligt (die Belegstellen s. bei Funk, Gesch. 3 f.). Die Gründe für das Zinsverbot sind wieder vornehmlich biblische, werden aber nicht bloß dem Alten, sondern auch dem Neuen Testament (Luc. 6, 34 f. Matth. 5, 42; 18, 23—35; 6, 12) entnommen. Zu der Auctorität der heiligen Schrift kam das Ansehen heidnischer Philosophen und Staatsmänner (deren Lehre s. bei Cathrein a. a. O. II, 350). Außerdem schwebte Chrysostomus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa wohl das aristotelische Urtheil von der Unfruchtbarkeit des Geldes vor (Funk, Gesch. 4). Das Zinsverbot war somit in den Augen der Väter ein unbedingtes, indem das Zinsnehmen schlechthin und ohne Ausnahme getadelt wurde, sowohl den Reichen als den Armen gegenüber, sowohl wenn es mit Maß als ohne Maß getrieben wurde. Wie aber aus den Reden und Predigten gegen das Zinsnehmen erhellt, wurde die Lehre der Väter im Leben nicht allgemein befolgt (Funk, Gesch. 7), und zwar war nicht immer bloß Ungehorsam gegen das Gesetz, sondern die Ueberzeugung, daß das Zinsnehmen an sich erlaubt und namentlich das bezügliche Verbot des Alten Testaments für die Christen nicht verbindlich sei, der Grund dieses Handelns. Während die Synode von Elvira im J. 300 (c. 20) den Geistlichen und Laien das Zinsdarlehen verbot (Hardouin I, 252), beschränkten sich die Generalsynode von Arles im J. 314 (can. 12) und das erste allgemeine Concil von Nicäa im J. 325 (can. 17) darauf, nur die zinsnehmenden Cleriker mit der Excommunication bezw. Absetzung zu bestrafen (Hardouin I, 265 und 330). Das Zinsverbot der ersten ökumenischen Synode behauptete sich im Wesentlichen durch das ganze kirchliche Alterthum (über die einzelnen Synoden vgl. Funk, Gesch. 9 ff.), wurde aber nicht bloß für die griechische Kirche durch die trullanische Synode vom Jahre 692 (can. 10), sondern theilweise auch für das Abendland durch die Synode von Orleans im J. 538 (can. 27) abgeschwächt, indem das Zinsnehmen nur mehr den Clerikern vom Diacon an aufwärts untersagt wurde (Hardouin III, 1663; II, 1428). Im christlichen Alterthum wurde somit das Zinsnehmen von den Vätern für schriftwidrig und sündhaft erklärt und nachweisbar seit dem 4. Jahrhundert an den Clerikern mit Absetzung geahndet, während die Laien mit Kirchenstrafen verschont blieben. „Die Zinslehre der Väter war insofern nicht ohne Mängel, und die Kirche des Alterthums scheint dieses gewürdigt zu haben, indem sie nur den Clerikern, nicht aber auch den Laien gegenüber wegen des Zinsnehmens von ihrer Strafgewalt Gebrauch machte" (Funk, Gesch. 7; vgl. Funk, Zins und Wucher 220 ff.; Ratzinger 303 ff.; Hefele I, 35 f.; Linsenmann 562).

2. Im Mittelalter wurde im Gegensatz zu der griechischen Kirche (siehe darüber Funk, Gesch. 14—17) in der lateinischen die milde Praxis des Alterthums durch eine strengere insofern verdrängt,

als das Zinsnehmen nicht nur an den Geistlichen, sondern auch an den Laien mit Strafen geahndet wurde, nämlich auf zwei englischen Synoden vom Jahre 787 (Hardouin III, 2078) und auf der Synode von Aachen im J. 789 (ib. IV, 827). Da das auf der Synode von Aachen gegebene allgemeine Verbot des Zinsnehmens nur eine Wiederholung des Capitulare Karls des Großen vom Jahre 789 war, war jetzt das Zinsnehmen staatlich und kirchlich allgemein verboten. Damit war ein Umschwung in der Behandlung der Zinsfrage herbeigeführt. Sicherlich hat Cardinal de la Luzerne nicht Unrecht, wenn er in dem mangelhaften Verständniß der Väter- und der Concilienstellen einen der Gründe für diesen Umschwung zu sehen glaubt; der tiefere Grund aber lag in den wirthschaftlichen Verhältnissen der Zeit, indem im Anfang des Mittelalters Darleihen vorwiegend nur zu consumtiven Zwecken begehrt wurden und eine Zinsforderung unter dieser Voraussetzung als eine gewinnsüchtige Ausbeutung der Noth des Nächsten galt (vgl. Funk, Gesch. 19). Es ist nicht nöthig, hier die Bestimmungen der einzelnen Synoden anzuführen (vgl. Funk, Gesch. 20 ff.), denn alle Kirchenversammlungen, welche sich mit der Zins- und Wucherfrage befassen, verurtheilen jedes Zinsnehmen auf Grund des bloßen Darlehens. Speciell verurtheilt das 15. allgemeine Concil von Vienne (1311) die hartnäckige Behauptung, das Zinsnehmen oder der Darlehenszins sei erlaubt (exercere usuras non esse peccatum), als häretisch (Funk, Gesch. 26 f.; Cathrein 350 f.). Mit dieser Synode hatte die kirchliche Zinsgesetzgebung ihren Höhepunkt erreicht, und fortan galt es nur mehr, die erlassenen Decrete zur Ausführung zu bringen. Seit dem 13. Jahrhundert erfuhr die Zinsfrage auch eine eingehendere wissenschaftliche Behandlung, indem die Scholastik sich nicht mit der Auctorität der heiligen Schrift und der Väter begnügte, sondern vernunft- oder naturrechtliche Gründe für das Zinsverbot vorbrachte. Die scholastische Zins- und Wuchertheorie, wie sie von Alexander von Hales (Universae theol. Summ. 3, 36, 4), Albert dem Großen (Comment. in Sent. l. 3, dist. 37, a. 13 sq.) und besonders Thomas von Aquin (S. th. 2, 2, q. 78, a. 1—4; De malo q. 13, a. 4) ausgebildet und begründet wurde, beruht vor Allem auf dem Satze, daß im Darlehensvertrag die einem Andern zum Gebrauch überlassene Sache gegen die Verpflichtung zu einem gleichwerthigen Ersatze in dessen Eigenthum übergehe, während sie beim Miethvertrag Eigenthum des Vermiethers bleibe: also sei die Forderung eines Darlehenszinses schlechthin unzulässig, weil sie sich auf eine Sache stütze, die nicht mehr dem Mutuator (Darleiher), sondern dem Mutuatar (Entleiher) angehöre. Einen Hauptgrund, auf den man sich für das Zinsverbot berief, bildete sodann die Natur (Unfruchtbarkeit) des Geldes als einer Sache, die durch den Gebrauch selbst verloren gehe, bei der man daher in Tauschgeschäften nicht die Substanz der Sache (res) und den Gebrauch (usus) derselben getrennt in Anrechnung bringen dürfe, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Wer einem Käufer die Substanz des Weines (vinum) und einem andern den Gebrauch (usum vini) verkaufen wollte, würde gegen die Gerechtigkeit verstoßen, weil er entweder das Nämliche zweimal verkaufte oder etwas verkaufte, was gar nicht vorhanden ist. So sei es auch mit dem Gelde, das nach der Erklärung des Aristoteles (De rep. l. 1, c. 3) in erster Linie den Tausch zu vermitteln habe und zu denjenigen Dingen gehöre, bei denen der Gebrauch mit dem Verbrauch zusammenfalle; folglich sei es an sich unstatthaft, für seinen Gebrauch (usus) eine Vergütung (usura) zu nehmen (vgl. S. Thom. l. c. a. 1: Pecunia autem secundum Philosophum principaliter est inventa ad commutationes faciendas, et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura). An die Lehre des hl. Thomas hielten sich auch die späteren scholastischen Theologen. Selbst Duns Scotus traf in dieser Frage mit ihm zusammen, denn auch ihm war der Darlehenszins als solcher Wucher (Sentent. l. 4, dist. 15, q. 2). Hatten die Väter überall da Wucher gesehen, wo mehr empfangen als gegeben wurde, so beschränkten die Scholastiker denselben nach und nach auf den Gewinn, der aus dem Mutuum als solchem gezogen wird. Usura est lucrum ex mutuo pacto debitum vel exactum, erklärte z. B. Raimund von Pennaforte (Summa l. 2 de usuris et pignoribus § 1), und noch bestimmter drückte sich Antonin von Florenz aus: Usura est lucrum ex mutuo principaliter intentum (S. theol. p. 2, tit. 1, c. 6, § 1). Somit ist Wucher der Gewinn, der aus dem Darlehen als solchem, oder wie Benedikt XIV. später erklärte, praecise ratione mutui (De synodo dioec. 10, c. 2, n. 2) genommen wird. Das fünfte Lateranconcil vom Jahre 1515 (Bulle Leo's X. Inter multiplices), das die früheren kirchlichen Zinsverbote erneuerte, gab zugleich eine Begriffsbestimmung des Wuchers. Darnach besteht das eigentliche Wesen des Wuchers darin, daß man aus dem Gebrauch einer unfruchtbaren Sache ohne Arbeit, ohne Kosten und ohne Gefahr Gewinn und Frucht zu ziehen sucht (Denzinger, Enchiridion, 8. ed., Wirceb. 1899, n. 623). In der Verurtheilung dieses Zinsnehmens aus dem Geldbarlehen (um des Darlehens willen) waren die Canonisten und Theologen das ganze Mittelalter hindurch einstimmig. Wenn dagegen zu einem Darlehen besondere Gründe (Rechtsgründe, Rechtstitel, Zinstitel) hinzukamen, die eine Zinsforderung zu rechtfertigen schienen, so fiel diese nicht mehr unter den Begriff des Wuchers. Als

solche Zinstitel pflegen bei den älteren Moralisten und Rechtslehrern folgende aufgezählt zu werden: a. entstehender Schaden (damnum emergens), b. Gewinnverlust (lucrum cessans), c. besondere Gefahr (Rifico) für das geliehene Kapital (periculum sortis), d. vereinbarte Strafe (poena conventionalis; vgl. Funk, Zins und Wucher 78 ff.; Geschichte des Zinsverbotes 40 ff. und den Art. Conventionalstrafe III, 1046). Es durfte also außer der Rückgabe der Darlehenssumme noch eine Vergütung oder Entschädigung ausbedungen werden, wenn dem Darleiher durch das Darlehen ein Schaden entstand oder ein Gewinn entging, oder wenn das Kapital durch das Darlehen einem besondern Rifico ausgesetzt war, oder wenn der Entleiher ausdrücklich versprach, für unentschuldbares Nichteinhalten des Zahlungstermins eine besondere Strafe zu bezahlen. In allen diesen Fällen handle es sich nämlich nicht um das Darlehen als solches, sondern um Entschädigung für einen Nachtheil oder eine Gefahr, die man zu Gunsten des Nächsten auf sich nehme, und die man nicht unentgeltlich auf sich zu nehmen brauche. Eine eingehende Kritik der Theorie der Zinstitel, die nur unter größeren oder kleineren Kämpfen sich volle Anerkennung zu erringen vermochten, findet sich bei Funk (Zins und Wucher 119—150; vgl. Linsenmann 564 ff.; Ratzinger 278 ff.). Weitere und praktischere Ausnahmen vom Zinsverbot waren der Rentenkauf (s. d. Art. X, 1059 f.), die Staatsanlehen (montes) und die Leihanstalten (s. d. Art.; zu allen drei Ausnahmen vgl. Funk, Zins und Wucher 62 ff.; Geschichte des Zinsverbotes 42 ff.). So war denn in der letzten Hälfte des Mittelalters der Boden des Zinsverbotes vielfach durchlöchert, indem einerseits der Darlehenszins (vi mutui, auf Grund des Darlehens selbst) für Wucher erklärt und darum absolut verboten, andererseits aber zugleich auf Grund besonderer Zinstitel oder in anderen Rechtsformen das Zinsnehmen vielfach gestattet wurde (Funk, Gesch. 53 f.).

3. Auch in der Neuzeit wurde für's Erste der alte Wucherbegriff festgehalten. In Uebereinstimmung mit den Moralisten seiner Zeit definirt z. B. der hl. Alfons von Liguori den Wucher als lucrum immediate proveniens ex mutuo, ita ut mutuans supra sortem, id est summam capitalem lucretur aliquid, quod sit pecunia aestimabile, ita ut lucrum tale praecise intendatur ratione mutui, und bezeichnet ihn zugleich als schweres Vergehen gegen das menschliche und göttliche Recht, da der Mutuator einen Gewinn aus einer Sache ziehe, die infolge des Eigenthumswechsels im Darlehensvertrag nicht mehr ihm gehöre (Theol. mor. l. 4, n. 758). Auch die Reformatoren Luther, Melanchthon (der sich übrigens nicht gleich blieb) und Zwingli „verwarfen im Einverständniß mit der alten Kirche das Nehmen von Zinsen" (Herzog-Hauck, Real-Encyklopädie für prot. Theol. und Kirche XVII, 2. Aufl., 346 mit den näheren Nachweisen). Für's Zweite wurde das Zinsverbot durch zahlreiche Synoden (s. Funk, Gesch. 54 f.) unter Androhung der durch die mittelalterlichen Concilien festgesetzten Strafen eingeschärft. Andererseits aber zeigte sich auch das sichtliche Bestreben, dem Kapitalverkehr rechtliche Bahnen zu eröffnen. Mehrere Synoden (s. Funk a. a. O. 55) erklärten das Zinsnehmen auf Grund des damnum emergens und lucrum cessans ausdrücklich für erlaubt. Von großer Bedeutung ist sodann die Weiterbildung des Rentenkaufs, hinsichtlich dessen seit dem 16. Jahrhundert auch dem Käufer ein Kündigungsrecht eingeräumt wurde, sowie die Anerkennung des contractus trinus. Derselbe besteht aus drei Verträgen, aus einem Gesellschafts- und zwei Assecuranzverträgen (Funk, Zins und Wucher 84 ff.; Geschichte des Zinsverbotes 57 ff.; Linsenmann 567), ist also eine Combination, aus welcher sich vollkommen das ergibt, was man heutzutage ein verzinsliches Productivdarlehen nennt. „Die Scholastik hatte damit eine große That vollbracht. Sie war zwar nicht im Stande gewesen, die Burg des Zinsverbotes zu nehmen, aber sie hatte sie von zwei Seiten umgangen und dem Kapitalverkehr einen zweifachen Weg erschlossen. Der Kapitalist konnte nach ihrer Doctrin, um einen Gewinn aus seinem Gelde zu ziehen, den contractus trinus abschließen, und dessen Anwendung war immer möglich, so oft es sich um eine productive Anlage des Kapitals handelte. Er konnte sich aber auch auf den Rentenkauf einlassen, und die beengenden Schranken, mit denen derselbe früher umgeben gewesen war, bestanden jetzt nicht mehr. Der Vertrag konnte unter allen Umständen abgeschlossen werden, und die contrahirenden Theile waren in ihrer Action vollkommen frei. Der Verkäufer konnte die Schuld ebenso jederzeit heimzahlen, als es dem Käufer zustand, sein Kapital zurückzufordern. Nur Eines war dabei zu beobachten. Die Ausdrücke Darlehen und Zins durften nicht gebraucht werden, denn das Zinsdarlehen galt noch als Wucher und seine Anwendung als schwere Sünde" (Funk, Gesch. 60). So war durch das Zinsverbot niemand mehr beengt; trotzdem aber war, wie die wiederholten Klagen der Synoden über den Wucher beweisen (Funk, Gesch. 61), das Zinsdarlehen sehr im Schwunge. Ueberdieß wurde staatlicherseits das Zinsverbot aufgehoben, bezw. das Zinsnehmen nicht mehr an sich, sondern nur mehr die Forderung von übermäßigen Zinsen als Wucher verfolgt. Auch theologischerseits und kirchlicherseits wurden jetzt die mittelalterlichen Zinstitel um den titulus legis civilis vermehrt, kraft dessen die Zinsforderung als erlaubt gilt, wenn sie durch das bürgerlich-weltliche Gesetz gestattet wird. Dieser neue Zinstitel, der sittlich nicht ohne Bedenken ist (Funk, Zins und Wucher 135; Geschichte des Zinsverbotes 62 f.; Linsenmann 565 f.) und namentlich von Concina (s. Barth, De statuto principis art. III, § 26—64, bei Migne, Theol.

curs. compl. XVI, 1017 sqq.) scharf bekämpft wurde, stammt wohl von dem spanischen Jesuiten Jacob Ledesma (Funk, Gesch. 62), ist aber jedenfalls von Vitus Pichler S. J. und nach ihm von vielen Anderen (vgl. Theol. Wirceb., tract. de contract. n. 201; Gury, Theol. mor. I, n. 864) vertheidigt worden (Cathrein a. a. O. 352). Freilich ist nach dieser Ansicht nicht das Darlehen selbst (mutuum per se), sondern die Erlaubniß der öffentlichen Gewalt der Zinstitel bezw. der Zins eine dem Darleiher öffentlich zuerkannte Prämie, aber man fühlt doch aus diesen Ausführungen der Gelehrten heraus, daß das Zinsverbot in seiner frühern Strenge infolge der veränderten Lage den allergrößten Schwierigkeiten begegnete (Cathrein a. a. O.), denn alle bisher genannten Versuche, die Zinsfrage zu lösen, beruhen auf einer Umgehung des Zinsverbotes. Thatsächlich war die Lehre von der Sündhaftigkeit des Zinsnehmens auch in der Neuzeit niemals in das Fleisch und Blut des Volkes übergegangen und das Zinsverbot durch die Anerkennung des Rentenkaufes und des contractus trinus im Wesentlichen illusorisch geworden (Funk, Gesch. 63). Wenn es auch zweifelhaft ist, ob Eck (vgl. J. Schneid, Dr. J. Eck und das kirchliche Zinsverbot, Hist.-polit. Blätter CVIII [1891], 241 ff. 473 ff.) und durch ihn angeregt Major von Paris für die Erlaubtheit des Zinsdarlehens eintraten, sicher ist, daß Calvin das Zinsnehmen gestattete, indem er dem alttestamentlichen Zinsverbot als einer politischen Einrichtung für die Christen keine Verbindlichkeit zuerkannte und die Auffassung von Luc. 6, 35 im Sinne eines Zinsverbotes bestritt, freilich ohne selbst bei seinen Anhängern vollen Glauben zu finden (Herzog-Hauck a. a. O. 347 f. mit den betreffenden Belegen), und daß der französische Jurist Dumoulin die herrschende Theorie der Scholastiker, das Zinsnehmen sei etwas an sich Böses, als eine irrige Ansicht bekämpfte, indem das Zinsdarlehen in Wahrheit nicht zum Nachtheile, sondern zum Vortheile des Mutuatars sei (Funk, Gesch. 64). Da Dumoulin einige Zeit zu den Protestanten in freundlichen Beziehungen stand, wurde seine Lehre als calvinische Häresie abgewiesen, weßhalb „in der nächsten Zeit von keinem Katholiken mehr der Versuch gemacht wurde, den Bann zu lösen, der von Alters her auf dem Zinsdarlehen lastete" (Funk a. a. O. 65). Da aber „die Gründe, die im Falle eines Productivdarlehens für die Zinsforderung geltend gemacht werden konnten, zu einleuchtend waren, als daß man sich ihrem Gewicht auf die Dauer hätte entziehen können, und da die Verwandtschaft zwischen Zinsdarlehen, Rentenkauf und contractus trinus zu groß war, als daß nicht die Anerkennung der letzteren allmälig auch zur Anerkennung des erstern hätte führen müssen", so ward im 17. Jahrhundert „die hergebrachte Theorie wenigstens insoweit vielfach verlassen, daß das Zinsnehmen nicht mehr als ein Verstoß gegen das Naturrecht betrachtet wurde". Ja Einige hielten das Zinsdarlehen überhaupt für etwas an sich Erlaubtes oder „meinten es wenigstens dann rechtfertigen zu können, wenn der Zins nur als eine Schuld des Wohlwollens und der Dankbarkeit, nicht auch der Gerechtigkeit aufgefaßt werde, oder wenn der Gläubiger sich verpflichte, das Kapital vor einer bestimmten Zeit nicht zurückzufordern" (Funk 65). Diese Neuerung wurde indessen durch die Päpste Alexander VII. (Prop. damn. 42; Denzinger, Enchirid., 8. ed., 257, n. 1013; Lehmkuhl, Theol. mor. II, 9. ed., Frib. 1898, 743) und Innocenz XI. (Prop. damn. 41 et 42; Denzinger 261, n. 1058 sq.; Lehmkuhl 745) zurückgewiesen. Als um das Jahr 1740 die Stadt Verona ein Anlehen zu 4 Procent aufnahm, wie andere italienische Städte wiederholt schon im Mittelalter Anlehen contrahirt hatten (Funk 48 f.), wurde der gelehrte Scipio Maffei (Funk, Scipio Maffei und das kirchliche Zinsverbot, in „Theol. Quartalschrift", Tübingen 1879, 6 ff.; Geschichte des Zinsverbots 67 f.) von verschiedenen Seiten aufgefordert, die Zinsfrage einer reiflichen Untersuchung zu unterziehen. Dabei kam er zu dem Resultate, daß erstens durch die heilige Schrift, die Väter, die Concilien und die Päpste nicht jeder, sondern nur der erdrückend hohe und von den Armen erpreßte Zins verboten, zweitens die Forderung eines mäßigen Zinses Reichen gegenüber an sich nicht ungerecht sei, denn die Theorie von der Unfruchtbarkeit des Geldes und des Eigenthumswechsels im Mutuatarvertrage, sowie die Annahme, daß beim Geld der Gebrauch von der Sache nicht getrennt werden könne, sei unhaltbar. Seine Schrift (Dell' impiego del danaro, Verona 1744, 2. ed. Roma 1846), die dem Papste Benedict XIV. gewidmet war, rief eine große Aufregung hervor, so daß Benedict XIV. eine Commission von Cardinälen, Prälaten und Theologen, unter diesen den Dominicaner Concina (s. d. Art. III, 812), beauftragte, die kirchlichen Grundsätze der Zins- und Wucherfrage frei von aller parteilichen Zu- und Abneigung darzulegen. Das in fünf Sätzen bestehende Gutachten (Denzinger 290, n. 1318 sqq.) bestätigte der Papst in der Encyklica Vix pervenit vom 1. November 1745 (Wortlaut derselben u. a. bei Liguori, Theol. mor., ed. Haringer III, Ratisb. 1846, 356 bis 361). „Darin wird einerseits die alt hergebrachte Theorie aufrecht erhalten und der aus dem Darlehen und kraft des Darlehens bezogene Gewinn als Wucher bezeichnet, so daß jeder Darlehenszins an sich als sündhaft erscheint, mag er groß oder klein sein, mag er von Armen oder Reichen genommen oder mag das bezügliche Darlehen von dem Mutuatar zur Befriedigung seiner Noth oder zu seiner Bereicherung verwendet werden. Andererseits wird eine Zinsforderung für den Fall als zulässig erklärt, daß zu dem Darlehen noch besondere, mit ihm keineswegs naturgemäß verbundene Titel hinzukommen, die sie rechtfertigen, oder daß die Kapitalanlage in anderen gerechten

Vertragsformen sich vollziehen läßt. Es wird zugestanden, daß dieses häufig geschehen könne, zugleich aber auch die Anschauung abgewiesen, eine mäßige Zinsforderung, sei es bei Darlehen auf Grund besonderer Titel, sei es bei Anwendung von anderen Verträgen, sei immer erlaubt, und dagegen Berufung auf die heilige Schrift, die Lehre der Kirche und die menschliche Vernunft eingelegt, da es niemandem entgehen könne, daß es Fälle gebe, in denen der Mensch dem Nächsten mit einem reinen und unentgeltlichen Darlehen beizuspringen verpflichtet sei. Es wird geboten, diese Lehre vorzutragen, und für den Fall der Aufstellung einer gegentheiligen Lehre wird mit Censuren gedroht. Die unter den Theologen und Canonisten streitigen Fragen, von deren Lösung Umgang genommen wird, werden dem Urtheile der Gelehrten überlassen, und dabei wird die Mahnung an dieselben gerichtet: sie möchten sich vor den Extremen hüten, die immer falsch seien, und die hier darin beständen, daß Einige jeden aus dem Geld gezogenen Gewinn für ungerecht und wucherisch halten, während umgekehrt Andere die Nachsicht so weit treiben, daß sie jeden Gewinn von Wucher freisprechen; und sie möchten die Controverse über den Wucher nicht, weil ja doch bei jedem Darlehen meistens ein Zins genommen werde, für einen bloßen Wortstreit halten" (Funk, Geschichte des Zinsverbotes 67 f.; Lehmkuhl I, 687). Diese letzte größere Entscheidung der Kirche gegen das Zinsnehmen erkennt somit die äußeren Zinstitel an, verwirft aber mit aller Entschiedenheit den Zins auf Grund des bloßen Darlehens als solchen (omne lucrum ex mutuo ratione mutui). Erst im 19. Jahrhundert hat die Kirche eine wesentliche Milderung in ihrem Verfahren eintreten lassen, nachdem schon die französische Revolution das Zinsverbot aufgehoben und der Cardinal de la Luzerne, Bischof von Langres, ebenso entschieden als sachkundig den Satz vertheidigt hatte: „der Christ sei nur dann zur Reichung eines unentgeltlichen Darlehens verpflichtet, wenn der Entlehner ein Armer und der Zweck des Darlehens die Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse sei, aber einem Reichen gegenüber oder wenn das Darlehen zu einer gewinnbringenden Unternehmung bestimmt sei, sei das Zinsnehmen an sich gestattet" (Funk, Gesch. 69). Zwar ist eine förmliche kirchliche Entscheidung zu Gunsten der Erlaubtheit des Zinsnehmens bis zur Stunde noch nicht erfolgt, aber auf verschiedene Anfragen haben die römischen Congregationen doch wiederholt erklärt, man solle diejenigen, welche einen mäßigen Zins nehmen, im Gewissen nicht beunruhigen, sofern sie nur bereit seien, sich den etwaigen kirchlichen Entscheidungen zu unterwerfen: non esse inquietandos, dummodo parati sint stare mandatis S. Sedis (Apostolicae Sedis responsa authentica et instructiones circa lucrum ex mutuo, Rom. 1873, abgedruckt in der Collectio Lacens. VI, 677 ad 690, theilweise auch bei Lehmkuhl I, 694 sqq.; Elbel-Bierbaum, Theol. mor. II, 2. ed., Paderb. 1894, 202 sqq.; Sporer-Bierbaum, Theol. mor. II, Paderb. 1900, 790 sqq.). Während anfänglich diese Erklärungen durch den Beisatz eingeschränkt wurden, es sei gestattet, den Zins zu nehmen, welchen die Landesgesetze erlauben (titulus legis civilis), ist in den späteren Antworten dieser Zusatz fortgefallen (Lehmkuhl I, 694). Obwohl nun ein formelles definitives Aufhebungsdecret noch nicht vorliegt, haben diese Entscheidungen des apostolischen Stuhles nach der Erklärung fast aller Moraltheologen doch nicht den Sinn einer bloßen Duldung, sondern den einer wirklichen Erlaubniß (Gury-Ballerini, Theol. mor. I, 2. ed., 605; Pruner, Lehrbuch der katholischen Moraltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1883, 608; Cathrein II, 351; Göpfert, Moraltheologie II, 2. Aufl., Paderborn 1900, 154). Die den Entscheidungen stereotyp beigefügte Clausel der Bereitwilligkeit, sich etwaigen Erklärungen des heiligen Stuhles zu fügen, nimmt Rücksicht auf die wenn auch nicht wahrscheinliche, so doch nicht unmögliche Eventualität, daß die gegenwärtigen wirthschaftlichen Verhältnisse, in denen das Geldkapital den Schwerpunkt des Vermögens bildet, sich ändern könnten (Lehmkuhl I, 698; Pruner 608 f.). Die Entscheidung des heiligen Officiums vom 28. Februar 1872 (Collectio Lac. VI, 690) hat die Erlaubtheit des Zinsnehmens ausdrücklich auch auf die Geistlichen, Klöster und kirchlichen Stiftungen ausgedehnt. Ueber die veränderte Stellung der Kirche zum Zinsnehmen ist bei Cathrein (359 ff.), Lehmkuhl (I, 697 sq.), Funk (Zins und Wucher 91 ff.), Pesch (60 ff.) und Ratzinger (330 ff.) eingehend gehandelt. Ohne Zweifel gehört es zu den hervorragendsten Verdiensten der katholischen Kirche um die menschliche Gesellschaft, daß sie gegen Wucher und Wucherer jederzeit mit allen ihr zustehenden Mitteln eingeschritten ist. Ueber die kirchliche und bürgerliche Ahndung des Wuchers siehe Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze, Mainz 1899, 276 f.; Santi-Leitner, Praelectiones juris canonici V, Ratisb. 1899, 149; Sehling, Die Gesetzgebung des deutschen Reiches, Leipzig 1894, 171 (Gesetze vom 24. Mai 1880 und 19. Juni 1893); Das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich § 138; Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich § 302. — Aus dem Gesagten ergibt sich klar, daß „die Kirche ehemals den reinen Zins aus dem Darlehen an und für sich als Wucher verworfen hat, heute aber in der Praxis den mäßigen Zinsbezug duldet" (Pesch 37) oder richtiger (s. oben) erlaubt, und mit Recht, denn „heute wird das Geld allgemein als gewinnbringend angesehen" (Cathrein 353), und „dank der Börse und den trefflichen Verkehrsmitteln begegnet jetzt die nutzbringende Anlage auch des kleinsten Kapitals keinen erheblichen Schwierigkeiten mehr" (Schneid 257). Jedenfalls steht, was das Gelddarlehen betrifft, die Präsumtion zur Zeit für den productiven Charakter des Geldes, so daß man wohl kaum

mehr von einem consumtiblen Gelddarlehen reden kann. Da nun ein Kapitalist niemandem, auch nicht dem Armen gegenüber, ex justitia verpflichtet ist, auf einen Ertrag oder Nutzen zu verzichten, der aus seinem Eigenthume erwächst, so ist ein unbedingtes Zinsrecht anzuerkennen, d. h. ein mäßiger Zinsbezug ist nicht ungerecht, nicht Wucher (vgl. Lehmkuhl I, 698 sq.; Schneid 259). Anders freilich verhält es sich mit den Liebespflichten. Mit einem bedrängten Schuldner muß der Gläubiger nicht bloß Mitleid haben, sondern ist ex caritate verpflichtet, demselben je nach der Größe seiner Bedürftigkeit durch Almosen bezw. durch den Verzicht auf eine berechtigte Entschädigung für einen entgehenden Gewinn zu helfen. Ein solches Darlehen ist ein Liebesdienst in der Noth des Nächsten, und ein Zinsenbezug aus demselben wäre Bereicherung aus der Noth und dem Ruine des Nebenmenschen, denn das entscheidende Moment des Wuchers liegt in der wirthschaftlichen Situation des Entleihenden, nicht des Darleihenden. Zwar ist moralisch und rechtlich die Willensrichtung des Darleihers von größtem Belange, aber für die wirthschaftliche Begriffsbestimmung des Darlehens bezw. des Wuchers ist der Gewinnantheil des Productionsertrages ausschließlich maßgebend. Die Höhe des Zinsfußes richtet sich darum nach dem Gewinne, den die dargeliehene Sache nach Zeit, Ort oder Umständen abwirft. „Für den Landwirth, welcher nur mit 3—4 Procent Reingewinn arbeitet, sind 5—6 Procent schon Wucherzinsen. Der Gewerbsmann, welcher durchschnittlich 10 Procent gewinnt, kann vielleicht 4 bis 6 Procent, der Händler, welcher bei günstigen Conjunctionen 30—40 Procent gewinnt, kann auf kurze Zeit sogar 12—20 Procent zinsen, ohne daß Wucher vorläge. Deßhalb ist es unmöglich, für Landwirthschaft, Gewerbe, Handel einen gleichmäßigen Zinsfuß festzusetzen. Die Schranke, welche für den Großhandel viel zu eng wäre, würde für den Landwirth die Höhe unerschwinglicher Wucherzinsen bedeuten. Ebenso absurd ist es, wenn man einen einheitlichen Maßstab an verschiedene Zeiten mit gänzlich verschiedenen wirthschaftlichen Verhältnissen anlegt, wie dieß so regelmäßig geschieht. Was in der einen Zeit schon schändlicher Wucher ist, kann in einer andern Periode bei wesentlich erhöhtem Productionsgewinne noch erlaubte Kapitalsvergütung sein“ (Ratzinger 261 f.). Da nun nach christlicher Anschauung nur derjenige Besitz, welcher ehrlich und redlich durch (Erbe oder) Arbeit erworben wird, berechtigt ist, so gelten für die Moral und das Recht in Bezug auf die Zins- und Wucherfrage folgende zwei Grundsätze, die den jeweiligen volkswirthschaftlichen Verhältnissen anzupassen sind: 1. Der rein lucrative Erwerb ohne Arbeit, der keine Werthe schafft, sondern den Gewinn nur auf Verluste Anderer basirt, ist unsittlich und darum unerlaubt und soll auch vom Rechte geächtet und vom Strafgesetze getroffen werden, denn Jeder muß durch productive Arbeit sich sein Brod verdienen. 2. Die Leihe von Besitz (Kapital) an Besitzlose gegen eine mäßige Entschädigung (Zins), das verzinsliche Darlehen, durch welches diese Gelegenheit erhalten, durch die Fructificirung des Darlehens mit der Arbeit auch ihrerseits den nöthigen Antheil an den Lebensgütern sich zu verschaffen, ist als solches nicht bloß erlaubt, sondern eine der größten Wohlthaten, „weil dadurch das Ideal, Allen den möglichsten Antheil an den Gütern der Erde zur Befruchtung durch die Arbeit gewähren zu können, der Erfüllung näher gebracht wird“ (Ratzinger 275). Jedoch darf die Entschädigung für die Ueberlassung des Besitzes, d. h. die Kapitalsvergütung, jene Grenze nicht überschreiten, innerhalb welcher es der redlichen und ehrlichen Arbeit möglich ist, im Arbeitsertrage die Zinsen und die Reproduction des Kapitals zu erübrigen. (Außer den angeführten und den namentlich bei Funk und Ratzinger verzeichneten Schriften seien von der neuesten Literatur noch folgende Abhandlungen genannt: P. Reichensperger, Die Zins- und Wucherfrage, Berlin 1879; C. Chorinsky, Der Wucher und der Liberalismus, Salzburg 1879; A. Lehmkuhl, Zins und Wucher vor dem Richterstuhle der Kirche und der Vernunft, in d. Stimmen aus Maria-Laach XVI [1879], 225 ff. 384 ff. 470 ff.; Derſ., Deutung oder Mißdeutung der kirchlichen Vorschriften über Zins u. Wucher, ebd. XXVIII [1885], 1 ff.; A. M. Weiß, Zins und Wucher, Graz 1882; K. Vogelsang, Zins und Wucher, Wien 1884; A. Tr., Sind wir Wucherer? in „Christlich-sociale Blätter“, Neuß 1893, 193 ff.; M. Sdralek, Die Straßburger Diöcesansynoden [Straßb. Theol. Studien II, 1], Freiburg 1894, 19; Ch. Devas, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, übers. und bearbeitet von W. Kämpfe, Freiburg 1896, 290 ff. 314 ff.; J. Biederlack, Der Darlehenszins, Wien 1898; F. Schaub, Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus, Freiburg 1898, 360 ff.; J. Aertnys, Theol. moralis I, 5. ed., Paderbornae 1898, 356 sqq.; Haller, Die Stellung unserer Reformatoren zur Zins- und Wucherfrage, in „Kathol. Schweizerblätter“ 1899, Heft 4; Th. Meyer, Institutiones juris naturalis II, Friburgi 1900, 227 sqq.; B. Duhr, Die deutschen Jesuiten im Fünfpercent-Streit des 16. Jahrhunderts, in d. Zeitschrift für kath. Theologie XXIV [1900], 209—248.) [A. Koch.]

Zinzendorf, Nicolaus Ludwig Graf von, entstammte einem alten niederösterreichischen Geschlechte, von welchem ein protestantischer Zweig zu Anfang des 17. Jahrhunderts ausgewandert war. Er wurde am 26. Mai 1700 zu Dresden als der Sohn des kursächsischen Conferenz- und Cabinetsministers Georg Ludwig, Grafen von Zinzendorf, und der Charlotte Justine, Freiin von Gersdorf, geboren. Die Familie gehörte den durch Spener (s. d. Art.) gegründeten pietistischen Kreisen der sächsischen Residenz an, und Spener selbst war der Taufpathe des kleinen

Nicolaus Ludwig. Sechs Wochen nach der Geburt des Kindes starb der Vater; die Wittwe zog mit dem einzigen Sprößling ihrer Ehe auf die Familiengüter in der Oberlausitz und vermählte sich nach einigen Jahren zum zweiten Male mit dem preußischen spätern Feldmarschall v. Natzmer, dem sie nach Berlin folgte. Die Großmutter des Knaben, die verwittwete Freifrau Katharina von Gersdorf, eine geistreiche und charaktervolle Frau, übernahm mit ihrer unvermählten Tochter Henriette die Erziehung des jungen Grafen. Die streng religiöse Richtung dieser beiden Damen, welche enge persönliche Beziehungen zu Spener in Berlin und Francke in Halle pflegten, wirkte entscheidend auf Zinzendorfs Gemüth. Die Pflege des Gebetes, des vertrauten, innigen Umganges mit seinem Heilande wurde das befruchtende Samenkorn, aus dem sich sein religiöses Leben entwickelte. Mit 10 Jahren bezog Zinzendorf das Pädagogium in Halle, woselbst er 6 Jahre in strenger Zucht verblieb. Hier schloß er einen Freundschaftsbund für's Leben mit dem gleichgesinnten jungen Schweizer Friedrich von Wattewille und versuchte durch Begründung einer religiösen Vereinigung, die er „Senfkornorden" nannte, auch seine übrigen Mitschüler zu einer herzlichen Liebe zum Heilande zu begeistern. Die Arbeit an der Bekehrung der Heiden war bereits im Pädagogium sein sehnsüchtig erstrebtes Ideal. Auf Wunsch seines Vormundes, der wegen der pietistischen Umgebung in Halle für seinen Neffen Befürchtungen hegte, mußte Zinzendorf 1716 die Universität Wittenberg beziehen und die Rechtswissenschaften studiren. Er selbst neigte dem theologischen Studium zu und suchte darum auch in Wittenberg den Verkehr mit Männern auf, die seiner Richtung entsprachen. Im J. 1719 unternahm er zur Vervollständigung seiner Erziehung Reisen, wie es damals Sitte unter seinen Standesgenossen war. Zunächst begab er sich nach Holland, wo der strenge Lutheraner zum ersten Male in Beziehung zu Calvinisten kam. Die „mancherlei und fremden Lehren, die den Verstand rüttelten, aber das Herz nicht anrührten", waren für sein empfindsames, frommes Gemüth wenig wohlthuend. Nach einem längern Aufenthalte in Holland langte Zinzendorf im September in Paris an, wo er lediglich aus Sehnsucht nach religiöser Aussprache „mitten unter die Patres und Bischöfe" sich begab und insbesondere auch mit dem Cardinal-Erzbischof de Noailles in Verbindung trat. Wiewohl Zinzendorf aus anerzogenem Vorurtheile beständig in Furcht war, er möchte zur katholischen Kirche sich hinüberziehen lassen, machte er sich doch mit den Lehren und Gebräuchen derselben bekannt und schöpfte daraus Anregungen für sein späteres Wirken. Mit wahrer Hochachtung erfüllte ihn die christliche Duldsamkeit dieser streng kirchlichen Kreise, und noch in späteren Jahren gibt er den Katholiken das ehrende Zeugniß: „Sie führen das Anathema gegen die Gegner im Munde und Panier und haben oft viel Billigkeit gegen sie in praxi. Wir Protestanten führen libertatem im Munde und auf dem Schilde, und es gibt unter uns in praxi (das sage ich mit Weinen) wahre Gewissenshenker." — Nach seiner Rückkehr in die Heimat beabsichtigte Zinzendorf als einfacher Gutsherr Gott zu dienen und dem geistigen und leiblichen Wohl seiner Gutsangehörigen sich zu widmen. Er stieß dabei aber auf entschiedenen Widerstand von Seiten seiner Familie. Auf ihr Drängen übernahm er die Stelle eines Hof- und Justizrathes in Dresden, zugleich aber kaufte er das Rittergut Berthelsdorf in der Oberlausitz und vermählte sich darauf mit der Gräfin Erdmuthe Dorothea von Reuß-Ebersdorf. In Dresden sowohl wie auf seinem Gute warf er sich nun mit dem regsten Eifer und dem ihm eigenen praktischen Sinne auf die Werke der geistlichen Barmherzigkeit, indem er nicht nur im gewöhnlichen Verkehr durch Ermahnung und Unterweisung die ihm Nahestehenden zu Christus zu führen suchte, sondern auch nach Art der Spener'schen Collegia pietatis regelmäßige Erbauungsstunden abhielt, zu denen er jedermann Zutritt gewährte. In seiner Gemahlin hatte er für seine Bestrebungen eine verständnißvolle und thätige Gehilfin gefunden. Auch eine Wochenschrift „Der Dresdnische Sokrates" gab er 1725 und 1726 zu Dresden heraus, die gleichfalls seinen Zwecken dienen sollte. — Inzwischen war auf seinem Gute in der Oberlausitz ein Ereigniß eingetreten, durch welches das Leben des Grafen eine neue, unerwartete Richtung erhielt. Der in Berthelsdorf von Zinzendorf bestellte Prediger Rothe stellte ihm 1722 einen mährischen Zimmermann Christian David vor, welcher gekommen war, für einige seiner Glaubensgenossen, die aus Oesterreich auszuwandern wünschten, einen Ansiedlungsort zu suchen. Zinzendorf war bis dahin von der „Unität" der böhmischen Brüder (s. d. Art.) und ihren Schicksalen nichts bekannt gewesen; er ließ ihnen aber aus Barmherzigkeit Land zur Ansiedlung am Abhange des sog. Hutberges auf Berthelsdorfer Flur anweisen. In kurzer Zeit entstand dort eine Colonie mährischer Auswanderer, welcher der Name Herrnhut beigelegt wurde. Die neuen Ansiedler hielten sich in kirchlicher Hinsicht zu der lutherischen Parochie Berthelsdorf. — Zwei Jahre nachher kamen fünf junge Männer aus Zauchtenthal in Mähren zu Herrnhut an, welche mit dem bestimmten Bewußtsein auftraten, ächte Nachkommen der alten „Brüder-Unität" zu sein. Es entstanden nun durch die Verschiedenheit der geistigen Richtungen heftige Streitigkeiten unter diesen vom sectirerischen Geiste beseelten Handwerkern und Taglöhnern, welche dem Grafen und seinem Freunde von Wattewille, der sich gleichfalls in Herrnhut niedergelassen, große Sorgen bereiteten. Zinzendorf erkannte, daß es sich hierbei weniger um theologische Lehrmeinungen handelte, sondern daß den Mähren vor Allem an ihrer alten Kirchenverfassung und Kirchenzucht gelegen war. Er ging nun dazu über, unter Zu-

hilfenahme der Traditionen der böhmisch-mährischen Brüder und wohl auch nicht ohne Reminiscenzen eigener Anschauung von katholischen Einrichtungen eine organische Gemeindebildung anzubahnen, in welcher das Gemeinschaftsleben nicht bloß auf das religiöse Element beschränkt bleiben, sondern von der Religion auf alle Beziehungen des Lebens übergehen sollte. — Um sich dieser Angelegenheit ganz widmen zu können, verließ Zinzendorf den Staatsdienst und Dresden, wo die Regierung ihm die öffentlichen Hausandachten verboten hatte. Er ließ sich nun endgültig in Berthelsdorf nieder und übernahm als Laienkatechet die Seelsorge in Herrnhut, zunächst unter dem Titel eines Gehilfen des Berthelsdorfer Pastors, der dazu seine Zustimmung gab. Die Ortsgemeinde versammelte sich zu ihren gemeinschaftlichen religiösen Uebungen im Gesellschaftssaal; als Liturg fungirte ohne Amtstracht ein Bruder, der als Führer der Gemeinde von ihr selbst dazu entweder durch Wahl oder durch das Loos bestellt worden war. Ein Collegium von sogen. „Aeltesten", an dessen Spitze ein „Oberältester" stand, handhabte die gesellschaftliche Leitung der Gemeinde. Nachdem die Loslösung vom Berthelsdorfer Parochialverbande erfolgt war, wurde dem eigenartigen Cultus 1731 auch die Abendmahlsfeier eingefügt. Die Mitglieder der Gemeinde theilten sich nach Stand, Geschlecht, Alter in besondere Klassen, die Zinzendorf „Chöre" benannte; jeder dieser Chöre erhielt aus seiner Mitte seine eigenen Aeltesten oder Aeltestinnen, Seelenpfleger und Geschäftsvorsteher. Für die weiblichen Chöre wurden auch eigene Abzeichen in der Kleidung eingeführt. Die ledigen Brüder und Schwestern sowie die Wittwen wohnten in besonderen Chorhäusern unter der Oberaufsicht der Aeltesten zusammen und lebten gemeinschaftlich. Alles in Herrnhut stand unter der Controle des Aeltestencollegiums, ja selbst die Ehe, ihre Schließung und Führung wurde der Einwirkung der Gemeinde unterworfen. Zinzendorf führte sogar die Anwendung des Looses bei Eheſtiftungen ein und behandelte überhaupt Ehesachen mit einem Freimuth, der nicht zu rechtfertigen ist. Außerdem bildeten sich in Herrnhut noch besondere Einrichtungen für bestimmte einzelne Zwecke wie Armen- und Krankenpflege, Gebetsvereinigungen u. s. w. Das allmälig aus Schenkungen der Gemeinde erwachsene Vermögen verwalteten im Auftrage des Aeltestencollegiums Diacone. Eine ganz besondere Aufmerksamkeit wurde in Herrnhut dem Werke der Jugenderziehung von Anfang an zugewandt. Die Francke'schen Anstalten in Halle mögen das Vorbild und die Anregung dafür gegeben haben; der tiefere Grund aber für den in dieser Hinsicht sich entfaltenden Eifer ist wohl der, für die Fortführung der Zinzendorf'schen Ideen zu sorgen und den gebildeten Gemeindemitgliedern eine dem Ganzen dienende Beschäftigung anzuweisen. Es hatten sich nämlich inzwischen auch eine Anzahl Ueberläufer aus der lutherischen Landeskirche der Brüdergemeinde angeschlossen, die anfing, allgemeines Aufsehen zu erregen. Alle diese vorher geschilderten Einrichtungen sind das eigenste Werk des Grafen Zinzendorf und waren bis zum Jahre 1731 zum Abschlusse gelangt. — Nunmehr erwachte in Zinzendorf das Verlangen, seine religiösen Veranstaltungen auszubreiten, und da die feindliche Haltung der einzelnen Landeskirchen ihm dazu wenig Aussicht eröffnete, betrat er das jedem frommen Christen so verlockend winkende Gebiet der Heidenmission. Seine persönlichen Beziehungen zum dänischen Hofe lenkten seine Aufmerksamkeit zunächst auf die dänischen Colonien in Westindien und Grönland. In den Jahren 1732 und 1733 entsandte er dorthin seine ersten Glaubensboten. Zinzendorf fühlte indeß sehr wohl, daß ihm als Laien die Berechtigung abgehe, Anderen eine missio zu ertheilen; er trat darum 1734 nach mehrfachen theologischen Prüfungen zu Tübingen öffentlich in den Predigerstand. Da aber die Mähren in ihrer alten Kirchenverfassung auch die Bischofswürde kannten, für welche sie von einem waldensischen Bischof 1467 die apostolische Succession erlangt zu haben glaubten, so wollte Zinzendorf nun auch diese „Weihe" nehmen, die ihm der reformirte Oberhofprediger Jablonsky in Berlin, in dessen Familie sehr seltsamer Weise sich das mährische Bischofsthum fortgepflanzt haben sollte, ertheilte. — Inzwischen waren Zinzendorf und seiner Thätigkeit im eigenen Lande besonders von Seiten der lutherischen Orthodoxie die heftigsten Gegner erwachsen. Auch die sächsische Regierung sah sich veranlaßt, ernste Schritte gegen ihn zu unternehmen. Mit vollem Rechte hatte sich die kaiserliche Regierung in Wien darüber beschwert, daß österreichische Unterthanen zur Auswanderung durch Abgesandte der „Brüder" fortwährend verleitet würden, und hatte ernste Klagen über Zinzendorf und seine Anhänger erhoben, welche die religiöse Erregung von Herrnhut aus in das benachbarte Böhmen hinübertrugen. Im J. 1737 mußte Zinzendorf außer Landes gehen; sein Verbannungsurtheil lautete: „auf immer". Zehn volle Jahre blieb er Sachsen fern, aber um so eifriger war er für seine Sache in dieser Zeit auswärts thätig. In Holland, England, Irland, Amerika gründete er meist persönlich Niederlassungen der Brüdergemeinde. In Deutschland entstanden neue Gemeinden in Herrenhag (Wetterau), Neuwied, Gnadenberg, Gnadenfrei und Neusatz, letztere drei in Schlesien. Besondere Wichtigkeit maß Zinzendorf der Londoner Gründung bei. Dorthin verlegte er 1750 seinen Wohnsitz, um von hier aus die gesammte „Unität" der verschiedenen Gemeinden zu leiten. Aber bereits 1755 kehrte er nach Berthelsdorf-Herrnhut endgültig zurück, wo von nun ab die Centralverwaltung der „Unität" verblieb. — Den Schlußstein fügte Zinzendorf in sein neues Kirchensystem dadurch ein, daß er zwischen einem lutherischen, einem reformirten und einem mäh-

rischen „Tropus" der „Brüderkirche" unterschieden wissen wollte. Er faßte diese „Tropen", von denen jeder ein eigenes geistliches Oberhaupt erhielt, so auf, daß Brüder, die von Haus aus lutherisch, reformirt oder mährisch wären, neben einander existiren könnten, ohne ihr Bekenntniß preiszugeben. — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Zinzendorf bei der Gründung der Brüderkirche lediglich den praktischen Zweck verfolgte, das ganze Christenthum in allen gesellschaftlichen Verhältnissen und in dem Leben des Einzelnen zum Ausdrucke zu bringen, und daß die confessionellen Verschiedenheiten ihm darin kein Hinderniß zu sein schienen. Zinzendorf war kein Theologe, ihm war auf dem Gebiete des ernsten Christusglaubens keine besondere Lehrform eine Schranke für die Bruderliebe und die gegenseitige Erbauung. Das Hervorstechendste in seinen eigenen theologischen Ansichten bleibt das gewaltige Ringen seiner Seele nach einer äußern kirchlichen Gemeinschaft. Sein Standpunkt war der, daß Gott sich nicht den Einzelnen als solchen, sondern der Menschheit geoffenbart, sie erlöst habe und sie heiligen wolle, und daß der Einzelne den Glauben und die Rechtfertigung nur in der Gemeinschaft erlangen könne als Glied der Kirche. „Ich statuire kein Christenthum ohne Gemeinschaft," sagt er. Das Blut, die Wunden des Herrn, besonders die Seitenwunde, bilden das Centrum und die stete Nährquelle seiner überströmenden religiösen Empfindungen, die er in Liedern und Reden zum Ausdrucke bringt. Daß Zinzendorf aber durch alles dieß von dem Boden des Protestantismus in nicht unwesentlichen Punkten sich entfernte und sich katholischen Anschauungen und Uebungen näherte, hat er wohl selbst erkannt. Für seine Person hielt er indeß am Augsburgischen Bekenntnisse fest, und er ruhte nicht eher, bis eine theologische Commission des Oberconsistoriums in Dresden, die eigens nach Herrnhut berufen worden war, es ausgesprochen, daß die Brüder Augsburgische Confessionsverwandte seien. Auch die staatliche Anerkennung für die eigenartigen Einrichtungen der Brüdergemeinde hatte er endlich nach langen Kämpfen in Sachsen durchgesetzt. — So konnte er denn in den letzten Jahren seines Lebens sich fast ausschließlich der Seelsorge und der Visitation der von ihm begründeten Gemeinden widmen. Er that es mit einem vor keiner Mühe und Beschwerde zurückscheuenden Eifer. Nachdem ihm 1752 sein einziger Sohn durch einen frühen Tod in London entrissen worden war, verlor er 1756 auch seine Gemahlin. Ein Jahr nachher vermählte er sich zum zweiten Male mit der Aeltesten Anna Nitschmann. Im Frühjahre 1760 erkrankte Zinzendorf mitten in rastloser Thätigkeit; am 9. Mai entschlief er, auf das Tiefste betrauert von seinen treuen Anhängern. — Der Stifter der Herrnhuter Brüdergemeinde, wie sie gewöhnlich genannt wird, ist ohne Frage eine der achtungswerthesten Persönlichkeiten des deutschen Protestantismus. Das große Tagewerk seines Lebens, die Brüdergemeinde mit ihren Instituten und Missionen, ist im Wesentlichen so erhalten geblieben, wie er sie begründet hatte, und athmet noch bis zur Stunde den Geist ihres Stifters. — Als Schriftsteller war Zinzendorf ungemein fruchtbar und wirksam; über hundert seiner Werke, größere und kleinere, sind gedruckt. Es sind meistens Apologien seiner Anschauungen und religiös-socialen Stiftungen und geistliche Reden. Sehr zahlreich sind seine religiösen Gedichte, aber darunter finden sich nur wenige von wahrhaft poetischem Gehalt. Viele dieser Lieder wirken direct anstößig durch ihre spielende, tändelnde, ja geradezu alberne Zärtlichkeit in Bezug auf den göttlichen Heiland. Zinzendorf hat sein Unrecht in dieser Hinsicht später erkannt und gut zu machen gesucht. — Nach dem „Statistischen Jahrbuche der evangelischen Brüderkirche und ihrer Werke" vom Jahre 1899 zählt die deutsche Provinz der Brüdergemeinde (zu der auch Oesterreich, Holland und die Schweiz gehören) 29 Gemeinden mit 9040 Mitgliedern, die britische Provinz 30 Gemeinden mit 4870 Mitgliedern, die amerikanische Provinz im nördlichen District 68 Gemeinden mit 19 423 Mitgliedern, im südlichen District 17 Gemeinden mit 4271 Mitgliedern. Außerdem unterhalten die Herrnhuter 140 Missionsstationen mit ca. 300 Missionaren. Das sehr gepflegte Erziehungswerk der Brüdergemeinde umfaßt allein in der deutschen Provinz 16 Pensionsanstalten, in denen ca. 1800 Schüler von ca. 250 Lehrkräften unterrichtet werden. Dazu kommen 15 Ortsschulen, 1 theologisches Seminar, 1 Pädagogium (Gymnasium), 1 Missionsschule, 1 Lehrerseminar und 1 Lehrerinnen-Bildungs-Anstalt. Das Directorium der gesammten Unität befindet sich noch gegenwärtig im Hause Zinzendorfs zu Berthelsdorf und führt den Titel „Unitäts-Aeltesten-Conferenz" und besteht aus 12 Mitgliedern. (Vgl. A. G. Spangenberg, Leben des Grafen von Zinzendorf, Barby 1772—1775, 8 Thle.; Varnhagen v. Ense, Biographische Denkmale. Fünfter Theil: Graf Ludwig von Zinzendorf, Berlin 1830; 3. Aufl., Leipzig 1873; Tholuck, Vermischte Schriften I, Hamburg 1839, 433 ff.; Hist.-polit. Blätter XXXIII u. XXXIV [1854]; J. F. Schröder, Der Graf von Zinzendorf und Herrnhut, 2. Aufl., Leipzig 1863; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus III, Bonn 1886, 195 ff.; Tietzen, Zinzendorf, Gütersloh 1888.) [E. Klein.]

Zioniten, Ronsdorfer, s. Eller.

Zips, Bisthum, s. Erlau IV, 791 f.

Ziska, s. Husiten VI, 479 ff.

Zizith, s. Arba Canphoth.

Zölle sind Abgaben, welche für die Ein-, Aus- und Durchfuhr von Waaren erhoben werden. Sie stellen sich als indirecte Besteuerung dar, indem sie direct die Waare und erst indirect die Person treffen. Die Zölle können entweder ausschließlich auf die Vermehrung der Staatseinnahmen abzielen (Finanzzölle) oder wenigstens in erster

Linie den Schutz der einheimischen Industrie gegen zu starke Concurrenz der ausländischen Industrie bezwecken (Schutzzölle). Bezüglich der Frage, ob man zur Entrichtung der Zölle im Gewissen verpflichtet sei, bezw. ob die Auferlegung von Zöllen den Charakter eines bloßen Pönalgesetzes (s. d. Art.) an sich trage, gehen die Ansichten der Theologen auseinander. Diejenigen, welche hier ein bloßes Pönalgesetz annehmen, können sich wohl mit Recht auf die allgemeinere Auffassung berufen und geltend machen, es erscheine doch wohl nicht als billig, daß denjenigen, welcher sich der Entrichtung der Zölle entzieht, neben der in der Regel geradezu exorbitanten Strafe für diese Entziehung auch noch die viel furchtbarere Strafe im Jenseits treffe. Jedenfalls müssen auch die Gegner dieser Meinung zugestehen, daß Zölle, welche von den Armen betreffs der zum Lebensunterhalte nöthigen Dinge erhoben werden, objectiv ungerecht sind, und daß deßhalb ihre Entrichtung nicht im Gewissen geboten ist; ferner, daß nach allgemein geltender Anschauung niemand im Gewissen verpflichtet ist, ungefragt behufs Zollentrichtung Angaben zu machen, welche sich auf Gegenstände des eigenen Gebrauchs beziehen. Alle Theologen stimmen indeß darin überein, daß diejenigen, welche sich gewissermaßen gewerbsmäßig auf Entziehung der Zölle verlegen (Schmuggler), in der Regel schwer sündigen, weil sie sich selbst den größten Gefahren aussetzen und vielfach auch durch ihre Bestrafung ihre Angehörigen in großes Elend und in Diffamation bringen; besonders schwer sündhaft wäre natürlich das Vorhaben, sich gegen die Zollbeamten selbst bis zu deren Tödtung zu vertheidigen. Die Zollbeamten selbst sind kraft eines Quasicontractes, also ex justitia commutativa, zur gesetzlichen Erhebung der Zölle verpflichtet und sind deßhalb auch für schuldbare Unterlassungen dem Staate restitutionspflichtig; sie sind indeß keineswegs sub gravi verpflichtet, bei unbedeutenderen Beträgen genau nachzuforschen, und dürfen diejenigen durchschlüpfen lassen, bezüglich deren eine Zollerhebung probabiliter unrecht wäre. Auch derjenige, welcher durch Bestechung oder sonstwie mit Erfolg zu ungerechtem Handeln der Zollbeamten mitwirkt, ladet Schuld und Restitutionspflicht auf sich. [Kirschkamp.]

Zoglio, päpstlicher Nuntius, s. Emser Congreß.

Zomzommim (זַמְזֻמִּים), im Alten Testamente eines von den semitischen riesenhaften Völkern, welche die Urbewohner von Palästina bildeten (Deut. 2, 20). Sie hießen auch Zuzim (זוּזִים; Gen. 14, 5) und wohnten zwischen Jabbok und Arnon, im spätern Amoriterlande. [Kaulen.]

Zonaras, Johannes, byzantinischer Geschichtschreiber, bekleidete hohe Staatsstellen, war Befehlshaber der Leibgarde und Vorsteher der kaiserlichen Kanzlei, wurde später Mönch auf der Prinzeninsel Hagia Glykeria, entfaltete hier eine nicht unbedeutende literarische Thätigkeit und starb um die Mitte des 12. Jahrhunderts. Seine Hauptwerke sind die Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν, eine Weltchronik, bis zur Thronbesteigung des Kaisers Johannes Comnenus im J. 1118 reichend und durch reiche Verwerthung jetzt verlorener Quellen hervorragend, und die Ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ σεμνῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν συνόδων ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν τοπικῶν ἤτοι μερικῶν καὶ λοιπῶν ἁγίων πατέρων, eine Erklärung der Canones der Apostel, der allgemeinen und anderen alten Synoden sowie der canonischen Briefe der Väter des 3. und 4. Jahrhunderts. Die Chronik veröffentlichten zuerst H. Wolf, Basel 1557, und Ducange, Paris 1686—1687; in der jüngsten Zeit M. Pinder und Th. Büttner-Wobst im Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn 1841—1897, 3 Bde.; L. Dindorf in der Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1868 bis 1875, 6 Bde. Der Commentar zu den kirchlichen Canones wurde, nachdem die einzelnen Bestandtheile schon früher erschienen waren (die Scholien zu den Apostolischen Canones 1558, die Erklärung zu den Synodalcanones 1613, der Commentar zu den canonischen Briefen 1622), vollständig durch W. Beveridge edirt in dem Συνοδικόν sive Pandectae canonum ss. Apostolorum et Conciliorum Ecclesiae graec., Oxon. 1672, 2 voll., jedoch nicht für sich allein, sondern zugleich mit dem Commentar von Theodor Balsamon (s. d. Art. I, 1901) und dem des Alexius Aristenus oder vielmehr dem unter diesem Namen bekannten, und so, daß der Balsamons je, bei jedem Canon, vorangeht, obwohl er später ist und auf dem des Zonaras ruht. Die vollständigste Ausgabe der Werke des Auctors bietet Migne, PP. gr. CXXXIV. CXXXV. CXXXVII. CXXXVIII. Einige Schriften sind noch ungedruckt. (Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1897, 139. 370 bis 375.) [v. Funk.]

Zorn gehört zu den folgenreichsten Aeußerungen des Gemüthslebens. Im Gemüthe (s. d. Art.) bewegt sich das Begehren, wie es dem leiblich-geistigen Wesen des Menschen eigen ist. Dieß stellt sich einerseits dar als Liebe, Verlangen und Umfangen dessen, was der Natur conform erscheint (gut), und Haß, Flucht dessen, was ihr zuwider ist, sowie Trauer darüber, wenn man ihm nicht mehr entgehen kann, und diese Art des Begehrens wird von der Schule bezeichnet als appetitus concupiscibilis; andererseits als Widerstreben und Ankämpfen gegen die Hindernisse des Guten und gegen die Ursachen des Uebels, und dieß bezeichnet man als appetitus irascibilis oder als Zorn (ira) im Allgemeinen, insofern darin alle Arten des Widerstrebens inbegriffen sind. Der hl. Thomas (S. Th. 1, 2, q. 23, a. 1 et q. 25, a. 3) unterscheidet deren fünf, nämlich: Hoffnung und Verzweiflung, je nachdem die Beseitigung der Hindernisse eines Gutes möglich erscheint oder unmöglich; Muth (audacia) gegen-

über den Ursachen eines Uebels, deren Wirksamkeit zu verhüten noch als möglich erachtet wird, und Furcht in Ansehung jener Ursachen eines Uebels, welchen sich zu entziehen schwer erscheint; Zorn, Widerstreben gegen bereits eingetretene Uebel. Letzteres ist also die Bedeutung des Wortes im engern Sinne. — Sowohl im ersten wie im zweiten Sinne liegt der Zorn (irasci) im psychischen Gebiete der Seele als habitus, als Anlage, welche an sich unfrei ist, als passio, psychologisch gefaßt. Angeregt durch concrete Objecte, geht sie in vorübergehende entsprechende Bewegung über, und das Begehren wird dann Gemüthsbewegung oder Affect des Zornes. — Das Begehren steht aber auch unter dem Einflusse des freien Willens, und insoweit es dadurch beursacht oder geleitet wird, entstehen die Acte des Zornes. Der aus der Erbsünde auch nach der Taufe noch gebliebene fomes peccati bringt es mit sich, daß auch der appetitus irascibilis im Widerspruche mit der Vernunft und der Gnade sich erhebt, und insofern ist in der gefallenen Natur Zorn auch eine der sündhaften Neigungen (peccata habitualia). In dem Grade, in welchem sich der freie Wille ihr hingibt und es mithin zu sündhaften Acten des Zornes kommt, gewinnt diese Neigung an Macht und wird zur Leidenschaft des Zornes im moralischen Sinne, zur Gewohnheit und zum Laster. — Die ungeordnete leidenschaftliche Zornmüthigkeit wird in der Seele bloß angeregt zum Schutze der dreifachen ungeordneten Concupiscenz. Denn sie hat für sich kein um seiner selbst willen begehrenswerthes Object, sondern ist nur gerichtet auf Beseitigung von Hindernissen, welche der Erreichung oder Bewahrung von Objecten der drei Concupiscenzen im Wege stehen (S. Th. 1, 2, q. 82, a. 3, ad 2). Die irascible Anlage der Seele nimmt deßhalb von der vorherrschenden Concupiscenz ihr Gepräge an. In stolzen Gemüthern drängt sie bei cholerischem Temperamente zu offenem Angriffe und Widerstande, und nach errungenem Siege über das Hinderniß ehrgeizigen Strebens tritt Ruhe ein; — bei melancholischer Anlage aber gestaltet sie sich zu nachhaltigem Groll, zur Rachsucht, oft zu unversöhnlichem Hasse; — bei sanguinisch angelegten Naturen zeigt sie sich als schnell auflodernde Flamme, welche aber sogleich wieder erlischt; — bei phlegmatischen als Empfindlichkeit und zeitweiliges Unbehagen, das bald wieder dem gewöhnlichen Niveau der Gemüthsruhe Platz macht. — Habsüchtigen und geizigen Menschen ist nicht so sehr leidenschaftliche Zornesglut eigen, als vielmehr kaltblütiges Berechnen, auf welche Weise sich einem Gegner am meisten Gewinn abringen läßt, und herzloses Verwerthen der dazu dienenden Mittel. — Sklaven der Fleischeslust, an denen sich nur Entnervung und Schwächung bemerkbar macht, nehmen am liebsten ihre Zuflucht zu feiger, arglistiger Nachstellung. In allen ihren Erscheinungen bilden diese Sünden das Widerspiel zur unerschütterlichen Ruhe der übernatürlichen Charitas, welche keinen Feind kennt außer der Sünde, und zu ihrer unermüdlichen Sorgfalt, so viele als nur möglich ihrer himmlischen Schätze theilhaft zu machen (1 Cor. 13, 4 ff.). Das Gut heiliger Liebe kann niemand rauben; unter Verfolgung und Anfeindung wird sein Besitz nur um so mehr gesichert. Es wird auch nicht gemindert, und mögen Unzählige daran participiren; die Seligkeit der Liebe erhöht sich vielmehr in dem Grade, in welchem sie Andere beseligt. — Der Zorn schließt eine doppelte sittliche Unordnung in sich: a. Ueberwucht der Gemüthserregung über vernünftige Ueberlegung und b. Feindseligkeit gegen Andere, durch welche der Zorn veranlaßt wurde und gegen welche er gerichtet ist. In erster Beziehung wird er nur dann Todsünde, wenn man sich so willenlos der Leidenschaft überläßt, daß sie zu einer Art Raserei ausartet, oder daß durch sie schweres Aergerniß gegeben wird. Auch der Eifer für das Gute kann Formen annehmen, in welchen an ihm nur Leidenschaftlichkeit und eine der Selbstbeherrschung entbehrende Gereiztheit der irasciblen Potenz zur Erscheinung kommt. Und dieß ist sicher Sünde in höherem oder geringerem Grade. Der heilige Geist gebietet deßhalb: irascimini et nolite peccare (Ps. 4, 5. Eph. 4, 26). Der hl. Thomas (S. Th. 2, 2, q. 158, a. 1) sagt: ... potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus praeter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile. — Als feindselige Erhebung gegen Andere ist der Zorn schwere Sünde ex genere suo (S. Th. l. c. a. 2. 3) und hat folgende Acte: 1. Feindseligkeit gegen Personen, die kein Unrecht zugefügt haben; 2. Rachsucht gegen Beleidiger, und besonders in einer Weise, welche die erlittene Unbild weit überragt; 3. eigenmächtige Bestrafung des Beleidigers, statt Anrufung der zum Schutze des Rechtes bestehenden Auctorität; 4. Anrufung des ordentlichen Rechtsschutzes, aber nur aus dem Motive des Hasses und der Rachsucht. — Der Zorn hat zu seinem Gefolge: a. innere Sünden: Widerwillen gegen Andere (indignatio); tumor mentis, d. i. die Anfüllung des Herzens mit Gedanken und Plänen der Rache — Haß und Feindschaft; — b. äußere Sünden in Worten: clamor, heftiger Ausdruck des Widerwillens; blasphemia, Zornesausbruch in Lästerung Gottes (s. d. Art. Fluch); contumelia, in Beschimpfung des Nächsten; rixa (Zank und Streit); — c. äußere Sünden in Handlungen: vindicta, Rache (vgl. S. Th. ib. a. 7). [Pruner.]

Zoroaster, s. Parsismus.

Zorobabel (זְרֻבָּבֶל, Ζοροβαβέλ), im Alten Testamente der Führer von einer der Gesellschaften, welche auf Cyrus' Erlaubniß von Babel nach Jerusalem zogen, um den Tempel wieder aufzurichten (1 Esdr. 2, 2). Die Meinung, es sei dieß die erste Unternehmung zur Wiederherstellung des Judenthums gewesen, ist wohl irrig und beruht

auf der Annahme, Zorobabel sei mit dem als ersten Anführer genannten Sassabasar oder Scheschbazzar (1 Esdr. 1, 8) identisch (Kaulen, Einl. § 247. 248; Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil, Biblische Studien V, 2 u. 3, Freib. 1900). Wohl aber scheint die von Zorobabel geleitete Expedition mit besonderer Sorgfalt vorbereitet und mit besonders großem Nachdruck betrieben worden zu sein, so daß über die Mitglieder derselben eine genaue Liste angefertigt wurde, die zweimal in den Büchern Esdras' mitgetheilt wird (I, 2, 1 ff.; II, 7, 6 ff.). Zorobabel war in Babel geboren, wie schon die Etymologie seines Namens andeutet (Gesen. Thes. s. v.). Ueber seine Herkunft ist nicht ganz Genaues überliefert; in den weitaus meisten Stellen wird er ein Sohn Salathiels (שְׁאַלְתִּיאֵל) genannt (1 Esdr. 3, 2. Agg. 1, 1); an der Stelle 1 Par. 3, 19 aber, in einem Abschnitt, welcher ausführliche Nachweise über seine Familie gibt, heißt er ein Sohn Phadaja's, des Bruders von Salathiel. Er wird also durch eine Leviratsehe Salathiels rechtlicher Sohn geworden sein, während er das natürliche Kind Phadaja's war. Seine rechtliche Geschlechtsfolge wird aber deßwegen auch in den neutestamentlichen Stammtafeln Jesu (Matth. 1, 12. Luc. 3, 27) hervorgehoben, weil sich auf diese Weise der Vorrang Davids direct auf ihn vererbte. Denn ein Abkömmling und Erbe Davids war er, mag nun sein Recht auf Salomon (Matth. 1, 7. 12) oder auf dessen Bruder Nathan zurückzuführen sein (Luc. 3, 27. 31). (Vgl. den Art. Stammbaum Christi und Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Matth. 75). Ueber seine Wirksamkeit bei großen ihm entgegenstehenden Hindernissen s. d. Art. Israeliten VI, 1042. In Jerusalem waltete er als Haupt des Volkes unter persischer Oberhoheit, als נָשִׂיא oder Pascha (Agg. 1, 1. 1 Esdr. 8, 36) und soll zu Jerusalem gestorben sein. Sein Volk bewahrte ihm ein dankbares und ehrenvolles Andenken. Zu den hohen Auszeichnungen, welche die heilige Schrift direct und indirect über ihn ausspricht (Eccli. 49, 13. Agg. 1, 14; 2, 3 ff. Zach. 4, 6—10), fügte eine spätere Zeit noch die Legende von seiner geistigen Ueberlegenheit, durch die er bei Cyrus großen Einfluß gewonnen und die Erlaubniß zum Tempelbau ausgewirkt habe (3 Esdr. 4, 13 ff.; Jos. Arch. 11, 3, 7 sqq.). (Vgl. Imbert, Le Temple reconstruit par Zorobabel, Le Muséon VII, 1888, 77 ss.; Hoonacker, Zorobabel et le second temple, ib. X, 1891, 72 ss.) [Kaulen.]

Zorzi (Francesco Giorgio), philosophischer und theologischer Schriftsteller, war 1460 aus einer vornehmen Familie in Venedig geboren, trat 1480 in den Orden der Franciscaner-Observanten, lebte dann in verschiedenen Städten Italiens und starb 1540 zu Asolo. Er hat sich einen Namen gemacht als Vertreter einer kabbalistischen Theosophie, welche mit den philosophischen Systemen Pico's von Mirandula, Reuchlins und Agrippa's von Nettesheim (s. d. Artt.) Aehnlichkeit hatte. Sein Hauptwerk ist das Buch De harmonia mundi totius cantica tria, das zuerst in Venedig 1525 gedruckt wurde und Paul III. gewidmet war, „eine Mischung der verschiedenartigsten Lehren [aus der heiligen Schrift, Plato und der Kabbala], welche er unter Einem Gesichtspunkte zu vereinigen strebte". Das Werk ward bei seinem Bekanntwerden von allen Seiten angegriffen und kam später auch auf den Index, donec corrigatur (vgl. Reusch, Index I, 486). Dieselben sonderbaren und phantastischen Ansichten kehren auch in einem andern Werke wieder: In sacram scripturam problematum (3000) LL. VI, Venet. 1536; auch dieses Buch ward mit derselben Note wie das früher genannte auf den Index gesetzt (Reusch a. a. O.). Außerdem werden von Zorzi noch angeführt: Vita b. Clarae Bugniae, Venetae clarissae, und Carmina spiritualia italica. Von den Titeln seiner lateinischen Werke stammt die Benennung (Franciscus) Georgius Venetus, unter welcher er am meisten bekannt geworden ist. (Vgl. Jöcher, Gelehrten-Lexikon IV, 2228; Tiraboschi, Storia della letter. italiana tom. VII, p. II, l. 2, c. 2 [ed. Venet. XVIII, 606]; Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters III, Mainz 1866, 426 ff.) [Kaulen.]

Zosimus, Papst, von Geburt wahrscheinlich Grieche, folgte am 18. März 417, nach einer Sedisvacanz von sechs Tagen, Innocenz I. und starb am 26. December 418. Der Liber pontificalis läßt seinen Vorgänger am 28. Juli sterben, den Stuhl 22 Tage erledigt sein und Zosimus' Pontificat 1 Jahr, 3 Monate und 11 Tage dauern. Aber alle diese Daten sind unrichtig. Ein Schreiben des Papstes wurde bereits am 22. März 417 erlassen, und Prosper von Aquitanien gibt in seiner Chronik als Zeit des Pontificates 1 Jahr, 9 Monate und 9 Tage an (Migne, PP. lat. XLI, 591 sq.). Das Pontificat ist hauptsächlich durch drei Begebenheiten bemerkenswerth. In dem Schreiben an die gallischen Bischöfe vom 22. März 417 verordnete Zosimus, daß in Zukunft kein gallischer Priester ohne eine Legitimation (literae formatae) des Bischofs Patroclus von Arles nach Rom oder anderswohin reisen dürfe, und daß von jenem Metropoliten die Bischöfe der Provinz Vienne und der beiden narbonensischen Provinzen zu weihen seien. Der Bischof von Arles sollte somit Metropolit von drei Provinzen und gewissermaßen Primas von Gallien sein. Die Verordnung stieß aber bei den Bischöfen von Vienne, Narbonne und Marseille auf Widerstand, und es kam zu einem heftigen Streit, der später dadurch geschlichtet wurde, daß Leo I. dem Nachfolger des Patroclus in der Provinz Vienne die Metropolitanrechte entzog und vier Bisthümer unter Vienne, die übrigen unter Arles stellte. Der Ausgang zeigt, daß Zosimus sich übereilt hatte. Er

hatte sich zu sehr von Patroclus einnehmen lassen, der bei seiner Wahl in Rom anwesend war, und dieser wollte die Erhöhung, die in der letzten Zeit der Stadt Arles zu Theil geworden war, indem der Praefectus praetorio um 400 seinen Sitz von Trier nach Arles verlegte, zum Vortheil der dortigen Kirche benutzen. Die zweite Angelegenheit, welche Zosimus beschäftigte, war der pelagianische Streit; er ließ es auch hier an der erforderlichen Umsicht fehlen, indem er durch die allgemein gehaltenen Glaubensbekenntnisse, welche Cölestius und Pelagius ihm übergaben, sich bestimmen ließ, zu ihren Gunsten sich auszusprechen. Doch nahm er sofort eine andere Haltung ein, als der afrikanische Episcopat sein früheres Urtheil erneuerte, und er erließ die sogen. Epistola tractoria, in der Pelagius und Cölestius verurtheilt wurden. Das Nähere darüber s. in d. Art. Pelagius IX, 1764—1767. Indem Zosimus die Klage des von seinem Bischof abgesetzten Presbyters Apiarius von Sicca annahm und dessen Restitution verlangte, während die afrikanischen Bischöfe sich dagegen erklärten als einen Eingriff in ihre Rechte, gab er zu dem Appellationsstreit Anlaß, über den I, 1009 zu vergleichen ist. Das Pontificat erweist sich in diesen Angelegenheiten nicht als ein glückliches. Es scheint auch an dem richtigen Verhältniß zu Clerus und Volk in Rom gefehlt zu haben, da es bei dem Tode des Papstes zu einer zwiespältigen Wahl, der Doppelwahl Bonifatius-Eulalius', kam. (Vgl. Mansi, S. Conciliorum collectio IV, 345—376; Jaffé-Ewald, Regesta Rom. pontif. I, 49—51; J. Langen, Gesch. der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I., Bonn 1881, 742—763; Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, Paris 1894, 93—110.) [v. Funk.]

Zosimus, Geschichtschreiber, verfaßte eine Geschichte der römischen Kaiser in 6 Büchern, von denen das erste Buch die drei ersten Jahrhunderte in allgemeinen Umrissen darstellt, während die fünf weiteren Bücher die Zeit von Diocletian bis zum Jahre 410 eingehend schildern und eine bedeutende Quelle für die Geschichte dieser Periode sind. Der Verfasser, Fiscalanwalt in Constantinopel, war Heide und so sehr dem alten Göttercult ergeben, daß er in dem Abfall von demselben den Grund des Niederganges der römischen Weltherrschaft erblickt und die hervorragenden christlichen Kaiser mit großer Abneigung und Bitterkeit beurtheilt. Seine Lebenszeit ist strittig. L. Mendelssohn, sein neuester Herausgeber (Zosimi comitis et exadvocati fisci Historia nova, Lipsiae 1887), verlegt die Entstehung seines Geschichtswerkes in die Jahre 450 bis 501, während Andere das Werk in die nächste Folgezeit setzen, indem sie in 2, 38 eine Anspielung auf die Aufhebung der Steuer des Chrysargyrum finden, die im J. 501 durch Kaiser Anastasius vorgenommen wurde. (Vgl. L. Ranke, Weltgeschichte IV, 2, Leipzig 1883, 264—284; W. Christ, Gesch. der griech. Literatur, 3. Aufl., München 1898, 797 f.) [v. Funk.]

Zucht, kirchliche, s. Disciplin.

Züchtigung, körperliche, wird sowohl schon in den Canones aus frühester Zeit als im Decretalrecht, besonders aber in den Klosterregeln verschiedener geistlichen Orden als Kirchenstrafe gegen Cleriker und Mönche erwähnt (vgl. d. Art. Disciplin III, 1824 f.), und zwar theils als selbständiges Strafmittel für manche Disciplinarvergehen, theils als Strafschärfung in Verbindung mit Gefängniß, Absetzung u. dgl. Das ganze Mittelalter hindurch hat sie sich in Uebung erhalten. Als besonderes Correctionsmittel wurde sie gewöhnlich wegen Störung der Andacht (c. 16. c. 54, § 2, X 5, 39) und wegen anderer muthwilligen Excesse (c. 9, Dist. XXXV) vorzüglich gegen Novizen und jüngere Cleriker, welche noch unter der Schulzucht standen (c. 6, C. XI, q. 1), angewendet. Dabei mußten jedoch immer die Grenzen einer väterlichen Zurechtweisung (paterna correctio) eingehalten werden (c. 1, C. XXIII, q. 5), und die Strafe an Clerikern sowohl als an Ordensprofessen durfte auf Befehl der competenten Obern immer nur durch Ihresgleichen, nicht durch Laien, executirt werden (c. 24, X 5, 39). Zu harte Züchtigung wurde mit zweimonatlicher Suspension des Bischofs oder Abtes (c. 2, X 5, 25) geahndet, Mißbrauch des geistlichen Ansehens zu Schlägen gegen Laien mit Absetzung (c. 7, Dist. XLV), Mißbrauch der Amtsgewalt zu leidenschaftlicher Züchtigung Geistlicher mit Excommunication und Exil bestraft (Conc. Bracar. IV [a. 675], c. 7). In neuerer Zeit ist die körperliche Züchtigung eines Weltgeistlichen außer Uebung gekommen; Klosterstatuten und Ordensregeln führen diese Strafe noch zum Theil an. (Vgl. Hergenröther, Anti-Janus, Freiburg 1870, 21.) [Permaneder.]

Zürich (Turicum), Stadt in der Schweiz, Hauptort des gleichnamigen Kantons, bestand schon als römische Niederlassung. Das Christenthum verkündigten hier die heiligen Geschwister Felix und Regula, welche mit der thebäischen Legion in Verbindung standen, sich der Verfolgung wegen aus Wallis durch die Gebirge geflüchtet hatten und zur Zeit Diocletians und Maximians in Zürich den Martertod erlitten. Mit der germanischen Einwanderung erhielt Zürich eine alamannische Bevölkerung. Zu Anfang des 7. Jahrhunderts kamen die irischen Glaubensboten Columban und Gallus hierher. Der erste kirchliche Mittelpunkt für Stadt und Umgebung war das Münster (Großmünster) der hll. Felix und Regula mit einem Chorherrenstifte. Hier ruhten die Leiber der genannten Heiligen. Gegründet wurde das Stift um das Jahr 693 von Herzog Rupert, einem Verwandten der merowingischen Könige. Kaiser Karl der Große war ein besonderer Wohlthäter dieses Gotteshauses, das bald zu bedeutendem Besitze und großem Ansehen gelangte.

Im spätern Mittelalter erhielt es theils die hohe theils die niedere Gerichtsbarkeit über eine Reihe von Dörfern. Es hatte im 13. Jahrhundert 24 Chorherren und eine große Anzahl Kapläne. Mit dem Stifte war eine Schule verbunden. Die noch jetzt erhaltene Stiftskirche wurde im 12. Jahrhundert erbaut. — Das Großmünster wurde an Macht und Besitz noch überragt von der Frauenabtei (Frauenmünster). Dieselbe war ebenfalls den hll. Felix und Regula geweiht und wurde von König Ludwig dem Deutschen im J. 853 mit Gütern ausgestattet. Sie war das angesehenste Frauenkloster Alamanniens. Aus der Verleihung der Immunität ging die Oberherrlichkeit der Abtissin über die Stadt hervor. Das Stift war nicht nur im Besitze vieler Güter und Leibeigenen bis hinein in's Urnerland und bis in das Elsaß hinunter, sondern es standen ihm auch das Münz- und Marktrecht und die Zölle zu, sowie die Befugniß, Maß und Gewicht zu bestimmen. Ueber eine große Anzahl von Kirchen besaß die Abtissin, die später den Fürstentitel führte, das Patronatsrecht. Im Laufe der Zeit kam die Unsitte auf, daß die Mitglieder des Stiftes zum wenigsten freiherrlichen Standes sein mußten; oft gehörten sie gräflichen oder fürstlichen Geschlechtern an. Sie nannten sich Benedictinerinnen, legten aber, mit Ausnahme der Abtissin, keine Gelübde ab. Die Stiftskirche, wie sie jetzt besteht, enthält Reste des im 9. Jahrhundert aufgeführten Baues, die übrigen Theile stammen aus dem 12. und 13. Jahrhundert. Auch das Frauenmünster hatte im Mittelalter eine Schule. — Das rasch aufblühende Zürich, „die edelste Stadt Schwabens", wie sie Otto von Freising im 12. Jahrhundert nennt, wurde unter Kaiser Friedrich II. reichsfrei. Hatte bisher das Patriciat in der Stadt allein regiert, so fand 1336 auf Betreiben des Rudolf Brun eine Verfassungsänderung statt, gemäß welcher in den Rath ebenso viele Vertreter der Zünfte als Patricier berufen wurden. Eigentlicher Träger der Staatsgewalt war der unverantwortliche und lebenslängliche Bürgermeister. Am 1. Mai 1351 schloß Zürich mit Luzern, Uri, Schwyz und Unterwalden ein ewiges Bündniß und trat so der Eidgenossenschaft bei. Im 14. und 15. Jahrhundert erhielt die Stadt Zürich durch Kauf, Tausch und Verpfändung eine Reihe von Herrschaften mit niederer oder hoher Gerichtsbarkeit, so 1452 die ganze Grafschaft Kyburg, 1467 die Stadt Winterthur. Diese Herrschaften wurden zu einem zusammenhangenden, abgegrenzten Gebiete, dem der jetzige Umfang des Kantons Zürich ziemlich gleichkommt. Zürich hatte auch Antheil an den eidgenössischen Vogteien im Thurgau, Aargau, Rheinthal, Sargans und Tessin. Wegen der Erbschaft des Grafen von Toggenburg gerieth Zürich 1436 mit Schwyz und sodann mit den übrigen Eidgenossen in Krieg, wobei es sich mit Oesterreich verbündete. — Im Mittelalter besaß Zürich eine große Anzahl kirchlicher Stiftungen, so in der Stadt außer dem Groß- und dem Frauenmünster Klöster der Dominicaner (gegründet 1230), der Barfüßer (1240) und der Augustiner (1270), sowie Frauenklöster des Dominicaner- und des Cistercienserordens. Auf dem Lande bestanden die Collegiatstifte in Embrach (vor dem 12. Jahrhundert) und auf dem Heiligenberg bei Winterthur (1237), die Augustiner-Chorherrenstifte St. Martin auf dem Zürichberge (12. Jahrh.) und Beerenberg bei Wülflingen (13. oder 14. Jahrh.), die Cistercienserabtei Kappel (1185), die Prämonstratenserabtei Rüti (Anfang des 13. Jahrh.), die Johanniterhäuser zu Bubikon, Wädensweil und Küßnacht, die Dominicanerinnenklöster in Töß (s. d. Art.) und Winterthur, mehrere Beguinenhäuser u. s. w. — Zürich mit seinem Gebiete gehörte zur Diöcese Konstanz. Von einzelnen kirchengeschichtlichen Vorgängen erwähnen wir folgende. Im J. 1141 hielt sich Arnold von Brescia (s. d. Art.) in Zürich auf und scheint daselbst für seine Lehren viel Anklang gefunden zu haben. Weil Zürich zu Kaiser Friedrich II. hielt und gegen die Päpste Stellung nahm, wurde die Stadt von Gregor IX. mit dem Interdict belegt. Da infolge dessen die Geistlichkeit sich weigerte, öffentlichen Gottesdienst zu halten, so wurde sie vom Rathe aus der Stadt vertrieben. Erst 1249 wurde das Interdict aufgehoben. Im J. 1479 erhielt der Rath in Zürich von Papst Sixtus IV. das Privilegium, alle Pfründen am Groß- und Frauenmünster sowie im Stifte Embrach zu besetzen. Allein der Rath trachtete darnach, seine Gewalt auch weiterhin auf das kirchliche Gebiet auszudehnen theils durch eigenmächtige Uebung, theils durch Erlangung von Privilegien. Seine Bestrebungen waren besonders auf Ausübung der Gerichtsbarkeit über Geistliche, Rechtsprechung über Zehnten, Aufsicht über die Verwaltung der Kirchengüter, Steuererhebung von Geistlichen u. s. w. gerichtet. Ein Versuch, in diesen Punkten Concessionen von Seiten des heiligen Stuhles zu erhalten, mißlang (Jahrbuch für schweizerische Gesch. IV, Zürich 1879, 1 ff.). Zu Anfang des 16. Jahrhunderts blühte in Zürich zwar das äußerliche kirchliche Leben, was sich besonders im Eifer für Kirchenbauten, in glänzender Feier der Feste u. s. w. zeigte, allein innerlich waren manche Mißstände, besonders auch im Wandel der Geistlichen, zu beklagen. — Ulrich Zwingli (s. d. Art.) verkündigte als Leutpriester am Großmünster seine neue Lehre und verhalf ihr mit Hülfe des Rathes zum Siege. Nach den Disputationen vom 29. Januar (s. Kathol. Schweizerblätter, Luzern 1895, 53 ff.) und October 1523 erfolgte ein Rathsmandat über die Predigt des Evangeliums, dann die Entfernung und Vernichtung der Bilder und Reliquien, 1525 nach ernstlicher und vielseitiger Opposition das Verbot der heiligen Messe. Alle Altäre in Stadt und Land wurden abgebrochen, und den Katholiken ward nicht eine einzige Kirche gelassen. Die Klöster wurden aufgehoben; die jüngeren Mönche sollten sich als

Prediger ausbilden oder ein Handwerk erlernen; die älteren wurden gewaltsam durch die Stadtknechte in das Barfüßerkloster gebracht, wo sie aussterben sollten. Sie wurden gezwungen, die protestantische Predigt anzuhören. Die unglücklichen Opfer verließen vielfach, wie z. B. die Augustiner, weinenden Auges ihr Kloster. Einige flüchteten sich nach auswärts, wie der Abt von Rüti nach Rapperswyl; manche dagegen traten zur neuen Lehre über, wie der Abt und die meisten Conventualen von Kappel. Die Nonnen verschiedener Klöster wurden in das Dominicanerinnenkloster zu Zürich zusammengetrieben. Es gab in Zürich noch eine starke Minderheit, welche am alten Glauben festhalten wollte, und wenn die katholischen Eidgenossen nach dem Siege von Kappel (1531) bis Zürich vorgedrungen wären, so würde es nicht allzu schwer gewesen sein, den katholischen Cultus daselbst wiederherzustellen. Allein nach und nach wurde der alte Glaube vollständig unterdrückt. Selbst der Besuch des katholischen Gottesdienstes auswärts, z. B. in Einsiedeln, wurde strengstens verboten. Zürich wurde der Hauptausgangspunkt und für die folgende Zeit die Stütze der sogen. Reformation in der Ostschweiz. Das Verbot des katholischen Gottesdienstes wurde bis zum Anfange des 19. Jahrhunderts aufrecht erhalten. Nur zu Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts finden wir einen solchen in Zürich für die Zeit, da die venetianischen Gesandten hier residirten und eine Privatkapelle einrichteten; in dieser konnten auch die anwesenden katholischen Arbeiter den Gottesdienst ihrer Religion besuchen. Nach Aufhebung dieser Gesandtschaft gab es in Zürich keine katholische Kapelle mehr. Doch wurde seit dieser Zeit den Katholiken wieder eher gestattet, auswärts (in Einsiedeln oder im nahe gelegenen Klösterlein Fahr) ihre Andacht zu verrichten. — Durch die helvetische Landestheilung kamen im J. 1798 die Benedictinerabtei und das katholische Städtchen Rheinau an Zürich. Im folgenden Jahre mußte man den österreichischen Truppen die Predigerkirche für den Cultus anweisen. Im J. 1803 wurde das theilweise katholische Dietikon dem Kanton einverleibt. In Zürich selbst hatte die Zahl der Katholiken zugenommen. Auch waren die alten Verbote des katholischen Cultus gegenüber den Anschauungen der Zeit und den Bestimmungen der schweizerischen Verfassung unhaltbar geworden. Die Regierung selbst sah sich daher veranlaßt, mit dem Abte von Rheinau in Unterhandlung zu treten, um für die religiösen Bedürfnisse der Katholiken in Zürich zu sorgen. Allein die Angelegenheit verzögerte sich, bis im J. 1807 Zürich Sitz der Bundesregierung und der Tagsatzung wurde, und infolge dessen viele hervorragende Katholiken ihren Aufenthalt in Zürich nahmen. Der erste katholische Gottesdienst wurde am 29. Mai 1807 von P. Wolfen Zelger aus dem Stifte Rheinau in der Frauenmünsterkirche in Gegenwart des päpstlichen Nuntius Testaferrata gehalten. Letzterer wandte sich nun an die Regierung, um die Stellung und die Seelsorge der Katholiken zu sichern. Als Anfang der Dotation der künftigen Pfarrei gab er 6400 Francs und versprach einen jährlichen Beitrag von 400 Francs. Andere Beiträge, besonders von schweizerischen Klöstern, kamen hinzu. Die Regierung überließ gegen Miethzins die St. Annakapelle für den Gottesdienst und erkannte die katholische Pfarrei an. P. Moritz Meier, Conventual von Rheinau, wurde erster Pfarrer, trat aber später aus dem Orden aus. Im J. 1844 wurde den Katholiken die ehemalige Augustinerkirche überlassen. Pfarrer Robert Kälin wirkte von 1833—1863 in durchaus unkirchlichem Geiste. Sein Nachfolger Sebastian Reinhard, ein sehr gebildeter, welterfahrener Mann und eifriger, würdiger Priester, erfüllte seine Aufgabe als Seelsorger der auf 5000 Seelen angewachsenen Pfarrgemeinde unter den schwierigsten Verhältnissen mit Klugheit und aufopferungsvoller Hingabe, zog sich aber manche Anfeindung und manchen Kampf zu. Als überall für den „Altkatholicismus" agitirt wurde, sammelten sich auch in Zürich unter den Katholiken die glaubenslockeren und unkirchlichen Elemente. Es bildete sich im Frühlinge 1873 ein „Verein freisinniger Katholiken". Unter Zustimmung von der Mehrheit der Kirchenpfleger wurde der Kirchgemeinde der Antrag vorgelegt, nicht nur gegen das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit zu protestiren, sondern sich überhaupt vom Papste loszusagen und den Geistlichen jeden directen oder indirecten Verkehr mit demselben und „den von ihm eingesetzten Vicaren, Nuntien und Bischöfen" zu verbieten. Die meisten der bei der Gemeindeversammlung Erschienenen gehörten seit Jahren nur dem Namen nach der katholischen Kirche an, auch Protestanten nahmen an der Abstimmung Theil. Zudem hatten die Nichtschweizer, welche vielleicht die Mehrheit der Pfarrei bildeten, kein Stimmrecht. Trotz den Vorstellungen und dem Proteste des Pfarrers nahm die Versammlung den obigen Antrag mit 290 gegen 106 Stimmen an. Ein Recurs des Pfarrers und der treuen Katholiken an den Regierungsrath hatte keinen Erfolg. Auf Einladung der Kirchenpfleger hielt am Feste der hll. Petrus und Paulus der Professor Dr. Friedrich Michelis in der katholischen Kirche den ersten altkatholischen Gottesdienst. Am Morgen des genannten Tages hielt Pfarrer Reinhard noch eine ergreifende Ansprache an seine Gemeinde, las zum letzten Male in seiner Kirche die heilige Messe, nahm hierauf das Allerheiligste in seine Wohnung und löschte das ewige Licht aus. In der Kirche wurde der altkatholische Gottesdienst eingeführt, Pfarrer Reinhard und dessen Kaplan wurden von der Regierung als abgesetzt erklärt und aus dem Pfarrhause vertrieben. Mit Mühe gelang es, das Theaterfoyer für den katholischen Gottesdienst zu miethen. Durch Sammlungen, welche Pfarrer Reinhard schon im Juli 1873 in Frankreich vornahm, wurde es möglich, ein Grund-

stück für eine neue Kirche zu erwerben, deren Bau im Herbste desselben Jahres begonnen und im Juni 1874 vollendet wurde. Es ist dieß die Kirche St. Peter und Paul in Zürich-Außersihl. Schon vor ihrer Vollendung starb Pfarrer Reinhard (21. April 1874). Er hatte über 50 000 Francs für die Kirche gesammelt; Pius IX. spendete 2000 Francs. Die Zahl der Katholiken nahm beständig zu, und es ward eine zweite Kirche dringend nothwendig. Dieselbe wurde 1894 vollendet; für eine dritte ist jetzt bereits der Bauplatz erworben. Auch an anderen Orten des Kantons ließen sich viele Katholiken nieder, für deren Pastoration gesorgt werden mußte. In Winterthur wurde 1861 der katholische Gottesdienst wieder eingeführt und 1868 eine Kirche erbaut, in Männedorf seit 1864, in Horgen seit 1865 Gottesdienst gehalten, und andere Missionsstationen folgten. Im J. 1861 wurde das Kloster Rheinau aufgehoben, welches das Anerbieten gemacht hatte, die Pastoration aller Katholiken des Kantons unentgeltlich zu übernehmen.

Der Kanton Zürich steht seit 1819 unter der Administration des Bischofs von Chur. Da dieser 1874 den altkatholischen Pfarrer Lochbrunner als excommunicirt erklärte, nahm der Kantonsrath hiervon Veranlassung, die staatliche Anerkennung des Bisthumsverbandes aufzuheben. Der Verkehr mit dem Bischof ist jedoch frei, auch werden den Functionen desselben auf dem Gebiete des Kantons Zürich keine Hindernisse entgegengesetzt. Der Kanton zählt bei einer Gesammtbevölkerung von 432 000 Seelen 81 500 Katholiken. Außer den vom Staate anerkannten und unterhaltenen Pfarreien Winterthur, Dietikon und Rheinau bestehen 18 Missionspfarreien. Die Zahl der Geistlichen beträgt 44. Die Stadt Zürich hat nach amtlicher Angabe 43858 Katholiken (in welcher Zahl jedoch die Altkatholiken inbegriffen sind). Die beiden Pfarreien St. Peter und Paul (linkes Ufer) und U. L. Frau (rechtes Ufer der Limmat) werden von 17 Geistlichen pastorirt. In Zürich besteht auch ein katholisches Vereinshaus (am Wolfbach) und das Theodosianum, ein großes, neu erbautes, auf's Beste eingerichtetes Spital der Kreuzschwestern von Ingenbohl. (Vgl. Gerold Meyer v. Knonau, Der Kanton Zürich, St. Gallen u. Bern 1846; Riffel, Kirchengesch. der neuesten Zeit III, Mainz 1846; G. v. Wyß, Gesch. der Abtei zum Frauenmünster in Zürich, Zürich 1851—1858; Lütolf, Die Glaubensboten vor dem hl. Gallus, Luzern 1871; Nüscheler, Gotteshäuser der Schweiz, 3. Heft, Zürich 1873; Archiv für kathol. Kirchenrecht XXXIII, Mainz 1875, 49 ff.; Scherer, Wiedereinführung des kath. Cultus in der protest. Schweiz, Ingenbohl 1881.) [G. Mayer.]

Zufall, s. Vorsehung, ob. 1105.

Zulassung, göttliche, s. Vorsehung, ob. 1106 f.

Zumarraga, Johannes von, O. F. M., erster Bischof und Erzbischof von Mexico, ward im J. 1468 zu Durango, einem Orte des nördlichen Spaniens unweit Bilbao, geboren. Von dem Leben Zumarraga's vor seinem Eintritte in den Franciscanerorden ist uns nichts Näheres bekannt. Er nahm den Habit in der Provinz von der Unbefleckten Empfängniß, in welcher er öfter zum Guardian und Definitor und einmal zum Provinzial gewählt wurde. Als Kaiser Karl V. im J. 1527 auf seinem Zuge nach Valladolid den Ort Abrojo berührte, stand dem dortigen Kloster P. Johannes als Guardian vor. Der Kaiser lernte den tugendhaften und gelehrten Pater kennen und schätzen, so daß er ihn mit verschiedenen Aufträgen beehrte. Unter Anderem schickte er ihn nach Navarra, um dem dort sich ausbreitenden Hexenwesen zu steuern und die Schuldigen zu strafen. Auch beschloß Karl, Zumarraga, von dessen Tüchtigkeit er sich überzeugt hatte, später zum Bischof des kurz vorher von Cortez eroberten Mexico vorzuschlagen. Vorläufig reiste P. Johannes im Auftrage des Kaisers als „Beschirmer der Indianer" nach Neu-Spanien. Hier war der eifrige Missionar Zeuge vieler Grausamkeiten, die an den Eingeborenen verübt wurden. Sein Herz empörte sich, und jeder Gefahr trotzend, suchte er dem schmachvollen Treiben Widerstand zu leisten. Seine Gegner, besonders ein gewisser Delgadillo, verklagten ihn beim Kaiser, so daß er genöthigt war, nach Spanien zu reisen und sich persönlich zu vertheidigen. Da errichtete 1530 Clemens VII. das Bisthum Mexico und ernannte P. Johannes von Zumarraga zum ersten Bischof. Am 27. April 1533 wurde dieser in der Franciscanerkirche zu Valladolid consecrirt. Gleich nach erhaltener Weihe erließ er ein Pastoralschreiben an seinen Clerus. Ungefähr ein Jahr später fuhr er nach Neu-Spanien zurück. Hier boten sich dem Kirchenfürsten fast erdrückende Schwierigkeiten. Einerseits waren es die Habgier und der aufrührerische Geist mancher kaiserlichen Beamten, sowie die Rohheit und Grausamkeit der Soldaten, andererseits die Rachsucht und der Aberglaube der Eingeborenen. Dazu kamen manche Unannehmlichkeiten von Seiten des Clerus, manche Zweifel in Bezug auf die Spendung der Taufe, der Firmung und der Ehe, welche hier allerlei Ausnahmen nothwendig machte. Allein Bischof Zumarraga verlor den Muth nicht. Im Vertrauen auf Gottes Beistand ging er an's Werk, welches dann auch mit Erfolg gekrönt wurde. Zumarraga baute Kirchen und Schulen, Collegien und Hospitäler, soweit es seine geringen Mittel ermöglichten. Sein dürftiges Einkommen vertheilte er unter die ärmsten seiner Diöcesanen. Wie groß seine Armut war, bezeugt die Thatsache, daß seine Cathedrale die nackte Erde zum Fußboden und Rasenstücke, durch die der Regen tröpfelte, zum Dache hatte. Als im J. 1545 eine Seuche ausbrach, die über 80 000 Menschen dahinraffte, sah man ihn beständig unter den Kranken, unbekümmert um die Gefahr der Ansteckung. Zumarraga's heroischer Opfergeist blieb nicht unbelohnt. Der mit so vieler Mühe aus-

gestreute Same ging allenthalben auf und zeitigte die herrlichsten Früchte. So hatte er die Freude, mehrere Bischöfe für das neu eroberte Land zu consecriren: 1537 den Bischof von Guatemala und den Bischof von Michoacan (Valladolid), 1538 den von Oajaca (Antequera). Auch konnte er einmal dem Kaiser berichten, daß in dem kurzen Zeitraum von 40 Tagen mehr als 400 000 Menschen zur Firmung kamen. Im Juli des Jahres 1547 wurde ihm auf Befehl des Papstes Paul III. das erzbischöfliche Pallium überbracht. Allein er sollte sich nicht lange dieser hohen Auszeichnung erfreuen, da die anstrengende Missionsthätigkeit die Kräfte des beinahe 80jährigen Greises aufgerieben hatte. Dem Tode nahe, schrieb er an den Kaiser: „Ich sterbe zwar arm, aber glücklich", empfahl ihm angelegentlich die Sorge für seine geliebte Heerde und starb im Juni 1548, tief betrauert von Allen, besonders aber von den Indianern, die den Tod eines Vaters beweinten. Das Seraphische Martyrologium erwähnt ihn unter dem 14. Juni als einen „gewissenhaften Beobachter der Ordensregel, den Gott im Leben und nach dem Tode durch Wunder verherrlichte". Von seinen Werken, die meist für den religiösen Unterricht der Indianer geschrieben wurden, sind zu erwähnen: Manual de adultos, Mexico 1540; Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catolica, Mexico 1544. Unter seiner Mitwirkung und auf seine Veranlassung sind noch eine Reihe von Werken in spanischer und mexicanischer Sprache veröffentlicht worden, so Doctrina christiana en lengua mexicana y castellana, Mexico 1539; Tripartito del christianisimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina christiana, Mexico 1544; Doctrina christ. per instruccion y informacion de los Indios. Compuesta por el muy reverendo padre Fray Pedro de Cordova ... empressa por mandato de fray Juan Çumarraga, Mexico 1544; Regla christiana, Mexico 1546, 1548, 1550. (Vgl. Annales Prov. Colon. ad a. 1529 [Manuscript der Binterim'schen Bibl. in Bilk]; Gonzaga, De orig. ser. rel., Romae 1587, 1229; Daza, Cronica de S. Francisco I, 2, Valladolid 1611, c. 44; Torquemada, Monarquia Indiana I, Madrid 1723, c. 30; Mendieta, Historia ecclesiastica indiana, Mexico 1870; Civezza, Saggio di Bibliogr. Sanfranc., Prato 1879, 647; Icazbalceta, Don Juan de Zumarraga, Quaracchi 1891 [von Ghilardi in's Italienische übersetzt].) [Wegener O. F. M.]

Zumel, Franz, O. M. V. de Merc., namhafter Thomist, war zu Palencia in Spanien geboren und trat in noch jugendlichem Alter in den Orden der Mercedarier. Nach längerer Thätigkeit im Lehrfache und nachdem er wichtige Aemter in seinem Orden bekleidet hatte, wurde er zu dessen 32. General gewählt (gest. 1607). Er hinterließ eingehende Commentare zur Summa des hl. Thomas, wovon zwei Bände in Folio zum ersten Theil zu Venedig 1597, und wieder 1601 und zu Lyon 1609 erschienen sind; zwei andere zur ersten Hälfte des zweiten Theiles zu Salamanca 1594. Nach seinem Tode erschienen gleichsam als Nachlese weitere drei Foliobände zu diesen Theilen, worin er sich vorzüglich mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gnade, Vorherbestimmung und der Freiheit des Geschöpfes beschäftigt (Salamanca 1608). Er vertritt den streng thomistischen Standpunkt und vertheidigt daher mit dem Aufgebote seines ganzen Scharfsinnes die sogen. praemotio physica. In der speculativen Moral genießt er hohes Ansehen. Andere Werke von minderem wissenschaftlichen Werthe können übergangen werden. (Vgl. Nic. Antonius, Bibl. hisp. nova I, 500; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 147.) [Hurter S. J.]

Zumweg, s. Johannes a Via.

Zurechnungsfähigkeit, s. Actus humanus, Moralität, Wille, Zwang.

Zurechtweisung, brüderliche, correctio fraterna, ist eine aus Liebe hervorgehende Vorhaltung, welche man seinem Mitmenschen einfach als Mitmenschen macht, um ihn entweder aus dem Zustande der Sünde herauszubringen oder ihn von dem Begehen einer Sünde abzuhalten. Sie unterscheidet sich von der richterlichen Zurechtweisung, correctio judicialis seu coercitiva, sofern diese von einem Richter oder einem sonstigen Vorgesetzten als Vorgesetzten des bonum commune wegen zur Bestrafung eines Schuldigen geübt wird. Als eine Art von Mittelglied stellt sich die väterliche Zurechtweisung, correctio paterna, dar; sie ist eine Vorhaltung, welche ein Oberer wohl als Oberer macht, aber nicht in richterlicher Form, sondern in einer schlichtern, besonderes Wohlwollen bekundenden Weise. Die brüderliche Zurechtweisung kann manchmal Pflicht sein; dieß ergibt sich daraus, daß das Gebot der Nächstenliebe uns überhaupt verpflichtet, den Nächsten vor einem Uebel zu bewahren, wenn dieses leicht geschehen kann. Nach dem Zwecke der brüderlichen Zurechtweisung, der Bewahrung der Seele des Nächsten vor einem Uebel, muß nun aber auch das Mittel sich des Nähern gestalten. Die Zurechtweisung muß so gehalten sein, daß der Zurechtzuweisende fühlt, sie geschehe aus reiner Liebe; besonders bei einer wichtigen Sache soll thunlichst Sorge getragen werden, daß eine Person die Zurechtweisung vollzieht, zu welcher der Zurechtzuweisende besonderes Vertrauen besitzt. Vielfach ist es besser, die Zurechtweisung nicht im unmittelbaren Anschlusse an das Vergehen des Nächsten zu vollziehen, weil dann die Seele des Nächsten manchmal noch in einer gewissen Aufregung und für die Mahnung minder empfänglich ist; es muß nicht zu viel und zu häufig getadelt werden; ein kurzes, ernstes, von Liebe getragenes Wort, ja eine ernste Miene oder sogar ein ernstes Schweigen kann nach Umständen eindringlicher wirken als

lange Reden. Zurechtweisung in privaten Dingen von Seiten solcher Personen, welche dem Zurechtzuweisenden ferner stehen, kann vielfach als lächerlich und aufdrängerisch erscheinen und dadurch eher schaden als nutzen. Dagegen soll die brüderliche Zurechtweisung recht zur Geltung kommen zwischen Freunden und zwischen solchen Personen, welche vereint einem guten Ziele zustreben. Von einer unter Todsünde bindenden Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung kann nur gesprochen werden, wenn es 1. ganz ausgemacht ist, daß der Nächste eine Todsünde begangen hat oder in der nächsten Gefahr einer Todsünde sich befindet; 2. wenn nicht wohl angenommen werden kann, daß der Nächste aus sich selbst zu besserer Einsicht gelangt; 3. wenn wahrhaft begründete Hoffnung da ist, daß die Zurechtweisung guten Erfolg haben wird; denn wenn von der Zurechtweisung eher Schaden als Nutzen erwartet werden muß, so ist es sogar Pflicht, zu schweigen; 4. es muß nicht noch eine dritte Persönlichkeit da sein, welche zur Vornahme der Zurechtweisung geeigneter erscheint, und von welcher man mit Wahrscheinlichkeit annehmen kann, daß sie die Zurechtweisung vollziehen wird; 5. es muß die Gefahr eines schweren Nachtheils für den Zurechtweisenden fehlen. Obere von Orden und von anderen Communitäten, z. B. Seminarien, können allerdings auch unter Todsünde verpflichtet sein, gegen geringere Fehler der Untergebenen aufzutreten, nämlich dann, wenn durch solche Fehler der Gesammtzweck der Communität bedeutend beeinträchtigt wird. [Kirschkamp.]

Zurückgezogenheit, Schwestern der, s. Schulschwestern n. 57.

Zurzach, ehemaliges Stift im schweizerischen Kanton Aargau. Ueber den Trümmern des alten römischen Forum Tiberii erhob sich das von einem römischen Kriegsmanne, Certus mit Namen, erbaute Certiacum, Cerzach, Zurciacum, später ad duras aquas, jetzt Zurzach geheißen, der dem badischen Klettgau gegenüber am Rheine gelegene Hauptort des gleichnamigen Bezirkes im Aargau. Frühzeitig drang das Christenthum in die obere Rheingegend. Die hl. Verena (s. d. Art.), die sich Anfangs des 4. Jahrhunderts in Zurzach niedergelassen, hat namentlich zur Christianisirung des untern Aargaues beigetragen. Der Name dieser Heldin christlicher Liebe ist mit der Geschichte des Schweizerlandes unzertrennlich verknüpft. Ihr Andenken bewog edle Herzen, zur Zeit der Frankenkönige über ihrer Grabstätte in Zurzach ein Gotteshaus und ein Benedictinerkloster zu erbauen. Daß das Kloster unter Kaiser Karl dem Dicken schon bestand, geht aus seiner im Hoflager zu Bodmann den 14. October 881 ausgestellten Urkunde hervor, kraft welcher er besagtes Kloster seiner Gemahlin Richarda zum lebenslänglichem Besitze mit der Verpflichtung übergab, dasselbe nach seinem Absterben demjenigen Orte einzuverleiben, in welchem nach Gottes Anordnung seine Leiche beigesetzt werde. Den 12. Januar 888 starb Kaiser Karl zu Mariahof im Dorfe Neidingen an der Donau und ward im Kloster Reichenau beigesetzt. Von dieser Zeit an war das Kloster zu St. Verena in Zurzach dem Kloster Reichenau incorporirt. Laut einem Necrolog von Reichenau belief sich die Zahl der Zurzacher Mönche vom Ende des 9. bis in's 12. Jahrhundert auf 250. Die im Verzeichnisse vorkommenden vielen Frauennamen lassen auf das gleichzeitige Vorhandensein einer Stätte für gottgeweihte Jungfrauen schließen. Durch Kriegs- und Brandunglück verarmt, sah sich später der Abt von Reichenau im Interesse der Selbsterhaltung genöthigt, Kloster und Flecken Zurzach mit allen geistlichen und weltlichen Rechten dem Grafen von Waldburg, Eberhard II., Bischof von Konstanz, zu verkaufen. Es geschah dieß im J. 1251, nach Anderen am 27. Mai 1265. In der damaligen, von Fehden erfüllten „kaiserlosen" Zeit litt das Kloster Zurzach durch Plünderungen und Feuersbrünste so sehr, daß die Religiosen sich großentheils zerstreuten, das Klosterleben aufgelöst, der Gottesdienst verringert, die Andacht und der Besuch der Ruhestätte der hl. Verena fast ganz vergessen wurden. Dieser trostlose Zustand dauerte bis zum Tode des Bischofs Eberhard II. (19. Februar 1274). Sein Amtsnachfolger, Rudolf II., Sohn Rudolfs, des Gründers der Habsburg-Laufenburger-Linie und nahe verwandt mit dem gleichnamigen Gründer des habsburgisch-österreichischen Kaiserhauses, suchte mit frommem Eifer dem zerfallenen Gottesdienste wieder aufzuhelfen und verwandelte durch Urkunde vom 24. December 1279 das Benedictinerkloster in Zurzach in ein Chorherrenstift mit Propstei und neun Canonicatspfründen; so ist er der eigentliche Wiederhersteller der Kirche St. Verena in Zurzach geworden. Heinrich von Montfort, Domherr in Konstanz, war der erste von Bischof Rudolf II. gewählte Propst in Zurzach; an ihn reihten sich während des 600jährigen Bestandes des Stiftes 37 Pröpste, 47 Decane, 35 Custoden, 34 Cantoren, im Ganzen (mit Ausschluß der Stiftskapläne) 307 Chorherren. Bischof Rudolfs Nachfolger, Heinrich II. von Klingenberg, traf in Würdigung des Umstandes, daß die leiblichen Ueberreste der hl. Verena in der von frommen Gläubigen aus den fernsten Gegenden besuchten Collegiatskirche Zurzach beigesetzt sind, am 24. Juni 1294 die Anordnung, daß zur würdigen Feier des öffentlichen Gottesdienstes die dortige Muttergottes- (Pfarr-) Kirche dem Chorstifte einverleibt und beide Kirchen (die Stifts- und die Pfarrkirche) dem bisherigen Capitelsverbande mit dem Archidiaconate Zürichgau enthoben und der konstanzisch-bischöflichen Gerichtsbarkeit unmittelbar unterstellt würden. Im J. 1360 (10. März) vereinigte Bischof Heinrich III. (von Brandis) die Pfarrkirche Klingnau mit allen ihren Rechten und Bezügen ebenfalls mit dem Stifte St. Verena in Zurzach und verordnete, daß dem dortigen Leutpriester die

nöthige Congrua ausgeworfen, und weil aus den übrigen Einkünften füglich ein Chorherr mehr unterhalten werden könne, die Zahl der Canonici auf 10 (nebst einem Propste) gebracht werden sollte. Zugleich sorgte derselbe für die schon damals arme Stiftsfabrik. Zu den früher gestifteten drei Kaplaneien ad S. Mariam (1345), ad S. Martyres (1358), ad S. Crucem (1358) kam im J. 1361 die vierte von Canoniker Heinrich von Bollingen gestiftete Kaplanei ad SS. Apostolos Petrum et Paulum hinzu. Dieselbe wurde im J. 1809 zur Errichtung einer Pfarrei in Kadelburg verwendet. Die von Konrad von Aichain, Cantor des Stiftes, gestiftete Pfründe ad SS. Martyres wurde den 24. Januar 1365 mit der äußerst schwach dotirten und vom Gotteshause Rheinau seelsorgerlich bedienten Pfarrpfründe Baldingen unter Abt Heinrich unirt. Die Vereinigung ward von Bischof Heinrich III. von Konstanz unter dem Vorbehalte bestätigt (25. October 1366), daß der jeweilige Kaplan ad S. Martyres Pfarrvicar von Baldingen sein, immer aber seinen Sitz in Zurzach haben und dem Stifte dienen solle. Die Peter- und Paulspfründe und die Kaplanei ad S. Martyres erhielten sich nebst der im J. 1696 von den edeln geistlichen Gebrüdern Johann Rudolf und Johann Jacob Schmid aus Baar gestifteten sogen. Rekinger Kaplanei (ad S. Eucharistiam) bis in die neueste Zeit; alle übrigen sind aufgehoben und zur Aussteuerung der katholischen Pfarre Unter-Endingen und der beiden reformirten Pfarreien Tegerfelden und Zurzach verwendet worden. Im J. 1451 (27. August) erkaufte das Stiftscapitel von Junker Albrecht Merler von Schaffhausen um 275 rheinische Goldgulden den Keln(Meier-)hof sammt der niedern Gerichtsbarkeit zu Kadelburg, einer Herrschaft, die unter vielen Wechselfällen und Verdrießlichkeiten 352 Jahre lang Eigenthum des Stiftes geblieben, mit dem Jahre 1803 aber infolge des Regensburger Reichsdeputationshauptschlusses an das fürstliche Haus von Schwarzenberg in Thiengen und im J. 1812 mit dem Klettgau an Baden übergegangen ist. Aber auch die Schule wurde in dem vorgeblich so finstern Mittelalter nicht vernachlässigt. Bischof Rudolf II. von Konstanz nämlich verordnete durch Urkunde vom 24. December 1279, „daß in besagtem Zurzach ein Schulmeister (doctor puerorum) zur Unterweisung der Schulknaben (scholares) bestehe, welchem aus den gemeinen Stiftseinkünften alljährlich drei Mark Silbers verabreicht werden sollen". Bischof Heinrich III. von Konstanz bestätigte am 18. Januar 1358 diese Verordnung und übertrug die Wahl des Lehrers und die Aufsicht über die Schule dem Stiftscapitel. Dieses normale Verhältniß hat die neuere Aufklärungsperiode leider gelöst, die Schule der Kirche entzogen und dieselbe in eine confessionell gemischte Successivcommunalschule umgewandelt (28. September 1865). Im J. 1415 eroberten die Eidgenossen auf Geheiß des Kaisers Sigismund das Gebiet des mit ihm zerfallenen Herzogs Friedrich von Oesterreich, nahmen die Grafschaft Baden im „Ergeuw" sammt den innerhalb deren Marken gelegenen bischöflich-konstanzischen Aemtern Kaiserstuhl, Klingnau und Zurzach in gemeinschaftlichen Besitz und ließen sie durch Landvögte verwalten, die in Baden ihren Sitz hatten. Die Gerichtscompetenzen zwischen dem Bischof von Konstanz und den acht alten Orten schweizerischer Eidgenossenschaft wurden durch Verträge vom Jahre 1450, 1469 und 1520 genau ausgeschieden. Von dieser Zeit an erlitt das Wahlrecht der Würdenträger und Chorherren im Stifte, das bisher den Bischöfen von Konstanz als Oberherren des Stiftes und Fleckens Zurzach ausschließlich zustand, eine wesentliche Veränderung. Zufolge des zwischen Papst Nicolaus V. und dem deutschen Kaiser Friedrich III. geschlossenen, auch von den Eidgenossen angenommenen Concordates (s. d. Art. III, 828) ging die Verleihung der Propst-, Decan- und Custoswürde, der sämmtlichen Canonicate in den ungeraden Monaten auf den päpstlichen Stuhl ausschließlich über. Die Bischöfe von Konstanz besetzten nur noch die in den geraden Monaten ledig werdenden Canonicate. Papst Julius II. trat 1512 das ihm zustehende Wahlrecht an die acht alten Orte der schweizerischen Eidgenossenschaft ab. So blieb's bis zum Friedensschlusse nach dem zweiten Vilmerger Kriege (s. d. Art. Schweiz X, 2090) im J. 1712, infolge dessen die Wahl der chorstiftischen Würdenträger und die Besetzung der in den ungeraden (päpstlichen) Monaten vacant werdenden Canonicate den drei die Grafschaft Baden regierenden Ständen Zürich, Bern und Glarus zufiel. In den 1790er Jahren trat die helvetische Regierung, ein Kind der Revolution, nicht nur in die Stelle der drei genannten Orte ein, sondern zog auch das dem Bischof von Konstanz in den geraden Monaten noch zustehende Wahlrecht der Chorherren in Zurzach an sich. Die aargauische Regierung übernahm mit dem Schutz- und Schirmrecht des Stiftes auch das Wahlrecht sämmtlicher Stiftsherren und übte dieß von 1803 bis zur Aufhebung des Stiftes (s. u.).

Die größten Verdienste um das Verenastift Zurzach erwarben sich die Bischöfe von Konstanz. Noch gegen Ende der fürstbischöflichen Herrlichkeit verlieh der Bischof und Cardinal Freiherr Max Christoph v. Roth anläßlich der fünften Säcularfeier im J. 1775 (25. April) den Chorherren das goldene Pectorale (oder Brustkreuz). — Außerdem aber ist als Wohlthäterin des Stiftes zu nennen vorerst Agnes von Königsfelden, Kaiser Albrechts I. allerwärts segensreich wirkende, wenn auch von einer undankbaren Nachwelt verlästerte Tochter, die im J. 1344 dem Stifte den schönen Meier-(Königs-)hof in Degerfelden vergabte und durch viele anderweitige reiche Geschenke den Wiederaufbau der im J. 1294 abgebrannten Stiftskirche ermöglichte. Der Neubau gehört ungeachtet eines

zweiten im J. 1471 stattgehabten Brandes wohl zu den schönsten mittelalterlichen Baudenkmälern der Schweiz, namentlich wegen des rein gotischen Chores sammt der Krypta, in welcher sich das Grabmal der hl. Verena befindet. — Unter den Kaisern hatte Sigismund im J. 1433 die alten Privilegien des Stiftes neu bestätigt und ihm weitere Vorrechte verliehen. Ebenso gnädig bewies sich dem Stifte Kaiser Friedrich III. im J. 1442 bei dem damals ausgebrochenen Schweizerkriege. Diesem Enkel des bei Sempach (9. Juli 1386) gefallenen Herzogs Leopold III. von Oesterreich war es zu verdanken, daß der Ort und das Stift Zurzach nebst den umgebenden Ortschaften von den Kriegsdrangsalen verschont blieben, während die übrigen Bewohner der Grafschaft Baden hart und schwer mitgenommen wurden. — Am großmüthigsten zeigte sich aber immer gegen das Stift und das Capitel die alte schweizerische Eidgenossenschaft. Als die Rathsboten derselben des lieben Friedens wegen am 17. Juli 1488 in Baden versammelt waren, wohin der damalige Stiftscustos sammt einem Capitularen abgeschickt worden, garantirten sie im vollen Gerechtigkeitssinne nicht nur alle Güter, Rechte und Freiheiten des Stiftes, sondern versprachen ihm noch besondern Schutz und Schirm. — Unter den Päpsten that sich vorzugsweise Papst Julius II. hervor, welcher aus besonderer Zuneigung für das Verenastift Zurzach 1510 demselben außer vielen und großen Privilegien und Freiheiten auch die weltliche Gerichtsbarkeit über den Marktflecken Zurzach zu verschaffen bemüht war.

Viele und schwere Drangsale brachten die kirchliche Revolution im J. 1529 und die helvetische Staatsumwälzung im J. 1798 über das Stift Zurzach. An der alten schweizerischen Biedertreue und Gerechtigkeit fand es zur Zeit der Noth und Gefahr Hilfe, Schutz und Rettung. Die alten regierenden Orte achteten im Ganzen noch die hergebrachten Rechte und Verträge. Mit der Einverleibung des Stifts in den neu gebildeten Kanton Aargau (1803) und der Ablösung der schweizerischen Bisthumstheile vom alten Bisthum Konstanz (1814) begann für das Collegiatstift Zurzach eine neue, aber keineswegs glückliche Aera. Der Bischof von Basel, dem die Katholiken im Aargau seit 1830 unterstanden, konnte dem Stifte unmöglich den Schutz bieten, den unter anderen Verhältnissen früher außer den katholischen Eidgenossen auch die Bischöfe von Konstanz gewährt hatten (über die aargauische Kirchenpolitik s. d. Art. Schweiz X, 2095 ff.). Gemäß einer zwischen der aargauischen Regierung und dem konstanzischen Bisthumsverweser Wessenberg (s. d. Art.) im J. 1813 geschlossenen Uebereinkunft wurde das Verenastift in Zurzach verdienten emeritirten Priestern zum Aufenthalt angewiesen. Aber auch diese Bestimmung des altehrwürdigen Collegiatstiftes nahm ein Ende durch den unseligen, in die friedlichen Gaue des Schweizerlandes importirten sogen. Culturkampf. Auf den Antrag des Regierungsrathes wurde das Stift Zurzach, dieses Kleinod unter den aargauischen Wohlthätigkeitsanstalten, am 17. Mai 1876 ohne Angabe irgend welchen Grundes vom großen Rathe des Kantons Aargau als aufgehoben erklärt, ungeachtet aller vom Stiftscapitel, von sämmtlichen katholisch-geistlichen Landcapiteln des Kantons u. s. w. eingereichten Gegenvorstellungen. Das Stimmenverhältniß ist bemerkenswerth. Für Aufhebung des Stiftes stimmten 72 reformirte und 17 auchkatholische, im Ganzen 89 Großrathsmitglieder. Dagegen stimmten für Erhaltung des Stiftes 46 unabhängige wackere Katholiken und nur 1 Protestant, im Ganzen 47; 36 Mitglieder fehlten bei der verhängnißvollen Abstimmung, von denen 5 nachträglich erklärten, daß sie zu Gunsten des Stiftes votirt hätten, wenn sie bei der Abstimmung gewesen wären. Das Stift hat seinen Untergang nicht verschuldet; unbescholten, rein und makellos stand es da und wirkte allzeit segensreich für Zurzach und dessen Umgegend. Als merkwürdiges Geschick wird verzeichnet, daß der 37. und letzte Propst [Johann Huber, gest. am 16. August 1879] auch der Geschichtschreiber des Verenastiftes geworden ist. (Vgl. Joh. Huber, Die Collaturpfarreien und Gotteshäuser des Stiftes Zurzach, Klingn. 1868; Derf., Gesch. des Stiftes Zurzach, Klingn. 1869; Derf., Die Urkunden des Stiftes Zurzach, Aarau 1873; Derf., Des Stiftes Zurzach Schicksale, Luzern 1879.) [Joh. Huber.]

Zuzim, s. Zomzommim.

Zwang (coactio, vis) ist die in einem Wesen vor sich gehende Bewegung, deren Princip ganz außer ihm liegt, und welcher es selbst mit allen seinen Kräften widerstrebt. Ist sie ihm nicht vollkommen unüberwindlich oder seinem eigenen Wollen nicht ganz entgegen, so besteht kein absoluter Zwang, sondern nach dem Ausdrucke der Schule nur coactio secundum quid. Die scholastische Terminologie gebraucht den Ausdruck coactum nur für den Zwang, der gegen freipersönliche Wesen verübt wird, während sie die gegen unfreie Dinge in einer ihrer Natur zuwiderlaufenden Weise verübte Einwirkung als violentum bezeichnet (S. Th. 1, 2, q. 6, a. 5). Ist der durch ein äußeres Princip herbeigeführte Vorgang unmittelbar die Wirkung desselben, so daß von Seiten des vergewaltigten Wesens keinerlei Thätigkeit stattfindet, so entsteht physischer Zwang. Ist er aber unmittelbar Wirkung des freipersönlichen Wesens, welches jedoch nur unter entschiedenem Widerstreben gegen das, was geschieht, und nur wegen des widerrechtlichen Einflusses eines äußern freien Princips, dem es sich anders nicht entziehen kann, also aus Furcht in Thätigkeit tritt, so wird der Zwang zu einem moralischen (s. d. Art. Furcht). — Zwang (necessitas coactionis) unterscheidet sich wesentlich vom natürlich Nothwendigen (nec. naturalis sive absoluta), das zwar seinen Grund nicht in

freier Wahl hat, aber auch nicht in einem äußern Princip, wohl aber in der Natur des Wesens selbst, also in einem innern Princip, welches die Selbstbestimmung zu etwas Anderem gänzlich ausschließt (S. Th. 1, q. 82, a. 1). — Der Act des Willens an sich (actus voluntatis elicitus) kann keinem Zwang unterliegen, wohl aber gibt es ein voluntarium necessarium, das nämlich, was ganz und gar der Neigung des Willens entspricht, aber nicht von freier Wahl abhängt, wie das „selig sein wollen" (ib. 1, 2, q. 6, a. 4). Dagegen Acte aller Potenzen, welche auf das Imperium des Willens in Thätigkeit treten, können von äußeren Causalitäten ohne und gegen die Zustimmung des Willens beeinflußt werden, sei es durch Verhinderung, dem Imperium des Willens zu folgen, sei es durch Hinwendung auf Objecte, welche nicht vom Willen gewählt oder selbst dem Willensdecrete entgegen sind (S. Th. 1, 2, q. 6, a. 4). Dieß ist selbst von den Seelenkräften, welche vom Willen abhängig sind, bezüglich der Einwirkung Gottes auf den Intellect oder bezüglich der Einwirkung der geschaffenen guten und bösen Geister auf die Einbildungskraft zu sagen. Ihre Beeinflussung kann jedoch nie physischer Zwang werden, da sie in einer ihrer natürlichen Neigung entsprechenden Weise in Richtung auf das ihnen vorgehaltene Object in Thätigkeit treten; sie kann nur moralischer Zwang werden, insofern das Object unabhängig von freier Wahl des Willens oder selbst gegen dieselbe ihnen nahe gebracht wird. — Zwang verhält sich zum freien Willen wie folgt: a. Absoluter Zwang benimmt der Wirkung alle Freiheit, und eine solche Wirkung muß daher als ganz unzurechenbar beurtheilt werden; vis absoluta tollit voluntarium et causat involuntarium (S. Th. 1, 2, q. 6, a. 5). b. Eine äußere Einwirkung, welche man leidet, ohne den möglichen Widerstand zu leisten (coactio secundum quid), mindert nur in höherem oder geringerem Grade die Freiheit und Zurechenbarkeit. Je leichter mithin die Vergewaltigung verhindert werden kann, und je geringerer Widerstand gleichwohl ihr entgegengesetzt wird, desto mehr ist die Wirkung eine dem Vergewaltigten freie und zurechenbare, es müßte denn der physisch mögliche Widerstand dadurch moralisch unmöglich gemacht sein, daß er gewiß andere noch größere Uebel zur Folge hätte als diejenigen, welche durch die Vergewaltigung an sich bewirkt werden. c. Ist die Abwehr der äußern Gewalt unmöglich, stimmt aber der Wille dem, was man zu erleiden hat, zu, so bleibt zwar der äußere Act als solcher unzurechenbar, aber der innere Act wird moralisch gut oder schlecht, je nach dem Objecte und in dem Grade, in welchem die Zustimmung erfolgt. So ist es z. B. gewiß ein Act hoher Tugend, die um des Glaubens willen zugefügte Mißhandlung und Marter mit freudiger Zustimmung zu ertragen. (Vgl. Ballerini-Palmieri, Op. theol. mor. I, 62—66.) [Pruner.]

Zweck ist das, um dessentwillen man handelt. Man gebraucht dafür auch das Wort „Ziel", weil die Handlung eine Bewegung ist, die durch den Zweck hervorgerufen wird und von ihm Richtung und Endpunkt erhält. Die freipersönliche Handlung kann zu ihrem Zwecke nur etwas haben, was sich dem Willen als ein Gut darstellt. Denn die freie Handlung hat zu ihrem Princip den mit freier Selbstbestimmung die Potenzen zum Handeln bewegenden Willen; dieser aber kann nur nach dem streben, was an sich gut ist oder als gut ihm von der Erkenntniß vorgehalten wird, und insoweit es ihm als gut erscheint. — Jede Sache ist schon ihrer Natur nach zu etwas Bestimmtem dienlich, hat also einen in ihrer Natur liegenden Zweck (finis operis); sie läßt sich aber auch vielfach zu Zwecken gebrauchen, die der Handelnde bestimmt, und so kommt zum innern Zwecke noch ein äußerer hinzu (finis operantis). Es lassen sich auch durch Eine Handlung oder durch Eine Reihe von Handlungen mehrere Zwecke erreichen, und dann wird derjenige, welcher zum Handeln eigentlich anregt, der primäre Zweck genannt, die anderen, welche nur noch nebenbei erzielt werden können, secundäre Zwecke. — Das Gut, welches der Wille durch eine Handlung unmittelbar anstrebt, ohne ihm ein weiteres Ziel zu setzen, ist deren nächster Zweck. Wird ein Gut nur gewollt, um dadurch zu einem andern zu gelangen, so ist es Mittelzweck (finis intermedius), und das andere erstrebte Gut ist entfernter Zweck. Haben mehrere in solcher Weise verschiedene Zweckgüter ein gemeinsames höheres Gut, auf welches sie alle mitsammen abzielen, so wird dieses letzter Zweck. Nur Ein Gut aber kann absolut letztes Zweckgut — Finalgut schlechthin — sein, jenes nämlich, von welchem alles Gute ausgeht, wodurch alles gut wird, was es Gutes gibt, und welches selbst von keinem höhern Gute abhängt. Ihm muß in letzter Instanz alles dienen, was da ist, und muß darauf bezogen werden, während es kein höheres Gut mehr gibt, worauf es selbst bezogen werden könnte (principium et finis omnis boni; finis ultimus simpliciter). Es ist dieß das absolute unendliche Gut, Gott allein. Er hat Alles geschaffen nur um seinetwillen und konnte allen seinen Werken nur sich selbst zum Zwecke setzen, da es keinen Höhern gibt, um dessentwillen er handeln könnte. — Vom Zwecke hängt großentheils die Moralität der freien Acte ab. Ist nämlich deren Object ohne bestimmte Beziehung zum Gesetze, also indifferent, so hängt ihr sittlicher Werth ganz vom Zwecke ab, welchen man sich gesetzt hat. Nur in diesem Sinne lehren nicht bloß die Jesuiten, sondern alle katholischen Moralisten, daß der Zweck die Mittel heilige, im Einklange mit 1 Cor. 10, 31 und Col. 3, 17. Sind finis operis und finis operantis specifisch verschieden, und sind beide entweder sittlich gut oder sittlich schlecht, so ist der Handlung eine zweifache Species von sittlicher Güte oder Verkehrtheit eigen. Ist der primäre

Zweck moralisch schlecht, so ist es der ganze Act, mögen seine übrigen Momente noch so gut sein, während umgekehrt durch den besten Zweck die aus dem Objecte dem Acte zukommende Verwerflichkeit nicht gehoben, wenn auch einigermaßen unwesentlich gemindert werden kann. Verbinden sich mit einem guten primären Zwecke unvollkommene Nebenzwecke, so wird dadurch der moralische Werth des Actes gemindert. Der Wille ist also sowohl dann böse, wenn er das Schlechte aus einem guten Zwecke, als wenn er das Gute aus einem schlechten Zwecke erstrebt (S. Th. 1, 2, q. 19, a. 7, ad 3). — Der finis operantis fällt dem Begriffe nach zusammen mit dem, was man Motiv oder Beweggrund nennt; denn er ist es, der eigentlich die Person zum Handeln bewegt. Er ist es auch, welcher die Absicht oder Intention des Handelnden bestimmt (S. Th. 1, 2, q. 12), und diese ist für den Gesammtact das, was das Auge für den Leib ist (s. d. Art. Meinung, gute). Von ihr aus verbreitet sich Licht oder Schatten, Werth oder Unwerth über die ganze Handlung (Matth. 6, 1—23). Sie läßt auch keine sittliche Indifferenz concreter Acte zu, wie es die Lehre des hl. Thomas (1, 2, q. 18, a. 8) und der thomistischen Schule und gegenwärtig fast aller katholischen Schulen ist (s. d. Art. Moralität). Ein concreter Act des freipersönlichen Wesens ist ja nicht denkbar ohne eine bestimmte Absicht. Der Wille kann nun thätig werden entweder unmittelbar in Beziehung auf Gott, und dann erfordert schon die moralische Güte des Actes in der natürlichen Ordnung, daß er auf der Absicht beruhe, Gott zu ehren, oder in Beziehung auf ein geschaffenes Gut, und dann muß jedenfalls der Zweck vom Handelnden gewahrt werden, welchen Gott demselben gegeben hat; zwecklos hat Gott kein Ding geschaffen. Göttliche Zweckbestimmung aber ist es (rectus ordo rationis q. cit. a. 9), daß die niederen sinnlichen (bonum delectabile sensuum) und die äußeren materiellen Güter (bonum utile) der höhern geistigen Ordnung (bonum honestum), diese aber der übernatürlichen Ordnung und in dieser alles, was da ist, der Verherrlichung Gottes diene. Wer diese Ordnung wahrt, handelt im Einklang mit Gottes Willen und damit sittlich gut; wer sie in irgend einem Acte verkehrt, handelt gegen Gottes Willen und daher sittlich schlecht, z. B. wer ein sinnliches Gut lediglich des niedern Vergnügens wegen will mit Ausschluß des bonum honestum (prop. 8 et 9, damn. ab Innoc. XI.). Schon die sittliche Güte des Actes in der natürlichen Ordnung erfordert, daß er auf Gott bezogen werde. Das Wort des Apostels Omnia in gloriam Dei facite spricht also ein strictes Gebot aus. Zur natürlichen Güte des Actes aber genügt die intentio virtualis implicita, d. i. der allgemeine Wille, gut und der rechten Ordnung gemäß zu handeln, in dessen Kraft sodann der von Gott gewollte, auf den letzten Zweck beziehbare nächste Zweck gewahrt wird, ohne daß der Handelnde ihn auf denselben ausdrücklich bezieht, wenn er ihn nur nicht ausschließt. Die allgemeine pflichtmäßige Beziehung alles freien Wollens und Handelns auf Gott erklärt der hl. Thomas mit den Worten: Relatio haec in gloriam Dei intelligitur vel in actu vel in aptitudine referendi. Die Lehre, es erfordere schon die natürliche moralische Güte eines actus humanus jene Beziehung auf Gott, wie sie zur übernatürlichen Verdienstlichkeit nothwendig ist (s. d. Artt. Verdienst und Werke), und es gebe auch in Ansehung dieser keine Indifferenz, so daß jeder nicht für das ewige Leben verdienstliche Act sündhaft sei, war eine der jansenistischen Häresien. (Vgl. Cathrein, Moralphilosophie I, 3. Aufl., Freib. 1899, 76—82 und 264—272; Ballerini-Palmieri, Op. mor. I, n. 150—180.) [Pruner.]

Zweder von Kuilemborg, 1. Bischof von Utrecht (1425—1433), entstammte dem gräflichen Geschlechte der Herren von Kuilemborg, einer unabhängigen Grafschaft zwischen Waal und Lek (vgl. Hübner, Fragen aus der polit. Historie VII, Leipzig 1709, 896); sein Vater war Gerrit (Gerhard) von Kuilemborg, seine Mutter Bertha von Egmont, deren fünftes unter zehn Kindern der in Rede stehende Zweder war. Als Gerrit 1404 nach 28jähriger Regierung starb, übernahm sein ältester Sohn Hubert (gest. 1422) die Grafschaft und errichtete in Kuilemborg ein Collegiatstift. Zweder, welcher in den geistlichen Stand getreten war, wurde frühzeitig Canonicus der Domkirche in Utrecht und stieg allmälig bis zum Dompropste empor. Bereits 1371, nach dem Tode des Bischofs Johannes von Virneburg, wurde er von einem Theile der Canoniker, welcher zur Vornahme der Wahl nach Deventer entwichen war, zum Bischofe gewählt (Hübner VII, 896); indeß erhielt der von der Mehrheit gewählte Arnold von Horn (1371 bis 1378) die päpstliche Bestätigung und das Bisthum. Nach dem vortrefflichen Bischof Florentin von Wevelinghoven (1379—1393) und dem als Regenten tüchtigen Friedrich von Blankenheim (1393—1423), unter denen in der Diöcese Utrecht durch Gerhard Groote (s. d. Art.), die Fraterherren (s. d. Art.) und die Congregation von Windesheim (s. d. Art.) das religiöse und klösterliche Leben so gewaltigen Aufschwung genommen hatte, wurde Utrecht durch ein 25jähriges Schisma heimgesucht, in dessen erster Hälfte Zweder eine hervorragende Rolle spielte. Die vier Capitel (St. Martin, St. Salvator, St. Maria und St. Peter), welche mit dem Domcapitel die Bischofswahl hatten (s. d. Art. Niederlande IX, 362 ff.), wählten Rudolf von Diepholz, welchen indeß Martin V. nicht bestätigte; derselbe übertrug das Bisthum dem Speyerer Bischof Raban von Helmstädt. Busch (Chron. Wind., ed. Grube, Halle 1886, 333) nennt Rudolf illiteratum et pene ydiotam. Da Raban das Bisthum Utrecht nicht annahm, sondern vielmehr seine Rechte an Zweder abtrat, so wurde dieser zum Bischofe vom Papste ernannt und als solcher

feierlichst im Utrechter Dome consecrirt (1. August 1425). Beim Clerus, namentlich der Klostergeistlichkeit, und beim Adel fand Zweder großen Anhang. Besonders waren es die einflußreichen Gebrüder Petrus und Johannes Passert, welche für Zweder eintraten. Petrus war Canoniker an der Liebfrauenkirche und Generalvicar Zweders, Johannes Prior im Augustiner-Chorherrenstifte der zwölf Apostel in Utrecht, ein thatkräftiger Mann von hinreißender Beredsamkeit (Acquoy, Het klooster te Windesheim II, Utrecht 1876, 114 f.). Aber auch Rudolf fand Anhang; namentlich die transyssselanischen Städte Deventer, Campen und Zwolle mit ihrem Anhange hielten treu zu ihm. So war das Schisma fertig. Martin V. excommunicirte Rudolf und verhängte das Interdict über die ganze Diöcese. Eine Appellation ad papam melius informandum, an den zukünftigen Papst oder ein allgemeines Concil wurde von den Städten und Laien nebst Einigen aus dem Clerus abgelassen, und nach einigen Jahren ward beschlossen, das Interdict nicht mehr zu halten. Der Clerus wurde gezwungen, entweder den Gottesdienst zu halten oder auszuwandern. Die Chorherren zu Windesheim, Utrecht, Zwolle, vom Agnetenberge u. a. wanderten aus (1429). Wie traurig diese Zeiten für die Diöcese gewesen sind, sehen wir am besten aus dem übertriebenen Lobe, welches Friedrich von Blankenheim bei Busch (l. c. 332) und nach ihm bei Thomas von Kempen (Chron. montis S. Agnetis 48) erhält (vgl. Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXI, München 1900, 522 f.). Um seine Rechte vollständig auszufechten, rief Zweder Philipp von Burgund zu Hilfe, welchem nun Rudolf seinerseits den Krieg erklärte. Zugleich verband Rudolf sich mit der Partei Jacobäa's von Bayern. Die Sache artete demnach in einen vollständig weltlichen Streit aus. Die drei Staaten von Utrecht erließen jetzt ein großes Manifest gegen Zweder, welcher als openbar onweerdich ende onbequaem bezeichnet wurde, an Papst, Kaiser, Bischöfe und Fürsten (Veteris aevi analecta, ed. Antonius Matthaeus, VI. Lugd. Bat. 1704, 320 sqq.). Der Streit nahm für Zweder eine ganz andere Wendung, als Martin V. 1431 starb und Eugen IV. den päpstlichen Stuhl bestieg. Bereits 1432 sandte derselbe zur Beilegung des Schismas und Hebung des Interdicts einen Legaten, welcher in Viannen bei Utrecht mit den Prälaten und Religiosen verhandelte. Zweder wurde des Bisthums verlustig erklärt und Rudolf als Bischof von Utrecht bestätigt. Zweder wandte sich nach Basel, um dort beim Concil Appellation einzulegen. Hier starb er am 22. September 1433 (nicht 1439, wie Gams [Series ep. 256] angibt) und wurde in der Karthäuserkirche daselbst begraben (s. Grabschrift bei Joh. Grossus, Urbis Bas. epitaphia, Bas. 1624, 267, und darnach Acquoy l. c. 115). (Vgl. Zedler, Allgem. Lex. LXIV, Leipzig 1750, 1013; Moll-Zuppke, Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande II, Leipzig 1895, 77 ff.)

2. Verschieden von diesem Bischofe ist der jüngere Verwandte Zweder von Kuilemborg, über dessen Lebensumstände nichts Näheres bekannt ist, als daß er eine Chronik geschrieben, welche größtentheils eine Haus- und Familiengeschichte bildet. Dieselbe ist als Suederi de Culemburch ex dynastis de Culemburch origines Culemburgicae ab exordio dominii usque ad annum 1494 edirt bei Matthäus (l. c. 24—297) mit darauffolgenden Observationes (298—349). (Vgl. Potthast, Bibl. hist. medii aevi II, 2. Aufl., 882; Ottokar Lorenz, Geschichtsquellen II, 3. Aufl., Berlin 1887, 45.) [Grube.]

Zweifel, s. Hermes V, 1880 f. 1883 f.; Glaube ebd. 668 f.; Moralsysteme und Skepticismus.

Zweikampf oder Duell ist ursprünglich als Schutz oder Erzwingung eines Rechtes gedacht. In den Urzuständen aller Völker ist der Staatsgedanke sehr schwach; die Geschlechter stehen sich fast unabhängig gegenüber und bieten den Schutz, den der Staat nicht gewährt. Rechtsverletzungen machen die Geschlechter unter sich aus: es herrscht die Selbsthilfe, Privatrache, Blutrache, Fehde. Sogar bei den Römern, bei denen der Staats- und Rechtsgedanke immer mächtig war, findet sich die Selbsthilfe, viel stärker bei Kelten und Germanen. Die Selbsthilfe im Großen war der Krieg. Es war selbstverständlich, daß dabei nicht nach der Gerechtigkeit entschieden wurde; es entschied vielmehr die physische Kraft, die als etwas Göttliches galt und von Homer heilig (ἰς ἱερή) genannt wird. In der Entscheidung der Waffen sah man ein Gottesurtheil (Tac. Germ. 10). — Daß sich Gottes oder der Götter Wille in Zeichen offenbare, stand bei allen Völkern fest. Der Götter Willen zu erforschen, gab es Mittel. Solche kamen namentlich unter den indogermanischen Völkern in Anwendung bei Streit und Anklagen; die Germanen hießen diese Mittel Urtheile, Ordale, Gottesurtheile (s. d. Art.). Hier stand nun der Zweikampf an erster Stelle. Nur die Römer und Griechen machen eine Ausnahme, man müßte denn an den sagenhaften Kampf der Horatier denken; Marius wies eine Herausforderung der Cimbern höhnisch zurück. Wohl aber kannten und liebten die Römer Fechtspiele. Solche Spiele waren eine Sache untergeordneter Menschen, meistens der Sklaven oder Verbrecher. Ganz anders urtheilten die Kelten und Germanen. Einfachen Menschen ist es unmöglich, schwierige Rechtsfragen lange zu prüfen und zu durchschauen. Auch wenn sich das Volk der Rechtspflege annimmt, erhält sich aus alter Zeit die Sitte, die Parteien wo möglich die Sache unter sich ausmachen zu lassen; nur unterziehen sich die streitenden Parteien der öffentlichen Controle. Die Parteien suchten sich zunächst durch Eide und Eideshelfer (s. d. Art.), d. h. durch ihren Anhang, zu überwinden. Wenn aber die Eide nicht zum Ziele führten, griff man zu den Waffen,

so daß auch der Zweikampf zum Gericht gehörte. Die erste Anerkennung des gerichtlichen Zweikampfes finden wir beim Burgunderkönig Gundobald (lex Burg. 45, in d. Mon. Germ. hist. Leges III, 551) und beim Langobarden Liutprand (Edict. Langob. 118, in d. Mon. l. c. IV, 156). Schon Rothari (Edict. Roth. 74, in d. Mon. l. c. IV, 23 sq.) hatte die Fehden verboten, und Liutprand (Edict. Langob. l. c.) erkannte wohl, daß der Zweikampf unsicher sei, aber man wußte eben kein besseres Mittel. Die Kampfwuth war ja doch nicht zu vermeiden, und da sagte man sich, es sei besser, daß die Kämpfe öffentlich als im Geheimen stattfänden. Nur bei schweren Fällen, besonders bei ehrlosen Thaten, Beschimpfungen und bei solchen Streitfragen, die sehr verwickelt waren, namentlich bei Fragen über Mein und Dein, sollte Zweikampf stattfinden. Um Gutsgrenzen wurde oft gekämpft (lex Alam. 87, in den Mon. l. c. III, 76 sq.), ja um eines Mühleselsfels willen, wie Agobard sagt. Die Volksrechte wie die Könige gestatteten so den Kampf. Allerdings erhob sich schon frühe von Seiten der Kirche Widerspruch; nicht bloß das Rohe daran, sondern auch das Abergläubische nöthigte dazu. Schon Avitus von Vienne trat dagegen auf, und später urtheilte Agobard von Lyon über das Gesetz Gundobalds, es sei kein Gesetz, sondern ein Gemetzel, non est lex, sed nex; oft würden Schwache und Greise zum Zweikampf aufgefordert und zwar wegen der geringfügigsten Dinge. Wenn Gott sich solcher Mittel bedienen wollte, wären die Martyrer nicht unterlegen; heißes Wasser und Eisen enthülle die Wahrheit nicht. Dann trat das Concil von Valence 855 ebenso gegen den Zweikampf auf wie gegen die Gewohnheit, die eine Quelle des Zweikampfes war, beide Parteien ihre Aussagen beschwören zu lassen. Zweikämpfer, die einander getödtet, sollten wie Selbstmörder behandelt werden und des kirchlichen Begräbnisses verlustig gehen. Entschieden sprach sich Papst Nicolaus I. gegen den Zweikampf aus, durch den König Lothar den Streit mit seiner Frau Theutberge ausfechten lassen wollte; er nannte es ein Versuchen Gottes, etwas, das den Geboten Gottes und den Satzungen der Väter widerspreche. Stephan V. (885—891) erklärte, nicht Gottesurtheil, sondern Zeugenverhör und Geständniß seien die Rechtsmittel, die Wahrheit zu erforschen. Trotzdem dauerte die Sitte des Zweikampfes fort. Die sächsischen Kaiser Otto I. und II. setzten den Zweikampf sogar für verschiedene Anklagefälle fest. Otto's I. Tochter und Heinrichs III. Gemahlin wurden von dem Verdachte der Unkeuschheit durch den Zweikampf gereinigt, wobei für die Frauen andere Kämpen eintraten. Doch konnten auch Frauen selbst kämpfen. Sonst dienten niederen Ständen andere Gottesurtheile; seit dem 13. Jahrhundert wurde die Tortur (s. d. Art.) angewandt. Einzelne Gottesurtheile fanden unter Betheiligung der Kirche statt; es gab eigene Ordalienmessen, ja von zwei Klöstern, Marmoutier und Talmont, hören wir, daß sie 1098 ihren Streit durch Zweikämpfer entscheiden ließen (Marchegay, in der Biblioth. de l'école des chartes 1839, sér. 1, I, 552—564). Eine bedeutende Förderung brachte den Zweikämpfen die Entstehung und Ausbildung des Ritterthums und ihre Verbindung mit Waffenspielen. Waffenspiele, nämlich Uebungen der Jugend im Fechten, waren von jeher ein Haupttheil der Erziehung, zumal bei den Germanen. Schon Tacitus erwähnt den Schwertertanz. Bei den Kelten waren zudem Reiterkünste beliebt. Nachdem das Reiterheer das Fußheer verdrängt hatte, war die Verbindung des Fechtens mit Reiterkünsten gegeben. Die Kunst wurde in bestimmte Regeln gebracht, zuerst in Frankreich: in der Mitte des 11. Jahrhunderts soll ein Godefroi de Preuilly das Turnier erfunden haben. In Frankreich wurde ja überhaupt die Ritterzucht ausgebildet, und von dort verbreitete sich das Turnier nach England und Deutschland. Die Turniere waren eine Art Manöver, mit viel Prunk gefeiert. Schon bei den römischen Manövern wurden Tribünen für die Zuschauer errichtet; so geschah es auch bei den Turnieren: sie sollten einen Ersatz bieten für die verloren gegangenen Circus- und Fechterspiele. Unter den Zuschauern standen in erster Linie die Damen, denen zuliebe die Ritter ihre Künste zeigten. Das Turnier bestand in einer Verbindung von Reiterkunst und Speerkampf; das bloße Rennen hieß Buhurt, der Speerkampf Tjost. Die Tjoste gingen dem wirklichen wahren Turniere, das ein Massenkampf war, oft voraus. Letzteres war das Abbild einer Schlacht. Die Ritter hörten zuvor die heilige Messe (Schultz, Das höfische Leben II, Leipzig 1889, 133). Die Sieger wurden hochgeehrt, und Festlichkeiten schlossen die Turniere. An sich bloße Spiele, waren sie doch sehr gefährlich, da die Ritter trotz ihrer schweren Rüstungen oft tödtlich getroffen wurden oder in den Rüstungen erstickten. Zudem stießen bei diesen Anlässen oft Gegner aufeinander. Daher trat die Kirche früh gegen die Turniere auf und verbot sie seit 1131 immer wieder in Verbindung mit gerichtlichen Duellen und Ordalien. Wer im Turniere fiel, wurde ebenso behandelt, wie wer im Duell starb; er ging des kirchlichen Begräbnisses verlustig, auch wenn er gebeichtet hatte. Die Sterbesacramente wurden nicht verweigert; nach dem Haller Kampfgerichtsbuch wurde sogar vor dem Duelle gebeichtet. Gegen Duelle und Ordalien erklärten sich Alexander II., Innocenz II., Alexander III., Cölestin III., Innocenz III., Honorius III., Gregor IX. (vgl. c. 1—3, X 5, 35). Innocenz III. bestätigte zwar die Statuten der Stadt Benevent, worin der gerichtliche Zweikampf vorgesehen war; aber es war nur eine allgemeine Bestätigung, die nicht alle Einzelheiten umfaßte. Eine Verordnung des Sachsenspiegels, den gerichtlichen Zweikampf betreffend, wurde von Gregor XI. verworfen (s. d. Art. Klenkok). Unter den welt-

lichen Herrschern hatte sich wohl schon Friedrich II. gegen den Zweikampf und andere Gottesurtheile erklärt, aber dieß war so unwirksam, wie das frühere Verbot Canuts von Dänemark (Dahlmann, Geschichte von Dänemark I, Hamburg 1840, 155) und das spätere Ludwigs des Heiligen. Durch den Sachsen- und den Schwabenspiegel erhielt der gerichtliche Zweikampf eher Erweiterung als Einschränkung. Wenn Einer sich nicht sonst Recht schaffen konnte, so durfte er das Gericht ansprechen; er konnte seinen Gegner „kämpflich grüßen". Den Kampf verweigern konnte der, welcher höherer Geburt war, aber fordern konnte man jeden, auch einen Bauern. Vor dem Gerichte mußte der Kläger den Gegner schwerer Unthaten bezichtigen können: des Friedensbruchs, der Verwundung, des Raubes. Wer im Kampfe unterlag, mußte, wenn er noch lebte, Strafe erdulden; der Kampf selbst diente nicht zur Sühne. Auch so genügte der gerichtliche Zweikampf der Rauflust nicht; die Privatfehde starb nicht aus. Die Ritter durchzogen das Land und forderten Feinde heraus; die Ritterdichtungen jener Zeit sind voll von diesen Thaten; man stellte sie auf gleiche Stufe wie Kämpfe mit Drachen. Zu dem Schimpfturnier, d. h. dem bloßen Spiel, gesellte sich das Scharfrennen, der Ernstkampf. Den Rittern ahmten die Bauern und Bürger nach, wie wir aus den Volksdichtungen wissen. Daneben dauerte, durch die Staaten gebilligt, der gerichtliche Zweikampf fort. Wohl machte (wie schon bemerkt) Ludwig IX. der Heilige einen Versuch zu seiner Unterdrückung, aber es geschah nur für sein engeres Domanialgebiet, und den außergerichtlichen Zweikampf konnte er ohnehin nicht ändern. Philipp der Schöne wiederholte zuerst das Verbot Ludwigs, hob es aber 1306 wieder auf. In England und Deutschland blühten die Turniere als Kampfgerichte. Auf Turnieren suchten sich Gegner auf, wie z. B. 1403 zu Darmstadt, wo 17 Franken und 9 Hessen einer gegenseitigen Beleidigung wegen ihr Leben ließen. Durch Thalhofers Turnierbuch (1459) und andere Ordnungen, z. B. die Heilbronner Turnierordnung, die Nürnberger Kampfgerichtsordnung, wurden die äußeren Formen geregelt. Hier spielen schon Ehrverletzungen herein. Zwar galten dem Germanen Rechtsverletzungen selbst als Ehrverletzungen, aber eine Reihe von Gesetzen setzte für Beschimpfungen Geldstrafen fest, so der Sachsenspiegel (2, 16, 8), die Stadtrechte von Straßburg, Breisach und Saarbrücken. Das Gericht untersuchte jedenfalls den Thatbestand; nur bei dem Haller Kampfgericht soll diese Untersuchung weggefallen sein. — Eine neue Art von Duellen verbreitete sich um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts in Spanien und Frankreich; sie waren außergerichtlich, scheuten sogar die Oeffentlichkeit, gingen auf das Leben direct und dienten dazu, Ehrverletzungen selbst zu sühnen. Auf der einen Seite hatten sie Aehnlichkeit mit der Selbsthilfe, der Fehde, auf der andern Seite mit dem gerichtlichen Zweikampf, aber sie unterschieden sich doch wieder von beiden. Jeder warf sich hier zum Richter in der eigenen Sache auf; im Unterschied von bloßen Rencontres bedurften zwar die Duelle der Zeugen, unter Umständen sogar der Auctorisation des Königs oder eines Gerichtes. Aber neu ist immerhin das Geheimnißvolle, das Mörderische und die krankhafte Betonung der Ehre, sowie daß sie als Standesvorrecht des Adels galten. Gerade da, wo keine Kampfgerichte, Turniergerichte eine regelmäßige Form der Befriedigung gewährten, und wo sich die öffentliche Stimmung gegen sie kehrte, gediehen sie am besten, so vor Allem in Spanien und Italien, dann in Frankreich. Aehnliche Verhältnisse begünstigten sie, wie in Deutschland die Ausbreitung der Vehmgerichte. Eine erste Spur des modernen Duells finden wir 1425. Der Engländer Humfried von Glocester beschuldigte Philipp von Burgund der Treulosigkeit, und letzterer nannte den Engländer einen Lügner; deßhalb sollte ein Duell stattfinden. Papst Martin V. verurtheilte dieses Duell; vom Duell, sagte der Papst, könne keine wirkliche Vertheidigung von Ehre und gutem Ruf erhofft werden, noch sichere Aufklärung über Recht und Wahrheit, denn die Erfahrung lehre, daß oft der Besiegte im Recht sei. Der Papst drohte die Excommunication an. Da trotzdem das Duellunwesen, durch die Renaissance begünstigt, immer mehr sich ausbreitete, mußten die Strafen verschärft werden. Am 24. Februar 1509 wurden durch Julius II. zunächst für das päpstliche Gebiet nicht nur die Duellanten excommunicirt, sondern auch die weltlichen Herren und Communen, welche Kampfplätze einräumten, und Leo X. und Clemens VII. bestätigten dieses Verbot. Einen entscheidenden Schlag gegen das Duell führte Pius IV. durch seine Constitution vom 13. November 1560. Jetzt wurden auch außerhalb des Kirchenstaates für Duelle die strengsten Strafen verhängt. Obrigkeiten, welche die Duelle nicht verhindern, die Duellanten, die Herausforderer, alle, welche Rath und Hilfe gewähren, den Duellen anwohnen, verfallen in die dem Papste vorbehaltene Excommunication. Eine Erfindung des Teufels nennt das Concil von Trient das Duell. Wie stark damals die Unsitte herrschte, beweisen einzelne Thatsachen. Bayard, der Ritter ohne Furcht und Tadel, war besonders berühmt als Duellant; Kaiser Karl V. forderte seinen Gegner Franz I. zweimal zum Zweikampf, weil er ihn des Wortbruches beschuldigt hatte; Franz I. führte gerne den Vorsitz am Kampffelde; die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. bringt die Gegenwehr „der Ehre und des guten Leumunds willen" unter den Begriff der Nothwehr, wie den Angriff auf das Leben (Art. 140). Nach den scharfen Bestimmungen Pius' IV. und des Trienter Concils schien es wohl besser zu werden. Heinrich II. von Frankreich schwor, kein Duell mehr zuzulassen, aber er war nicht der Mann, sein Wort zu halten; er gewährte allein 7000 Gnadenbriefe. Unter Karl IX.

erging auf Betreiben des Kanzlers L'Hopital 1566 ein Gesetz gegen die Duelle, aber die Religionskriege waren ein zu üppiger Boden für die Zweikämpfe. Am schlimmsten ging es unter Heinrich III. zu, der die in Bacchanalien entnervten Sinne durch unerhörte Kitzel und fieberhafte Erregungen zu reizen suchte. Er gewährte seine Gunst fast nur den Duellanten, und die berühmtesten Duellanten waren seine Mignons. Wenn sie im Duelle starben, widmete er ihren Leichen einen wahren Cultus. Auch nach ihm herrschte das Unwesen im Adel so stark, daß man auf zwei natürliche Todesfälle einen Duelltod rechnete. Ebenso verbreitete sich die Duellunsitte nach Deutschland. Das erste Verbot erließ Kaiser Matthias 1617; darin wird das Duelliren ein Balgen, ein vermessenes Selbstgericht genannt, das der alten deutschen Redlichkeit, der erlaubten Tapferkeit, den adeligen Sitten widerstrebe. Freilich half das Verbot nicht viel: im dreißigjährigen Kriege, wo ohnehin Alles verrohte, häuften sich die Duelle und drangen auch in die hohen Schulen ein. Im J. 1651 wurden in Oesterreich, 1652 in Brandenburg neue Verbote erlassen, 1668 erging ein Reichsgutachten, daß Duellanten wie Todtschläger zu behandeln seien. Sehr strenge war Kaiser Leopold I., aber die Duellanten entzogen sich meistens durch Flucht der Strafe. In Frankreich hatten unter Ludwig XIII. die Duelle üppig geblüht; Richelieu trat energisch auf und ließ einen Duellanten (Montmorency) hinrichten. Von guter Wirkung war es, daß von 1626 an die einfache Herausforderung den Verlust der Aemter, Einziehung des halben Vermögens und dreijährige Verbannung nach sich zog. Nicht weniger streng und erfolgreich war das Verhalten Ludwigs XIV., aber schon er gewährte Begnadigungen, und als er diese später häufte, kehrten die früheren Zustände wieder. In Frankreich bestand schon länger die Staatsheuchelei, die Duelle im Principe zu bestrafen, in Wirklichkeit aber fast immer Gnade eintreten zu lassen. Das Standesvorurtheil des Adels, daß Ehre nur mit Blut gesühnt werden könne, war mit den adeligen Offizieren in's Heer eingedrungen: wer sich nicht duellirte, der wurde ausgestoßen. Gleiche Anschauungen herrschten unter den Studenten. Leider waren einige Moralisten so schwach, das Duell leichter zu beurtheilen (vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. II, 7. ed., 762). Daher mußte noch Benedict XIV. in der Bulle Detestabilem 1752 Sätze verurtheilen, wie: der Offizier, der aus Furcht vor Ehr- und Amtsverlust ein Duell unternehme, ziehe sich die kirchliche Strafe nicht zu. Derselbe Papst hat die kirchlichen Strafen insofern verschärft, als er das kirchliche Begräbniß auch denen verweigerte, die mit Zeichen der Reue außerhalb des Kampfplatzes starben. Ein päpstlicher Reservatfall war das Duell schon seit 1560. Während die Päpste es nicht an sich fehlen ließen, haben die Staaten eine bedauerliche Nachsicht geübt, vor Allem gegen militärische Duelle, viel weniger gegen studentische. Friedrich Wilhelm I. von Preußen hat in einem und demselben Edict 1713 das Duell verworfen, aber mit Rücksicht auf die Fremden und auf den point d'honneur gestattet, ebenso Friedrich II. Nun gab es wohl Ehrengerichte nach Art der alten Kampfgerichte, nachweislich zuerst im Heere Gustav Adolfs und dann auch in Frankreich; sie dienten aber eher zur Förderung als zur Einschränkung der Kämpfe; 1808 wurden sie in Preußen eingeführt. Dem Militär wurde ausdrücklich oder stillschweigend eine Sonderstellung eingeräumt. Im J. 1769 setzte Maria Teresia in ihrer peinlichen Gerichtsordnung Todesstrafe auf das Duell; ebenso befahl in Preußen das allgemeine Landrecht 1791, Duelltödtungen wie andere Tödtungen zu bestrafen. Für das Militär bestanden aber Milderungen, Abschwächungen, Sonderstrafen, so nach der preußischen Verordnung von 1843 und ähnlich nach dem österreichischen Militärstrafgesetzbuch von 1855. Als in Frankreich die Revolution die adeligen Standesvorrechte abschaffte, hoffte man, die Duelle würden von selbst nachfolgen; bis 1837 gab es kein besonderes Duellgesetz mehr. Die Folge war, daß jetzt auch Bürgerliche dem Duellsport huldigten. Im J. 1837 wurden die Duelle wieder unter Strafe gestellt, aber die Gerichte urtheilten in der Regel sehr milde; eine besondere Einrichtung für die Soldaten gibt es in dieser Richtung nicht. In allen Staaten bestehen strenge Duellverbote, aber die Praxis ist wie bekannt sehr lax. Eine größere Strenge wäre gewiß angezeigt; nur ist es fraglich, ob sie allein zum Ziele führt. Die strengsten Strafen haben die Duellleidenschaft nicht beseitigen können. So lange in der Gesellschaft das falsche Vorurtheil fortbesteht, daß die Ehre nur auf solchem Wege wiederherzustellen sei, sind auch strengere Strafen wirkungslos. England verdankt das Aufhören der Duelle den antiduelling societies; eine Zeitlang hat auch in Frankreich die ligue du bien public gut gewirkt. Nicht wenig Schuld an dem Fortbestehen der Duelle haben die Frauen, auf welche die scheinbare Tapferkeit einen großen Reiz ausübt. Der Gedanke, daß die Ehre höher stehe als das Leben, hat viel Bestechendes; er läßt ganz über die vermessene Art und Weise hinwegsehen, wie er zur Ausführung kommt. Nun wurde ja in studentischen Kreisen ein Compromiß geschaffen in den sogen. Bestimmungsmensuren, bei denen eine größere Gefahr wegfällt; aber das Princip der Duelle ist in diesen doch anerkannt, und daher werden sie von der Kirche gleich beurtheilt wie andere Duelle. Die Päpste haben immer und immer wieder ihre warnende Stimme erhoben. Pius IX. dehnte (nach dem Vorgang Clemens' VIII.) die Excommunication auf diejenigen aus, welche zum Duell herausfordern oder eine solche Herausforderung annehmen, wenn es auch nicht zum Duell kommt (s. d. Art. Apostolicae Sedis I, 1131 f.). Zuletzt hat Leo XIII. am 12. September 1891 die alten Censuren er-

neuert. — Eine ungefähr 2000 Nummern umfassende Literatur verzeichnet Ch. A. Thimm, Bibliography of Fencing and Duelling, London 1896; vgl. dazu U. Chevalier, Répertoire des sources historiques II, Montbéliard 1894 s., 931. Ueber das Gottesurtheil handeln die deutschen Rechtsgeschichten von Zöpfl, Schröder, Brunner, Amira; ferner Planck, Das deutsche Gerichtsverfahren im Mittelalter, Braunschweig 1879, I, 87; II, 144; über die Turniere Schlager, Wiener Skizzen I, Wien 1835, 267; Felix Riedner, Das deutsche Turnier, Berlin 1881; Reinhold Becker, Ritterliche Waffenspiele nach U. v. Lichtenstein, Düren 1887. Allgemeines enthält Karl Julius Weber, Sämmtliche Werke, Stuttgart 1836, XII. XIII. XIV. Bd.; Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger II, Leipzig 1889, 106; Derf., Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert, Leipzig 1892, 322; Grupp, Culturgesch. des Mittelalters II, Stuttgart 1895, 73. 98. 320. 416; Michael, Gesch. des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrh. I, Freiburg 1897, 241. 315. Die Stellung der Kirche zum Zweikampf beleuchten Hist.-pol. Blätter XCVI (1885), 313; de Smedt, in den Etudes religieuses LXIII (1894), 338; LXIV (1895), 35; Stimmen aus Maria-Laach 1896 II, 569; Hofmann, in der Zeitschrift für kath. Theol. 1898, 454; Cathrein, Moralphilosophie II, 3. Aufl., Freiburg 1899, 104. Daß das neuere Duell von dem alten verschieden sei, wurde schon gelegentlich hervorgehoben, z. B. von Thümmel, Der gerichtliche Zweikampf und das heutige Duell, Hamburg 1887; A. v. Oettingen, Zur Duellfrage, Dorpat 1889, 39; A. Wiesinger, Das Duell, Graz 1895, 36. Besonders scharfsinnig und eingehend hat den Unterschied behandelt G. v. Below, Das Duell und der germanische Ehrbegriff, Cassel 1896; Derf., Das Duell in Deutschland, Cassel 1896; Derf., Zur Entstehungsgesch. des Duells, Münster 1896 (Akademie-Progr.). Durch diese Schriften wurde die Duellgeschichte in eine neue Beleuchtung gerückt. Freilich geht Below zu weit, wenn er die Duelle als ungermanisch hinstellt; auch beurtheilt er die Hohenzollern zu günstig. Gegen Below wandte sich unter Anderen Geffcken, Fehde und Duell, Leipzig 1899 (weist namentlich auf die nordgermanischen Holmgänge hin); vgl. Wilda, Strafrecht der Germanen, Halle 1842, 184 ff.; Weinhold, Altnordisches Leben, Berlin 1856, 299 ff.; Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Neue Folge, Monatsblätter I, 321 (vgl. ebd. II, 321). Eine allgemeine Geschichte der Duelle enthält E. Cauchy, Du duel, Paris 1846, 2 vols.; Colombey, Histoire anecdotique du duel, Paris 1861; H. Kufahl und J. Schmied-Kowarzik, Duellbuch, Leipzig 1896. [Grupp.]

Zwerger, Johannes Bapt., Fürstbischof von Seckau, einer der tüchtigsten Bischöfe Oesterreichs, war geboren 1824 zu Altrei in Südtirol als Sohn armer Landleute. Er erhielt seine humanistische Ausbildung am Franciscanergymnasium in Bozen und später bei den Jesuiten in Innsbruck. Nach Absolvirung des philosophischen Cursus widmete er sich in Brixen und Trient den theologischen Studien und wurde 1851 zum Priester geweiht. Zwerger sollte sich nach dem Willen seines Diöcesanbischofs Joh. Nep. v. Tschiderer auf das Doctorat der Theologie vorbereiten. Nachdem er zuerst im Trienter Seminar noch einige Zeit verweilt und vorübergehend in Kaltern in der Seelsorge thätig gewesen, bezog er im September 1858 das Frintaneum, die höhere theologische Bildungsanstalt St. Augustin in Wien. Sein Aufenthalt daselbst währte nur ein Jahr; schon 1854 erhielt er einen Ruf als Docent der Pastoraltheologie an das Priesterseminar zu Trient. Sein dortiges dreijähriges Wirken war ein von Gott gesegnetes, zumal da Zwerger außer seinen Vorlesungen auch dem Predigtamte und der Seelsorge sich widmete. Kaiser Franz Joseph ernannte ihn Ende 1857 zum Hofkaplan und Spiritualdirector des Frintaneums. Als Hofkaplan verkündete Zwerger mit einer bewunderungswürdigen Furchtlosigkeit vor dem kaiserlichen Hofe das Wort Gottes, ohne sich durch die liberale Presse einschüchtern zu lassen. Als Spiritualdirector sorgte er unabläßig für das Seelenheil der ihm anvertrauten Alumnen und pastorirte außerdem mehrere religiöse Frauengenossenschaften. Fürstbischof Riccabona berief Zwerger 1863 in seine Heimatdiöcese Trient zurück und ernannte ihn zum Domherrn und Consistorialrath mit dem Auftrage, die Diöcesangeschäfte des deutschen Diöcesanantheiles zu erledigen. Im J. 1865 erfolgte seine Ernennung zum Dompropst von Trient und bischöflichen Visitator der Frauenklöster der Diöcese. Schon nach zweijähriger Wirksamkeit berief die Vorsehung den Dompropst Zwerger als Nachfolger des verstorbenen Fürstbischofs von Seckau, Grafen Attems, in die grüne Steiermark. Am 14. August 1867 vollzog Erzbischof Tarnoczy von Salzburg die ihm zustehende Ernennung des neuen Bischofs, und nach der am 12. October in Salzburg stattgefundenen Consecration betrat letzterer in Mariazell zum ersten Male den Boden seiner Diöcese, um dieselbe 26 Jahre lang in treuester Pflichterfüllung zu leiten. Seine Regierung begann mit den Kampfesjahren 1868/1869, als der Liberalismus in Oesterreich die interconfessionellen Gesetze über Ehe und Schule dem Volke aufzwang. Bei diesen und späteren ähnlichen Anlässen zeigte der Fürstbischof eine muthvolle Festigkeit, wovon auch seine vielen Hirtenbriefe Zeugniß ablegen. Sehr verdienstlich war die 1868 erfolgte Gründung des katholischen „Grazer Volksblattes", denn bis dahin besaßen die steirischen Katholiken kein eigenes politisches Tagblatt. Auch bethätigte der Bischof seinen Hirteneifer durch die Predigten in der Domkirche und auf seinen zahlreichen Firmungsreisen, die er von 1868 an in regelmäßiger Folge unternahm. Im J. 1869 weihte er seine Diöcese feierlich unter

allgemeiner Betheiligung der Bevölkerung den heiligsten Herzen Jesu und Mariä. In demselben Jahre eröffnete er den ersten steirischen Katholikentag. Das vaticanische Concil rief den Bischof 1869 nach Rom. Hier wurde er in die Commission für Disciplinarsachen gewählt, sprach auch als Referent vor den versammelten Concilsvätern über das revidirte Schema des kleinen Katechismus. Heftige Fieberanfälle zwangen ihn Anfangs Juli 1870 zur Rückkehr nach Graz, wo er alsbald in Predigten wie in einer eigenen Schrift seine Diöcesanen über die päpstliche Unfehlbarkeit belehrte. Eine Katholikenversammlung in Graz, eine großartige Bittprocession 1871, die Monstreadresse der Katholiken an Pius IX. aus Anlaß der Einnahme Roms waren das Werk des eifrigen Oberhirten. Größte Verdienste erwarb sich Zwerger um das Zustandekommen der österreichischen Bischofsconferenzen. Im J. 1874 trat er unerschrocken auf gegen das Klostergesetz wie auch in der Schulfrage. Die Sorgfalt und den Freimuth, mit welchen der Fürstbischof seinen Einfluß bei Wiederbesetzung bischöflicher Stühle geltend machte, kennzeichnet der Ausspruch des Kaisers Franz Joseph: „Ich verdanke dem Fürstbischof Zwerger recht gute Rathschläge in wichtigen Dingen." Seine Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl bethätigte er seit 1870 durch die alljährlich wiederkehrenden Romreisen, wobei er persönlich dem heiligen Vater den Petrospfennig seiner Diöcese übergab. Deßhalb hatte sich Zwerger auch des besondern Wohlwollens Pius' IX. und Leo's XIII. zu erfreuen. Das Ordensleben erhielt durch ihn neuen Aufschwung. Die Mutterkirche der Diöcese, das ehemalige Augustiner-Chorherrenstift Seckau, übergab er den Beuroner Benedictinern; auch betheiligte er sich an Neugründungen der Lazaristen und Barmherzigen Brüder. Besondere Obsorge widmete er den Frauenklöstern. Im J. 1891 sah Zwerger seinen Lieblingsplan verwirklicht: den Ausbau der Herz-Jesu-Kirche in Graz und deren feierliche Consecration. Als Testamentsexecutor des reichen Baron v. Lilienthal zeigte der Bischof seine Weisheit und Uneigennützigkeit im hellsten Lichte. Das 25jährige Bischofsjubiläum im J. 1892 war den steirischen Katholiken ein willkommener Anlaß, ihrer Liebe und Verehrung gegen den Oberhirten in großartigen Festlichkeiten Ausdruck zu geben. Leo XIII. und Kaiser Franz Joseph sandten eigene Glückwünsche. Trotz seiner rastlosen Amtsthätigkeit wußte Zwerger noch Zeit zu finden, um auch als Volksschriftsteller seinen Seeleneifer zu bethätigen. Bald nach der Romreise des Jahres 1893 warf ein Unterleibsleiden den unermüdlichen Oberhirten auf's Krankenlager. Am 14. August 1893, nach langem schweren, zur Erbauung weiter Kreise heldenmüthig ertragenen Leiden, schied dieser große Diener Gottes aus dem Leben, tief betrauert von seiner Diöcese, noch im Tode von Papst und Kaiser geehrt. Die Herz-Jesu-Kirche birgt die irdischen Ueberreste ihres Erbauers. — Hauptquelle für das Leben Zwergers ist außer den bisher publicirten Schriften des Bischofs selbst die von seinem langjährigen Hofkaplan Fr. v. Oer verfaßte Biographie: Fürstbischof Zwerger von Seckau, Graz 1897. — Zwergers wichtigste Publicationen sind: 60 Hirtenbriefe; Was lehrt das allgemeine Concil über die Unfehlbarkeit des Papstes? (1870); Die Nothwendigkeit, die weltliche Herrschaft des Papstes wieder herzustellen (1870); Die Volksschule (1871); Die Reise in die Ewigkeit (1872); Die schönste Tugend und das häßlichste Laster (1875); Die göttliche Tugend des Glaubens (1877); Die wahre Kirche Jesu Christi in ihrer Wesenheit und in ihren Beziehungen zur Menschheit (1879). — Nach dem Tode erschienen durch Bemühung seines Biographen die zwei ascetischen Schriften Apis ascetica und „Skizzen zu Ansprachen an Klosterfrauen", welche einen Einblick gestatten in das tief innerliche Leben des erfahrenen Geistesmannes. [Ildephons Veith O. S. B.]

Zwettl (lateinisch seit dem 16. Jahrhundert Claravallis Austriae), Cistercienserabtei in Niederösterreich, wurde im J. 1137 von Hadmar I. aus dem Ministerialengeschlechte der Herren von Kuenring gegründet und bildete ein Tochterkloster der 1135 gestifteten Abtei Heiligenkreuz. Von Konrad III. 1139 und Innocenz II. 1140 bestätigt, entwickelte sich die Neugründung, obwohl ihr schon im Mai 1138 der Tod den Stifter Hadmar I. entrissen hatte, unter der hilfreichen Förderung Albero's III. und Hadmars II. von Kuenring auf das Kräftigste. Schon im J. 1159 weihte Bischof Konrad von Passau die Kirche, das Capitelhaus, die Nordseite des Kreuzganges und das Dormitorium der Mönche ein; 1218 sind die übrigen drei Seiten des Kreuzganges mit dem Lavatorium, die Abtei, das Haus der Gäste und das Spital ausgebaut worden. Gleichen Schritt hielt die Thätigkeit der Mönche in Rodung der dichten Wälder, Urbarmachung der Felder und Anlegung von Meierhöfen (Grangien). Um 1250 bildeten 10 Meierhöfe die wirthschaftlichen Mittelpunkte, von denen aus nach Ordenssatzung die Laienbrüder unter Leitung eines kundigen und geschäftsgewandten magister curiae, der zumeist Priester war, geregelten Ackerbau, besonders den heimischen Mohn- und Weinbau, pflegten. Im J. 1280 konnte Abt Ebro sein noch erhaltenes Urbar über das Klostergut anlegen, welches uns ein Bild normaler Bauernwirthschaft in mehr als 100 Ortschaften bietet und zugleich die Zuwendung der Einkünfte an die einzelnen Amtszweige der Klosterverwaltung beleuchtet. — Daß man über dem Zeitlichen die Pflege geistiger Interessen nicht vergaß, beweisen die zahlreichen, noch erhaltenen Handschriften, welche in den ersten Jahrhunderten des Klosters zu Zwettl entstanden. Sie überliefern uns die Texte der Bibel, der alten Classiker, der Väter, der bedeutenderen Geschichtschreiber und der österreichischen Annalen und führen letztere in selbständiger Weise weiter. — Hoch über Allem leuchtete der Geist wahrer und großartiger Frömmigkeit, der

den Cistercienserorden während seiner Blütezeit überhaupt auszeichnete, auch in Zwettl, vornehmlich bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts. Dafür zeugen die diesen Geist lobend anerkennenden Worte der Zeitgenossen in den Narrationen ihrer Schenkungsurkunden; dafür zeugt besonders die Thatsache, daß angesehene Adelige des Landes und reiche Bürger der Städte Wien und Krems in Zwettl das Ordenskleid nahmen. — Naturgemäß fehlte dem wohlgeordneten Kloster auch das Wohlwollen der Mächtigen und die Freigebigkeit der Reichen nicht. Die Babenberger Fürsten wandten ihm manche nützliche Freiheit, Kaiser Friedrich II. ein weitgreifendes Gerichtsprivileg, die Salzburger Erzbischöfe im Einklange mit den bayrischen Herzogen eine bedeutende Salzstiftung, der Landesadel, die Bürger Wiens, ja selbst die eigenen Colonen viele reiche Schenkungen zu. Besonders huldreich und dankbar gegen Zwettl bewies sich — allerdings aus politischen Beweggründen, da Zwettl und dessen Besitz auf der Straße aus Böhmen nach Oesterreich und nahe der Landesgrenze lag — Herzog Ottokar II., von dem das Stift einige außerordentliche Privilegien gegen die Uebergriffe des Adels erhielt. — So glückliche Verhältnisse nach Innen und Außen, wie sie besonders von 1250—1350 bestanden, gestatteten den Aebten dieser Periode auch, Großes zu leisten. Die hervorragendsten Aebte dieses Zeitabschnittes waren Bohuslaus (1248—1258), Ebro (1273—1304), Otto I. (1304—1325), Gregor (1325—1331) und Otto II. (1335—1362). Bohuslaus begründete in seinem Kloster eine Schreiberschule, deren Characteristica sich in Bücher- und Urkundenschrift bis 1290 verfolgen lassen; er brachte aus Frankreich, wo er wiederholt dem Generalcapitel in Citeaux beiwohnte, Elfenbeinschnitzereien und ein mit Reliquien gefülltes byzantino-romanisches Kreuz mit, welche Kunstgegenstände heute noch die Schatzkammer des Stiftes verwahrt. — Ebro verstand es, in den Epochen des Kampfes zwischen Ottokar und Rudolf und der Folgen dieses Kampfes sein Haus mit Geschick und möglichst wenig Nachtheil durch die mit Rücksicht auf die jüngste Vergangenheit etwas widerspruchsvolle Lage hindurchzuführen. Den Besitzstand des Klosters vermehrte er durch viele günstige Ankäufe, weit mehr erreichte er für die rechtliche Sicherung des Besitzes durch zahlreiche Verbriefungen. Aus seiner Regierungszeit allein sind 200 Urkunden erhalten. Mit Unrecht hielt die Geschichtsforschung bis vor wenigen Jahren Abt Ebro für den Verfasser des „Stiftungenbuches von Zwettl". Ebro schrieb bloß das oben erwähnte Urbar, dessen Vorrede in das „Stiftungenbuch" übernommen worden ist. Das „Stiftungenbuch" verdankt vielmehr, wie M. Tangl überzeugend nachgewiesen hat, sein Entstehen dem Nachfolger Ebro's, Abt Otto I., und seine Fortsetzung Abt Gregor. Hierin liegt das große Verdienst dieser beiden Aebte. Das „Stiftungenbuch" ist die bedeutendste Geschichtsquelle aus dem Kloster Zwettl. In seiner Ausstattung der schönste Prachtcodex unter den österreichischen Traditionsbüchern, erzählt es uns die Gründungsgeschichte des Klosters, die Geschichte der Stifterfamilie und ihrer Agnaten, des Landes, theilweise auch des Reiches, und weist durch die Wiedergabe von 400 Urkunden das Wachsthum des Klosterbesitzes und in den Rentbüchern den Gang der Cultivirung und Bewirthschaftung aus. Abt Otto II. verewigte die Größe seines Geistes und den damaligen blühenden Zustand seines Stiftes durch den 1343 begonnenen Neubau der jetzigen gotischen Stiftskirche an Stelle der frühern romanischen, von welcher er bloß den erst im 18. Jahrhundert umgebauten Schlußtheil mit dem Portale stehen ließ. Außerdem baute er Dormitorium und Infirmitorium neu. Reichlich strömten zwar noch die Spenden zu diesen Bauten, zum Kirchenbau besonders von Seiten des Adels, der in den einzelnen Kapellen der Seitenschiffe sich seine Grabstätten nahm. Aber schon laufen auch viele Urkunden über Schulden, besonders an Juden, deren Last sich unter seinen Nachfolgern wachsend fortsetzt und in Verbindung mit wiederholten Plünderungen des Klostergutes durch räuberische Nachbarn, mit den Einfällen der Hussiten, welche 1427 das Stift und viele seiner Besitzungen plünderten und niederbrannten, und den politischen Wirren des 15. Jahrhunderts den Stand des Stiftes derart erschütterte, daß die Aebte dieser Zeit, um nur das Stift wieder aufbauen und seinen Bestand retten zu können, viele Güter hintangeben mußten. Wenn sich am Ende des Jahrhunderts die Verhältnisse wieder besserten, Abt Wolfgang I. (1474—1490) sein Stift zu einem Muster klösterlicher Disciplin, in welches andere Klöster ihre Mönche zur Schulung schickten, ausgestalten und Abt Coloman (1490—1495) den Ausbau der Kirche vollenden konnte, so waren doch die kommenden Türkenkriege, zu deren Kostenbeschaffung Abt Erasmus (1512—1545) infolge kaiserlicher Verordnung den vierten Theil der Stiftsgüter verkaufen mußte, und die Einflüsse der „Reformation", deren Geist den Stand der Mönche auf 3 Priester und 2 Novizen herabminderte, wieder unheilvoll. Erst unter dem großen Abte Ulrich II. Hackel (1586—1607), der ein Freund Klesls (s. d. Art.) und mit diesem an der Gegenreformation betheiligt, 1591 auch Vicestatthalter in Niederösterreich war, wurde hauptsächlich durch die theilweise durchgeführte Wiedererwerbung veräußerter Stiftsgüter der Grund zu dauernder Besserung gelegt, deren Ausgestaltung die Aebte des 17. und 18. Jahrhunderts trotz der Einfälle der Böhmen und Schweden und trotz der Leiden und Auslagen des dreißigjährigen und des Türkenkrieges glücklich erreichten. Unter diesen haben sich die Aebte Johann Seyfried (1612—1625), bekannt durch sein genealogisches Werk über die Habsburger Arbor Aniciana (Wien 1613), und Johann Bernhard Link (1646—1671), der Verfasser der 1723 heraus-

gegebenen Annales Austrio-Claravallenses, durch hervorragende Pflege des Schulwesens und der Wissenschaft, die Aebte Georg II. (1639 bis 1645), Kaspar (1672—1695), Robert (1695 bis 1706) und Melchior (1706—1747) durch große und kunstreiche Bauten im Stifte und auf den Pfarreien, besonders Melchior durch den Bau der Bibliothek und des großartigen barocken Thurmes der Stiftskirche, berühmt gemacht. Alle bereicherten wie auch Abt Rainer I. (1747—1776) den Kirchen- und den Bücherschatz. Den Bestand guter Disciplin in Zwettl beweist die Thatsache, daß die Aebte Ulrich, Johann Seyfried und Rainer vom Ordensgeneral zu Commissaren und Visitatoren der benachbarten Ordensprovinzen aufgestellt wurden. — Gesegnet und kräftig, geleitet von dem gewissenhaften Abte Rainer II. (1776 bis 1786), trat also das Stift in die josephinische Epoche ein, welche ihm, wenngleich es auf die Fürbitte einflußreicher Freunde hin von der Aufhebung verschont blieb, dennoch sehr verhängnißvoll ward. Nach zehnjähriger untadeliger Wirksamkeit mußte Abt Rainer II. abdiciren, um dem Commendatarabte Ignaz Weiskopf Platz zu machen, der zwar persönlich ein lauterer Charakter war, aber durch seine Unkenntniß der Verhältnisse und durch zu große Connivenz gegen den Zeitgeist das Stift schädigte. Auf Wunsch der Regierung gab er die zehn besten Wirthschaftshöfe des Stiftes an neue Ansiedler in Erbpacht ab, nachdem umgekehrt wenige Jahre zuvor dem Stifte die Errichtung und Erhaltung von sieben neuen Pfarreien aufgetragen worden war. Diese Verminderung des Einkommens und Vermehrung der Lasten, die Franzosenkriege, der Geldsturz, endlich die unöconomische Regierung des Abtes Berthold (1808 bis 1828) zerrütteten die Finanzen des Stiftes derart, daß dasselbe nach Amovirung Bertholds nicht einmal im Stande war, eine Abtswahl mit ihren Kosten vorzunehmen. Doch genügte das segensreiche Wirken des 1834 gewählten Abtes Julius (1834—1847) und seines Nachfolgers Augustin (1847—1875) zur Herstellung des Gleichgewichtes. So kann unter dem gegenwärtigen Abte Stephan Rößler (seit 1878), welcher sich durch die Restaurirung und Ausschmückung der Stiftskirche und des Capitelhauses große Verdienste erworben hat, die Kuenringer-Stiftung ihren alten Verpflichtungen wieder nachkommen. Als geschichtliche Schriftsteller haben sich im 19. Jahrhundert unter den Stiftsmitgliedern verdient gemacht: P. Johann v. Frast (gest. 1850), der aus Archiv und Bibliothek im Hormayr'schen Archiv viel veröffentlichte, an der kirchlichen Topographie mitarbeitete und das „Stiftungenbuch" herausgab; P. Leopold Janauschek (gest. 1898), der Verfasser der dankenswerthen Origines Cistercienses, und Abt Rößler, welcher den Handschriftenkatalog der Stiftsbibliothek edirte. Das Stift, welches 50 Mitglieder zählt, übt in 15 incorporirten Pfarreien die Seelsorge aus, stellt 2 Lehrkräfte an die theologische Hauslehranstalt in Heiligenkreuz und erhält ein Convict mit Unterricht in den Untergymnasialklassen. Die Bibliothek zählt 60 000 Bände, 420 Handschriften, 500 Incunabeln. Das Archiv ist reichhaltig an Urkunden und Acten für österreichische Geschichte, das Münzcabinet verwahrt 20 000 Münzen und Medaillen, die Schatzkammer werthvolle Paramente. — Besonders erwähnenswerth an Zwettl ist, daß nicht bloß die kunstvollen Bauwerke der ersten Jahrhunderte, sondern überhaupt die ganze Klosteranlage aus jenen Zeiten uns intact erhalten sind. (Vgl. Link, Annales Austrio-Claravallenses, Vienn. 1723, 2 voll.; Frast, Varia, in Hormayrs Archiv für Geschichte 1818 ff.; Derf., Kirchliche Topographie XVI, Wien 1839; Derf., Das Stiftungenbuch des Klosters Zwettl, in Fontes rerum Austriacarum, 2. Abth. III, 1851; Wattenbach, in Mon. Germ. hist. Script. IX [handschriftliche Geschichtsquellen, Annalen 2c.]; Sacken, Die Cistercienserabtei Zwettl, in Heider u. Eitelberger, Kunstdenkmale des Mittelalters II, Stuttgart 1860 [Architektonisches]; Rößler, Stift Zwettl, in Seb. Brunners Cistercienserbuch, Würzb. 1881; Tangl, Studien über das Stiftungsbuch des Klosters Zwettl, in Archiv für österreichische Geschichte LXXVI [1890]; Rößler, Handschriftenkatalog, in Xenia Bernardina, Pars II, Wien 1891; Derf., Aebtereihe, Künstler, Schriftsteller, ebd. Pars III.) [Hammerl O. Cist.]

Zwingli, Ulrich, schweizerischer sog. Reformator, schrieb sich mit Vorliebe, aber etymologisch unrichtig, Huldrych, Huldreich. Er war geboren den 1. Januar 1484 zu Wildhaus im Toggenburgischen, am Südabhange des Säntis. Noch steht dort sein Geburtshaus als „Zwinglihütte", ein einfacher Holzbau. Sein gleichnamiger Vater war Ammann der Gemeinde; dessen Bruder Bartholomäus wurde 1484 dort zum Pfarrer gewählt, und ein mütterlicher Oheim, Johannes Meile, ward später Abt von Fischingen; hieraus läßt sich auf einen ziemlich wohlhabenden Familienstand schließen. Für die erste Bildung sorgte der Oheim Bartholomäus Zwingli, welcher 1487 als Dekan nach Wesen gewählt wurde; er ließ seinen Neffen erst von dem dortigen Lehrer unterrichten, übergab ihn aber in seinem zehnten Jahre einer Schule in Basel, worin er Latein, Musik und Dialektik lernte. Höhere Bildung brachte ihm Heinrich Wölflin, Leutpriester in Bern, bei, einer der angesehensten Vertreter des ältern Humanismus in der Schweiz. Nach einem Aufenthalt von nicht ganz zwei Jahren ward Zwingli heimberufen und ging nach dem Rathe des Oheims im J. 1500 an die Universität Wien, war im Mai 1502 wieder in Basel, wurde 1504 Baccalareus, 1506 Magister. Als Lehrer an der Pfarrschule zu St. Martin angestellt, begann er auch unter Thomas Wyttenbach das Studium der Theologie, die ihn aber wenig anzog, während er sich mit Fleiß auf humanistische Schriften warf. Erst 22jährig und noch nicht Priester, wurde er

1506 zum Pfarrer von Glarus gewählt; der Bischof von Konstanz ertheilte ihm die Priesterweihe, worauf er in Rapperswyl seine erste Predigt hielt und am 29. October in seiner Heimat die erste Messe feierte. Als Pfarrer einer sehr ausgedehnten Gemeinde fand er doch noch Zeit, Jünglinge zu unterrichten und einen regen Verkehr mit humanistischen Freunden, namentlich Loriti Glarean, Erasmus (s. d. Artt.) und Vadian, zu unterhalten. In den Jahren 1513 und 1515 begleitete er als Feldprediger die glarnerischen Truppen auf den Zügen nach Italien im Dienste des Papstes, als dessen treuer Anhänger er ein Jahrgeld von 50 Gulden erhielt. Auch mit Cardinal Schinner (s. d. Art.) stand er in freundschaftlichem Verkehr. In dieser Zeit begann er das Selbststudium des Griechischen und las Schriften der Kirchenväter, daneben aber auch von Picus von Mirandula (s. d. Art.) und Erasmus von Rotterdam. Letztern besuchte er Anfangs 1515 in Basel; in einem schmeichelhaften Schreiben redet derselbe ihn später als „gelehrten Philosophen und Theologen", als „brüderlich geliebten Freund" an. Ein Umschwung der glarnerischen Politik zu Gunsten Frankreichs, gegen den er sich als entschiedener Anhänger des Papstes vergeblich gewehrt hatte, machte Zwingli's fernere Wirksamkeit in Glarus unmöglich, und er bewarb sich um die Stelle eines Leutpriesters in Einsiedeln. Der Administrator des Klosters und einzige Conventual, Diebold von Geroldseck, betraute ihn damit am 14. April 1516 und gewährte ein Gehalt von jährlich 20 Gulden. Daneben behielt er die Pfarrei Glarus bei, die er durch einen Vicar verwalten ließ. Er verließ Glarus am 29. Juni 1516. In Einsiedeln studirte er fleißig die heilige Schrift; die pauliniſchen Briefe schrieb er im Winter 1516 bis 1517 aus dem griechischen Texte der erasmischen Ausgabe ab und versah sie mit Randbemerkungen. Die Handschrift findet sich auf der Stadtbibliothek zu Zürich. Auch begann er das Studium des Hebräischen, ohne die Classiker zu vernachlässigen, deren Ausgaben er sich von Basel verschaffte. Die oft wiederholte Behauptung, Zwingli habe schon in Einsiedeln sog. reformatorische Lehren gepredigt, ist unrichtig und aus dem Bestreben Zwingli's entstanden, sich die Priorität vor Luther zuzuerkennen. Er erhielt am 24. August 1518 das Diplom eines päpstlichen Hauskaplans und stand mit dem Generalvicar von Konstanz, Johannes Faber (s. d. Art.), in freundschaftlicher Beziehung. Auch nach Zürich war sein Ruf gedrungen, und er zählte dort manche Freunde. Als die Stelle eines Leutpriesters am dortigen Großmünster erledigt war, forderte Oswald Myconius (s. d. Art.) am 28. October 1518 ihn auf, sich um die Stelle zu bewerben. Zwingli verlangte vorerst Aufschluß über die damit verbundenen Verpflichtungen und die Einnahmen. Man machte aber Bedenken betreffs seiner Sittlichkeit gegen ihn geltend, indem er, wie viele Geistliche jener Zeit, im Verdachte der Unlauterkeit stand. Dagegen vertheidigte er sich in einem Briefe vom 4. December in leichtfertigem Tone; es handle sich nicht um die Tochter eines angesehenen Mannes, sondern um eine gemeine Dirne, die er geschwängert habe. Es gelang, die schlimmen Gerüchte zu unterdrücken; am 11. December wurde er mit großer Mehrheit gewählt, und am 1. Januar 1519 predigte er zum ersten Male im Großmünster zu Zürich. Die Eidgenossenschaft stand damals auf der Höhe ihres Ruhmes und ihrer politischen Macht. Päpste und Fürsten bewarben sich um ihre Gunst und suchten um hohen Preis sich der vielbegehrten Soldtruppen zu versichern, ohne welche kein Krieg geführt werden konnte. Regierungen und angesehene Familien bezogen trotz wiederholter Verbote Jahrgelder vom Auslande, wodurch Reichthum, aber auch ausländische Sitte und Zerfall der ursprünglichen Einfachheit und Frömmigkeit in's Land kam. Das rohe Kriegshandwerk erzeugte Ungebundenheit und Lasterhaftigkeit, so daß Wimpheling 1507 sagen konnte, die Schweizer hätten nicht menschliche, sondern steinerne Herzen, und bei den Türken und Hussiten sei mehr Menschlichkeit als bei ihnen. Zürich insbesondere galt in sittlicher Beziehung als die verkommenste unter den Schweizer Städten; die Einwohner galten als stolz, blutgierig und habsüchtig. Die demokratische Staatsform erschwerte ein nachdrückliches Einschreiten der Regierungen gegen die Mißbräuche und erzeugte das Streben nach Unabhängigkeit auch in geistlichen Dingen. Ohnehin war Weltliches und Geistliches so eng verknüpft, daß die Grenze nicht mehr zu finden war. Säumige Zinsleute der Klöster wurden mit dem Kirchenbanne bedroht; hinwieder erlaubten sich die Regierungen Eingriffe in die Verwaltung kirchlicher Stiftungen. Das Volk klagte über die große Zahl der Feiertage. Wie tief gesunken die Geistlichkeit war (wobei natürlich die Uebertreibungen parteiischer Geschichtschreiber in Abrechnung zu bringen sind), läßt sich daraus schließen, daß in den bald folgenden Kämpfen weder in Klöstern noch im Weltclerus sich ein Mann fand, der den Neuerern gewachsen gewesen wäre. Von den Frauenklöstern machten nur einige wenige rühmliche Ausnahmen. Das Ansehen des Bischofs von Konstanz, unter welchem der größere Theil der deutschen Schweiz stand, war zu schwach, den Mißständen zu steuern. Bischof Hugo von Landenberg, selbst ein Priester von unbescholtenem Wandel, vermochte durch bittere Klagen und ernste Mahnungen nichts zu erreichen. Das Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer Kirchenreform war allgemein und wurde am stärksten geäußert von einigen Vertretern der humanistischen Richtung, welche in Zwingli ihren Führer anerkannten. Dieser war wohl geeignet zum Parteiführer. „Er war nach Leibesform eine schöne, tapfere Person von ziemlicher Länge, sein Angesicht freundlich und rothfarben." Zum Vortrag verfügte er über eine sonore Stimme und angemessene Geberde. Er war von freundlicher Ge-

müthsart, anmuthiger Rede, ein guter Sänger, kannte und beherrschte alle möglichen musikalischen Instrumente, was ihn zum angenehmen Gesellschafter machte. Seiner Talente wohl bewußt, besaß er starkes Selbstgefühl, viel Ehrgeiz, Neuerungssucht und ein scharfes Auge für die Schwächen seiner Gegner. Die Kunst der Beredsamkeit hatte er von Jugend auf geübt. Er war gegen Andere dienstfertig, gegen die Bedürftigen wohlthätig. Sein erstes Auftreten war vorsichtig und schonend. Er wandte sich zuerst gegen die fremden Jahrgelder und Kriegsdienste als eine offene Pest und ein Verderben des Vaterlandes, und seine Predigten trugen mit dazu bei, daß Zürich sich von dem am 5. Mai 1521 von der Tagsatzung mit Frankreich abgeschlossenen Bündniß fern hielt und ein Verbot des Reislaufens erließ. Dagegen konnte er nicht verhindern, daß noch im September 1521 6000 Züricher, von Schinner geführt, dem Papste zu Hilfe zogen. Schon 1520 hatte Zwingli auf die päpstliche Pension verzichtet, und am 29. April 1521 wurde er Chorherr am Großmünster, womit sein Einkommen um 70 Gulden erhöht und er Bürger von Zürich wurde. Sein Wirken im revolutionären Sinne der Zeit nahm seinen Anfang im März des Jahres 1522 durch den „Fastenstreit". Mehrere Bürger, darunter der Buchdrucker Christoph Froschauer, übertraten öffentlich das Fastengebot, wofür sie von der Obrigkeit bestraft wurden. Am 29. März, am dritten Fastensonntag, brachte Zwingli die Sache auf die Kanzel, sprach von der Nichtigkeit der kirchlichen Speiseverbote, die in der Bibel nicht begründet seien, und tadelte die dem Worte Gottes zuwiderlaufende Werkgerechtigkeit. Der Bischof von Konstanz mahnte am 7. April durch eine Abordnung, an ihrer Spitze den Weihbischof Melchior Fattlin, die Stadt zum Gehorsam. Das Fleischessen verbot nun der Rath, stellte aber auch an den Bischof das Ansinnen, der obschwebenden Verwirrung in Lehre und Predigt durch eine Versammlung der Geistlichen ein Ende zu machen. Zwingli gab nun am 16. April 1522 seine erste Schrift im Druck heraus: „Von Erkiesen (Wahl) und Freiheit der Speisen, von Ärgerniß und Verböserung", eine Erweiterung seiner Predigt vom 29. März. Auf seine Veranstaltung unterzeichneten am 2. Juli 1522 zehn andere Geistliche mit ihm in Einsiedeln eine Bittschrift an den Bischof von Konstanz um Freigebung der Priesterehe, mit der Begründung, es gehe das Gerücht, schon manche Priester hätten sich Weiber erwählt nicht nur in der Schweiz, sondern überall. Mit dieser Bittschrift sandte Zwingli zugleich an den Bischof eine deutsch geschriebene „Fründlich Bitt und Ermanung etlicher Priester der Eidgenossenschaft vom 13. Juli 1522". Es waren offenbar die nämlichen, welche die Bittschrift an den Bischof unterzeichnet hatten. Sie gestehen: „Eure ehrsame Weisheit hat bisher gesehen das unehrbare schändliche Leben, das wir leider bisher geführt haben mit Frauen, wodurch wir Jedermann böses Aergerniß gegeben haben." Nachdem sie durch allerlei Gründe versucht haben, den Cölibat als Menschensatzung hinzustellen, bitten sie um Schutz vor der Gewalt des Papstes von Rom und der Geistlichkeit. Man darf sich daher nicht verwundern, wenn über Zwingli allerlei böse Gerüchte im Umlauf waren. Wie begründet diese waren, sagt er selbst in einem Briefe an seine Brüder vom 17. September 1522: „Sagt man auch, ich sündige mit Hoffart, Fressen, Unlauterkeit, so glaubt es leichtlich, indem ich diesen und andern Lastern leider unterworfen bin." Nachdem dann mehrere andere Priester sich öffentlich verheiratet hatten, wagte auch Zwingli am 2. April 1524 diesen Schritt mit Anna Reinhard, der Wittwe des Hans Meyer von Knonau, welche er schon längere Zeit als seine Frau betrachtet hatte. Sie gebar ihm am 31. Juli die erste Tochter Regula Zwingli. — Am 23. August 1523 war Zwingli's letztes Wort in der Fastenfrage erschienen: Apologeticus Archeteles appellatus, an den Bischof gerichtet. Die heilige Schrift allein solle gelten; sie bedürfe keines Papstes, keines Concils, keiner Kirche, wobei es freilich unklar bleibt, wie dieses Wort Gottes sich selbst beglaubigen soll. Derselbe Grundsatz lag auch der Disputation zu Grunde, welche am 29. Januar 1523 auf dem Rathhause zu Zürich gehalten ward (vgl. d. Art. Disputation III, 1839; G. Mayer, Katholische Schweizerbl. 1895, 51 ff., mit dem neu aufgefundenen Bericht Fabers). Zwingli's Absicht hierbei war, die Stadt und die Miteidgenossen zu einer Entscheidung zu drängen. Von Konstanz erschien der Generalvicar Johannes Faber, erklärte aber, nicht vor Schustern und Schneidern disputiren und diesen die Entscheidung nicht überlassen zu können. Der Rath aber beschloß, Zwingli solle fortfahren, die rechte göttliche Schrift nach dem Geiste Gottes zu verkünden; Faber wurde durch Spottschriften auf gemeine Art verhöhnt. Am 14. Juli 1523 erschien Zwingli's „Auslegung und Begründung der Schlußreden", d. h. der vor der Disputation von ihm aufgestellten 67 Thesen. Es ist die umfangreichste von Zwingli's Schriften und auch inhaltlich unter den in deutscher Sprache geschriebenen die bedeutendste, eine Art Programm der ihm vorschwebenden Reformation. Er verwahrt sich, aber wohl kaum mit vollem Rechte, dagegen, seine Lehre aus Luthers Schriften geschöpft zu haben, der in manchen Punkten ihm nicht weit genug geht. Dagegen will Zwingli die Firmung und die letzte Oelung als fromme Gebräuche beibehalten, die Zahl der Feiertage beschränken, doch Stephanstag, Mariä Verkündigung, das Fest Johannes' des Täufers, Peter- und Paulstag beibehalten. Die Durchführung der Reformation soll durch die weltliche Obrigkeit geschehen, die allein von Christus eingesetzt sei; ihr komme demgemäß auch zu, was der geistliche Stand an Rechten und Besitzthümern sich angemaßt habe. Die Bischöfe sollten sich der weltlichen Herrschaft begeben.

Doch nicht mit Gewalt, sondern mit Schonung, nach und nach müsse die Kirche erneuert werden. Ohnehin war Zwingli über Vieles sich selbst nicht klar. In seinem „Versuch über den Meßcanon" (August 1523) sagt er, dieser enthalte so viel Gottlosigkeiten als Gebete, erachtet aber das Consecrationsgebet, das Tragen der Meßgewänder und den Chorgesang als zulässig, die Bekreuzung beim Gebet löblich. Allein eine Revolution ist niemals durch bloße Theorien zu Stande gekommen, sondern durch Verheißung greifbarer Vortheile und durch Phrasen und Schlagwörter, mit denen der Gegner in falschem Lichte dargestellt und der öffentlichen Verachtung preisgegeben wird. Am 26. October 1523 fand das zweite Religionsgespräch in Zürich statt, das von auswärts wenig besucht war; die Bischöfe hatten jede Betheiligung abgelehnt. Im Lager der Neuerer selbst traten entgegengesetzte Meinungen hervor, die Meßgewänder wurden verworfen, die Bilder als Götzen erklärt, und nachdem einzelne schon früher zerstört worden waren, durch Rathsbeschluß vom 15. Juni 1524 beseitigt. Der „Götzenkrieg" in der Stadt dauerte vom 2. bis 17. Juli. „Dabei sind gar köstliche Werke der Malerei und Bildschnitzerei, insonderheit eine schöne köstliche Tafel in der Wasserkirche zerschlagen worden, welches die Abergläubigen übel bedauerten; die Rechtgläubigen aber hielten es für einen großen und fröhlichen Gottesdienst" (Bullinger [s. u.] I, 175). Diese „Rechtgläubigen" nannten ihre Lehre „das reine Evangelium", den Papst den Antichrist, die Priester „gesalbte Pfaffen", die Mönche „verlarvte Mastschweine", deren Gottesdienst „Plappergebet, Pfaffengesang, Mönchsgeplärre". Mit Berufung auf die „christliche Freiheit" weigerten sich die Bauern, Zinsen und Zehnten zu bezahlen. Das Vermögen des 1525 in eine theologische Schule umgewandelten Großmünsters war nach wenigen Jahren durchgebracht, und niemand wußte, wohin es gekommen war. „Im dortigen Kirchenschatze, den der Rath am 2. October 1525 wegnehmen ließ, befanden sich unter Anderm vier silberne Brustbilder der Martyrer Zürichs, vier kostbare Kreuze, vier schwere reiche Monstranzen; ein Marienbild von sechzig Pfund reinen Goldes; mit Edelsteinen verzierte kunstreiche Heiligenschreine, eine beträchtliche Anzahl Rauchfässer, zwei Plenarien, das eine mit Edelsteinen verziert, das andere in Elfenbein gefaßt; zehn goldene Kelche und nebst vielen anderen werthvollen Gefäßen in Silber gefaßte Heiligthümer des hl. Gallus und Carl's des Großen, ferner Carl's des Großen in Gold gefaßtes Gebetbuch; eine gestickte Frohnaltartafel mit den Bildern Melchisedek's und Abraham's, welche sechshundert Pfund gekostet. Die goldenen Kunstschätze waren über einen Centner schwer, die silbernen mehrere Centner; alle wurden zerschlagen und in die Münze geschickt. Die Sammt- und Seidenstoffe gab man im Kaufhause ‚um geringes Geld an geringe Leute dahin, so daß es Aergerniß gab, wie geringe Personen die Zierden des Priesterthums zu Ueppigkeit und Hoffart mißbrauchten'. Die pergamentenen, kunstreich geschriebenen und verzierten Chor- und Gesangbücher wurden auf Befehl des Rathes größtentheils zerrissen; die Bibliothek wurde an Buchbinder, Krämer und Apotheker um ein Spottgeld verschleudert. Viel beträchtlicher noch war die Beute im Frauenmünster, der Stiftung der Töchter Ludwig's des Deutschen, wo der Kirchenschatz am 14. September 1528 geplündert wurde. Unter den Kunstwerken desselben werden aufgezählt: mehrere schwere goldene Kreuze, ein goldener Heiligenschrein, ein sechzig Pfund schweres goldenes Marienbild, ein Heiligthum Carl's des Großen mit seinem Bilde, ein in Gold und Elfenbein gefaßtes Evangelienbuch, ferner silberne Schreine, Monstranzen, Kelche, Schalen, Lichtstöcke und Tafeln, mehrere Centner schwer; außerdem viele kunstreiche gewirkte und gemalte Teppiche und Gewänder. Alles, was gemünzt werden konnte, wandelte in den Schmelztiegel." — „Nicht eines Hellers werth", klagten später die Züricher, „ist in der Sacristei (des Großmünsters) gelassen, aber leider in acht Jahren Alles verthan, daß Niemand wußt, wohin es gekommen was" (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes III [1881], 82 f., nach Egli, Actensammlung, und Mörikofer [s. u.]).

Eingestandenermaßen war der Anschluß an die neue Lehre vielfach die Folge äußern Druckes und weltlicher Rücksichten. Dahin gehört z. B., daß Zwingli's Freund Geroldseck als Pfleger von Einsiedeln die ihm unterstehenden Pfarreien an Zwingli's Anhänger verlieh und so der reformatorischen Bewegung in hohem Maße Vorschub leistete. Dennoch gab es noch immer zahlreiche und entschiedene Anhänger des alten Glaubens, und erst am 12. April 1525 wurde im Rathe zu Zürich mit einem „Mehr von wenig Händen" die Messe abgeschafft und am 13. April, am Donnerstag der heiligen Woche, die erste Feier des Abendmahls nach neuer, höchst einfacher Weise gehalten. Die Altäre wurden abgebrochen, auch die Orgeln, indem bis zum Jahre 1598 jeglicher Kirchengesang abgeschafft blieb. Eine neue Armenordnung vom 15. Januar 1525 machte das Vermögen der Klöster öffentlichen Zwecken dienstbar, und eine neue Ehegesetzgebung vom 10. Mai 1525 mit Beschränkung der Ehehindernisse auf die mosaischen bildete den Abschluß der Staatskirche. An Stelle des Chorgesangs sollte die „Prophezey" treten, wobei täglich ein Abschnitt der Bibel im Urtext vorgelesen, dann lateinisch und deutsch übersetzt und erklärt wurde. Zwingli's wichtigste Helfer hierbei waren der gelehrte Pellicanus (s. d. Art.), Leo Jud (s. d. Art.) und Myconius (s. d. Art.). Aus den Vorträgen der „Prophezey" gingen Zwingli's exegetische Schriften hervor, die meistens nicht von ihm selbst, sondern von Freunden auf Grund der Aufzeichnungen, die sie sich von seinen mündlichen Vorträgen gemacht hatten, herausgegeben wurden. Um die Volksschule hat Zwingli sich nicht ge-

kümmert. Seine Gegner hatte er bis dahin ziemlich gelassen, selbst freundlich behandelt, so den Landschreiber Valentin Compar von Uri (April 1524) und den Züricher Chorherrn Jacob Edlibach betreffs des Abendmahls (December 1525 und August 1526). Später kommt „das Herbe und Durchsetzliche seines Wesens" immer mehr zum Vorschein, so gegen Joh. Faber, gegen den er falsche Anschuldigungen erhob, dann namentlich gegen die Wiedertäufer (s. d. Art.), die einst Zwingli's treueste und entschlossenste Freunde gewesen waren, jetzt aber von ihm in den wegwerfendsten Ausdrücken, wie Ehebrecher, Antichrist, Mörder, alter Drache, redeten. Zwingli hatte ihnen gegenüber einen um so schwerern Stand, als er selbst früher gegen die Kindertaufe gewesen war, und sie nur die Consequenz aus seiner eigenen Lehre zogen. An dem Religionsgespräch zu Baden wagte er nicht theilzunehmen, und seine Anhänger erlitten durch Eck eine empfindliche Niederlage (s. d. Art. Disputation III, 1841). Dagegen stand er 1528 auf der Höhe seines Einflusses bei der Disputation zu Bern (s. III, 1842), infolge deren auch dieser mächtige Stand zum neuen Glauben überging. Das Religionsgespräch zu Marburg (s. III, 1842), 1. bis 3. October 1529, ließ, anstatt Einigung in der Abendmahlslehre zu bringen, den Riß erst recht offenbar werden. Melanchthon, welcher mit Zwingli zuerst allein disputirte, fand an ihm etwas Bäuerliches und bis zu einem gewissen Grade Anmaßendes; er erklärte ihn später für verrückt, und er wolle lieber den Papisten als den Zwinglischen sich anschließen. Dagegen war Zwingli mit weit aussehenden Entwürfen von Marburg zurückgekommen. Ein allgemeines evangelisches Bündniß gegen den Kaiser sollte geschlossen werden, und Zwingli bemühte sich, wenn auch vergeblich, Venedig und Frankreich dafür zu gewinnen. An Franz I., den er früher einen wüthenden Tyrannen gescholten, richtete er im Juli 1531 seine letzte Schrift, die Darlegung des christlichen Glaubens, Christianae fidei expositio, deren Originalhandschrift noch in Paris aufbewahrt wird. Sogar die Annahme von französischen Jahrgeldern wollte er zugestehen. So war der Politiker dem „Reformator" über den Kopf gewachsen; Zwingli war Bürgermeister, Schreiber und Rath in Einer Person. Seit 1528 bestand ein „heimlicher Rath", welcher die Leitung des Staatswesens bald ganz in die Hände nahm; als dessen ständiges Mitglied gab Zwingli durch seine geistige Ueberlegenheit immer den Ausschlag und faßte die wichtigsten Staatsschriften ab. Seiner Energie gelang es, mit der Stadt Konstanz das „christliche Burgrecht" abzuschließen (25. December 1527), welchem am 31. Januar 1528 Bern, dann in demselben Jahre St. Gallen und Biel, 1529 Mülhausen, Basel und Straßburg beitraten. Auch dem schmalkaldischen Bunde waren diese Städte bereit beizutreten. Deßhalb mußten bei der immer wachsenden Ausbreitung der neuen Lehre, der auch das Kloster St. Gallen zu erliegen schien, die katholischen Stände fürchten, aus ihrem Besitze verdrängt und unterdrückt zu werden. Sie schlossen daher am 22. April 1529 zu Waldshut mit Oesterreich ein Bündniß zur Unterdrückung der neuen Lehre. Die gegenseitige Erbitterung ließ einen Krieg als unvermeidlich erscheinen, und Zwingli hatte schon im März 1529 einen Kriegsplan mit Zeichnung entworfen. Als der Rath zögerte, wandte er sich an das Volk. Endlich am 8. Juni erklärte Zürich den fünf katholischen Orten den Krieg, und Zwingli selbst zog mit der Hellebarde auf der Achsel mit nach Kappel. Dort aber gelang es dem Landammann Aebli von Glarus, den Frieden zu vermitteln (26. Juni 1529). Von diesem wollte jedoch Zwingli nichts wissen. Er schreckte nicht vor Zwangsmitteln zurück; besonders gegen die Klöster wurde gewaltthätig verfahren. Den Nonnen von Katharinathal bei Diessenhofen, die er vergebens zu bereden versucht hatte, wurden die Ordenskleider abgerissen und in's Feuer geworfen, worauf sie mit roher Gewalt aus dem Kloster fortgetrieben wurden. Das Gebiet der Abtei St. Gallen blieb von den Züricher Truppen besetzt, das Klostergebäude wurde käuflich an die Stadt St. Gallen abgetreten; die Hegemonie Zürichs in der östlichen Schweiz schien gesichert. Wie ein Bischof amtete Zwingli auf den Synoden zu Frauenfeld und St. Gallen (1529 und 1530). „Es werden nicht drei Jahre vergehen," schreibt er, „so wird Italien, Spanien, Deutschland unserer Meinung beitreten." Die Klagen der Katholiken über die Uebergriffe Zürichs erfuhren schroffe Zurückweisung, und so wuchs die Mißstimmung von beiden Seiten. Alle Tage wurden in Zürich neue Schmähungen erdacht. Es stand für Zwingli fest, daß der Knoten nur durch einen Krieg zerhauen werden könne. Er drängte ungeduldig zum Angriff; es wurde aber nur die Proviantsperre gegen die fünf Orte am 15. Mai 1531 beschlossen und am 21. Mai von den Kanzeln bekannt gemacht. Indessen gab es immer noch zahlreiche Gegner Zwingli's auch in Zürich; viele aus dem Adel hielten heimlich zu den fünf Orten. Zwingli fühlte den Boden nicht mehr sicher und trat am 26. Juli vor den großen Rath mit Klagen über Unfolgsamkeit und der Bitte um seine Entlassung, ließ sich dann aber zum Bleiben bewegen. Der Zusammenstoß war unvermeidlich; dennoch war man in Zürich bestürzt, als die fünf Orte am 9. October die Kriegserklärung erließen. Eilig und in Verwirrung zog man an die Grenze gegen Zug, das Hauptheer am Morgen des 11. October, mit ihm Zwingli, voll banger Ahnungen, zu Pferd, mit Helm, Harnisch und Hellebarde. Vom Marsch ermüdet, erreichte man gegen 3 Uhr Kappel. Die Katholiken, die sich in günstiger Stellung befanden, griffen an, und nach heftigem Widerstand begannen die Züricher zu fliehen. Auch Zwingli ward mit fortgerissen, durch Lanzenstiche verwundet und durch einen Schlag auf den Kopf niedergestreckt. Als er gefragt wurde, ob er beichten wolle, schüttelte er das

Haupt und wurde durch einen Schwertstreich getödtet. Die Leiche wurde durch den Henker gevierttheilt und als die eines Erzketzers verbrannt. Nicht weniger als 514 Züricher, unter diesen die Angesehensten des Rathes und der Geistlichkeit, fielen in der Schlacht bei Kappel. Noch schlimmer war für die Züricher die Niederlage am Gubel in der Nacht vom 23. auf den 24. October, so daß allgemeine Entmuthigung eintrat. Viele Züricher waren über die Niederlage froh und erkannten darin ein Gottesgericht. So auch Luther, welcher schrieb, Zwingli sei in großen und vielen Sünden und Gotteslästerungen gestorben. Als im November 1531 auch Oekolampadius gestorben war, schrieb Erasmus: „Es ist gut, daß die beiden Führer der Evangelischen gestorben sind; wenn sie noch lebten, wäre es um uns geschehen." Die katholischen Sieger benahmen sich äußerst mäßig und bestanden nicht auf der Wiederherstellung der katholischen Religion in Zürich. Zwingli hinterließ vier Kinder; mit seinem gleichnamigen Enkel H. Zwingli ist im Jahre 1601 seine männliche Nachkommenschaft ausgestorben. Ein richtiges Gesammtbild des schweizerischen „Reformators" zu geben, ist selbst für seine Verehrer, die ihn gerne über Luther stellen, eine schwere Aufgabe, auch abgesehen von den „bisher vertuschten und beschönigten Schwächen und Härten Zwingli's" (Mörikofer). Aber auch seine Gegner, von Luther abgesehen, wie Salat und Murner (s. d. Art.), sind von Uebertreibung nicht frei. Merkwürdig, aber zutreffend sind die Worte des Karthäusers Jodocus Hesch (oder Heß) von Ittingen im J. 1524: „Du willst, lieber Zwingli, wissen, was ich von dir und deiner Lehre halte; ich will es dir freimüthig aussprechen. Du besitzest Gaben, von welchen das Schweizerland das Größte erwarten durfte: einen feurigen, lebhaften, gediegenen und männlichen Geist, ein umfassendes und allzeit treues Gedächtniß, einen gewandten und zu allen Geschäften geschickten Sinn, eine wohltönende und leicht dahinfließende Sprache. Um dieser Vorzüge willen würden wir dich, wenn du dich von der rechten Lehre nicht absondern wolltest, als einzige und unvergängliche Zierde nicht bloß von Zürich, sondern der ganzen Schweiz begrüßen und ehren. Da aber das, was du lehrst, der Meinung der Väter geradeswegs entgegengesetzt ist, und du die Gebräuche der gesammten Kirche als unchristlich verachtest, verspottest und verhöhnst, kann ich für deine Zukunft nur Schlimmes befürchten. Du bist unzweifelhaft im Irrthum, bist weit aus dem Geleise gekommen und ziehst Andere mit dir nach in denselben Wahnsinn." Humanist seinem Bildungsgange nach, verläugnete Zwingli diese Richtung auch später nie, auch nicht in seinem theologischen Systeme. Als 1525 Jacob Ceporinus gestorben war, schrieb Zwingli zu seiner Ausgabe des Pindar 1526 eine Vorrede und einen Epilog. Nach seiner Anleitung wurde am Neujahrstag 1531 im Lesesaal des Großmünsters die Komödie „Plutos" von Aristophanes in griechischer Sprache aufgeführt, wozu Zwingli die musikalische Begleitung componirt hatte. Einige Wochen später wurde von kleinen Knaben eine Komödie des Terenz lateinisch aufgeführt. Nach Zwingli's Anschauung sind auch die Heiden erwählt; Pindar, Plato und Seneca haben aus dem Quell der Wahrheit geschöpft, und Franz I. von Frankreich wird im Himmel die Gemeinschaft mit Hercules, Theseus, Sokrates, Aristides, den Catonen und Scipionen in Aussicht gestellt. Solche, welche Zwingli näher kannten, rühmen seine bürgerlichen Tugenden. An seinem aufrichtigen Patriotismus ist nicht zu zweifeln, aber dieser verleitete ihn zu einer der „gewaltsamsten und ungerechtesten Revolutionen", welche die Schweiz dem Untergang nahe brachte und für immer in zwei feindliche Lager spaltete. Ein Denkstein bezeichnet seit 1838 die Stelle, wo er fiel. Sein Porträt, nach seinem Tode von Hans Asper gemalt, bewahrt die Stadtbibliothek in Zürich; neben derselben wurde 1885 sein Standbild aufgestellt und ebendort 1899 ein Zwingli-Museum eröffnet. — Zur Grundlage seines theologischen Systems machte Zwingli die heilige Schrift als alleinige, untrügliche Glaubensquelle; doch ist ihm die Apocalypse kein biblisches Buch, und auch die Evangelisten haben nach seiner Meinung oft geirrt. Im Kampfe gegen Luther berief er sich dann allerdings auf den Brauch der ältesten Christen und das Zeugniß der Kirchenlehrer. Daneben gibt es nach ihm noch eine andere Offenbarung, die unmittelbare Belehrung und Erleuchtung durch Gott, welcher den Menschen auserwähle und von Schuld und Sünde befreie. Die Erbsünde sei nicht Schuld; sie wird nicht auf den Fall Adams zurückgeführt, habe vielmehr nur den Charakter einer Krankheit und werde durch die Taufe nicht getilgt. Alle Werke, welche nicht aus dem Glauben sind, seien bös, sündhaft und verdammungswürdig. Auch beim Glauben wirke der Mensch nicht selbst, sondern werde von Gott gezogen. Damit war die menschliche Freiheit ausgeschlossen und die absolute Prädestination (Determinismus) ohne Rücksicht auf die guten oder schlechten Handlungen der Menschen gelehrt, die aber dem Volke selten und vorsichtig vorzutragen sei. Die Kirche sei die große, nur Gott allein kennbare Gemeinschaft aller Christen, die, durch Gottes Geist zu Einem Glauben berufen, Jesum Christum als ihr einziges Haupt anerkenne, das keines sichtbaren Stellvertreters bedürfe. Den Laien wie den Geistlichen wird die Freiheit der Lehre zugesprochen. Auch die Sacramente hätten keine reelle Bedeutung; sie seien höchstens Symbole, nicht Träger der Gnadenwirkung, als Zeichen des Bundes mit Christus. Solcher gebe es zwei, die Taufe, als Zeichen der Aufnahme in den Bund, und das Abendmahl, dessen Wesen in die Danksagung für die Erlösung gesetzt wird. Die Worte „Dieß ist mein Leib" seien ein Tropus; „ist" habe den Sinn von „bedeutet". Dieser Sinn der Einsetzungsworte wurde Zwingli aber erst klar durch eine Schrift des Holländers Cornelius Hoen

(Honius). Erwähnt mag noch werden: „Ein predig von der ewigreinen magd Maria der muoter Jesu Christi unsers erlösers“ vom Jahre 1522, worin er sich gegen den Vorwurf verwahrt, ungeziemend über Maria gesprochen zu haben, und sich ganz im katholischen Sinne über Maria ausspricht: „Je mehr die Ehre und Liebe Christi unter den Menschen wächst, desto mehr wächst auch der Werth und die Ehre Maria's. Willst du aber Maria besonders ehren, so folge ihrer Reinigkeit, ihrer Unschuld und ihrem festen Glauben nach, und so du ein Ave Maria betest und zunächst die große That der Erlösung bedacht hast, gedenke darnach, daß sie, der Gott so besondere Gnade und Ehre erwiesen, gleichwohl arm gewesen“ u. s. w. Noch im J. 1530 wurde in Zürich Morgens und Abends zum Ave Maria geläutet und die Marientage gefeiert. Uebrigens hat sich Zwingli's Lehre unter den „reformatorischen“ Verirrungen am meisten vom alten Glauben entfernt; er heißt daher auch „der freisinnigste der Reformatoren“, welcher der modernen Geistesrichtung am nächsten steht. Seine Schriften haben auch in der eigenen Kirche keine große Beachtung gefunden. Eine erste Gesammtausgabe veranstaltete sein Schwiegersohn und Nachfolger Rudolf Gwalther 1544 und 1545 in 4 Foliobänden, worin die deutschen Schriften in lateinischer Uebersetzung gedruckt sind. Ein neuer Abdruck erschien 1581. Besser und vollständiger ist die Ausgabe von Melch. Schuler und Joh. Schulthess, 8 Bde. in 11 Theilen, Zürich 1828—1842; dazu Supplement von G. Schulthess und Gasp. Marthaler, Zürich 1861. Am wichtigsten sind die Bände 7 und 8, welche die Briefe von und an Zwingli enthalten, eine reichhaltige Quelle zur Geschichte des Humanismus und der sog. Reformation. Eine neue Ausgabe von „Huldreich Zwingli's sämmtlichen Werken“ besorgen für das Corpus reformatorum Professor Egli und G. Finsler. Eine treffliche Orientirung gewährt G. Finsler, Zwingli-Bibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften von und über Ulrich Zwingli, Zürich 1897. Die wichtigsten neueren Werke über ihn sind: H. Bullinger, Reformationsgeschichte. Herausg. von Hottinger und Vögeli, 3 Bde., Frauenfeld 1840; E. Riffel, Christliche Kirchengeschichte der neuesten Zeit III, Mainz 1846; E. Zeller, Das theologische System Zwingli's, Tübingen 1853; H. Spörri, Zwingli-Studien, Leipz. 1866; J. C. Mörikofer, Ulrich Zwingli nach den urkundlichen Quellen, 2 Bde., Leipz. 1867—1869; J. Strickler, Actensammlung zur Schweizer. Reformationsgeschichte in den Jahren 1521—1532 im Anschluß an die gleichzeitigen eidgenössischen Abschiede, 5 Bde. in 7 Theilen mit Nachträgen und Register, Zürich 1877—1884; A. Schweizer, Zwingli's Bedeutung neben Luther, Zürich 1884; A. Baur, Zwingli's Theologie, ihr Werden und ihr System, 2 Thle., Halle 1885—1889; Joh. Janssen, An meine Kritiker, Neue Aufl., Freiburg 1891, 136 bis 140; Rud. Staehelin, Huldreich Zwingli, sein Leben und Wirken, 2 Bde., Basel 1895 bis 1897; E. Egli, Zwingliana, Mitteilungen zur Gesch. Zwinglis u. d. Reformation, Zürich 1897 ff. Vgl. auch d. Artt. Schweiz (X, 2083—2088) und Protestantismus (X, 483—487). [P. G. Meier.]

Verbeſſerungen.

(S. auch die im I. Bande ſelbſt gedruckten Verbeſſerungen.)

I. Band:	Spalte	870	Zeile	20	v. u.	ſtatt nach Kaiſerswerth lies: von Kaiserswerth nach Köln.
	„	1743	„	17	v. o.	ſtatt 751—757 lies: 791—797.
II. Band:	„	98	„	12	v. u.	ſtatt Authari lies: Agilulf.
	„	1875	„	23	v. o.	ſtatt Maria Stuart lies: Verlobung des Prinzen von Wales mit Katharina von Aragonien.
III. Band:	„	356	„	12	v. o.	ſtatt beträgt lies: beträgt in Graubünden.
	„	2102	„	34	v. o.	ſtatt an Einem Tage lies: innerhalb einiger Tage.
IV. Band:	„	132	„	2	v. o.	ſtatt Enkel lies: Neffe.
	„	1814	„	8	v. o.	Eduard Vogt war nicht Proteſtant (vgl. Eduard Vogt, ein Erinnerungsblatt an einen katholiſchen Dichter, in d. Hiſt.-pol. Blättern XCIX [1887], 95 ff.
V. Band:	„	1941	„	10	v. o.	ſtatt Pegerandi lies: Peyrandi.
	„	1999	„	12	v. u.	ſtatt an einem Tage lies: im Jahre 1589.
VI. Band:	„	1387	„	4	v. u.	ſtatt 1557 lies: 1657.
VII. Band:	„	2080	„	5	v. u.	ſtatt Glück und Gaſtein lies: Gleink und Garſten.
VIII. Band:	„	1179	„	18 ff.	v. u.	muß es heißen: Der hebräiſche Text läßt freilich dieſe Ueberſetzungen zu, da in ihm ſteht הַיָּם הַמֶּלַח הוּא „jetzt das Salzmeer“, allein die Thatſachen lehren, daß dieß nur heißen ſoll: „welches jetzt zum Salzmeer gehört“.
	„	1471	„	18 ff.	v. o.	iſt nachzutragen, daß es gegenwärtig in Mexico 6 Kirchenprovinzen (nämlich außer den genannten 3 noch [ſeit 1891] Antequera, Durango und Linares) und 28 Bisthümer gibt.
	„	1757	„	3	v. o.	ſtatt 86 lies: 68.
	„	1941	„	11	v. u.	füge hinzu: C. E. Bridgett, Life and Writings of Sir Thomas More, London 1891; The same, The Wisdom and Wit of Blessed Thomas More, London 1892.
IX. Band:	„	746	„	21	v. u.	ſtatt Binz lies: Wien.
X. Band:	„	1301	„	1	v. o.	ſtatt Bapt. lies: Bernard.
	„	1475	„	29	v. o.	füge hinzu: Dr. Franz Schmid, Die Sacramentalien der kath. Kirche, Brixen 1896.
XI. Band:	„	159	„	23 ff.	v. o.	ſtatt „Sequenzen“ u. ſ. w. bis Alleluja lies: reichen Melodien des Alleluja (Jubilationen oder Neumen [ſ. d. Art.]), nach älterem römiſchen Gebrauche Sequenzen genannt.
	„	543	„	25	v. u.	ſtatt Biſchof Juan Gil von Tortoſa lies: Domprediger Juan Gil zu Sevilla.
	„	575	„	4 ff.	v. u.	Nach Duhr (im Hiſt. Jahrbuch 1900, 335. 338) hat nicht Spee's kurzer Aufenthalt in Würzburg, ſondern ſein mehrjähriger Aufenthalt in Paderborn die Cautio criminalis vorbereitet und zum Abſchluß gebracht; die in der Cautio angeführten Thatſachen ſcheinen vorzüglich aus dem Herzogthum Weſtfalen entlehnt zu ſein.
	„	1751	„	25	v. u.	ſtatt A. Zimmermann S. J. lies: Otten.
	„	1846	„	15	v. u.	ſtatt Kneller S. J. lies: Otten.

Verzeichniß der Mitarbeiter des Kirchenlexikons, 2. Auflage.

Aberle, Dr. M. v., Univ.-Prof. in Tübingen. † Astrologie (I). — Herodianer. — Verführung. — Widerspruch der Gesetze und Pflichten.

Abert, Dr. Friedr., Univ.-Prof. in Würzburg. Würzburg.

Aigner, Emil, Pfarrer in Bischofsmais. Gunther, Eremit.

Alberdingk Thijm, Dr. P., Univ.-Prof. in Löwen. Adriaensz. — Adrichem. — Amandus, der hl. — Anslo. — Bavo. — Belgien. — Brinckerinck. — Düere, G. van der. — Eligius (Eloy). — Fraterherren. — Friedrich, der hl. — Friesland. — Gerhard (Zerbolt) von Zütphen. — Gfrörer. — Gomaer. — Groote. — Heinrich von Zütphen. — Henten. — Ivo, d. hl., gen. Anwalt der Armen. — Jansenius der Aeltere. — Janssens. — Joristen. — Lambert, d. hl. — Landoald. — Leyden. — Lodensteyn. — Lüttich. — Marnix. — Middendorp. — Niederlande. — Oranien, Wilhelm I. von. — Rythovius. — Servatius. — Sonnius. — Steyaert.

Albers, Bruno, O. S. B., in Rom. Pisa, Synode von. — Schram.

Allgayer, Dr., Professor in Kocherthürn. † Jovian. — Maximinus, C. Jul. Verus. — Molinos. — Titus Flavius Vespasianus. — Trajan. — Valentinian III.

Alzog, Dr. J. B., Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br. † Augustinus, der hl., O. S. B. — Bernhard, spanischer Priester. — Ceillier. — Lapide, a.

Atzberger, Dr. L., Univ.-Prof. in München. Logos. — Missio Spiritus Sancti.

Bach, Prälat Dr. Jos., Univ.-Prof. in München. Achard. — Adam von St. Victor. — Adoptianismus. — Adrewald. — Aegidius von Lessines. — Albert von Straßburg O. Pr. — Alger von Clairvaux. — Anno II. — Armandus. — Arno von Reichersberg. — Arundel. — Balduin von Devonshire. — Balmes, Philosoph. — Barbus, Paulus. — Bernhard von Trilia. — Blandrata. — Bril. — Brocardus. — Bruno, Giordano. — Johannes von Cornwall. — Neckam.

Bäumer, Suitbert, O. S. B., in Beuron. † Hugo, hl. (6). — Hymnus. — Introitus. — Invitatorium. — Iso. — Jerusalem, Stadt (V, Schluß). — Johannes a S. Facundo. — Johannes von Feckenham. — Johannes von Lydgate. — Johannes de Muris. — Kelch. — Kero. — Kerze. — Kirchensprache. — Kreuz. — Kreuzerfindung. — Kreuzerhöhung. — Kreuzigung. — Kreuzpartikel. — Kreuzzeichen. — Krippe. — Kyrie eleison. — Lobbes. — Luxeuil. — Mabillon.

Baeumker, Dr. Clemens, Univ.-Prof. in Bonn. Wilhelm von St. Amour. — Wilhelm von Conches.

Bäumker, Dr. Wilhelm, Pfarrer in Rurich. Ambrosianischer Kirchengesang (rev.). — Choral. — Evovae. — Gerbert. — Guido von Arezzo. — Hucbald. — Jacopone (rev.). — Kirchenlied. — Lattre, de. — Musik und musikalische Instrumente bei den Israeliten (rev.). — Musik, kirchliche (rev.). — Neumen. — Notker (1). — Orgel. — Palestrina. — Passion (II). — Scarlatti. — Theater (I). — Todtentanz. — Troparium. — Tropen.

Bardenhewer, Dr. O., Univ.-Prof. in München. Akephaler. — Arnobius. — Arnold Montaneri. — Athenagoras. — Causis, liber de. — Commodianus. — Cosmas der Indienfahrer. — Cosmas von Jerusalem. — Didymus der Blinde. — Diodor. — Dracontius. — Drepanius. — Epiphanius von Salamis. — Eusebius von Cäsarea. — Evagrius von Antiochien. — Evagrius mit dem Beinamen Ponticus. — Evodius von Uzalis. — Faltonia Proba. — Faustus von Reji. — Firmicus Maternus. — Fulgentius Ferrandus. — Gennadius I., Patriarch. — Gennadius, Presbyter. — Gregor Baeticus. — Gregor von Nazianz. — Gregor von Nyssa. — Gregor von Tours. — Gregor der Wunderthäter. — Hegesippus, Kirchenschriftsteller. — Hegesippus, Uebersetzer. — Hesychius. — Hieracas. — Hieronymus, Sophronius Eusebius. — Hirt, der gute. — Honoratus von Arles. — Honoratus, Bischof von Constantine. — Honoratus, Bischof von Marseille. — Isaak von Antiochien. — Isaak von Ninive. — Jacob von Sarug. — Johannes Chrysostomus. — Johannes Climacus. — Johannes von Damascus. — Johannes von Nikiu. — Kirchenvater. — Lactantius. — Laurentius Mellifluus. — Leander von Sevilla. — Leontius von Arles. — Leontius von Byzanz. — Licinianus. — Lucianus. — Lucifer. — Macarius der Aegypter. — Macarius Chrysocephalus. — Macarius von Jerusalem. — Macarius Magnes. — Marcus Diaconus. — Marcus Diadochus. — Marcus Eremita. — Marius Mercator. — Martin, der hl. — Martyrer, scilitanische. — Maxentius. — Melito. — Methodius, der hl. — Modestus. — Moschus. — Musanus. — Nicetas, Bischof von Romatiana. — Nonnus aus Panopolis. — Oecumenius. — Olympiodorus, Diacon. — Optatus. — Orientius. — Orosius. — Pacianus. — Palladius. — Pantänus. — Paschasius, der hl.

Diacon der Kirche zu Rom. — Paschasius, Mönch zu Dumio. — Patrologie. — Paulinus, der hl., Bischof von Nola. — Paulinus von Pella. — Paulinus von Petricordia. — Petrus Chrysologus. — Philastrius. — Phileas. — Philippus, Bischof von Gortyna. — Philippus Sidetes. — Phöbadius. — Pinytus. — Polychronius. — Pomerius. — Praedestinatus. — Prosper. — Quadratus. — Rufinus, Tyrannius. — Ruricius. — Rusticus, Priester. — Rusticus, Diacon. — Salonius. — Salvianus. — Schegg. — Sedulius, Caelius. — Serapion von Antiochien. — Serapion von Thmuis. — Severianus. — Severus, Patriarch von Alexandrien. — Severus, Bischof. — Severus Sanctus Endelechius. — Severus, Sulpicius. — Sibyllinische Bücher. — Sidonius. — Sophronius.

Bauer, A., S. J., in Blijenbeek. †
Abra de Raconis. — Acarie. — Adam, Joh., S. J. — Akoimeten. — Ambarach. — Amboise. — Amicus, Barthol. — Amicus, Franz, S. J. — Annunciaten. — Appellatio tamquam ab abusu (I—VII). — Araujo S. J. — Artikel, organische. — Augustiner (rev.). — Baronius, Cardinal. — Bartoli. — Battaglini. — Bauny. — Beguinen und Begharden. — Berchmans. — Bernières-Louvigny. — Beschi. — Bianchi, Joh. Ant. — Biner. — Bobadilla. — Bolgeni. — Bolland S. J. (I). — Bonjour, zwei Brüder. — Boucher. — Bourgfontaine. — Brevi-Coxa. — Brillmacher. — Bucherius. — Busäus. — Campian. — Camus de Pontcarré. — Camus, Stephan Le. — Carrière. — China. — Coton, P. — Escobar y Mendoza. — Exercitien. — Feuillanten (II). — Filliucius. — Fontana. — Forer. — Franz Solano. — Franz Xaver.

Baumann, Dr. **Franz Ludwig**, Reichsarchivrath in München.
Bauernkrieg.

Baumgartner, Anton, Prof. am Real-Gymn. zu Regensburg. †
Schmidt, M. J.

Baumgartner, Alexander, S. J., in Luxemburg.
Canisius, der sel. — Deutsche Literatur. — Eckhart. — Garnett. — Garnier, Johann, S. J. — Garrucci. — Greith. — Heinrich Seuse. — Herder. — Isländische Literatur. — Island. — Lavater. — Lessing. — Maffei (2). — Montalembert. — Nordamerika. — Norwegische Literatur. — Russische Literatur. — Shakespeare. — Spanische Literatur und Sprache. — Syrische Sprache und Literatur. — Vida. — Vondel.

Baumgartner, Dr. **Matthias**, Univ.-Prof. in Breslau.
Scotus, Johannes Erigena.

Baumstark, Reinhold, Landger.-Präs. in Mannheim. †
Calderon.

Bautz, Dr. **J.**, Akad.-Prof. zu Münster i. W.
Hölle.

Becker, Dr. **J. J.**, Pfarrer in Niederheimbach.
Butzbach, Johannes.

Becker, Dr. **J. A.**, Pfarrer in Aachen. †
Accoltis. — Engel. — Filioque. — Gott. — Gottesgebärerin. — Heilige.

Beissel, Stephan, S. J., in Luxemburg.
Januarius. — Jesus, Ordenstitel. — Jesus und Maria (Orden). — Johannes von Gott. — Josaphat, Königssohn. — Kind Jesu. — Liebe (Titel mehrerer Orden und Congregationen). — Menschwerdung (Religiöse Genossenschaft von der). — Michael (Orden und Congregationen). — Namen Jesu. — Namen Jesu und Maria. — Reliquien (1, 2 u. 3). — Rock (rev.). — Spiritual. — Symbol. — Xanten.

Bellesheim, Prälat Dr. **Alphons**, Canonicus in Aachen.
Benedict Joseph Labre. — Congregationslisten. — Constitutiones ecclesiasticae. — Covenant. — Cullen. — Curione. — Dalgairns. — Diario Romano. — Drei Könige. — Ehe, gemischte (rev.). — Ehe, heimliche. — Ehe, vermeintliche oder putative. — Ehe, zweite (rev.). — Ehebruch (rev.). — Eheconsens. — Ehedispense (rev.). — Ehegesetzgebung (II, rev.). — Ehehinderniße (rev.). — Ehescheidung (rev.). — Eheschließung. — Eheverlöbniß (rev.). — Ehevertrag (rev.). — Entführung. — Episcopale. — Faber, Frederick William. — Gardiner. — Howard. — Kilwardby. — Kirchenlehen (rev.). — Knox. — Latimer. — Laud, William. — Lombard. — Manning. — Maria Stuart. — Milton. — Newman. — Oates. — Plunket. — Pole. — Poole. — Potter, John. — Presbyterianer (I u. II). — Pulververschwörung. — Schottland. — Seton. — Stapleton. — Tesuite. — Thomas Becket. — Tosti. — Tractarianismus. — Ullathorne. — Uniformitätsacte. — Ussher. — Walsingham, Francis. — Walsingham, Thomas. — Walter, Ferdinand. — Ward. — Warham. — Westminster. — Wiclif. — Winzet. — Wiseman. — Wolsey. — York, Cardinal von. — Zacharias Chrysopolitanus.

Bendel, Dr. **A. v.**, Domdecan in Rottenburg. †
Petri Kettenfeier. — Petrus und Paulus. — Pfaffe. — Postille. — Reinhard. — Sterbekreuz. — Vorabend.

Berlage, Dr. **Anton**, Akad.-Prof. in Münster.
Adolf. — Ansgar. — Dänemark. — Firmung.

Bernhard, Dr. **Athan.**, O. Cist., Abt von Osseg. †
Demas. — Derbe. — Drusilla. — Elias Levita (Elihu ben Ascher Hallevi). — Epaphras. — Epaphroditus. — Erastus. — Ethnarch.

Beron, Valentin, Pfarrer in Dürmentingen. †
Credo.

Bickell, Dr. **G.**, Univ.-Prof. in Wien.
Balâus.

Binder, Dr. **Franz**, Redacteur der Hist.-pol. Blätter in München.
Abraham a Sancta Clara. — Acidalius. — Albertinus. — Andlaw. — Augustinus Maria. — Beckedorff. — Chateaubriand. — Cheverus. — Christina von Schweden. — Ciampini. — Columbus (rev.). — Görres, Guido. — Gudenus. — Jarcke. — Johanna d'Arc. — Overbeck. — Wessobrunn.

Birkman, Aud., Pfarrer in Bensberg.
Kindheit-Jesu-Verein.

Birkler, Wilhelm, Professor in Ehingen. † Ambrosianischer Kirchengesang (rev. Bäumker).

Birle, Aug., Domvicar in Augsburg. † Dilingen.

Blöther, Joseph, S. J., in Luxemburg.
Papst. — Primatialrechte. — Schlüsselgewalt. — Scholastik. — Sfondrati, Cölestin. — Sfondrati, Franz. — Sfondrati, Paul. — Spee.

Bludau, Dr. A., Akad.-Prof. zu Münster i. W.
Tatian. — Versuchung Christi.

Bone, Dr. H., Gymnasialdirector a. D. in Wiesbaden. †
Anchieta. — Apollonius von Tyana. — Arcimboldi. — Arnold, Gottfried. — Bobola. — Bolingbroke. — Bruegs. — Bruno, Leonardo. — Bruno der Sachse. — Brusch. — Buchanan. — Budäus. — Bunyan. — Burchard, Johann, von Straßburg. — Cäcilia, die hl. — Cädmon. — Calas. — Campanus, Bischof. — Cave. — Chamier. — Christina von Belgien. — Christina von Stommeln. — Chyträus. — Clericus, Joh. — Crispinus und Crispinianus. — Cuthbert. — Cyprian, E. S. — Cyriacus, der hl. — Dalläus. — Digby, K. — Emery. — Johannes de Britto. — Volk, Wilhelm.

Borovy, Dr. Cl., Univ.-Prof. in Prag. †
Böhmen. — Broda. — Brüder, Böhmische. — Brus. — Budweis. — Cosmas von Prag. — Cyrillus und Methodius.

Bossart, Dr. Thomas, O. S. B., in Einsiedeln.
Reding.

Braig, Dr. Carl, Univ.-Prof. zu Freiburg i. B.
Substanz.

Bram, B., Pfarrer in Verden (Hannover).
Aureola sanctorum.

Braun, Dr. K. A. H., Domcapitular und Dompfarrer in Würzburg.
Alcantara. — Ambrosianer. — Ametriten. — Apiarius. — Apostoliker. — Aquarii. — Calatrava. — Limbus.

Braun, Jos., S. J., in Luxemburg.
Biva. — Weitenauer.

Brauner, Dr. J., Domherr in Wien. †
Presbyterium (1).

Braunmüller, Dr. Benedict, O. S. B., Abt in Metten.
Aldersbach. — Barnes, Johann. — Bec. — Benedictbeuern. — Benedictinerorden. — Berchorius. — Bernhard von Morlay. — Bernhard von Waging. — Billy. — Boldewin. — Clavenau. — Diemuot. — Ebersberg. — Einsiedler. — Eudisten. — Gandersheim. — Gervasius zu Canterbury. — Gervasius von Chester. — Gervasius, Erzbischof von Reims. — Gervasius von Tilbury. — Gilbert. — Guibert. — Heinrich von Brabant. — Heinrich von Clairvaux. — Helinand. — Hermann, Benedictinerabt von Nieder-Altaich. — Herväus der Bretone. — Herväus von Déols. — Higden. — Hirschau. — Keller, B. — Konrad von Megenberg. — Konrad von Scheyern. — Konrad, Graf von Urach. — Kraus, J. B., O. S. B. — Legipont. — Letald. — Lupus, der hl. — Lupus, Abt. — Martin, Benedictinerabt. — Maurus, Sanct, Congregation. — Mayr, Beda. — Mazen. — Mezger. — Mittarelli. — Muchar. — Niederaltach. — Nuce. — Oettingen. — Olivetaner. — Polling.

Braunsberger, Otto, S. J., in Luxemburg.
Mayr, Georg.

Bringmann, Aug., S. J., in Mailand.
Hildebert von Lavardin. — Hugo von St. Victor.

Brischar, Dr. J. N., Pfarrer in Bühl, Würtemberg. †
Abelly. — Abendmahlsfeier der Protestanten. — Abendmahlsstreitigkeiten. — Adelmann. — Albert, sel., Patriarch von Jerusalem. — Albigenser. — Albornoz. — Alciati, Johs. Paulus. — Amalrich. — Aquila, Kaspar. — Berengar von Tours. — Beza. — Brenz. — Gibbon. — Gregor I.—XVI. — Grotius. — Gustav Adolf. — Heinrich II., der hl. — Heinrich III. — Heinrich IV. — Heinrich II., König von England. — Heinrich VIII., König von England. — Honorius I.—IV. — Innocenz I.—XIII. — Jacobiten. — Johannes XXIII. — Mörlin. — Musculus. — Myconius. — Petrus von Aspelt. — Stolberg.

Brischar, Karl, S. J., in Rom. †
Alexander I., Kaiser von Rußland. — Alfons von St. Maria. — Alvarez, Balthasar. — Camillus de Lellis. — Doctrinarier. — Elisabeth, die hl., Königin von Portugal. — Elisabeth, die hl., von Thüringen. — Franz von Hieronymo. — Haßlacher. — Lataste, Maria. — Menius. — Paccanaristen.

Bruder, Dr. P., Pfarrer in Dieburg.
Rochus. — Rupertsberg.

Brück, Dr. Heinr., Bischof von Mainz.
Aepinus. — Agende, protestantische. — Ambrosius von Lombez. — Aquaviva, Claudius. — Atto. — Aufklärung. — Bahrdt. — Baltzer. — Barclay, Robert (rev.). — Barton. — Basnage. — Beaumont. — Bembo (rev.). — Bertrand. — Besoldus (rev.). — Biester. — Blackloe. — Bullinger. — Bund, Deutscher. — Burnet, de Leyes. — Burnet, Thomas. — Butler, Alban. — Butler, Charles. — Emser Congreß. — Englische Fräulein. — Eß, van. — Farnese. — Feßler, Ignatius Aurelius. — Fillastre. — Fonseca, Jose Ribeiro da. — Fonseca Soares, Antonio da. — Fregoso. — Gabler. — Gallicanische Freiheiten. — Godoy. — Granvella. — Gruner. — Hatto, Bischof von Vercelli. — Helvetius. — Hontheim. — Inquisition. — Las Casas. — Leo X. bis XIII. — Lennig. — Milner. — Pistoja, Synode von.

Brunner, Dr. Sebastian, Prälat in Wien. † Generalseminarien.

Brzeziński, Jos., Univ.-Prof. in Krakau.
Protopopen.

Buchegger, Dr. L., Generalvicar zu Freiburg i. Br. †
Freiburg im Breisgau (II; rev. König).

Busl, K. A., Pfarrer in Bavendorf. †
Ellwangen. — Hermanrich. — Weingarten. — Weissenau.

Buß, Hofrath Dr. **J. von**, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br. †
Alter (rev. Kreutzwald). — Angariae. — Anwartschaft. — Barrabas. — Beneficium ecclesiasticum. — Biennium canonicorum. — Bischof (rev. Gerlach). — Bisthum. — Bona fides. — Boudon. — Curie (rev. Kreutzwald). — Donoso Cortes. — Kapelle (rev. Kreutzwald). — Ozanam. — Postulation. — Presbyterium (2). — Privilegien des Clerus (5). — Wetzer (rev. Leander v. Wetzer).

Cahensly, **P.**, Reichstagsabgeordneter in Limburg.
Vereinswesen (B, II, 7).

Cathrein, **Victor**, S. J., in Valkenburg.
Dumoulin, Karl. — Dumoulin, Peter. — Internationale. — Physiokraten. — Recht. — Sociale Frage. — Staat. — Staatsgewalt. — Stahl, Friedrich Julius. — Standrecht. — Völkerrecht. — Volkswirthschaftslehre.

Cornely, **Rud.**, S. J., in Blijenbeek.
Alarcon. — Albertini. — Alcazar. — Alciati S. J. — Alegambe. — Alvarez de Paz. — Amiot. — Aquaviva, Rudolf. — Archdekin. — Arias S. J. — Arriaga. — Arrubal. — Attiret. — Avancini.

Dahlmann, **Jos.**, S. J., in Luxemburg.
Pantheismus (I).

Daller, Prälat Dr. **Balth. v.**, Rector des Lyceums in Freising.
Adalbert, der hl., Erzbischof von Magdeburg. — Adalbert, der hl., Bischof von Prag. — Ado. — Agnellus, Geschichtschreiber. — Agnellus, Erzbischof. — Bero, Augustin. — Bonizo. — Bower. — Calderino. — Cyciacus, angebl. Papst. — Defensor fidei. — Eberhard von Regensburg.

Dankó, Prälat Dr. **Jos.**, Dompropst in Preßburg. †
Andrássy. — Bakács. — Falubi, Franz, S. J. — Johannes Sylvester. — Johannes Teutonicus (1). — Ladislaus, der hl. — Martinuzzi. — Oláhus.

Danner, **Franz**, O. Praem., in Patsch bei Innsbruck.
Ursperger Chronik.

Dautzenberg, **L.**, C. M., Collegium Marianum in Theux (Belgien).
Vincentius von Paul.

Diefenbach, **J.**, Inspector in Sachsenhausen.
Hexenproceß.

Diekamp, Dr. **Wilh.**, Docent an der Akademie zu Münster i. W. †
Altfrid, Bischof von Hildesheim. — Altfrid, Bischof von Münster. — Berno O. Cist.

Diel, **Philipp**, Pfarrer in Ruwer. †
Eucharius.

Diendorfer, Dr. **J.**, Professor und Rector des Lyceums in Passau.
Annus carentiae. — Apostolicae Sedis moderationi convenit. — Beneplacitum apostolicum. — Berichte, kirchliche. — Bigamie. — Büchercensur. — Bulla Cruciatae. — Bulla in Coena Domini. — Cessatio a divinis (rev.). — Concurs. — Index librorum prohibitorum. — Normaljahr. — Prälatur. — Praelatus. — Präsumtion. — Simultaneum.

Dippel, Dr. **Jos.**, Pfarrer in Dommelstadt.
Bosio. — Bottari. — Bovillus. — Brautführer. — Brautkerze. — Brautkranz. — Brautschleier. — Charron. — Diptychon.

Ditges, **A.**, Pfarrer an St. Kunibert in Köln.
Kunibert, der hl.

Dittrich, Dr. **Franz**, Lyc.-Prof. in Braunsberg.
Cortese, J. A. — Cortese, P. — Gibert.

Döllinger, Dr. **Ignaz v.**, Univ.-Prof. in München. †
Bossuet (rev. Weinand). — Luther. — Regalienstreit. — Scotus, Johannes Duns.

Dornstetter, Dr. **Paul**, Geistl. Lehrer am Gymnasium zu Colmar i. E.
Schechina.

Drammer, Dr. **Jos.**, Pfarrer in Aachen.
Vereinswesen (III, 3).

Dressel, **Ludwig**, S. J., in Valkenburg.
Moreno.

Drey, Dr. **Joh. Seb. v.**, Univ.-Prof. in Tübingen. †
Constitutiones Apostolorum (rev. Streber).

Dudik, Dr. **B.**, O. S. B., Kaiserl. Rath in Brünn. †
Brünn. — Bruno von Schauenburg. — Deutscher Orden. — Hermann von Salza.

Düsterwald, Dr. **Franz**, Pfarrer von St. Martin in Köln.
Stiftshütte. — Tempel.

Dür, Dr. **J. M.**, Domcapitular in Würzburg. †
Accommodationsstreit (rev. J. Card. Hergenröther). — Acosta, Uriel. — Albani. — Albergati (rev. Stanonik). — Arcubius. — Delrio. — Hermann von Ryswijk. — Julius, Fürstbischof von Würzburg. — Kuhlmann. — Lambeck. — Le Nourry. — Mantua. — Maffei. — Massuet. — Messalianer. — Morus, Thom. — Münzer. — Nicetas, David. — Noris. — Osiander. — Oudin, Casimir. — Pagi. — Pamelius. — Planck. — Presbyterat (4). — Rhemobothen. — Romanus, Papst. — Santarelli. — Sarabaiten. — Schwarz, Ildephons. — Separatisten. — Sigebert. — Simon von Cramaud. — Stancarus. — Strigel. — Syncretistenstreit. — Synergismus. — Westphal. — Wiest. — Woolston.

Duhr, P. **Bernard**, S. J., in Exaeten.
Kedd. — Keller, Jac. — Pombal. — Tanneri.

Dumont, Dr. **K. Th.**, Domcapitular in Köln. †
Geissel, Johannes v.

Eberl, **Angelicus**, O. Cap., in Türkheim (Schwaben).
Kapuzinerorden. — Laurentius von Brindisi. — Longus. — Ludwig von Toulouse. — Thomas ex Charmes. — Titelmann.

Eberl, **J. B.**, Lyc.-Prof. in Freising. †
Angustia loci. — Augenschein. — Aussatz. — Authentik. — Brandstiftung. — Damasus

der Böhme. — Devoti. — Dinus Mugellanus. — Disciplin (B). — Einkindschaft. — Engel, Ludwig. — Hanthaler. — Kuppelei. — Leibeigenschaft. — Mahnung. — Maleficium. — Nothwehr. — Nothzucht. — Pearson. — Rambach. — Richard Anglicus. — Riegger, Jos. — Riegger, Paul. — Standespflichten. — Wechselpfründen. — Zallwein.

Ecker, Dr. **Jacob**, Sem.-Prof. in Trier.
Brodbacken. — Caath. — Cabseel. — Cabul. — Cabemoth. — Cadumim. — Cain. — Cainan. — Canath. — Caphara. — Carioth. — Cauda. — Cedar (rev.). — Ceila. — Cenereth. — Cham. — Chellus. — Chelmar. — Cherub (Ortsname).

Ehrhard, Dr. **Albert**, Univ.-Prof. in Wien.
Nicephorus, der hl. — Nicephorus Callisti. — Nicolaus von Methone. — Philippus Solitarius. — Philopatris. — Philostorgius. — Phokas. — Photius. — Planudes. — Proclus. — Procopius von Cäsarea. — Procopius von Gaza. — Psellus. — Romanus, Hymnendichter. — Sabbaiten. — Sabbas. — Sergius, Geschichtschreiber. — Sisinnius I. u. II., Patriarchen von Constantinopel. — Styliten. — Suidas. — Symeon, Magister. — Symeon, der jüngere Theologe.

Ehrle, Dr. **Franz**, S. J., Präfect der vaticanischen Bibliothek in Rom.
Joachim von Floris. — Johannes von Jesu Maria.

Eichendorff, **M. v.**, O. S. B., in Emaus (Prag).
Theobald.

Einig, Dr. **P.**, Sem.-Prof. in Trier.
Ordo (II). — Prädestination. — Presbyterat (1—3). — Rechtfertigung. — Reprobation. — Subdiaconat. — Thesaurus.

Eiselt, Dr. **J. C.**, O. Cist. in Ossegg.
Dom- und Klosterschulen.

Enck, Dr. **Aug.**, Gymnasial-Oberlehrer in Paderborn.
Adalhard und Wala. — Corvey.

Esser, Dr. **Aug.**, Privatgeistlicher in Bonn.
Monaldus. — Montaigne. — Montefino. — Montefinos. — Montmirail. — Moralez. — Morin, Etienne. — Muis, de. — Muffus. — Nauclerus. — Neuser. — Nicolaus von Dinkelsbühl. — Nicolaus von Gorran. — Nilon. — Nonconformisten. — Nonnen (Schluß). — Nostradamus der jüngere. — Notburga, die hl. — Nothhilfe. — Notker (2—4). — Nüchternheit. — Oberrauch. — Oblationen (2). — Obsequiale. — O'Daly. — Odilia (rev.). — Oonsell. — Ordensprofeß. — Oresmus. — Orlando, Matthäus. — Orsiesius. — Ostern. — Ostiensis. — Othlo. — Oubin, Franz. — Pajon. — Paläologus. — Palamas. — Palazzi. — Palearius. — Pamphilus. — Pange lingua. — Pantaleon. — Papin. — Paris (Parisius), Matthäus. — Parisio. — Parvi. — Pas, Angelo bei. — *Πάσχα ἀναστάσιμον* und *πάσχα σταυρώσιμον*. — Pascha annotinum. — Passionale. — Passive Assistenz. — Pastorellen. — Pastoren. — Pater (rev.). — Paternianer. — Pathen. — Paucapalea. — Paulinus, Patriarch von Aquileja. — Paulus von Bernried. — Paulus von Middelburg. — Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob. — Pavillon. — Pelargus. — Pepano. — Pererius. — Peretti. — Perrault. — Petit-Pied. — Petrejus. — Petrus Alfonsus. — Petrus de Alvernia. — Petrus Bergomensis. — Petrus Cantor. — Petrus Comestor. — Petrus Diaconus. — Petrus Galatinus. — Petrus Igneus. — Petrus Martyr d'Anghiera. — Petrus von Pilichsdorf. — Petrus von Poitiers. — Petrus Ravennas. — Petrus von Rosenheim. — Petrus von Sampsone. — Petrus von Tarantasia. — Petrus von Vaux de Cernay. — Philippus von Aquin. — Philo von Karpasia. — Pirhing. — Pomesanien. — Pomis. — Pontius. — Porrus. — Potter, Ludwig. — Pouget, Anton. — Präadamiten. — Preces. — Presbyterien. — Preußen (Schluß). — Primiz. — Procuratio abortus. — Propositiones damnatae. — Proprium. — Protonotarius apostolicus (rev.). — Publicani. — Purification. — Puteanus (Puy), Joh. — Puteanus (du Puy), Petrus. — Quadragene. — Quästionen. — Quinquagesima. — Rabbinen. — Rabbiner. — Raimund Jordanis. — Regalienrecht. — Regionarclerus. — Reihing. — Reliquien (4). — Renan. — Reordination. — Revalidation. — Ribera. — Ricoldo. — Rivet, Andreas. — Rivet de la Grange. — Rosate. — Ruiz. — Ryswijker Clausel. — Säcularisation einer Ordensperson. — Secundiz. — Sergius Paulus. — Servi S. Mariae matris Christi. — Servus Dei. — Simon von Beaulieu. — Simonie (rev.). — Sotomayor (rev.). — Southwell, Nathanael. — Spiel. — Stationen. — Talmud. — Tephilla. — Vereinswesen (I). — Vexilla regis prodeunt. — Vezzosi.

Esser, Dr. **Herhard**, Univ.-Prof. in Bonn.
Taufe. — Tertullian (Schluß). — Ubiquitätslehre. — Uroffenbarung.

Evelt, Dr. **J.**, Professor in Paderborn. †
Adami. — Barbara. — Busch, Joh. — Dietrich von Münster. — Dietrich von Niem. — Ewald. — Meyer, Adam.

Falk, Dr. **F.**, Pfarrer in Kleinwinternheim.
Agonia. — Alban, ein Heiliger. — Albrecht von Brandenburg. — Amandus, Bischof. — Angelus von Braunschweig. — Arnsburg. — Arnstein. — Audiffredi. — Aureus. — Beckenhaub. — Benezet. — Berthold von Henneberg. — Bertram. — Bockenrod. — Boland. — Brandeum. — Breidenbach. — Brückenbau. — Brückenbrüder. — Burchard von Schwäbisch-Hall. — Crescens, Bischof von Mainz. — Crotold. — Disibod. — Ferrutius. — Gamans. — Gresemund. — Konrad von Rodenberg. — Lorsch (rev.). — Mainz (I—III). — Pfalz. — Scriptoris, Johannes. — Seligenstadt. — Sponheim. — Volusius. — Willigis. — Worms.

Falkenberg, **Heinrich**, Kaplan in Mehlem.
Vereinswesen (B, II, 2).

Fechtrup, Dr. **B.**, Univ.-Prof. in Bonn. †
Adalgag. — Adalgar. — Albert II., Erzbischof von Magdeburg. — Angeliker. — An-

geliten. — Arndt, Joh. — Arnold von Brescia. — Avitus. — Cölestin I.—V. — Confessio (Schriftstück, I—III). — Confessio (IV, rev.). — Confessio (V). — Donatisten (rev.). — Donus (I.). — Durandus, Abt von Troarn. — Fulbert. — Germanus I. u. II., Patriarchen von Constantinopel. — Gobelinus. — Hemerobaptisten. — Hilarius von Poitiers. — Hilarus (Hilarius), der hl., Papst. — Hippolytus. — Hirtenstab. — Karlstadt. — Katerkamp. — Kellermann. — Ketzertaufstreit. — Kistemaker. — Paris (IV). — Paulicianer. — Rotulus. — Sabellius. — Salimbene. — Sorbonne. — Symbolik.

Jehr, Dr. **Jos.**, Univ.-Prof. in Tübingen. †
Adam von Bremen. — Arnulf, der hl. — Bartholomiten. — Bettelorden. — Brigitta, die hl. — Brigittenorden. — Boni homines (rev. Stahl). — Brüder, Barmherzige. — Calvarienberg, Genossenschaften (rev. Streber). — Camaldulenser (rev. Wolfsgruber). — Canut II. u. IV. — Cellarius. — Christusorden. — Cistercienserorden (rev. Kaulen). — Clairvaux. — Clareniner. — Cölestiner. — Cönobiten. — Conventualen. — Conversi (rev. Kaulen). — Cucullus. — Elisabethinerinnen (I). — Empfängniß Mariä, Orden von der. — Eon de l'Etoile. — Eulogius, Patriarch von Alexandrien. — Feuillanten (I). — Floriacenser. — Fontevrauld. — Franz von Paula. — Genovefanerinnen. — Grammont. — Hilarion. — Humiliaten. — Jacobiner. — Johanna Francisca. — Joseph von Calasanza. — Karthäuserorden. — Magdalenerinnen. — Tissier. — Yvon.

Jeldmann, Wilhelm, S. J., in Exaeten.
Lessius.

Jell, H., S. J., in Mailand.
Labbe. — Lacroix. — Lallemant (1). — Lambillote. — Lancicius. — La Valette, Antoine de. — Legobien. — Le Tellier, Charles Maurice. — Le Tellier, Michel. — Le Tellier, Michel, S. J. — Pereira de Figueiredo. — Petrus Claver. — Pichler. — Pignatelli. — Pineda. — Platel. — Pontas. — Ponte. — Prades. — Prado.

Jell, Dr. **W. J.**, Akad.-Prof. zu Münster i. W.
Samaria. — Samaritaner. — Samaritanische Sprache. — Sunniten und Schiiten.

Jelten, Dr. **Jos.**, Univ.-Prof. in Bonn.
Leo IX. — Lucas, Evangelist. — Marcus, Evang. — Matthäus, Apostel. — Oxford. — Paulus, Apostel. — Reich Gottes. — Richard Fitzralph. — Simeon. — Simon, Apostel. — Stammbaum Christi. — Stephanus, Protomartyr. — Theophilus. — Theudas. — Thomas, Apostel. — Timotheus. — Titus, der hl. — Tosephta. — Troas. — Tychicus. — Vereinswesen (XVII). — Verklärung Christi. — Wittwen. — Zachäus. — Zacharias (II).

Jelten, Dr. **W.**, Gymnasialoberlehrer in Neuß.
Johannes I.—XXII. — Mathilde von Tuscien. — Mauricius. — Nepotismus. — Philipp II. — Truchseß von Waldburg, Gebhard. — Ubertino von Casale. — Wolfgang, Wilh.

Jeßler, Dr. **J. J.**, Bischof von St. Pölten. †
Clemens von Alexandrien. — Gnosticismus. — Hermias. — Lucianus. — Madruzz. — Mani. — Marcellina. — Marcion. — Marcus, Gnostiker. — Maris. — Monoimus. — Sethianer. — Taskodrugiten.

Jeß, Hofcaplan in Vaduz. †
Chur.

Jiala, Dr. **Friedr.**, Bischof von Basel in Solothurn. †
Basel (1—3). — Beatus, der hl. — Bern. — Blarer von Wartensee. — Burchard, Bischof von Basel. — Chorgerichte. — Hemmerlin.

Jinke, Dr. **H.**, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br.
Matthäus von Krakau.

Fleischlin, B., Vierherr in Sursee.
Beromünster. — Cysat. — Eschenbach. — Göldlin von Tiefenau. — Luzern.

Floß, Dr. **Heinrich**, Univ.-Prof. in Bonn. †
Aachen. — Agricola, Franz. — Agricola (Castenpaur), Steph. — Agricola, Stephan, jun. — Alard. — Amerbach. — Anspach. — Apel. — Apobolymäus. — Araneus. — Arnoldi, Bartholomäus. — Arnoldi, Franz. — Atrocianus. — Augustinus von Alveldt. — Basel (4). — Bockshirn. — Boickmann. — Buchstab. — Burkard. — Coblenz. — Gunthar. — Hildebold. — Köln (A). — Mainz (IV). — Meichelbeck. — Neocäsarea. — Nicole. — Passagier. — Pez. — Poiret. — Rubeis. — Simon von Tournai. — Symmachianer. — Tänzer. — Thana, Synode von. — Wazo.

Flunk, M., S. J., Univ.-Prof. in Innsbruck.
Pentateuch.

Forner, M., Beneficiat auf dem Calvarienberg bei Tölz.
Lemcke.

Franz, Dr. **J.**, Domcapitular in Würzburg. †
Aufbewahrung der heiligen Eucharistie.

Frick, Franz Joseph, Dompräbendar in Rottenburg. †
Eintritt in das Gotteshaus.

Frins, B., S. J., in Exaeten.
Jesuiten. — Suarez, Franz. — Syllabus.

Fritsch, Paulus, geistl. Gymn.-Oberlehrer am kleinen Seminar in Montigny bei Metz.
Metz.

Fritz, Jos. Ant., Pfarrer in Daugendorf. †
Albert, Apostel der Livländer. — Arabien (II, rev. Wittmann). — Arles (rev. Streber). — Augustiner (rev. Bauer S. J.). — Augustinus (rev. Kaulen). — Barcley, Robert (rev. Brück). — Baxter. — Bolser. — Borborianer. — Borel. — Borro. — Bouhours. — Bourignon. — Brown. — Brüder, die langen (rev. Seidl). — Bulgari. — Burchard, der hl. — Busenbaum. — Bußprediger. — Butterbrief. — Capuciaten. — Chatel, Ferd. François. — Chazaren. — Caelicolae. — Crescentius. — Crispinus von Pavia. — Crispinus von Viterbo. — Cruciger. — Dominis, M. A. de. — Donatus von Besançon. — Draconites, J. — Dreifaltigkeitsfest. — Dungal. — Durandus von St. Pourçain (a Sancto Porciano).

— Egède. — Epaon, Synode. — Eudoxius. — Eusebius von Emisa. — Eusebius von Nikomedien. — Eusebius von Samosata. — Eutychius. — Firmilian. — Fructuosus, Bischof von Dumium und Erzbischof von Braga. — Fulgentius, Bischof von Ruspe (rev. Kaulen). — Gangra. — Georg, Landgraf von Hessen-Darmstadt. — Gumbert. — Gundulph. — Harmonisten. — Heidegger. — Herbst. — Hobbes. — Hottinger, Johann Jacob. — Hypsistarier. — Infralapsarier. — Irene (Schluß). — Isenbiehl. — Jablonski. — Jerusalem, Joh. Friedr. — Jonas, Justus. — Julian der Abtrünnige. — Juliana, die hl., Jungfrau u. Martyrin. — Kaland. — Kohler. — Krantz. — Linde. — Lingendes, de. — Lucidus. — Major. — Martianay. — Mastiaux. — Matthias, Apostel. — Morgan. — Morin, Johannes. — Münster, Sebast. — Petrus von Bruys. — Semiarianer.

Frühwirth, Benedict, O. S. B. in Seckau.
Zängerle.

Fuchs, Dr. **W.,** Univ.-Prof. in München. †
Begierlichkeit (rev. Komp). — Ersatz.

Funcke, Dr. **J. F.,** Akad.-Prof. zu Münster i. W. †
Gelegenheit zur Sünde. — Gewohnheitssünder.

Funk, Dr. **F. X. v.,** Univ.-Prof. in Tübingen.
Alamannen. — Albert von Stade. — Albert von Straßburg. — Alexander von Lykopolis. — Apostolorum commemoratio. — Apostolorum divisio. — Arsenius, Patriarch. — Athanasius, Patriarch von Constantinopel. — Augusti. — Aurifaber, Johann, von Breslau. — Aurifaber, Johann, von Weimar. — Baptisten. — Barnabas (rev.). — Barnabasbrief. — Bar-Sudaili. — Basilides. — Baur. — Beatus. — Beliten. — Bengel. — Berault-Bercastel. — Berulle. — Bingham. — Bluthochzeit. — Boethius. — Bogomilen. — Bryaniten. — Bußdisciplin. — Bzovius. — Calvin. — Camisarden. — Claudius, röm. Kaiser (rev.). — Clemens I. — Clementinen (unterschobene Schriften). — Colarbasus. — Common Prayer-Book. — Culdeer. — Cumean. — Diognet. — Ebioniten. — Elkesaiten. — Enkratiten. — Fesch. — Friedrich II., röm. Kaiser. — Heinrich IV., König von Frankreich. — Heracleon. — Hermas. — Huet. — Hugenotten. — Humanisten. — Hutten. — Ignatius von Antiochien. — Jerusalem (II). — Johanna, angebl. Päpstin. — Justinus der Martyrer. — Karpokrates. — Konrad, der hl. — Konstanz (I). — Kreuzzüge. — Kryptocalvinisten. — L'Hospital. — Libanius. — Liber pontificalis. — Liga. — Linus. — Lutheraner. — Mazarin. — Melanchthon. — Michelianer. — Miletus, Franz. — Miletus, Vitus. — Miltiz. — Montanismus. — Morone. — Murmellius. — Murner. — Mutianus. — Neander. — Nestorius und die Nestorianer. — Nicolaus von Cusa. — Noet. — Oberrheinische Kirchenprovinz. — Papstkataloge. — Paschalis III., zweiter Gegenpapst. — Paulus von Samosata. — Peregrinus Proteus. — Petrus, der Apostelfürst (III). — Petrus Fullo. — Pius I.—IX. — Polykarp von Smyrna. — Pragmatische Sanction. — Praxeas. — Rabulas. — Raimund von Peñaforte. — Refuge. — Rentenkauf. — Reuchlin. — Revolution. — Richelieu. — Rottenburg. — Saturnil. — Schmalkaldischer Bund. — Servet. — Sieyès. — Sixtus I.—V. — Stebinger. — Stephan I.—IX. — Suger. — Summenhart. — Talleyrand. — Tanchelm. — Templer. — Tencia. — Theodor Gaza. — Theophilanthropen. — Torquemada, Johannes. — Torquemada, Thomas. — Tribur. — Tübingen. — Turenne. — Turmair. — Ubaldini. — Ulrich, Herzog von Würtemberg. — Valentius, Gnostiker. — Viret. — Waldenser. — Westfälischer Friede. — Wibert von Ravenna. — Wiedertäufer. — Würtemberg. — Zonaras. — Zosimus, Papst. — Zosimus, Geschichtschreiber.

Kaiser, Joh. Mich., Gymn.-Rector a. D. in Ellwangen.
Seleucianer.

Kams, Pius, O. S. B., St. Bonifaz in München. †
Abbo Cernuus. — Adamanus. — Adelhard. — Affre. — Aldhelmus. — Angelomus. — Benedict von Aniane. — Bernardus, der hl. (I). — Boulogne. — Braga (rev. Neher). — Braulio. — Burigny. — Campeggi (rev. Kreutzwald). — Capaccini. — Denys, St. — Eller, Elias. — Elvira, Synode. — Ephesus (II). — Eudoxia, Gemahlin des Kaisers Arcadius von Ostrom. — Eudoxia (Eudokia), Gemahlin des Kaisers Theodosius II. — Eusebius von Laodicea. — Euzoius. — Facundus. — Farel. — Faustinus, Presbyter. — Faustus, Haupt der Manichäer in Nordafrika. — Felix, Manichäer in Afrika. — Fleury, Andreas Hercules. — Fleury, Claude. — Muratori. — Padua (rev. Neher). — Pammachius. — Paschalis I. u. II., Päpste. — Passerani. — Pelagius, Bischof von Laodicea. — Petrus Martyr. — Pierius. — Pighius. — Possevin. — Posidius. — Prudentius, Bischof von Troyes. — Reims (I u. II, rev. Neher). — Rigaltius. — Sabinianus. — Sadolet. — Schenkl. — Secundinus. — Servus Dei. — Severinus. — Sifrid. — Sigehard. — Simon von Cremona. — Simon von Langham. — Simon von Speyer. — Sisinnius, Papst. — Sisinnius, Bischof. — Smaragdus. — Symeon von Durham. — Symeon von Thessalonich. — Tajus. — Tanner, Konrad. — Tanner, Thomas. — Thamer. — Theophylakt. — Thiard de Bissy. — Ulgerius. — Ulrich von Bamberg. — Verecundus von Junca. — Victor, Claudius Marius. — Victorinus. — Victricius (rev. Neher). — Vigilius, Mönch und Diacon. — Wigbold. — Zacharias, der hl. (rev. Zeck). — Zephyrinus.

Kerlach, Dr. **Herm.,** Domcapitular in Limburg. †
Abfall. — Adoption. — Bischof (rev.) — Bischofsweihe (rev.).

Keyser, Dr. **Jos.,** Privatdocent in Bonn.
Theosophie. — Universalien.

Kfrörer, Dr. **A. J. G.,** Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br. †
Hochkirche (I—III, rev. Neher).

Kieler, Joh. Chrys., Theolog in St. Pölten.
Wilhering.

Gietmann, Gerhard, S. J., in Exaeten.
Griechische Literatur.

Gihr, Msgr. Dr. **Nic.,** Subregens des Priesterseminars in St. Peter.
Agnus Dei (3). — Angelus Domini. — Aschermittwoch. — Asperges me. — Aussetzung des Allerheiligsten. — Benedicamus Domino. — Benedicere. — Benedicite. — Besuchung des Allerheiligsten. — Bittage. — Casula. — Dominicale. — Dominus vobiscum. — Empfangsfeierlichkeiten, liturgische.

Gils, Jacob van, Pfarrer in Köln-Lindenthal.
Cantate (Gesänge).

Glasschröder, Dr. **J. F.,** Kreisarchivar in Speyer.
Würdtwein.

Göbl, Dr. **Peter,** Domcapitular u. Generalvicar in Augsburg.
Christenlehre.

Göpfert, Dr. **Fr. A.,** Univ.-Prof. in Würzburg.
Albizzi, Franz. — Arnulf von Beauvais. — Arnulf, Bischof von Lisieux. — Botzheim. — Disputation. — Furcht. — Stahl, Georg Anton v.

Gottwald, Vened., O. S. B., Bibliothekar im Stift Engelberg (Schweiz).
Engelberg. — Frowin.

Grammer, Dom., O. S. F., in Würzburg. †
Alexander de Villa Dei. — Alva y Astorga. — Alvarus Pelagius. — Amadeus, der sel., O. S. Fr. — Andreas Antonius. — Angles. — Antonius von Padua. — Asketanus. — Bacon, Franciscaner. — Barfüßer. — Baro. — Bassolis. — Belluti. — Bonageta. — Bonagratia. — Bonet. — Brancati. — Brugmann. — Bruleser. — Buckentop. — Bungejus. — Cäsarius von Speyer.

Granderath, Th., S. J., in Rom.
Häresie. — Papalsystem. — Vaticanisches Concil.

Grashof, Otto, Caplan in Dingelde. †
Advocaten. — Patriciat.

Greith, Dr. **K. J.,** Bischof von St. Gallen. †
Ekkehard, fünf berühmte Mönche des Klosters St. Gallen. — Lausanne-Genf (rev. Joh. Schmid). — Othmar (rev. Neher). — Sitten (rev. Gabr. Meier O. S. B.).

Grisar, Dr. **Hartmann,** S. J., Univ.-Prof. (Innsbruck), z. Z. in Rom.
Archiv des heiligen Stuhles. — Bibliothecarius S. Romanae Ecclesiae. — Bullarien. — Bullen und Breven. — Casanate. — Chacon, Alfons. — Chacon, Petrus. — Collegien (1—10 und 12 bis Schluß). — Honorius I., Papst. — Leo I.—VIII., Päpste. — Liberius. — Lucius I.—III. — Marcellinus, der hl., Papst. — Marcellus I. — Marcus, der hl., Papst. — Miltiades.

Großheutschi, Aug., O. S. B., Prior in Mariastein. †
Leonhard, der hl. — Martyrer, zehntausend. — Massa candida.

Grube, Dr. **K. L.,** Dechant in Braunschweig.
Aristo von Pella. — Arminius. — Bernward (rev.). — Boso. — Bremen-Hamburg. — Bromgard. — Burchard de monte Sion — Christenthumsgesellschaft. — Christianer. — Collenbusch. — Convertiten. — Cremonini. — Devay. — Doré. — Drach, D. P. — Du Plessis-Mornay. — Eliot. — Engelbert, Erzbischof von Köln. — Episcopius. — Eudämon-Johannes. — Eymericus. — Faber, Vitus (Guy du Faur, Seigneur de Pibrac). — Faber, Vitus (Guy Lefèvre de la Boderie). — Fabri (Lefèvre), Honorat, S. J. — Forbes. — Frankreich. — Fust. — Peraudi. — Uytenbogaert. — Verden. — Vitalis. — Völkerwanderung. — Vos. — Welfen und Ghibellinen. — Wibald. — Wilhelm von Tyrus. — Windesheim. — Wittenberg. — Zweder von Kuilemborg.

Gruber, Hermann, S. J., in Feldkirch.
Liberalismus. — Materialismus. — Pantheismus (II). — Phalansterianer. — Pordage. — Positivismus.

Grupp, Dr. **Georg,** Bibliothekar u. Beneficiat in Maihingen.
Sklaverei. — Tortur. — Vehme. — Zweikampf.

Gruscha, Dr. **Anton Joseph,** Card., Fürst-Erzbischof von Wien.
Josias.

Guerber, Dr. **Jos.,** Stadtpfarrer in Hagenau. †
Autun. — Auxerre. — Liebermann. — Toulouse (rev. Neher).

Güttler, Dr. **Carl,** Univ.-Prof. in München.
Einheit des Menschengeschlechtes (I—III). — Hexaemeron.

Gutberlet, Msgr. Dr. **C.,** Domcapitular und Sem.-Prof. in Fulda.
Apostelgeschichte.

Haan, Heinr., S. J., in Feldkirch.
Magnetismus.

Haberl, Dr. **J. F.,** Director der kirchlichen Musikschule in Regensburg.
Vereinswesen (XVIII).

Habingsreither, Dr. **P. E.,** Sem.-Director in Ettlingen.
Rabelais. — Rousseau. — Taubstummenunterricht.

Hägele, J. M., Erzb. Registrator in Freiburg i. Br. †
Buß. — Chifflet. — Claudius. — Clement. Franz. — Cosseteau. — Courayer. — Freiburg im Breisgau (I). — Friedrich III., Kurfürst von Sachsen. — Fulco. — Gabriel (2—5). Gallandius. — Gemblours. — Georg der Reiche. — Geramb. — Gral. — Henhöfer. — Jerusalemsfreunde. — Kornthal. — Krummacher. — Lachaise. — Mathilde von Schottland. — Moréri. — Niceron. — Nicolaus von Tolentino. — Saint-Martin. — Walfram von Eschenbach.

Häusle, J. M., Hofkaplan in Wien. †
Baradäus. — Barsumas, Archimandrit. — Barsumas, Bischof. — Benedict I.—XIV. — Bessarion. — Bonifatius VI. und VII. — Bonifatius IX. (rev. Küpper). — Cainiten. —

Cajetan, Cardinal (rev. Scheeben). — Cajus, Papſt. — Caligtus II. u. III. — Carvajal, Johann. — Catharinus. — Centurien. — Chartophylax. — Chemnitz. — Christo sacrum. — Chriſtophorus, Papſt. — Clarke, Adam. — Clarke, Samuel. — Claudianus. — Clemens II. — Clemens III. (rev. Küpper). — Clemens IV. (rev. Küpper). — Clemens VIII. (rev. v. Reumont). — Clemens X.—XIV. — Combefis. — Cyriacus, Patriarch. — Dalberg. — Deusdedit. — Dimöriten. — Döderlein. — Eugenius I.—IV., Päpſte. — Eulalius. — Euſtochium. — Hermogenes. — Hierocles. — Kaſſel.

Haffner, Dr. Paul, Biſchof von Mainz. †
Adelheid. — Baader. — Bonald. — Görres, Johann Joſeph v. — Jacobi.

Hagemann, Dr. G., Akad.-Prof. zu Münſter i. W.
Atheismus. — Deismus und Deiſten. — Determinismus und Indeterminismus. — Dualismus. — Dynamismus. — Emanatismus. — Ethik. — Fatalismus. — Hylozoismus. — Idealismus. — Ideen. — Materie und Form.

Hagemann, Dr. Hermann, Schulrath in Hildesheim. †
Andlo, Rechtsgelehrter. — Auguſtinus Triumphus.

Hagen, Martin, S. J., in Valkenburg.
Teufel.

Hammerl, Benedict, O. Cist., in Zwettl.
Zwettl.

Hammerſtein, L. v., S. J., in Luxemburg.
Schweſtern, Barmherzige.

Haneberg, Dr. D., Biſchof von Speyer. †
Antiochus, Könige Syriens (rev. Kaulen). — Barſabas. — Cohen. — Cosri. — Ehe bei den Juden. — Ehe bei den Mohammedanern. — Eid bei den Mohammedanern. — Faſten bei den Israeliten. — Gottesdienſt. — Islam (rev. Kaulen). — Judenthum. — Kaaba. — Karäer. — Khalif. — Koran. — Mohammed (rev. Kaulen).

Hanſen, Leander, O. S. B., in Einſiedeln.
Strafgewalt. — Verbrechen und Vergehen.

Hansjakob, Dr. Heinrich, Stadtpfarrer zu Freiburg i. Br.
Salpeterer. — Schwarz, Berthold.

Hardy, Dr. Edmund, Univ.-Prof. in Würzburg.
Lamaismus. — Lao-tſe.

Hart, Dr. J. van der, Gymn.-Lehrer a. D. in Vierſen.
Hart (Hardt), Hermann van der.

Hartmann, Joſ., Pfarrer in Pfahldorf.
Raimund Lullus.

Hartnagel, Dr. Fr. Joſ., Decan und Univ.-Prof. in Gießen. †
Böhmer.

Hauswirth, Dr. E. H., O. S. B., Abt in Wien. †
Flavian von Conſtantinopel. — Flavian von Antiochien. — Montfaucon.

Hauthaler, Willibald, O. S. B., Abt von St. Peter in Salzburg.
Salzburg. — Tarnóczy. — Virgil.

Haydn, Dr. Heinrich, Lyc.-Prof. in Freiſing. †
Berengar von Poitiers. — Gilbert (7).

Haynald, Dr. L., Card., Erzbiſchof von Kalocſa. †
Gran (rev. Neher).

Hefele, Dr. Carl Joſeph v., Biſchof von Rottenburg. †
Abbot. — Abgar. — Abgefallene. — Abraxas. — Adalbero, Biſchof von Augsburg. — Adalbert und Clemens. — Asrius. — Astius. — Afra. — Alberoni. — Alcala de Henares. — Aleander. — Alexander, Natalis. — Alfons I. — Allerchriſtlichſter König. — Allergläubigſter König. — Almoſenier. — Almoſenprediger. — Aloyſius von Gonzaga. — Amadeus VIII. — Ambroſiaſter. — Ambroſius Camaldulenſis. — Amelius. — Amolo. — Amphilochius. — Amsdorf. — Amyot. — Anaclet. — Anagnoſten. — Anaſtaſia. — Anatolius. — Ancyra. — Andreä, Jacob. — Andreä, Joh. Val. — Anicet. — Anſelm von Havelberg. — Anſelm von Laon. — Anterus. — Antidikomarianiten. — Antonius, der Einſiedler (rev. Stanonik). — Antonius von Lebrija. — Apocriſiarius. — Apollonia, die hl. — Apostolicae sedis gratia. — Arator. — Archäologie, chriſtliche. — Archidiacon. — Archipresbyter. — Arias. — Arſenius, der hl. — Aſſemani. — Atticus. — Axel. — Barnabas (rev. Funk). — Bellarmin. — Benignus. — Benno, der hl. — Bernard. — Bernier. — Bernis. — Beſſel. — Beurlin. — Beveridge. — Bibiana. — Biddle. — Billican. — Bizochen. — Blarer, Ambroſius. — Bleſilla. — Blount. — Boisgelin. — Bolſena. — Botero. — Boulainvilliers. — Boulanger. — Boulay. — Braſſicanus. — Bruno, Erzbiſchof von Köln. — Bruno, Apoſtel der Preußen. — Bull. — Buttler'ſche Rotte. — Ceſarini. — Charenton. — Chriſtusbilder (rev. Heuſer). — Chronicon Paschale. — Claudius, römiſcher Kaiſer (rev. Funk). — Cliniſche Taufe. — Clugny. — Collegianten. — Columban. — Compoſtela. — Conscientiarii. — Coronati quatuor. — Cotelier, J. B. — Cromwell, Thomas. — Didymus, G. — Dietrich von Apolda. — Dietrich, B. — Donatiſten (rev. Fechtrup). — Drey, J. S. v. — Dubois, G. — Ducreux, G. M. — Evariſtus. — Ferdinand V. — Fonſeca, Pedro da, S. J. — Franck, Sebaſtian. — Fridolin. — Fulcher. — Gallus, der hl. — Gamaliel. — Gaudentius, Biſchof von Brixia. — Gelaſius von Cyzicum. — Georg von Trapezunt. — Gichtel. — Goar, der hl. — Grabe. — Graveſon. — Grégoire. — Jeſuaten. — Lenfant. — Liquoriſtiſcher Streit. — Llorente. — Lumper. — Mamachi. — Manſi. — Mauren. — Meletius. — Monophyſiten. — Nicäa. — Novatianiſches Schisma. — Oriflamme. — Papebroch. — Petrus de Luna. — Pfaff. — Quirini. — Roſenkreuzer (rev. Raich). — Sardica. — Siena, Synode von. — Stercoraniſten. — Syropulus. — Tillemont. — Toſtatus. — Trullaniſche Synoden. — Ximenes, Franz.

Heigl, Gotthard M. J., O. S. B., Abt von Affligem (Belgien).
Affligem. — Haeften. — Phaleſius.

Heimbucher, Dr. **M.**, Lycealprof. in Bamberg.
Schulbrüder. — Schulschwestern. — Sulpice, St. — Sylvestriner. — Tertiarier und Tertiarierinnen. — Theatiner. — Theatinerinnen. — Ursulinerinnen. — Vallis caulina. — Vallis scholarium. — Vallumbrosaner. — Vallumbrosanerinnen. — Vannes, Saint. — Victor, Saint. — Vorsehung, Frauen von der. — Weber, Heinrich. — Wilhelm von Malevol. — Wilhelm von Vercelli.

Heiner, Prälat Dr. **Franz**, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br.
Mitgift. — Notherben. — Ordinariat. — Ordinarius. — Palatinalrichter. — Pallium (1 rev.). — Sachverständige. — Vering.

Heinrich, Dr. **Joh. Bapt.**, Domdecan in Mainz. †
Christus. — Communicatio idiomatum. — Dogma. — Dogmatik. — Dogmenentwicklung, Dogmengeschichte. — Klee, Heinrich.

Helfert, Dr. **J. A.**, Frhr. v., Wirkl. Geh. Rath, Mitglied des Herrenhauses in Wien.
Clementinen, Bestandtheil des Corpus jur. can. — Codex Justinianeus. — Conciliabulum.

Hellbach, Andreas, C. SS. R., in Montevideo.
Liguori.

Heller, Joh., S. J., in Innsbruck.
Zingerle.

Helmling, Leander, O. S. B., Abtei Maria-Laach.
Paulus vom Kreuz. — Perfien (II). — Petrus de Arbues. — Petrus Urseolus. — Porphyrius. — Quirinus. — Raphael. — Renty. — Rochechouart. — Rosalia, die hl. — Rumoldus. — Sebastianus. — Sergius und Bacchus. — Siebenschläfer. — Stadler. — Stanislaus, der hl. — Strambi. — Surius. — Thecla, Jungfrau und Martyrin. — Thekla, Abtissin. — Theodor von Amasea. — Trudo. — Turibius. — Unschuldige Kinder. — Valentius, Wanderbischof zu Passau. — Venturio von Bergamo. — Victor, der hl. — Victorin von Pettau. — Vierzehnheiligen. — Vitus. — Wendelin. — Wilhelm von Dijon. — Wilhelm von Gellone. — Wilhelm, Abt von Hirschau. — Willibrord. — Wolter. — Wulfram. — Ziegelbauer.

Heuse, Dr. **Friedr.**, Pfarrer in Drensteinfurt. †
Aemter Christi. — Anthropomorphismus. — Anthropomorphiften. — Erbsünde. — Fegfeuer. — Franz von Sales. — Habitus. — Labre. — La Salette.

Hergenröther, Dr. **Joh.**, Card., in Rom. †
Abasger. — Abbadie. — Abbreviaturen. — Abessinien. — Acacius, berühmte Bischöfe dieses Namens. — Acclamation. — Accommodationsstreit (rev.). — Adalbero, Bischof von Würzburg. — Adam, Melchior. — Adamiten. — Adda, d'. — Adeodat. — Aegidius von Viterbo. — Aelfrik. — Aelred. — Agapet I., Papst. — Agapet, Diacon. — Agatho. — Agnosten. — Ailly. — Akominatos. — Alanus Anglicus. — Albada. — Alber. — Alchemie. — Alexander I., II.—V., VII. u. VIII. — Alexandria (II). — Alexandrinische Synoden. — Allatius. — Allioli. — Alzog. — Ammonius. — Anastasius III. u. IV., Päpste. — Anastasius, Patriarchen von Antiochien. — Anastasius I., Patriarch von Constantinopel. — Anastasius, Bibliothekar. — Anastasius Sinaita. — Anastasius, verschiedene. — Antiochien (II). — Antipater, Kirchenschriftsteller. — Aphthartodoketen. — Apostel. — Apostelconcil. — Apostolische Kirchenordnung. — Aquilinus. — Arabische Ketzer. — Archontiker. — Argyropulos. — Armenien (II). — Arno, Bischof. — Asterius. — Auditores. — Auxilius. — Avignon. — Azaria. — Azymiten. — Beccus. — Benoist, reformirter Theologe. — Benoist, katholischer Theologe. — Bination. — Blemmida. — Byzantinismus. — Cabalous. — Calixtus I. — Carnesecchi. — Deusdedit, Cardinal. — Enzinas. — Eugenius Vulgarius. — Eustratius. — Evangelium, ewiges. — Gennadius, Erzbischof der Bulgaren. — Gerdil. — Hugo, hll., 1—5. — Hugo, Cardinäle (Anfang). — Insordescenz. — Johannes Dominici. — Justinus, Häretiker. — Kopten. — Leonhard von Porto Maurizio. — Mai, Angelo. — Migetius. — Mormonen. — Orientalische Kirche. — Pulcheria. — Selvaggio. — Tarabotti. — Ugonetto.

Hergenröther, Prälat Dr. **Phil.**, Lyc.-Prof. in Eichstätt. †
Abgaben, kirchliche. — Appellation. — Augustinus, der hl. — Baulast. — Concordate.

Hermes, B., Pfarrer in Gondregnies (Belgien).
Esch.

Hermes, Dr. **Heinrich**, Sem.-Prof. in Köln. †
Generalvicar. — Grab, christliches. — Jus ad rem. — Kanzleiregeln. — Kanzleitaxen. — Kaplan. — Karolingische Bücher. — Kirchenvermögen.

Hertkens, Joh., Pfarrer in Bürrig.
Tschupick.

Hertling, Dr. **Georg**, Frhr. v., Reichsrath und Univ.-Prof. in München.
Abälard. — Alanus ab Insulis. — Albert der Große. — Communismus. — Entwicklungslehre. — Fichte. — Hegel. — Kant. — Locke.

Hespers, Prof. Dr. **Carl**, Domcapitular in Köln.
Vereinswesen (B, 12, a).

Hettinger, Prälat Dr. **Franz**, Univ.-Prof. in Würzburg. †
Apologetik.

Heuser, Dr. **Anton**, Domcapitular in Köln. †
Abt. — Abteien. — Abtissin. — Amortisation. — Basilika (II). — Brevier (II bis VIII[a] u. VIII[b u–IV]). — Canonica sive communis vita. — Canonici regulares. — Canonicat und Canoniker. — Canonissae. — Capitel (Capitulum). — Capitularvicar. — Causae majores. — Cautio. — Cessatio a divinis. — Christusbilder (rev.). — Chrodegang (rev.). — Clausulae apostolicae. — Clerici regulares. — Communion. — Communionbank. — Confessio. — Confirmation (kirchenrechtl., rev.). — Congregationen (II). — Conversion. — Correctionsanstalten. — Deficienten. — Deo gratias. — Desservants. — Dienstunfähigkeit. — Domitilla, zwei röm. Christinnen. — Domitilla, Cömeterium der. — Donati. — Ecclesiarch. — Ehegesetzgebung

(I). — Ektenie. — Eleazar von Garmiza. — Emeritenanstalten. — Engelamt. — Epigonation. — Epiphanie. — Erstcommunion. — Euchelaion. — Euchologium. — Eulogia. — Evangeliarium. — Exorcistat (II). — Fabrica ecclesiae. — Fahnen. — Fahnenweihe. — Familiares. — Fano. — Fastentuch. — Fastenverordnungen. — Fastenzeiten. — Feria. — Feste (II). — Honig (II). — Sedes impedita.

Hilgers, Jos., S. J., in Luxemburg.
Ochino. — Philippinerinnen. — Philippus Neri.

Hilke, Dr. **A.**, O. Cist., Theol.-Prof. und Domcapitular in Leitmeritz. †
Edom. — Herodias.

Hillig, Franz, S. J., in Valkenburg.
Roothaan. — Sicard, Claudius. — Sirmond. — Spalding.

Himpel, Dr. **J. v.**, Univ.-Prof. in Tübingen. †
Aberle. — Alexander von Abonoteichos. — Aristides. — Armenien (I). — Armenische Sprache ꝛc. — Bar-Cochba. — Begräbniß bei den Israeliten. — Bergbau bei den Israeliten. — Brahmanismus. — Buddhismus. — Buxtorf. — Chronologie (A—F). — David, armen. Philosoph. — Dschainismus. — Etschmiadzin. — Eznik. — Fetischismus. — Gosten. — Götzendienst. — Gregor der Erleuchter. — Hebräische Sprache. — Hillel. — Houbigant. — Jehova. — Jobeljahr. — Jude, der ewige. — Jüdische Philosophie. — Kälberdienst.

Hipler, Dr. **Franz**, Domherr in Frauenburg. †
Dionysius Areopagita. — Hierotheus. — Hosius, Cardinal. — Martin von Troppau O. P.

Hiptmair, Dr. **Matthias**, Prof. und Consistorialrath in Linz a. d. D.
Ziegler.

Hirschel, Dr. **Joh. Jos.**, Sem.-Prof. in Mainz. †
Martin von Cochem.

Hirschmann, Adam, Stadtpfarrer in Greding.
Willibald. — Wunibald.

Hitzfelder, Adam, Lic. theol., Convictsdirector in Tübingen. †
Bacon von Verulam. — Pachomius. — Priestley. — Pulleyn. — Wegscheider.

Hoberg, Dr. **Gottfried**, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br.
Nicolaus von Lyra. — Oleaster. — Paulus von Burgos. — Peschittho. — Petrus, Apostelfürst (I—II). — Saadia. — Saba. — Septuaginta. — Steuchus. — Tetragrammaton. — Toletus. — Ullmann. — Umbreit. — Urim und Thummim. — Vercellone.

Hoeber, Dr. **Karl**, Gymn.-Oberlehrer in Straßburg.
Weber, Beda.

Höfler, Dr. **C.**, Ritter v., Univ.-Prof. und k. k. Hofrath in Prag.
Apostolischer König. — Avaren. — Avis-Orden. — Bajazids II. Briefwechsel mit Papst Alexander VI. — Bertha (rev. Kaulen). — Casimir, der hl. — Casimir, Fürsten und Könige von Polen. — Christian II., König von Dänemark. — Cromwell, Oliver. — Elisabeth, Königin von England. — Engelsburg. — Friedrich Barbarossa. — Gelasius, Name zweier Päpste. — Gottfried von Bouillon. — Griechisches (byzantinisches) Kaiserthum. — Hadrian I.—VI. — Honorius, Sohn Theodosius' des Großen. — Justinian I. — Petrus Bernardinus. — Sicilianische Vesper. — Sutri.

Hoensbroech, Paul von.
Jarric. — Jarrige. — Johannes Leonardi. — Judde. — Justus (Frauencongregation).

Hövelmann, Jos., S. J., in Valkenburg.
Obregonen. — Olivaint. — Valentia, Gregor von. — Walter von St. Victor. — Wilhelm von Champeaux. — Wolff, Christian, Frhr. v. — Zaccaria, Franz Anton, S. J.

Holzammer, Dr **J. B.**, Domcapitular und Seminar-Regens in Mainz.
Abel, Ortsname (rev.). — Abel, Patriarch (rev.). — Abisai. — Abiu. — Abner. — Absalom (rev.). — Angela, die sel. — Anna. — Baal. — Cappel. — Castro, Leo de. — Ceder. — Cedron. — Cison. — Colossä. — Elohim. — Emmaus. — Endor. — Engaddi. — Exil der Israeliten. — Gethsemani. — Grab, das heilige. — Grab, Väter vom heiligen. — Heli.

Holzherr, Dr. **K.**, Prof. a. D. in Karlsruhe. †
Epiktet. — Gorkum. — Heliodor. — Heraclius.

Holzwarth, Dr. **Jos.**, Pfarrer in Thannheim. †
Altmann. — Brentano, Christian (rev. Lindemann). — Elisabeth von Reute. — Emerentiana. — Franz Caracciolo. — Gebhard. — Glaber. — Henschen. — Paschalis Baylon. — Petrus von Luxemburg. — Silverius. — Wilhelmine.

Houtheim, Jos., S. J., in Valkenburg.
Seligkeit.

Huber, Joh., Propst von Zurzach. †
Zurzach.

Huber, Dr. **M.**, S. J., in Mariaschein.
Bruderschaft. — Creatianismus. — Stanislaus Kostka.

Hülskamp, Dr. **Franz**, Päpstl. Geheimkämmerer zu Münster i. W.
Mallinckrodt. — Reinke. — Rohrbacher.

Hüsing, Aug., Pfarrer zu Gescher in Westf. Galen.

Hugues, C. SS. R., in Luxemburg. †
Dechamps, V. A. — Geistliche Orden und Congregationen vom heiligen Geiste. — Hyacintha von Mariscotti.

Hummelauer, F. v., S. J., in Valkenburg.
Afrika. — Capland (rev.). — Congo.

Hundhausen, Prälat Dr. **Jos.**, Sem.-Prof. in Mainz. †
Accommodation. — Albrechtsleute. — Aristobulus. — Aversa, Raphael. — Babylon, symbolische Bezeichnung. — Barclay, Johann. — Barclay, Wilhelm. — Bekker. — Bethlehemiten. — Bibelausgaben. Neues Testament. — Bibelgesellschaften. — Bibeltext (II). — Bridgewater. — Cäsalpinus. — Calov. — Candidus. — Cano. — Canstein. — Capponi. — Capreolus, Johannes. — Carranza. — Casis, Petrus de. — Cassian, Julius. — Chalmers.

— Collet. — Concordia Vitebergensis. — Consensus Dresdensis. — Corpus doctrinae. — Daneau. — Darbyſten. — Davidis. — Deutſchkatholiken. — Deza, D. — Diaconiſſen. — Dippel, J. K. — Duräus. — Freie Gemeinden. — Georg, Landgraf von Heſſen-Darmſtadt. — Gerle. — Goffine. — Guſtav-Adolf-Verein. — Hacket. — Harms. — Hattemiſten. — Heidelberg. — Heilsarmee. — Hengſtenberg. — Holden. — Holzhauſer. — Hoyer. — Michael Sidonius.

Knonder, Anton, S. J., in Luxemburg.
Mauritius, Inſel. — Nubien. — Oblaten-Congregationen. — Oblati (Oblatae). — Paraguay. — Schall. — Sebaſtiani. — Sylveira, Gonzalo de. — Tachard.

Kurter, Dr. **Friedr. v.,** Hofrath in Wien. †
Caſtelnau. — Einſiedeln. — Göttweig.

Kurter, Heinr. v., Kirchendirector in Wien. †
Hurter, Friedr.

Kurter, Dr. **Hugo,** S. J., Univ.-Prof. in Innsbruck.
Arnu. — Bancel. — Barboſa. — Benetus. — Cabrera. — Corneja de Pedroſa. — Gazzaniga. — Launoi. — Lucas, Franc. — Lupus, Chriſtian. — Macedo. — Maes. — Magdalius. — Maimbourg. — Malagrida. — Manrique. — Marchant. — Maſtrius de Meduſla. — Maurus, Sylv. — Mendoza. — Menochius. — Navarra. — Navarrete. — Nazarius, Johann Paul, u. Nazarius, Johann Dominicus. — Novarino. — Pasqualigo. — Patrizi. — Peltanus. — Perez. — Perrone. — Petrus von Aquila. — Scherer, Georg. — Schiara. — Schraber. — Tapper. — Zumel.

Innerkofler, Adolf, C. SS. R., in Klagenfurt.
Veith, Johann Emmanuel.

Jacobs, P., Gefängnißpfarrer in Werden (Ruhr).
Werden.

Jacqueré, Heinr., Pfarrer in Haßloch. †
Muſik, kirchliche (rev. Bäumker).

Jakob, Dr. **Georg,** Dombecan in Regensburg.
Baſilika (I). — Baukunſt, die kirchliche. — — Bauſtil. — Ikonographie. — Malerei. — Sculptur. — Sophienkirche. — Thürme. — Veſtibulum.

Janauſchek, Leopold, O. Cist., Capitular im Stift Zwettl. †
Bernardus, der hl. — Bona (rev.).

Janner, Dr. **F.,** Lyc.-Prof. in Regensburg. †
Bauhütten. — Bergier. — Berthold von Regensburg. — Berthold von Rohrbach. — Bethlehem (II). — Campanella. — Carmeliterorden. — Cornara. — Damberger, J. F. — Dannenmayer. — Danti. — Denk. — Deodnin. — Defing. — Diana. — Dupanloup. — Durandus (Duranti, Duranantis), Wilhelm, Canoniſt des 13. Jahrhunderts. — Durandus, Wilhelm, der Jüngere, franzöſiſcher Canoniſt des 14. Jahrhunderts. — Duranti, Johann Stephan.

Janſen, Msgr. Dr. **A.,** Pfarrer in Bunnik (Holland).
Utrecht. — Voet.

Janſen, Joſ., S. J., in Exaeten.
Kreuzherren.

Janſſen, Dr. **Johannes,** Protonot. Apost., Gymn.-Prof. in Frankfurt a. M. †
Agricola, Rudolph. — Brant, Sebaſtian. — Buchdruckerkunſt.

Jeiler, Dr. **Ignatius,** O. Fr. M., in Quaracchi.
Antoniusorden. — Arme, freiwillige. — Arme, katholiſche (Orden). — Armen, Geſellſchaft der. — Armut (III). — Bernhardin von Buſti. — Bernhardin von Feltre. — Bernhardin von Foſſa. — Bernhardin von Pequigny. — Bernhardin von Siena. — Beſchauung. — Beſſeren. — Bonaventura. — Boverius. — Burleigh. — Capelli. — Caſpenſis. — Caſtro, Alfons de. — Cavellus. — Conrius. — Disciplin (A). — Ebenbild Gottes. — Elias (Helias) von Cortona. — Franciscanerorden. — Franz von Aſſiſi. — Fraticellen. — Gerhard Odonis. — Guardian. — Haye, Johannes de la. — Heinrich Harphius. — Heinrich von Löwen. — Johannes Guallenſis. — Johannes von La Rochelle. — Johannes von Roquetaillade. — Jordanus von Giano. — Lallemandet. — Lichetus. — Maria von Agreda. — Marisco. — Menot. — Montanari. — Nicolaus von Oſimo. — Obſervanten. — Olivi. — Ordelis. — Pacificus von Ceredano. — Pacificus von San Severino. — Panigarola. — Peraldus. — Petrus von Alcantara. — Petrus ab Inſula. — Portiuncula. — Privatoffenbarungen. — Quodlibeta. — Rada. — Reiffenſtuel. — Richard von Middletown. — Sasboldus. — Spiritualen. — Thomas von Celano. — Travamala.

Jireczek, Dr. **Conſtantin,** Univ.-Prof. in Wien.
Bulgarien.

Jocham, Dr. **M.,** Lycealprofeſſor in Freiſing. †
Boos, Martin. — Cäſarius, Biſchof von Arles. — Cäſarius von Nazianz. — David von Augsburg. — Denis, M. — Dionyſius von Alexandrien. — Dionyſius, der hl., von Paris. — Dionyſius von Corinth. — Dionyſius der Karthäuſer (Anfang). — Dominicus der Gepanzerte. — Dorothea, die hl. — Dorothea von Montau. — Dorotheus von Tyrus. — Eduard, der hl., der Bekenner. — Feneberg. — Goßner. — Iſidor, der hl., Landmann. — Jais. — Joachim, der hl. — Joab. — Johanna Maria. — Johanna von der Menſchwerdung. — Johanna von Portugal. — Johannes von Beverley. — Johannes Cantius. — Johannes von Dambach. — Johannes der Einſiedler. — Johannes Joſeph vom heiligen Kreuze. — Johannes vom Kreuz. — Johannes von Lodi. — Johannes von Marienwerder. — Johannes von Matera. — Johannes von Reomans. — Joſeph von Copertino. — Joſeph von Leoniſſa. — Juliana, aus dem Geſchlechte der Falconieri. — Juliana von Lüttich.

Jörg, Dr. **Edmund,** Archivdirector auf Schloß Trausnitz.
Reichsabſchied.

Jörres, Dr. **Peter,** Rector in Ahrweiler.
Legio fulminatrix. — Legio thebaica.

Jox, Anton, Hausgeistlicher im Vincentiushause zu Köln.
Blut, kostbares (II). — Perboyre.

Jungmann, Dr. **B.,** Univ.-Prof. in Löwen. † Acceptanten. — Agnesi. — Albizzi, Anton. — Alembert. — Amyrault. — Anglus. — Annat, Petrus. — Appellanten. — Arnauld, Angelica. — Arnauld, Anton. — Arnauld, Heinrich. — Arnauld, Robert d'Andilly. — Aubarede. — Bail, Ludwig. — Baillet. — Barcos. — Capecelatro. — Caulet. — Cerle. — Chandieu. — Chardon. — Charlas. — Charlier. — Choiseul du Plessis. — Choiseul, Stephan Franz. — Clemencet. — Clement, J. — Condren, Charles v. — Court, A. — Douai. — Du Berger de Hauranne. — Girard. — Grandier. — Gratry. — Guerricus. — Habert, Isaac, Bischof von Babres. — Hermant. — Honoratus von Sancta Maria. — Hume. — Hutcheson. — Hutchinson. — Intelligentiae homines. — Jansenius der Jüngere. — Joseph von Paris. — Joyeuse. — Jurieu. — Koolhaes. — Koornhert. — Laderchi. — Lahaye. — Lallemant (2). — Lami. — Lamy. — Languet, H. — Languet de Gergy. — Lataste, Louis Bernard. — Le Brun. — Lejeune. — Letourneux. — Löwen. — Marca. — Ménard. — Merula. — Mésenguy. — Molanus, Johannes. — Nicolai, Johannes. — Nicolas, Armella. — Noailles. — Opstraet.

Jungmann, Dr. **Jos.,** S. J., Univ.-Prof. in Innsbruck. †
Gemüth.

Junguitz, Dr. **Jos.,** Fürstbischöfl. Archivdirector in Breslau.
Rostock, Seb. — Rudolf von Rüdesheim. — Schlesien.

Kaerle, Dr. **J.,** in Wien.
Cäsarea (rev. Neher). — Cnibus. — Derwisch.

Kalemkiar, Dr. **Gr.,** Congr. Mech., in Wien.
Mechithar.

Kamy, H. J., Pfarrer in Menden.
Namen- und Sachregister zum Kirchenlexikon.

Kampers, Dr. **Franz,** Bibl.-Assist. in München.
Speer. — Telesphorus von Cosenza.

Kandler, Joh., Privatgeistlicher in Meran.
Szántó. — Zádori.

Kappes, Dr. **M.,** Akad.-Prof. zu Münster i. W.
Vincentius von Beauvais.

Karker, Dr. **J. X.,** Domcapitular in Breslau. †
Breslau. — Buckisch. — Bunsen. — Diepenbrock.

Kaulen, Prälat Dr. **Franz,** Univ.-Prof. in Bonn.
Abdenago. — Abdon. — Abgar. — Abimelech. — Achab. — Achimaas. — Achior. — Adler. — Adonai. — Adramelech. — Aegypten (I). — Aelam, Männername. — Aelam, Volksname. — Aelia Capitolina. — Aethiopien. — Aethiopische Sprache. — Agag. — Agagiter. — Agar. — Agellius. — Aggäus (rev.). — Ahiam. — Ahicam. — Ahiman. — Ajalon. — Aila. — Akazie. — Akiba. — Alexander Jannäus. — Alexander, Sohn Herodes'. — Alexander, der falsche. — Alexander, im N. Test. — Alexandria (I, rev.). — Aloe. — Altar. — Altes Testament. — Amama. — Aman. — Amana. — Amasa. — Aminadab. — Ammaniter. — Ammoniter. — Amon, Amun. — Amon. — Amos (rev.). — Amraphel. — Amri. — Ana. — Anab. — Anamelech. — Anamim. — Anath. — Anbetung, ewige. — Andreas I. von Ungarn. — Andronicus. — Ange. — Annus claustralis. — Antiochus, Könige Syriens (rev.). — Antipas. — Antipater. — Antipatris. — Antonius von Burgos. — Antonius a matre Dei (2). — Antonius von Roselli. — Apadno. — Apamea. — Apelles, röm. Christ. — Apfel. — Aphraates. — Apion. — Apocalypse (rev.). — Apocryphen (rev.). — Apocryphen-Literatur (rev.). — Apostolische Väter. — Ar. — Arabs. — Araber. — Arabien (I). — Arabische Sprache und Literatur. — Arach. — Arados. — Aram. — Arama. — Aramäisch. — Aran. — Ararat (rev.). — Arbe. — Arbela. — Arbella. — Arbogast. — Archäologie, biblische (rev.). — Archelaus, Bischof. — Archippus. — Areopag. — Aretas. — Arethas (rev.). — Arezzo. — Argob. — Argwohn. — Ariel. — Arioch. — Aristarchus. — Arius. — Armringe. — Arphad. — Arphaxad (rev.). — Artaxerxes. — Asael. — Asan. — Asarhaddon. — Asasonthamar. — Asche. — Asima. — Asmodäus. — Assidäer. — Assuerus. — Assur. — Assurim. — Assyrer. — Astaroth. — Astruc. — Astyages. — Atargateum. — Atharoth. — Athen. — Athersata. — Athos. — Attalus. — Authenticität. — Authentie. — Auxentius (rev.). — Ava. — Avila, Ort. — Avila, Johannes (rev.). — Baala (rev.). — Baalath. — Baalbek. — Baalgad. — Baalhermon. — Baalmeon. — Baana. — Babel. — Babylon, Staat. — Babylon, Städte. — Bacchini. — Bach. — Baden, Bäder (I). — Bär. — Bala. — Balduin, Franz. — Balmes, Abraham von. — Baltassar. — Balthasar. — Banajas. — Bann bei den Israeliten. — Barachias. — Baraitha. — Barjesus. — Bartimäus. — Bartolocci. — Basan. — Basanitis. — Basemath. — Bathuel. — Baum der Erkenntniß. — Beelsephon. — Behemot. — Beichtiger. — Beichtstuhl. — Beiram. — Belial. — Benennom. — Bentivoglio. — Berlage. — Beroth. — Bertha (rev.). — Beryll. — Berzellai. — Beseleel. — Besor. — Bethabara. — Betharaba. — Bethaven. — Bethphage. — Bethsabee. — Bethsur. — Bethulia. — Bethzecha. — Bett. — Bezek. — Bibel. — Bibelausgaben. Altes Testament, Hebräische Textausgaben (rev.). — Bibelausgaben. Griechische Textausgaben. — Bibelconcordanzen. — Bibelhandschriften. — Bibeltext (I). — Bibelübersetzung (B. Regeln, rev.). — Bogen. — Booz. — Bosor. — Bosra. — Brentano, Clemens. — Brentano, Dominicus v. — Briel. — Cagots. — Caiphas. — Cajus. — Caleb (rev.). — Callisthenes. — Camuel. — Canaan (I). — Canaaniter. — Canon (I). — Canon (II, rev.). — Caphtorim. — Cappadocien. — Capreolus, Erzbischof. — Caracciolo (Schluß). — Caramuel. —

Carben. — Cariath-Sepher. — Carpus. — Caſtor. — Cataldus. — Cedes. — Cedmiel. — Cedmoniter. — Cenchrä. — Cendebäus. — Cenez. — Cenezíter. — Cethim, Cetthim. — Cetura. — Chabul. — Chalanne. — Chaldäer. — Chaldäiſche Sprache und Literatur. — Chale. — Chamos. — Charan. — Charmel. — Charcamis. — Charmi. — Chasphia. — Chobar. — Chodorlahomor. — Chuſai. — Chuſi. — Cis. — Ciſtercienſerorden (rev.). — Ciſterne. — Claudia. — Cleophas. — Col Nidre. — Concurrenz. — Condillac. — Conſutſe. — Conopöum. — Conversi (rev.). — Coriander. — Correctorien. — Cranmer (rev.). — Cujacius. — Cursores apostolici oder pontificii. — Cutha. — Cyprian, Martyrer. — Dabir. — Dadan. — Dagon. — Dalila. — Damascus (rev.). — Dan (rev.). — Daniel, im A. Teſt. — Darius. — Darlehen. — David, König (Schluß). — David, der hl. — Debora. — Decan. — Dedan. — Dereſer, A. (rev.). — Deſiderius, der hl. — Diadochen. — Dibon (rev.). — Dieringer, F. X. — Disver. — Dimeſſen. — Dina. — Dinäer. — Diodati. — Dioecesana lex. — Dismas. — Dodanim. — Doeg. — Donatus, der hl., Martyrer. — Donatus, der hl., Biſchof. — Donatus, Aelius. — Donin, L. — Dorotheanerinnen. — Dorſten, J. v. — Doſitheus. — Dothain. — Druſen. — Dura. — Ebner. — Ecbatana. — Eccleſiaſtes. — Eccleſiaſticus (rev.). — Eden. — Einbalſamirung. — Einleitung, bibliſche (rev.). — Ela. — Elcana. — Elchanan. — Eleale. — Eleazar von Garmiza. — Eliab. — Eliachim. — Eliacim, Eliakim. — Elim. — Elimelech. — Elon. — Emim. — Enacim. — Ephrata, Ephratha. — Ephron. — Epikur. — Erſcheinung. — Erſtgeburt im Sinne des moſaiſchen Geſetzes (rev.). — Erzengel. — Eſau. — Esdras (II). — Eſthaol und Eſtaol. — Eſther. — Eugippius. — Euphrat. — Euſebius von Theſſalonich. — Euſtachius. — Evagrius, der jüngere. — Evangelienharmonie. — Evangelium. — Ezechias (rev.). — Fortunatus (*Φορτούνατος*). — Fortunatus, Venantius Honorius Clementianus. — Frank, Jacob. — Fürſt, Julius. — Fulgentius, der hl., Biſchof von Ruspe (rev.). — Gaal. — Gabaa. — Galaad. — Galater. — Galgala. — Gallienus. — Gallus, C. Vibius Trebonianus. — Gamala. — Gaza. — Gazara. — Gazer, Gazera, Gezer. — Gecatilla. — Gefängniſſe (rev.). — Gehenna. — Gehon. — Gelboe. — Geld und Gewicht. — Geographie, bibliſche. — Geraſa. — Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Israeliten (rev.). — Gerſom, Gerſon. — Gerſonides Levi. — Gertrud, die hl., die Große. — Gertrud von Hackeborn. — Geſenius. — Geſſen. — Geſſur. — Geſſuri. — Ghor. — Gibliter. — Giezi. — Gigant. — Gihon, Gehon. — Gloſſen, bibliſche (II). — Gob. — Gorionides. — Gotteshaus. — Granatbaum. — Gratianus. — Guéranger. — Habacuc. — Habor. — Haceldama. — Hadad. — Haderwaſſer. — Hadrach. — Hai. — Hala. — Hauran. — Haus (rev.). — Havoth-Jair. — Hazael. — Hebron. — Heinrich von Nördlingen. — Henricus a S. Ignazio. — Hermann, der ſel. — Herodes (1, 3, 4). — Hesron. — Heſychius von Alexandrien. — Hethäer, Hethiter. — Heuſchrecke. — Heväer. — Hexen. — Hiromax. — Himerius. — Himmel. — Hiram (rev.). — Hiſtorienbibel. — Höhlen. — Hoffnung. — Homeriten. — Horräer. — Hoſia. — Hus, im A. Teſt. — Hymenäus. — Iberien. — Idithum, Idithun. — Immanuel Romi ben Salomo. — Insula. — Interim. — Inveſtitur. — Inveſtiturſtreit. — Irene (1—4). — Iſaac, Name mehrerer berühmt gewordener Anachoreten. — Iſaak L, der hl. — Iſaak, Katholikos von Armenien. — Iſael von Seleucia. — Iſaak ben Abraham. — Iſaar. — Iſaias, Prophet (rev.). — Iſaias von Trani. — Isboſeth. — Iſidor von Sevilla. — Islam (rev.). — Ismael (2—6). — Ismael ben Eliſha. — Israel. — Israelit, Israelitin. — Iſſachar. — Jabel. — Jabes. — Jabin. — Jaboc. — Jachin. — Jacob, Patriarch (rev.). — Jacob ben Aſcher. — Jacob ben Chajjim. — Jacob von Edeſſa. — Jacob von Nifibis. — Jacobus der Aeltere (rev.). — Jacobus der Jüngere. — Jagd. — Jahaziel. — Jambri. — Jared. — Jaſon. — Jedaja. — Jehuda ben David ben Chajjug Faſi. — Jehuda Hallevi. — Jephte. — Jeruſalem, Stadt (I). — Jezrael, Jezrahel. — Joab (rev.). — Joakim (rev.). — Joanna. — Joannas. — Job (rev.). — Jobab. — Joel (rev.). — Johanan. — Johannes (1—5). — Johannes der Täufer (6). — Johannes der Apoſtel (7). — Johannes (II.) von Jeruſalem. — Johannes Joſeph, Verfaſſer einer griech. Bibelüberſetzung. — Johannes von Lichtenberg. — Johannes von Parma. — Johannes von Vicenza. — Johannes und Paulus. — Jona ben Gamach. — Jonas, im A. Teſt. — Jonathan, im A. Teſt. — Joſeph, im A. Teſt. — Joſeph von Arimathäa. — Joſephus. — Joſue. — Jubal. — Judas (1—7). — Judas Thaddäus. — Judith. — Juſtus, der hl. — Kabbala. — Karo. — Kebsweib. — Kennicott. — Kleider (A). — Kloſter. — Könige, Bücher der. — Koptiſche Sprache und Literatur. — Kritik, bibliſche (rev.). — Krypta. — Laban. — Lamech. — Lamuel. — La Rue, de. — Lebna. — Ledesma. — Leichenverbrennung (I). — Leland. — Lenglet-Dufresnoy. — Leo, Jacob Juda. — Leo von Modena. — Leodegar. — Leonhard Matthäi. — Leſa. — Leusden. — Lezana. — Lia. — Libanon (rev.). — Libyen. — Lidwina. — Lipman. — Liturgien (rev.). — Löhe. — Lorin. — Lud. — Ludim. — Lydia. — Lyſanias. — Lyſias. — Lyſimachus. — Lyſtra. — Maacha. — Maceba. — Macedonien. — Macedonier. — Magog. — Mahanaim. — Malachias. — Malchus. — Mambre. — Mandäer. — Mandra. — Manetho. — Manna. — Maon. — Mara. — Marcellinus, der hl., Martyrer. — Marcellus, Biſchof. — Marſa. — Margaretha, die hl., Martyrin (rev.). — Margaretha von Cortona. — Margaretha von Lothringen. — Margaretha von Savoyen. — Margaretha von Ungarn. — Maria, im A. Teſt. — Maria die allerſ. Jungfrau (rev.). — Maria, im N. Teſt. — Maria von Aegypten. — Marienklage. — Marienleben. — Marienlegenden. — Marracci. — Martialis. — Maspha. — Mathan. — Mathathias. — Ma-

thew. — Mathusala. — Mauritius a Portu. — Maviael. — Mazza. — Mechtild, die hl. — Mechtild von Magdeburg. — Medaba. — Meder. — Meer. — Mello. — Memphis. — Menasse ben Israel. — Menelaus. — Merari. — Mercier. — Merodach. — Mesa. — Mesopotamien. — Mesraim. — Meßstiftungen. — Meßstipendium. — Michael (rev.). — Michas. — Michol. — Milet. — Miltiades. — Moab. — Modin. — Mohammed (rev.). — Moloch. — Moria. — Moritz, Wilhelm. — Moses (rev.). — Moses Cordovero. — Müller, Joh. Georg. — Muzzarelli (rev.). — Naama. — Naaman. — Naas. — Naasson, Nahasson. — Nabal. — Nabatäer. — Nabo. — Naboth. — Nabuchodonosor. — Nabuzardan. — Nachor. — Nadab. — Nahum (rev.). — Naim. — Najoth. — Nanea. — Naogeorgus. — Narcissus. — Narthex. — Natali. — Nathan, Isaac. — Nathanael. — Nazaräer. — Nazarener. — Nazareth (I). — Nazarius, der hl. — Neapolis. — Nebahaz. — Nebo. — Nechao. — Nehemias. — Nemrim. — Nemrod. — Nennius. — Nephthuim. — Ner. — Nergel. — Nero. — Nerva. — Nesroch. — Neumond. — Nicanor. — Nicodemus. — Nicolaiten. — Nicolaus, im N. Test. — Nicolaus de Ultricuria. — Nicopolis. — Ninian. — No. — Nobe, Nob. — Nobili. — Noe. — Noema. — Nohestan. — Numenius. — Nun. — Obed. — Obededom. — Oberaltach. — Obolus. — Obotriten. — Ochozias. — Odollam. — Odorich. — Oelberg. — Og. — Onesimus. — Onesiphorus. — Onias. — Onolatrie. — Onuphrius. — Ooliba und Oolla. — Olibama. — Ophir. — Ophni. — Ornan. — Osee. — Osnabrück. — Oswald. — Oza. — Ozias. — Oziel. — Paläftiner, Paläfthiner. — Palmenstadt. — Palmira, Palmyra. — Pancratius. — Pantheon. — Paphnutius. — Paphus. — Parabolanen. — Parabies. — Paralipomena. — Patara. — Pataria. — Patariner, Pataräner. — Patmus. — Patriarch (I). — Patricius (Patrick). — Paulinus von Mailand. — Paulus, der hl., von Theben. — Peacock. — Peckham. — Pelagia. — Pergamum. — Perge. — Perses. — Perfien (I). — Personae miserabiles. — Personat. — Persons. — Petersen. — Petra. — Petrarca. — Phacee. — Phaceja. — Phaleg. — Phannel. — Pharan. — Pharao. — Phares. — Pharisäer. — Phase. — Phasga. — Phathures, Phatures. — Pherezäer. — Phetros. — Philadelphia. — Philippi. — Philippus, in d. heil. Schrift. — Philippus Arabs. — Philister. — Philumena. — Phul. — Phylakterien. — Pistis Sophia. — Polo. — Polyglotte. — Pontus. — Potken. — Priapus. — Prisca. — Priscilla. — Prochorus. — Promotor fidei. — Prophet. — Proselyt. — Psalm. — Psalterium. — Ptolemäus. — Quarantana. — Rabbi. — Rabbinische Sprache. — Rabsaces. — Raca. — Rachel. — Radowitz. — Ragau. — Rages. — Raguel. — Rahab. — Rahuel. — Raimund Martini. — Rama. — Ramatha. — Ramathaim Sophim. — Ramban. — Rameses. — Ramoth. — Raphaim. — Raphia. — Raphidim. — Raschi. — Rasin. — Razias. — Rebmag. — Rechab. — Rechabiten. — Reginald, Antonin. — Regma. — Reimbibeln. — Reischl. — Reisewerke. — Remmon. — Rempham. — Resen. — Respha. — Richter, Buch der. — Roboam. — Rogel. — Rogelim. — Rohob. — Romelias. — Rossi, Joh. Bapt. de. — Ruben. — Rufus. — Ruma. — Ruth. — Sabaoth. — Sabbatarier (I). — Sadducäer. — Sadoc. — Salem. — Salim. — Salma. — Salmana. — Salmanasar. — Salome. — Salomon. — Samson. — Samuel. — Sanchumiathon. — Sapientiales libri. — Sara. — Sarepta. — Saron. — Saul. — Scheol. — Schiloh. — Scholz. — Schrift. — Schwedische Sprache und Literatur (II). — Scupoli. — Scythen. — Sedecias. — Segor. — Sehon. — Seïr. — Seleucia. — Seleuciden. — Sella. — Sellum. — Sem. — Semei. — Semeia. — Sennaar. — Sennacherib. — Sepharvaim. — Sephora. — Seraphim. — Sesac. — Seth. — Setim. — Siba. — Siceleg. — Sichem. — Sidon. — Sidonier. — Silas. — Silo. — Siloe. — Simon, alttestamentliche Personen. — Sin. — Sina. — Sinai. — Sintflut. — Sisara. — Soba. — Soccoth. — Socho. — Sodoma. — Sophonias. — Sparta. — Sprache. — Sprüche. — Stephanus, Buchdruckerfamilie. — Stichometrie. — Streber. — Sua. — Sulamitis. — Sunamitis. — Susa. — Susan. — Susanna. — Syene. — Sykomore. — Sylvesterorden. — Syrien. — Tabeel. — Tabitha. — Tanis. — Taphne, Taphnis. — Taphnes. — Tarsus. — Terebinthe. — Tertius. — Testament. — Thabor. — Thamar. — Thamna. — Thamnatha. — Thamnathsare. — Tharsis. — Tharthan. — Thecua, Thecue. — Theglathphalasar. — Thema. — Theman. — Thersa. — Thomas von Villanova. — Thubal. — Thurm, babylonischer. — Tiberias. — Tigris. — Tischendorf. — Tob. — Tobias. — Trachonitis. — Tripolis. — Tyrus. — Ulfila. — Urias. — Uriel. — Vagao. — Vatablus. — Vierthaler. — Vlies. — Völkertafel. — Vulgata. — Walburga. — Weisheit, Buch der. — Winer. — Wüste. — Ysop. — Zabadäer. — Zabulon. — Zacharias (I). — Zambri. — Zebedäus. — Zelt. — Zomzommim. — Zorobabel. — Zorzi.

Kayser, Dr. Friedr., Pfarrer in Weinheim. † Vives.

Keller, Dr. Pius, O. S. A., General-Commissar der Augustiner in Münnerstadt.

Alexander a St. Elpidio. — Amalricus Augerii. — Augustiner Schule. — Bartholomäus, Bischof. — Bellelli. — Berti. — Bonjour, Wilhelm. — Canisius. — Casal. — Cavalieri. — Coronel. — Cuncha, da. — Fidatus. — Hoffmeister. — Hollen. — Imhof. — Iminger. — Johannes Zachariä. — Kaiser, Eugen Th. — Lancillot. — Le Drou. — Menezes. — Monica. — Richardot. — Rocca. — Seripando. — Suarez, Johann. — Thomas von Jesu. — Vrie.

Kellner, Dr. Heinr., Univ.-Prof. in Bonn.

Agapen. — Christenverfolgungen. — Felix, Antonius Claudius. — Festus. — Gerichtsverfahren, römisches. — Pädagogik. — Panagia. — Panegyrikon. — Paracleticum. — Pestalozzi. — Pilatus. — Proskomidie. — Religionsunterricht. — Tertullian (I).

Kellner, Dr. **Lorenz**, Geh. Reg.-Rath in Trier. † Basedow. — Diesterweg. — Erziehung. — Felbiger. — Graser.

Keppler, Dr. **P. W. v.**, Bischof von Rottenburg. Ausonius. — Baptista, Johannes. — Brydaine. — Homiletik. — Homiliarium. — Johannes von Fiesole. — Judas Iscariot. — Magnificat. — Predigt. — Sion, Congregation U. L. Fr. von.

Kerker, **Mor.**, Lic., Rector in Gmünd. † Barruel. — Bologna (rev. Neher). — Cambrai (rev. Neher). — Columbus (rev. Binder). — Cortez. — Conftant, P. — Crescentia von Kaufbeuern. — Dornenkrone. — Ernesti. — Espencäus. — Fécamp. — Flavigny. — Florenz (rev. Neher). — Florez, Henrique. — Garasse. — Gavanti. — Geddes. — Georg Syncellus. — Gerberon. — Gioberti. — Goar, Jacques. — Grancolas. — Harlay. — Jeningen. — Johannes von Wesel. — Lambruschini. — La Valette, Jean Parisot de. — Leisentrit. — Lissabon (rev. Neher). — Lothringen (rev.). — Mappae. — Maran. — Michael (rev. Kaulen). — Moore. — Penn. — Peyrère. — Reminiscere. — Sabatier. — Salamanca (rev. Neher). — Salmanticenser. — Saragossa (rev. Neher). — Savonarola. — Schannat. — Syncelli. — Theodor, Päpste. — Theognostus. — Theophanes Confessor. — Theophanes Kerameus. — Thiers. — Turin (rev. Neher). — Valesius. — Vorstius. — Vossius, Gerhard. — Vossius, Gerhard Johannes. — Vossius, Isaak. — Walch. — Xerophagien. — Xiphilinus.

Kern, Dr. **Jos.**, S. J., Privatdocent in Innsbruck. Gonet. — Grandi.

Kessel, Dr. **Joh. Hub.**, Canonicus in Aachen. † Binius, Severin. — Binsfeld. — Binterim. — Birnbaum. — Blomevenna. — Bonifatius, der hl. — Bonn. — Brebembach, Matthias. — Brebembach, Tilmann. — Brewer. — Bruno, Stifter des Karthäuserordens. — Cäsarius von Heisterbach. — Cäsarius von Prüm. — Dissen. — Dülcken. — Duisburger Universität. — Euphrates. — Evergislus. — Flacius Illyricus. — Genovefa, Pfalzgräfin. — Gerrich. — Gertrud, Abtissin des Klosters Aldenburg. — Gertrud von Oosten. — Gottesfreunde. — Hartzheim. — Heinrich von Calcar. — Heinrich von Gorkum. — Heinrich von Hessen. — Heinrich von Langenstein. — Helena, Mutter Constantins d. Gr. — Hermann von Wied. — Hermes. — Hubert. — Hubertus-Ritter. — Hugo, Ludwig Karl. — Ida. — Institor. — Institoris. — Jacob von Hoogstraet. — Jacob von Jüterbogk. — Johannes de Indagine. — Johannes Justus. — Jonas, Bischof von Orleans. — Köln (C u. D). — Mechtel. — Mosander. — Severin.

Khuen, **Franz Sales**, Superior der Barmh. Schwestern in Gmünd. † Joseph II. (rev. Streber). — Kastenvogt. — Keller- und Küchenmeister. — Kirchenvogt. — Kniebeugung. — Maria Theresia.

Kiel, Dr. **Heinr. Aug.**, Gymn.-Oberl. in Bonn. Maße (rev.). — Zeitrechnung.

Kienle, **Ambr.**, O. S. B., in Beuron. Odo von Cambrai. — Ordensregel. — Perion. — Petit-Didier. — Sequenzen. — Solesmes. — Somasker. — Stabat mater. — Stengel, Karl.

Kiesel, Dr. **Karl**, Gymn.-Dir. a. D. in Düsseldorf. Heliand. — Isabella. — Italienische Literatur. — Leibniz. — Vereinswesen (B, II, 8).

Kihn, Prälat Dr. **Heinr.**, Univ.-Prof. in Würzburg. Alexandrinische Schule. — Antiochien (IV). — Fulgentius, Gajus Fabius Planciades. — Hadrian oder Adrian, Mönch. — Hermeneutik, biblische. — Isidor von Pelusium. — Julius Africanus. — Junilius Africanus. — Literargeschichte. — Minucius Felix. — Papias, der hl. — Papias, Glossograph. — Paulus von Bassora. — Paulus der „Perser". — Pöschlianer. — Poix. — Primasius. — Theodor von Mopsuestia. — Theodoret. — Theophilus von Antiochia. — Tychonius. — Villefroy. — Vincentius von Lerin. — Wirceburgenses.

Kirschkamp, Dr. **J.**, Univ.-Prof. in Bonn. Gnade. — Pflicht. — Pönalgesetze. — Sinnlichkeit. — Stand der Natur und der Uebernatur. — Sünden, fremde. — Sünden gegen den heiligen Geist. — Sünden, himmelschreiende. — Theater (Schluß). — Tugend. — Unwissenheit. — Verdienst. — Weisheit als menschliche Tugend. — Werke, gute. — Zölle. — Zurechtweisung.

Klausener, **Peter**, Landesrath in Düsseldorf. Vereinswesen (B, II, 1).

Kleffner, Dr. **Ant. Ign.**, Prof. in Paderborn. Neuplatonismus (rev.). — Oetinger. — Olympiodorus, Geschichtschreiber. — Olympiodorus der ältere und jüngere. — Philo, Judäus. — Philostratus. — Preußen (I). — Spinoza. — Stoische Moral. — Synesius. — — Ulenberg. — Vigilius, Bischof von Tapsus. — Widukind von Corvey. — Widukind (Wittekind). — Zeno, Bischof von Verona.

Klein, **E.**, Päpstl. Kammerherr, kgl. Hofkaplan in Dresden. Sachsen, Apostol. Vicariat. — Sidonie. — Spener. — Thüringen. — Willehad. — Wichern. — Zinzendorf.

Klein, Dr. **Jos.**, Univ.-Prof. in Bonn. † Augustus (rev.). — Autun. — Basilius I. Macedo. — Capella. — Ephesus (I). — Heliogabalus.

Kleinermanns, Dr. **L. J.**, Pfarrer in Cornelimünster. Petrus Damiani.

Kleinschmidt, **Beda**, O. Fr. M., in Wiedenbrück. Vigerius. — Wiggers.

Klinkenberg, Dr. **J.**, Gymn.-Oberl. in Köln. Ursula.

Klopp, Dr. **Onno**, k. k. Hofrath in Penzing. Spinola. — Tilly.

Kloß, Dr. **J. W. v.**, Domdecan in Rottenburg. † Apollo. — Aquila. — Archelaus, Sohn des Herodes.

Knabenbauer, **Jos.**, S. J., in Valkenburg. Roh.

Knecht, Dr. **Friedr. Justus**, Weihbischof zu Freiburg i. Br. Geschichte, biblische. — Katechese. — Katechet. — Katechetik. — Katechismus. — Kindergarten. —

Kindermann. — Oberlin. — Overberg. — Unterrichtsfreiheit. — Vegius. — Victorin von Feltre.

Kneller, Karl Alois, S. J., in Luxemburg.
Neumayr. — Nonna. — Nonnen (I u. II). — Nonnotte. — Nonnus. — Nonnus von Edessa. — Noſtradamus der ältere. — Orléans, Myſtiker von. — Otto von Paſſau. — Petavius. — Petrus Nolascus. — Roswehde. — Ruinart. — Sa. — Sainte-Beuve. — Sainte-Marthe. — Sanchez, Gaspar. — Sanchez, Thomas. — Sandäus, Maximilian. — Sanſeverino. — Schmier, Beneb. — Schmier, Franz. — Stattler. — Stengel, Georg. — Suarez, Franz. — Surin. — Trévoux. — Vavaſſeur. — Vazquez (Vasquez), Gabriel S. J. — Vazquez, Marſilius. — Veith, Laurentius Franciscus Xaver. — Veronius. — Vetter. — Zallinger.

Kniel, Cornelius, O. S. B., in Emaus (Prag).
Piariſten.

Knittel, Dr. **Karl**, Repetent in Tübingen. †
Bayle. — Bradwardin. — Bugenhagen.

Knöpfler, Dr. **Alois**, Univ.-Prof. in München.
Fabianus. — Felix I.—V., Päpſte. — Ferrara (II). — Flagellanten. — Formoſus. — Gabriel (I). — Gennadius II. (Georg Scholarius). — Georg Cedrenus. — Georg (auch Gregor) von Cypern. — Georg Hamartolus. — Georg Pachymeres. — Georg der Piſidier. — Gerſon, Johannes. — Gregoras Nicephorus. — Hadrian I.—V. — Heinrich von Lauſanne. — Heinrich Tocke. — Helvidius. — Henotikon. — Hieronymus von Prag. — Hofmann. — Hormisdas. — Hoſius, Biſchof. — Humbert, Card. — Hyacinth. — Ignatius, Patriarch von Conſtantinopel. — Iſidor von Theſſalonich. — Johannes von Falkenberg. — Johannes der Faſter. — Johannes von Monteſono. — Johannes von Palomar. — Johannes Parvus. — Johannes von Segovia. — Johanniter. — Juſtina. — Kabaſilas. — Kalekas. — Kirchengeſchichte. — Köln (E. Univ.). — Lambert von Hersfeld. — Lateranſynoden. — Leo, Diaconus. — Leo Grammaticus. — Liberatus, Archidiacon. — Liberatus von Gerona. — Licinius. — Luitprand. — Malalas. — Marbod. — Marcellinus Comes. — Marcus Eugenicus. — Marius Aventicus. — Martin I.—V. — Maximus Confeſſor. — Maximus, Biſchof von Turin. — Methodius, Patriarch. — Metrophanes, Erzbiſchof. — Metrophanes Kritopulos. — Michael Syncellus. — Mogilas. — München (Univerſität). — Necrologien. — Nectarius. — Nicetas. — Nicolaus von Clemanges. — Nicolaus von Hannapes. — Rabanus Maurus. — Regeſten. — Ritterorden. — Sicilien. — Siegel. — Socinianer. — Socrates. — Sozomenus. — Theophilus von Alexandrien. — Trient, Concil von. — Unitarier. — Vandalen. — Verdun, Vertrag von. — Vergerius. — Vermigli. — Victor von Tunnunum. — Victor von Vita. — Vienne, Concil von. — Walafrid Strabo. — Wilhelm IV., Herzog von Bayern. — Wilhelm V., Herzog von Bayern.

Kober, Dr. **Franz Xn. v.**, Univ.-Prof. in Tübingen. †
Alger von Lüttich. — Bann. — Bannum. — Cenſuren. — Decretales Gregorii IX. — Exemption. — Formelbücher. — Gottesfriede. — Gottesurtheile. — Hilfspriester. — Indigenat. — Indult. — Instrumentum. — Legitimation. — Liber diurnus. — Liber septimus. — Liber sextus. — Magiſter. — Mutterkirche. — Ordo (I, 2). — Pfarrei. — Pfarreinkünfte. — Pfarrer. — Pfarrkinder. — Pfarrkirche. — Pfarrrechte. — Pfarrrector. — Rechtsmittel. — Spolienklage (rev. Sägmüller). — Strandrecht (rev. Sägmüller).

Kobler, A., S. J., Gymn.-Prof. in Klagenfurt. †
Calvinus. — Canisius, Theodorich. — Caperolus. — Cayet. — Clarius. — Coſſart. — Coſter, F. — Craſſet, J.

Koch, Dr. **A.**, Univ.-Prof. in Tübingen.
Zins und Wucher.

König, Alex., Pfarrer in Dunkrodt (Luxemburg).
Trinitarier.

König, Dr. **Arthur**, Dompropſt und Univ.-Prof. in Breslau.
Eliſabethinerinnen (II).

König, Dr. **Joſ.**, Univ.-Prof. in Freiburg. †
Agarener. — Amulet. — St. Blaſien. — Cajus, kirchlicher Schriftſteller. — Ciniter. — Edeſſa. — Eſſener oder Eſſäer. — Freiburg im Breisgau (II, rev.; III). — Gaas. — Gabaon. — Gallio. — Gaulon. — Gazelle. — Gerara. — Gomer. — Gügler. — Haran. — Herrgott, Marquard. — Honig (I). — Ituräa. — Jamnia. — Javan. — Jazer. — Jebuſiter. — Joppe. — Juda genannt Hakkadoſch. — Kinder bei den Israeliten. — Königthum. — Krieg bei den Israeliten. — Lachis. — Landpfleger. — Libanon (rev. Kaulen). — Lithoſtroton. — Magebdo. — Oſterlamm. — Pagnino. — Ramadan. — Reinigungen. — Speiſegeſetze. — Staudenmaier. — Theokratie. — Trauer.

Körber, Dr. **Joh.**, Domcapitular und Lyc.-Prof. in Bamberg.
Gengler.

Kössing, Dr. **Joſ.**, Domcapitular in Freiburg. †
Anniverſarium. — Antiphonarium. — Baptiſterium. — Brodbrechung. — Commemoration. — Confiteor. — Dies fixa. — Embolismus. — Liturgien (rev. Kaulen).

Kolb, Victor, S. J., in Trieſt.
Genebrard. — Gill.

Kolberg, Dr. **Joſ.**, Subregens des Prieſterſeminars in Braunsberg.
Speratus.

Komp, Dr. **Georg**, erw. Erzbiſchof von Freiburg i. Br. †
Balthaſar von Dernbach. — Bedingung. — Begierde. — Begierlichkeit (rev.). — Beluſtigung. — Betrachtung. — Fulda. — Lioba.

Kozelka, Dr. **W.**, Univ.-Prof. in Wien. †
Capharnaum. — Catenen (rev. Seiſenberger). — Coccejus. — Crescens, Begleiter des hl. Paulus. — Creta (rev. Neher). — Crispus. — Demetrius. — Diotrephes. — Iconium. — Jericho.

Kraft, Dr. **J. J.**, Weihbiſchof von Trier. †
Agricius. — Arnoldi, Biſchof. — Brouwer. — Eberhard, Matthias, Biſchof von Trier.

Kraus, Dr. F. X., Geh. Hofrath und Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br.
Abecedarii psalmi. — Arca. — Femoralia. — Fossoren. — Kamm. — Memoria.

Kraus, Dr. J. B., Lyc.-Rector in Regensburg. †
Marienfeste (rev. Schrod).

Krawutzky, Dr. A., Univ.-Prof. in Breslau.
Doctrina duodecim apostolorum.

Kreiten, Wilhelm, S. J., in Kirchrath.
Hamann. — Pascal. — Sarbiewski. — Scheffler. — Voltaire.

Kreutzer, Dr. Gratus, Stadtpfarrer in Eßlingen. †
Kirchenlehen (rev. Bellesheim). — Kirchenprovinz.

Kreutzwald, Msgr. Dr. C., Domcapitular und Generalvicar in Köln.
Alter (rev.). — Appellatio tamquam ab abusu (VIII). — Balsamon. — Begnudelli Bassus. — Begräbniß, kirchliches (II). — Boatinus. — Bulla aurea. — Campeggi (rev.). — Cardinal. — Cardinalprotectoren. — Cardinalshut. — Congregationen der Cardinäle. — Conservatores. — Consistorium (1—2). — Curialen. — Curie (rev.). — Eid (jusjurandum, juramentum, juratio, sacramentum). — Eidesbruch. — Eidesentbindung. — Eideshelfer. — Eidesleistung. — Eidesmündigkeit. — Eidesvermahnung. — Eidesverweigerung. — Emphyteuse. — Entweihung. — Erbeinsetzung. — Fredoli. — Gelübde. — Hebammen. — Hospital. — Hypothek. — Incardination. — Inthronisation (rev.). — Irnerius. — Ivo, Bischof von Chartres. — Jacob von Albenga. — Jacob de Porta Ravennate. — Johannes von Anagni. — Johannes Antonius. — Johannes von Faenza. — Johannes Garcias. — Johannes von Gott, Canonist. — Johannes Hispanus. — Johannes von Imola. — Johannes von Lignano. — Johannes Teutonicus (2 u. 3). — Josephsehe. — Juden, kirchl. Gesetzgebung. — Jus circa sacra (rev.). — Jus deportus. — Jus gistii. — Jus variandi. — Justellus. — Kapelle (rev.). — Kapelle, päpstl. — Kirchenamt. — Kirchenbücher. — Kirchengewalt. — Kirchhof (rev.). — Laienbrüder und Laienschwestern. — Lehramt, kirchl. — Literae commendatitiae. — Literae encyclicae. — Officialat. — Omophorion.

Krieg, Dr. Corn., Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br.
Gefäße, heilige. — Gervasius und Protasius. — Heiligenschein. — Lateinische Literatur. — Natale, Natalis sc. dies, Natalitium. — Neugart. — Orakel. — Skenophylax.

Krüll, Dr. Friedr. Hon., Pfarrer zu Oppau. †
Asceten. — Heliolatrae. — Hosiannah.

Küpper, Dr. L., Religionslehrer a. D. in Bonn. †
Basel, das Concil von. — Blasius. — Bonifatius VIII.; IX. (rev.). — Clemens III. u. IV. (rev.), V. u. VI.; X.—XIV. (rev.). — Doketen. — Dreikapitelstreit. — Dreißigjähriger Krieg. — Günther. — Katechumenat. — Konstanz (II).

Kuhlmann, Dr. B., Gymn.-Oberl. in Paderborn.
Sturmius.

Lager, Dr. J. Chr., Domcapitular in Trier.
Lutwinus.

Langhorst, Aug., S. J. in Luxemburg.
Böhm, Johann. — Conimbricenses. — Curiel. — Dicastillo, J. v. — Gätzlaff. — Hallier. — Halloix.

Laßberg, Fr. v., S. J. in Blijenbeek.
Richer.

Lauskötter, Dr. J., Prof. in Hildesheim. †
Cyrillus von Jerusalem.

Laurentius, Jos., S. J., in Valkenburg.
Rationalismus. — Staatskirche. — Todesstrafe.

Laurin, Prälat Dr. Franz, k. k. Hofrath, Univ.-Prof. in Wien.
Alteserra. — Compilationes decretalium.

Lefflad, Dr. M., Lyc.-Prof. in Eichstätt. †
Folmar. — Fortalitium fidei. — Gerboh. — Haymo. — Ottobeuren.

Lehmen, A., S. J., in Aalbeck.
Ravignan.

Lehmkuhl, Aug., S. J., in Valkenburg.
Azor. — Circumscriptionsbullen (rev.). — Civilehe. — Clausur. — Communicatio in sacris. — Congregationen (I u. III). — Congrua (IV). — Reservatio mentalis. — Sacramentalien. — Sacramente.

Leimbach, Dr., K. A., Prof. an der Theol. Lehranstalt in Fulda.
Bilmar, A. F. Chr.

Leistle, Dr. David, Lyc.-Prof. in Dillingen.
Gratz, Lorenz Clemens v. — Gratz, Peter Aloys.

Lemmens, L., O. Fr. M., in Rom.
Wadding.

Lesker, B., Pfarrer in Mörlenbach.
Ratzeburg. — Rostock, Stadt. — Rutze. — Schwerin.

Ley, C. A., Pfarrer in Sechtem.
Köln (B).

Likowski, Prälat Dr. Ed., Weihbischof in Posen.
Gnesen.

Linde, Msgr. Dr. Frhr. A. v., Domcapitular in Olmütz.
Linde, Frhr. v.

Lindemann, Dr. Wilh., Pfarrer in Niederkrüchten. †
Barlaam und Josaphat. — Brentano, Christian (rev.). — Brockmann (rev.). — Cisojanus. — Daumer, G. F. — Essen. — Meinhold.

Lindner, P. Pirmin Aug., O. S. B. zu St. Peter in Salzburg.
Babenstuber.

Lingens, Emil, S. J., Univ.-Prof. in Innsbruck. †
Religionsgesellschaft.

Linsenmann, Dr. J. X. v., erw. Bischof von Rottenburg. †
Ammon. — Biel, Gabriel.

Loe, Paulus v., O. Pr., in Düsseldorf.
Roselli, Nicolaus. — Roselli, Salvator. — Rosenkranz. — Rosenkranzbruderschaft. — Rosenkranzofficium. — Rossi, Bernardus. — Serry.

— **Soto, Dominicus.** — Sylvestris. — Sylvius. — Tapia. — Tauler. — Tauron. — Trivetus. — **Turre.** — Ulrich von Straßburg. — Valsecchi. — Vicomerati. — Viguerius. — **Ximenes, Didacus.**

Lorenzi, Dr. Hh. de, Domdecan in Trier. † Balduin, Erzbischof von Trier. — Egbert, Erzbischof von Trier. — Eubentius. — Maria-Laach. — Maximinus. — Nägel, die heiligen. — Nicetius. — Paulinus, Bischof von Trier. — Potho. — Prüm (rev.). — Regino (rev.).

Lüdtke, Dr. Clemens, Domcapitular und Generalvicar in Pelplin.
Antoniewicz. — Arianismus. — Athanasius der Große. — Bialobrzeski. — Bilder in der Kirche. — Bilderstreit. — Bilderverehrung. — Birkowski. — Boleslaw. — Budny. — Christian, erster Bischof von Preußen. — Dissidenten. — Druzbicki, C. — Orzechowski.

Lüft, Dr. J. B., Schulrath und Stadtpfarrer in Darmstadt. †
Bekenner. — Credenz. — Domine, non sum dignus.

Lüken, Dr. H., Gymn.-Prof. in Meppen. †
Mythologie.

Lütolf, A., Chorherr in Luzern. †
Antonianer. — Bernhard von Konstanz. — Bernhard von Menthon. — Bernold. — Berthold von Reichenau. — Burgundionen. — Fredegar. — Rusca.

Lukšch, Dr. Vincenz, Sem.-Prof. in Leitmeritz. Hus, Johannes. — Husiten, Husitenkriege. — Janow. — Konrad von Waldhausen. — Leitmeritz. — Mähren. — Milič. — Moritz. — Olmütz. — Prag. — Sarkander. — Slaven. — Wenzel. — Wyschehrad.

Lutz, Jos. Prof. in Ravensburg. †
Bourdaloue. — Fléchier. — Massillon. — Maury (rev. Streber).

Maas, Dr. Heinr., Erzb. Kanzleidirector zu Freiburg i. Br. †
Beweisverfahren. — Eheproceß. — Exequien. — Exequien für Nichtkatholiken. — Gerichtsbarkeit, kirchliche. — Gerichtsverfassung. — Proceßverfahren.

Macke, Dr. Karl, Gymn.-Oberl. in Siegburg.
Portugiesische Literatur. — Tasso. — Vega Carpio, Lope Felix de.

Maegelen, Schwester **M. H.,** O. Visit. B. M. V., in Zangberg.
Salesianerinnen.

Maier, Dr. Ad., Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br. †
Ananias. — Arzneikunst der Juden. — Beute. — Bilder bei den Israeliten. — Blutrache bei den Israeliten. — Estius. — Hug. — Judas der Galiläer. — Lazarus. — Libertiner. — Musik und musikal. Instrumente bei den Israeliten (rev. W. Bäumker).

Majunke, Dr. Paul, Pfarrer in Hochkirch. †
Sedulius, Henricus.

Martin, Dr. Konr., Bischof von Paderborn. †
Meinung, gute.

Marx, Dr. Jakob, Sem.-Prof. in Trier.
Placet. — Privilegien des Clerus (4). — Privilegien der Kirchen. — Quarta falcidia. — Quarta pauperum. — Rotger. — Schenkungen. — Symeon von Trier. — Thegan. — Trier. — Tritheismus.

Marx, Dr. Jakob, Domcapitular und Official in Trier. †
Calixtus, Georg. — Chalcedon. — Chalons-sur-Saône. — Commendone. — Cononiten. — Cranmer (rev. Kaulen). — Dioscur von Alexandrien. — Droste-Vischering, C. A. — Frauenstifte. — Gefängnisse (rev. Kaulen). — Gnadenbriefe, päpstliche. — Interdict. — Interstitien. — Interventor. — Inthronisation (rev. Kreutzwald). — Intrusus. — Johannes von Capistrano (rev. Streber). — Laudemium. — Laura. — Olevian. — Orthodoxie. — Petrus de Ancharano. — Petrus von Blois. — Prüm (rev. de Lorenzi). — Reformationsrecht. — Regino (rev. de Lorenzi). — Rock, der heilige (rev. Beissel). — Wallfahren. — Wandelbert.

Mast, Msgr. Dr. Jos., Spiritual in Regensburg. † Antiphon. — Bischofsweihe (rev. Gerlach). — Bona (rev. Janauschek O. Cist.). — Bußpsalmen. — Chor. — Chorstühle. — Deus, in adjutorium. — Erziehungsanstalten. — Gaßner. — Rosa.

Mattes, Dr. W., Stadtpfarrer in Weingarten. †
Berthold von Chiemsee (rev. Punkes). — Lanfrank. — Logothet. — Theologie, deutsche.

Matzner, Dr. Franz, Redacteur in Bonn. †
Jacob von Vitry.

Maurer, J., Pfarrer in Deutsch-Altenburg. †
Kollonitsch. — Migazzi. — Milde.

Mausbach, Dr. J., Akad.-Prof. zu Münster i. W.
Schöpfung. — Schwane. — Thomas von Aquin. — Thomismus und Scotismus. — Vollkommenheit. — Weissagung.

Mayer, J. H., Canonicus und Sem.-Prof. in Chur.
Churwalden. — Disentis. — Florin. — Gaudentius, Martyrer. — Heinrich I. von Montfort. — Hohenbaum van der Meer. — Komander. — Lucius, der hl., Glaubensbote der Rätier. — Lucius, St. (St. Luzi). — Lussi. — Mehrerau. — Murer. — Muri. — Nicolaus v. d. Flüe. — Oecolampadius. — Pellicanus. — Pfäfers. — Pirmin. — Reichenau. — Rheinau. — Schännis. — Scherer-Boccard. — Schinner. — Tapfer. — Töß. — Trudpert. — Wettingen. — Wyttenbach. — Zürich.

Mayer, Dr. Julius, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br.
Zell, Karl.

Mayer, Dr. S., Univ.-Prof. in Prag. †
Accaron. — Aod. — Asiongaber. — Cades, Cadesbarne. — Cabes. — Cedar (rev. Ecker). — Dagon (rev. Kaulen). — Damaris. — Dan (3, rev. Kaulen). — Diebstahl bei den Israeliten. — Dor. — Duma. — Ebrai. — Eglon. — Eleazar, Eleazarus. — Elias der Thesbiter. — Elisäus oder Elisa. — Ephod. — Ephraim. — Erbe bei den Israe-

liten. — Etam. — Etham. — Evilmerodach. — Heman. — Henoch. — Hierapolis. — Ismael (1). — Jahel. — Jair. — Jannes und Mambres. — Japheth. — Jectan. — Jehu. — Jeremias, im A. Test. — Jordan.

Mayr, Benitius M., O. Serv. B. M. V., in Innsbruck. †
Heinrich von Gent. — Serviten.

Meier, Gabr., O. S. B., Gymn.-Prof. und Bibliothekar in Einsiedeln.
Morel. — Samson, Bernhardin. — Schweiz. — Schweizergarde. — Sitten (rev.). — Solothurn. — Tanner, Konrad. — Theodosius, Pater. — Verena. — Widmer. — Wildenspuch. — Zwingli.

Meindl, Konrad, inful. Propst in Reichersberg.
Reichersberg.

Meiners, Privatgeistlicher in Bonn.
Scheeben, Prof. J. M.

Meurer, Dr. H., Domcapitular in Osnabrück.
Benno II. — Fürstenberg (II). — Wartenberg.

Michalski, Dr. Franz, Pfarrer der Kgl. Kapelle zu Danzig.
Prierias. — Samland. — Schwertbrüder. — Thorner Blutgericht.

Michelis, Dr. Ed., Sem.-Prof. in Luxemburg. †
Asien (rev. Neher). — Capland (rev. v. Hummelauer S. J.).

Mittermüller, Rupert, O. S. B., Prior in Metten. †
Andechs. — Baker. — Blosius. — Böckh. — Bruno, der hl., O. S. B. — Graff. — Heinrich von Rebdorf. — Heiricus. — Hugo von Flavigny. — Hugo von Fleury. — Wittmann.

Mitterrutzner, Dr. J. Chr., Chorherr, Consistorial- und Schulrath in Neustift.
Brixen. — Feßler, Joseph. — Galura. — Gasser. — Manharter. — Meßmer. — Mezzofanti. — Mission (A, 2). — Nas. — Rautenstrauch, Franz Stephan. — Rautenstrauch, Johann.

Möhler, Karl, Rector des Lehrerseminars in Saulgau.
Balsam. — Berardi. — Blasphemie. — Blastares. — Bonacosa.

Molitor, Heinr., O. S. B., in Emaus (Prag).
Philippus Benitius. — Raimund Nonnatus. — Remigius, Erzbischof. — Romanus, der hl., Abt. — Romanus, der hl., Mönch. — Sophia. — Symphorosa. — Veronica Giuliani. — Vincentius von Saragossa.

Morgott, Dr. J., Dombecan in Eichstätt. †
Banez. — Concursus divinus. — Congregatio de auxiliis. — Congruismus. — Freiheit und Gnade. — Henriquez. — Lemos. — Lugo. — Mariales. — Marini. — Mayor. — Medices. — Medina. — Molina. — Niger. — Paludanus. — Petrucci. — Petrus Lombardus. — Robert von Melun. — Stöckl. — Tartaretus. — Thomas von Straßburg.

Movers, Dr., Univ.-Prof. in Breslau. †
Apocryphen (rev. Kaulen). — Apocryphen-Literatur (rev. Kaulen). — Damascus (rev. Kaulen). — Daphne. — Dibon (rev. Kaulen).

Moy, Dr. Ernst v., Univ.-Prof. in Innsbruck. †
Beatification. — Canonisation. — Canonisation aequipollens. — Defensor matrimonii. — Defect. — Impedimenta matrimonii. — Ehe, gemischte (rev. Bellesheim). — Ehe zur linken Hand. — Ehebruch (rev. Bellesheim). — Ehedispense (rev. Bellesheim). — Ehegesetzgebung (rev. Bellesheim). — Ehehindernisse (rev. Bellesheim). — Ehescheidung (rev. Bellesheim). — Eheverlöbniß (rev. Bellesheim). — Ehevertrag (rev. Bellesheim). — Gemeinschaft. — Jurisdictio in partes. — Kanonisationsprocess. — Oblation. — Pfarrzwang. — Parität. — Religionsverschiedenheit. — Verlassung.

Mülfarth, Jos., Rector im Priesterseminar in Graz. Vereinswesen (B, III, 8).

Müllbauer, Dr. Max, Sec.-Prof. in Dorpat. †
Indien (Anfang, rev. Neher).

Müllendorff, Julius, S. J., Sem.-Prof. in Klagenfurt.
Cardenas. — Castro Palao. — Chevreville. — Comitolus. — Coninck, Aegid. — Cozza.

Müller, Ad., Pfarrer in Dunshlow (Bezirk Völk.
Völk.

Müller, Dr. Aug., Sem.-Prof. in Trier.
Apostoli.

Müller, Dr. Eugen, Sem.-Prof. zu Straßburg i. E.
Straßburg. — Wimpheling. — Wimpfeling.

Müller, Msgr. Dr. Josef, Domcapitular und Sem.-Dir. in Wien.
Rigler. — Schlör.

Müller, Jgn., O. Cist. Ref. auf Oelenberg.
Trappisten. — Trappistinnen.

Müller, Dr., J. H., Consistorialrath in Hildesheim. †
Bernward (rev. Grube). — Dentz. — Erhard. — Eustathius, Erzbischof von Thessalonich. — Exarch. — Exarchat. — Fragmente, die Wolfenbüttler. — Geiler. — Gotz. — Gotthard. — Impostoribus, de tribus. — Joschasius Rabbertus.

Müller, Jos., Domcapitular in Köln.
Rupert von Deutz.

Münz, Dr., Pfarrer in Kiedrich. †
Agnes, Martyrin.

Neher, Stephan Jakob, Pfarrer in Nordhausen (Würtemberg).
Acco. — Achaja. — Achrida. — Aegypten (II u. III). — Afrika, nordwestliches. — Agnus. — Aix. — Alania. — Albania. — Antipolis. — Andrews, St. — Antiochien (III). Aquileja. — Armagh. — Asien (rev.). — Assisi. — Auch. — Australien. — Autokephali. — Aversa, Bisthum. — Azoren. — Babylon, Erzbisthum. — Bagnorea. — Baleares. — Bari. — Barletta, Ort. — Bartholomäus, der Heil. — Benevent (2). — Berfabee (rev.). — Be-

ançon. — Bisthum, Uebersicht. — Bologna (rev.). — Bordeaux. — Bourges. — Braga (rev.). — Brindisi. — Burgos. — Cäsarea (rev.). — Cambrai (rev.). — Camerino. — Canterbury. — Capua. — Cardinalbisthümer. — Carthago. — Cashel. — Castianer. — Catania. — Chaldäische Christen. — Chambery. — Chieti. — Chios. — Civitá-Vecchia. — Clermont. — Constantinopel. — Conza. — Cordova. — Corfu. — Corinth. — Corsica. — Cosenza. — Creta (rev.). — Cypern. — Cyrene (rev.). — Dalmatien. — Damascus (Schluß). — Damiette. — Drontheim. — Dublin. — Durazzo. — Erlau. — Euphratensis provincia. — Evora. — Fermo. — Ferrara (I). — Finnland. — Florenz (rev.). — Fogaras. — Forli. — Gaeta. — Gallen, St. (rev.). — Genf. — Genua. — Görz. — Gran (rev.). — Granada. — Griechenland. — Griechische Kirche. — Grottaferrata. — Gurk. — Hamburg. — Hazart. — Hebdomadarius. — Hildesheim. — Hochkirche. — Illyricum. — Imola. — Indien. — Italogräci. — Jerusalem, Stadt (III u. IV). — Jesi. — Kiew. — Kirchengebiet. — Kleinasien. — Königgrätz. — Kolocza. — Krakau. — Kroatien. — Lanciano. — Laodicea. — Lemberg. — Linz. — Lissabon (rev.). — Loretinerinnen. — Loreto. — Lucca. — Lübeck. — Lund. — Lyon. — Macerata. — Mailand. — Malta. — Manfredonia. — Mansionarii. — Maphrian. — Maroniten. — Marseille. — Martinsberg. — Melchiten. — Messina. — Mexico. — Mission (A[1], [3] u. B). — Modena. — Mohilew. — Mongolen. — Monreale. — Monserrate. — Monte Cassino. — Nancy. — Nazos. — Nazareth (II). — Neapel. — Nonantola. — Nordpol. — Oceanien. — Oesterreich. — Orléans. — Orvieto. — Othmar (rev.). — Otranto. — Padua (rev.). — Palermo. — Paris (I—III u. Schluß). — Patriarch (II). — Paulus Diaconus. — Pavia. — Perugia. — Peter d. Gr. — Petrus Martinez von Osma. — Picpus-Gesellschaft. — Pisa, Stadt und Erzbisthum. — Pölten, St. (rev.). — Polen. — Portugal. — Posen. — Präfectur. — Quadrantinus. — Ravenna. — Reggio. — Reims (I u. II rev., III). — Rennes. — Rhodus. — Rieti. — Riga. — Rimini. — Römische Kirchenprovinz. — Römisches Bisthum. — Römisches Patriarchat. — Rossano. — Rouen. — Rügen. — Rumänien. — Russen (4). — Ruthenen. — Salamanca (rev.). — Salerno. — Samos. — Saragossa (rev.). — Sardinien. — Schleswig. — Scopia. — Scutari. — Sens. — Serajevo. — Serbien. — Severina. — Sevilla. — Siebenbürgen. — Siena, Stadt. — Smyrna. — Sorrento. — Spanien. — Spoleto. — Subiaco. — Syracus. — Syrer. — Syrien, Apostolisches Vicariat. — Tarent. — Tarragona. — Thessalonich. — Toledo. — Toscana. — Toul. — Toulouse (rev.). — Tours. — Trani. — Türkei. — Tunis. — Turin (rev.). — Udine. — Ungarn. — Urbi et Orbi. — Urbino. — Valencia. — Valladolid. — Venedig (rev.). — Vicariat, Apostolisches. — Vicarius Urbis. — Victricius (rev.). — Warschau. — Westindien. — York (Stadt). — Ypern.

Neumann, W. J., Rector in Honnef (Rhein). Vereinswesen (B, II, 6).

Niemann, Dr. C. L., Pfarrer in Cappeln. Oldenburg.

Niemöller, J., S. J. †
Johannes von Goch.

Nilles, Dr. N., S. J., Univ.-Prof. in Innsbruck. Innsbruck. — Slavische Liturgie.

Nix, Herm. Jos., S. J., in Exaeten.
Herz-Jesu. — Herz-Jesu-Fest. — Herz-Mariä.

Nörber, C., Pfarrer in Unteralpfen (Baden). Wessenberg.

Noldin, Dr. H., S. J., Univ.-Prof. in Innsbruck.
Blut, kostbares (I u. III). — Gury. — Moralsysteme.

Nostitz-Rieneck, A. v., S. J., in Feldkirch. Franz Borja. — Jacob de Voragine.

Nürnberger, Dr. A. J., Univ.-Prof. in Breslau. Ventura de Raulica.

Oberkamp, Frhr. Rudolf v., S. J., in Innsbruck.
Causae piae. — Corpus Catholicorum et Evangelicorum. — Corpus ecclesiasticum.

Ochs, Joh., in München. †
Mönchthum.

Ott, Dr. Meinrad, Gymn.-Rector in Ehingen. †
Nieremberg. — Notorietät.

Otten, Dr. Al., Prof. in Paderborn. †
Schelling. — Skepticismus. — Tindal. — Toland.

Pastor, Dr. Ludw., k. k. Hofrath und Univ.-Prof. in Innsbruck.
Adalbert, Erzbischof von Hamburg-Bremen. — Adalbert, Erzbischof von Salzburg. — Agobard. — Albero. — Albert von Aachen. — Albert II., Bischof von Lübeck. — Albert, Erzherzog. — Albrecht V. — Albrecht, Markgraf. — Aribert. — Astrologie. — Augsburger Confession. — Augsburger Religionsfriede. — Balbus. — Billick. — Cassander. — Contarini. — Karl V. und die deutschen Protestanten. — Molanus. — Paul II., Papst.

Paulus, Dr. Nicolaus, Curat in München.
Nicolaus von Straßburg. — Rabinus. — Räß. — Schatzgeyer. — Scheffmacher. — Scriptoris, Paul. — Sittardus. — Sleidanus. — Slotanus. — Spalatin. — Staphylus. — Staupitz. — Storch. — Sylvanus. — Tetzel. — Vehe. — Vorläufer der sog. Reformation. — Walasser. — Wangnereck. — Weislinger. — Wessel. — Wigand. — Wild. — Wimpina. — Wirt. — Witzel. — Zanchi. — Zasius.

Pelesz, Dr. J., Pfarrer in Wien. †
Josaphat Kunzewitsch. — Raskolniken. — Russen (1. 2. 3).

Perger, Aug., S. J., in Kopenhagen.
Dänische Literatur. — Eskil. — Färder. — Gauzbert. — Grönland. — Hauge. — Helena von Skövde. — Lappen. — Suneson. — Upsala. — Wilhelm von Ebelholt.

Permaneder, Dr., Univ.-Prof. in München. † Acceß. — Cäsaropapie. — Calumnia. — Calumnien-Eid. — Canonicalhäuser. — Cantor. — Capitulation. — Cathedrale. — Cerularius. — Cessatio a divinis (rev. Dienborfer). — Choraule. — Choraules (rev. Punkes). — Chorvicare. — Circuitores. — Circumscriptionsbullen (rev. Lehmkuhl). — Citation. — Civilrecht und Civilproceß. — Clerici vagantes. — Collation (rev. v. Scherer). — Collationsrecht. — Collecten (2. Hälfte, rev. v. Scherer). — Collegialrechte. — Collegialsystem. — Collegiatkirche. — Collegiatstift. — Collusion. — Commende. — Commensalitium. — Commenturei. — Commissarius. — Commissorium. — Communio laica. — Communio peregrina. — Compaternität. — Compatronat. — Competenz. — Complex. — Compromiß. — Conclave. — Confirmation (kirchenrechtlich, rev. Heuser). — Consens. — Consistorium (3—4, rev. Streber). — Convent. — Conventikel. — Conventionalstrafe. — Convict. — Cooperator. — Cumulation. — Curatbeneficien. — Curator. — Curatus. — Custos (I). — Decret. — Definitoren. — Degradation. — Dei gratia, Dei et apostolicae sedis gratia. — Deputatus. — Devolutionsrecht. — Diaconicum. — Diffamatio. — Dispensation. — Domicellaren. — Domscholaster. — Dotalgut. — Dotation. — Einreden. — Emancipation. — Eminenz. — Enterbung der Kinder und Eltern. — Episcopalsystem. — Erschleichung. — Erstlinge. — Erzbischof. — Execution päpstlicher Erlasse. — Execution im processualen Sinne. — Expositur. — Facultäten. — Fälschung. — Fassion einer Pfründe. — Forensen. — Fristen im Processe. — Frühmesser. — Hofkapläne (rev. v. Scherer). — Incest. — Intercalargefälle. — Jus circa sacra (rev. Kreutzwald). — Kirchengeräthe. — Kirchhof (rev. Kreutzwald). — Klage. — Mahlschatz. — Majoritas. — Mansus. — Matrikel der Geistlichen. — Meineid. — Mensalgut. — Menses papales. — Metropoliticum. — Mißheirat. — Neophyten. — Nomocanones. — Noviciat. — Obedienz. — Obereigenthum. — Oeconom. — Optionsrecht. — Ordensgelübde (rev. Studerus). — Ordensgenerale. — Ordensobere. — Ordensprovinz. — Ordensusurpation. — Panisbriefe. — Pater (rev. A. Esser). — Paternität. — Patron. — Patronsrecht. — Peculium cleri. — Pension. — Person. — Pönitentiar. — Präbende. — Präconisation. — Präsentation. — Präsenz. — Präsenzgelder. — Praestimonia. — Precarium. — Primicerius. — Prior. — Priorin. — Privation. — Privileg. — Procuration. — Procurator. — Promotio. — Promulgation. — Propst. — Protonotarius (rev. Esser). — Provisio canonica. — Reservate. — Reservatpfründen. — Reservatum ecclesiasticum. — Residenzpflicht. — Resignation. — Retention. — Rota Romana. — Sacrilegium. — Sendgerichte. — Simonie (rev. Esser). — Sinecuren. — Sortilegium. — Sterbebett. — Stiftungen. — Stipendium. — Stolgebühren. — Suffraganbischöfe. — Superior. — Supremateid. — Syndicus. — Synodalzeugen. — Temporalien. — Temporaliensperre. — Terminiren. — Territorialsystem. — Todtenschein. — Translation. — Translocation. — Trauerjahr. — Trauungsschein. — Turnus. — Vacatur. — Vergleich. — Vicarius. — Vicarius apostolicae sedis. — Vicarius apostolicus. — Vicarius foraneus. — Visa. — Vollmacht. — Widerlage. — Zehnt (rev. Sägmüller). — Zehnt Saladins. — Züchtigung, körperliche.

Pesch, Heinr., S. J., in Luxemburg. Krieg.

Peters, Dr. **Joh.,** Sem.-Prof. in Luxemburg † Alexander Severus. — Ambon (R.-E.). — Ambrosius, Bischof von Mailand. — Ambrosius von Alexandrien. — Andreas, Erzbischof von Creta. — Antiochus, Mönch. — Antoninus Pius. — Antonius a matre Dei (1). — Apponius. — Aurelianus. — Baden, Bäder (II, R.-E.). — Balderich O. S. B. — Balderich, Bischof von Lüttich. — Balderich der Mönch von Lüttich. — Balderich, Cantor, Chronist. — Balderich gen. Rubeus. — Basilius, der hl. — Basilius von Achrida. — Basilius von Ancyra. — Basilius von Jerusalem. — Basilius von Seleucia. — Benettis. — Bolduc. — Cyprian von Carthago. — Decius. — Diocletian. — Domitian. — Ibas. — Ildephons. — Latomus. — Laurent. — Luxemburg. — Maximilian. — Monotheleten. — Nereus und Achilleus. — Ophiten. — Orange. — Origenes. — Origenistenstreit. — Osterfeierstreit. — Pelagius, Häretiker. — Pelliccia. — Petrus von Alexandrien. — Petrus von Antiochien. — Petrus Fourier. — Photinus. — Pneumatomachen. — Priscillian. — Semipelagianismus. — Sirmium.

Pfeilschifter, Dr. **G.,** Lyc.-Prof. in Freising. Theodorich.

Pfülf, Otto, S. J., in Luxemburg. Himmelfahrt Christi. — Katharina von Alexandrien. — Katharina von Bologna. — Katharina von Gebweiler. — Katharina von Genua. — Katharina von Ricci. — Katharina von Schweden. — Katharina von Siena. — Konrad von Marburg. — Laymann. — Leria. — Ludwig IX. — Maffei (1, 3—5). — Margaretha Maria Alacoque. — Maria Christine. — Mirandula. — Monita secreta. — Oberthür. — O'Connell. — Odescalchi. — Oliva, Alexander de. — Oliva, Joh. Paul. — Oneida-Gemeinde. — Otfried von Weißenburg. — Owen. — Palacios. — Pallavicino. — Parisot. — Parker. — Passionei. — Perfectionisten. — Pinsonerie. — Poissy. — Port-Royal. — Quesnel. — Saint-Simon, Charles. — Saint-Simon, Claude. — Saint-Simon, Louis. — Salmeron. — Schmalzgrueber. — Spedalieri. — Spiera. — Stevenisten. — Stigmatisation. — Swedenborgianer. — Talgi. — Tamburini, Ascanio. — Tamburini, Michel Angelo. — Tamburini, Petrus. — Tamburini, Thomas. — Tanner, Adam. — Tanner, Matthias. — Taparelli. — Theiner, Augustin. — Theiner, Johann Anton. — Theophrastus Paracelsus. — Thyräus. — Tiraboschi, Girolamo. — Tiraboschi, Lucretius. — Tirinus. — Torres, Bartholomäus. — Torres, Hieronymus. — Torres, Luis. — Torsellini. — Tournemine. — Tournon, Franz. — Tournon, Karl. — Truchseß. —

Turrianus. — Ulloa. — Ulrich von Zell. — Universalisten. — Valdez, Alfons. — Valdez, Fernando. — Valdez, Johannes. — Vargas, Alfons de. — Vargas, Bernhard de. — Vargas y Mexia. — Vargas, Juan de. — Venillot. — Viaignes. — Vianney. — Vieira. — Vigor. — Vitelleschi, Mutius. — Wilmers. — Windischmann, Friedrich. — Windischmann, Karl Joseph Hieronymus.

Phillips, Dr. **Georg v.**, Univ.-Prof. in Wien. † Coadjutor. — Cölibat. — Dimissorialien. — Diöcesansynode. — Hierarchie. — Irregularität. — Legaten. — Nominatio regia. — Ordination. — Pallium (1, rev. Heiner). — Primas. — Privilegien des Clerus (1 u. 2). — Reinigungseid.

Pieper, Dr. **A.**, Generalsecretär in M.-Gladbach. Vereinswesen (B, III, 1. 2. 4. 6. 9. V).

Pieper, Dr. **A.**, Akad.-Prof. zu Münster i. W. Julius I.—III.

Pingsmann, Dr. **L.**, Domcapitular in Köln. Teresia. — Vereinswesen (B, I, 12 b).

Plattner, Maurus, O. S. B., in Maria-Laach. Tassin. — Toustain. — Zaccaria, Anton Maria.

Pölzl, Prälat Dr. **Franz**, k. k. Hofrath, Univ.-Prof. in Wien.
Apostel.—Brüder Jesu.—Census (Schatzung).

Pohl, Dr. **Joh. Franz**, Univ.-Prof. in Breslau. † Dunin.

Pohl, Dr. **Jos.**, Gymn.-Dir. in Kempen (Rhein).
Thomas von Kempen.

Pohle, Dr. **Jos.**, Univ.-Prof. in Breslau.
Bernhard Guidonis. — Bernhard von Luxemburg. — Berquin. — Bibliotheken. — Bordelum'sche Rotte. — Callenberg. — Cameron. — Canon (allgemein). — Canonsammlungen. — Capitula oder Capitularia. — Cassian, Johannes. — Chatel, Johann. — Classiker. — Claude, Jean. — Claudius von Turin. — Dordrechter Synode. — Edmund, Erzbischof von Canterbury. — Edmund, König der Ostangeln. — Eduard, der Martyrer. — Englische Literatur. — Gaume. — Geist. — Grosseteste. — Secchi. — Seele. — Symbolische Bücher. — Tod. — Toleranz. — Tournely. — Tradition. — Trinität. — Unam sanctam. — Unfehlbarkeit. — Vernunft. — Wiedergeburt. — Wille.

Polz, Dr. Sem.-Prof. in Laibach.
Chieregato. — David von Dinan.

Probst, Prälat Dr. **J.**, Dompropst u. Univ.-Prof. in Breslau. †
Advent. — Akoluthen. — Allerheiligen. — Allerseelen. — Altar der Christen. — Anaphora. — Ave Maria. — Baldachin. — Brevier (I). — Brevier, Verpflichtungen. — Cultus. — Evangelium in liturgischer Hinsicht. — Exorcismus. — Exorcistat (I). — Feste. — Frohnleichnamsfest. — Liturgische Bücher.

Prümmer, Dominicus, O. Pr., in Düsseldorf.
Sacchoni.

Pruner, Prälat Dr. **Joh. Ev.**, Dompropst und Lyc.-Prof. in Eichstätt.
Abtödtung. — Ascese. — Fasten. — Fastenspeisen. — Fluch. — Frequenz der heiligen Sacramente. — Jungfräulichkeit. — Keuschheit. — Klugheit. — Krankenseelsorge. — La Luzerne. — Laster. — Liebe. — Mäßigung. — Moraltheologie. — Mystik. — Pastoralmedicin. — Pastoraltheologie. — Quietismus. — Quillot. — Räthe, evangelische. — Reservatfälle. — Scaramelli. — Schwärmerei. — Seelsorge. — Selbstmord. — Selbstsucht und Selbstverläugnung. — Sollicitation. — Standhaftigkeit. — Stapf, Joseph Ambrosius. — Tanz (II). — Tapferkeit. — Thalhofer. — Trauerreden. — Tyrannenmord. — Ungehorsam. — Unglaube. — Versuchung. — Versuchung Gottes. — Wahrhaftigkeit. — Wiedervergeltung. — Wohlthätigkeit. — Zorn. — Zwang. — Zweck.

Pucher, Albert, Canonicus in Böcklabruck.
Florian, der hl. — Florian, Sanct (Stift). — Freinballer.

Punkes, Dr. **Jos.**, Lyc.-Prof. in Freising.
Berthold von Chiemsee. — Brautexamen. — Cabassutius. — Cajetanus. — Cappa. — Carvajal, Bernhardin de. — Carvajal, Ludwig de. — Cathedra. — Ceremoniale. — Charfreitag.— Charwoche. — Chiemsee. — Choraules (rev.). — Chorpriester. — Cochlearia. — Collecten (I). — Completorium. — Concina. — Contenson. — Defectus Missae. — Ehre. — Eifer. — Eifersucht. — Einfalt. — Gründonnerstag. — Improperien. — Irrthum. — Kleider (C). — List. — Litanei. — Moralität. — Mozzett. — Ostervigilie.

Raich, Dr. **J. M.**, Domdecan in Mainz.
Carbonari. — Freimaurer. — Gesellschaften, geheime. — Illuminaten. — Ketteler. — Maldonado. — Rosenkreuzer (rev.). — Schlegel. — Solidaires. — Starck.

Rainer, **Jos.**, Sem.-Rector und Prof. in St. Francis, Wisc. (N.-A.).
Salzmann.

Ratte, Jr., C. SS. R., Rector in Echternach. † Clara. — Deogratias, der hl.

Ratzinger, Dr. **Georg**, in München. † Findelhäuser.

Rausch, **W.**, Gymn.-Prof. in Freising. †
Alexander, hl. — Alexander, der sel. — Aribo, Bischof von Freising. — Cerealis. — Corbinian. — Ellenbog. — Elmo oder Telmo, Sanct. — Elpidius Rusticus. — Elpis. — Etherianus.

Rauschen, Dr. **G.**, Privatdocent in Bonn.
Theodosius I. u. II. — Valentinian I. u. II.

Rauscher, Card. **Othmar v.**, Erzbischof von Wien. †
Böhme. — Constantin I.

Rebbert, Msgr. Dr. **Joseph**, Prof. in Paderborn. †
Martin, Konrad, Bischof.

Reichmann, **M.**, S. J., in Valkenburg.
Labadie. — Labat. — Mariana. — Martinon. — Mayr, Anton. — Mazzotta. — Moya. — Oviedo.

Reithmayr, Dr. J. X., Univ.-Prof. in München. †
Maria, die allerf. Jungfrau (rev. Kaulen). — Möhler.

Renninger, Dr. J. B., Domcapitular in Würzburg. †
Abstinenz. — Almosen. — Approbation. — Beichtvater. — Culpa.

Reumont, Alfred v., Wirkl. Geheimerath, in Aachen. †
Alexander VI. — Anaclet II., Gegenpapst. — Borgheſe. — Borgia, Steſano. — Borromeo. — Clemens VII., VIII. (rev.) u. IX. — Colonna, Geſchlecht. — Coppi.

Rhoterd, J., Domvicar in Osnabrück.
Zehntenſtreit, Osnabrücker.

Richter, J., Pfarrer in Altlomnitz (Schleſien).
Glatz.

Rieß, Jk., S. J., in Ditton-Hall. †
Antinomismus. — Confirmation.

Rieß, Dr. Richard v., Domcapitular in Rottenburg. †
Paläſtina.

Ringholz, Odilo, O. S. B., in Einſiedeln.
Odilo.

Rösler, Dr. Aug., C. SS. R., in Mautern.
Prudentius, Aurelius. — Weib. — Werner, Zacharias.

Rohling, Dr. A., Canonicus und Univ.-Prof. in Prag.
Albo. — Baruch. — Benjamin von Tudela. — Chaſidim. — David Elroy. — David Gans. — David Rubeni.

Roſentreter, Dr. Aug., Biſchof von Culm, in Pelplin.
Culm. — Oliva, Ciſtercienſerabtei. — Pelplin. — Pommerellen. — Rathmann. — Skarga.

Roßhirt, Dr., Geh. Hofrath, Univ.-Prof. in Heidelberg. †
Correctores Romani. — Decretiſt.

Roth, A., sen., Buchhändler in Leutkirch.
Faber, Johannes, von Leutkirch.

Rudigier, Dr. F. J., Biſchof v. Linz. †
Demuth. — Epikie.

Rüdſam, Dr. J., Archivar in Regensburg.
Heſſen.

Rückert, Dr. Karl, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br.
Sion. — Synedrium.

Rump, Dr. H., Redacteur zu Münſter i. W. †
Hamelmann.

Sachs, Roman, O. S. B., in Metten.
Alto. — Apoſtelbrüder. — Berno. — Blampin. — Boſſu. — Bouquet. — Cartier, Gallus. — Cartier, German. — Hieronymiten.

Sägmüller, Dr. J. B., Univ.-Prof. in Tübingen.
Spolienklage (rev.). — Spolienrecht. — Störung des Gottesdienſtes. — Strandrecht (rev.). — Suspenſion. — Teſtirfreiheit der Geiſtlichen. — Titulus. — Tonſur. — Uebertritt in ein anderes Kloſter. — Variationsrecht. — Verlaſſenſchaft (Hinterlaſſenſchaft) der Geiſtlichen. — Vertrag. — Verwandtſchaft. — Vormundſchaft. — Zehnt (I, II u. V, rev.). — Zeit, geſchloſſene. — Zeuge (I u. III).

Sarnicki, Dr. Clemens, Provinzial der Baſilianerinnen in Lemberg.
Bibelüberſetzungen (XII). — Brevier (VII, I).

Sartorius, Dr., in Aſchaffenburg. †
Diöceſanſtatuten. — Domicil. — Eparchie. — Erbrecht. — Erbſchaft. — Excatacomben. — Filiale. — Präjudiz. — Verfügung, letztwillige.

Saſſe, J. B., S. J., in Valkenburg. †
Opus operatum.

Sauerländer, Univ.-Prof. in Bonn.
Religionsphiloſophie.

Saul, Damian, O. Pr., in Düſſeldorf.
Rabba.

Schaaf, H., S. J., in Valkenburg.
Senſualismus.

Schachleiter, Albanus, O. S. B., in Beuron.
Roſa von Lima.

Schäfer, Dr. Bernh., Univ.-Prof. in Wien.
Chasluim. — Cherub (Cherubim).

Schäffer, Msgr. Heb., Domcapitular und Generalpräſes d. Geſellenvereine, in Köln.
Geſellenverein, katholiſcher.

Schanz, Dr. Paul v., Univ.-Prof. in Tübingen.
Boullian. — Chronologie (G). — Copernicus. — Exegeſe. — Galileo Galilei. — Jeſus, Name des Erlöſers. — Kepler. — Kirche. — Kuhn. — Lambert von St. Omer. — Meſſias. — Mithra. — Namen Gottes. — Offenbarung. — Opfer (I, III u. IV; II, rev.). — Paraclet. — Parſismus. — Religion. — Sabäismus. — Schamanismus. — Scheiner. — Schleiermacher. — Seelenſchlaf. — Seelenwanderung. — Sintoismus. — Sonnencult. — Spiritualismus. — Strauß. — Theismus. — Theodicee. — Theologie. — Thierdienſt. — Todtenbeſchwörung. — Traumdeuterei. — Trismegiſtus. — Verzückung. — Viſion. — Wahrſagerei. — Welt. — Wunder. — Zauberei. — Zendvolk.

Scharpff, Dr. F. A., Domcapitular in Rottenburg. †
Emſer, Hieronymus. — Karl Borromäus. — Lorſch (rev. Falk). — Menno.

Schatz, Dr. Adelgott, O. S. B., Gymn.-Prof. in Meran.
Tirol. — Trient. — Vigilius von Trient.

Schauerte, Dr. Fr., Pfarrer in Erfurt.
Wigbert.

Scheeben, Dr. M. J., Sem.-Prof. in Köln. †
Agnus Dei (1—2). — Almain. — Anakephalaioſis. — Anſchauung Gottes. — Apokataſtaſis. — Apoſtolat und Epiſcopat. — Apoſtoliſche Kirche. — Bacon O. Carm. — Bajus. — Bosco. — Boucat. — Bulla com-

positionis. — Cajetan, Card. (rev.). — Casus (II). — Censur. — Colonna, Aegidius de. — Concil. — Concilienfeste. — Congregationen auf Concilien. — Cyrillus von Alexandrien. — Dionysius der Karthäuser (II). — Empfängniß, unbefleckte. — Faber (Fabri), Philipp. — Facta dogmatica. — Felix, Franciscus. — Fluchformular. — Foresti. — Franz a Christo. — Franz von Vittoria. — Glaube. — Glaubensartikel. — Glaubensregel. — Glaubens- und Sittensachen. — Goddam. — Guitmund. — Hessels.

Hegg, Dr. **J.**, Univ.-Prof. in München. † Abdias, Prophet. — Abendmahl. — Abendmahlsfeier. — Agabus. — Andreas, Apostel. — Anna, die hl. — Annas. — Bart (I). — Baukunst bei den Hebräern. — Berenice. — Beschneidung. — Bianchini. — Machmas. — Madian. — Magdala. — Proseuche. — Scholien. — Tanz (I). — Tetrarch. — Zeuge (II).

Heid, **A.**, S. J., in Blijenbeek. Notker (5). — Walter von der Vogelweide.

Heiner, Dr., Univ.-Prof. in Wien. † Baala (rev. Kaulen). — Berda. — Bersabee (rev. Neher). — Bethania. — Bethsaida. — Bethsames. — Bethsan. — Caleb (rev. Kaulen). — Canaan (II). — Carmel.

Henz, Dr. **W.**, Lyceumsrector in Regensburg. Bacchides. — Bartholomäus, Apostel. — Berosus. — Bethel. — Bethlehem (I). — Bethoron. — Bonfrère. — David (I). — Dekapolis.

Hepers, C. SS. R., in Luxemburg. † Eybel. — Gebote der Kirche. — Hoffbauer.

Herer, Hofrath Dr. **Aud. v.**, Univ.-Prof. in Wien. Anathema. — Angelus Carletus. — Angilram. — Anselm von Lucca. — Anselm von Lüttich. — Anselm, Erzbischöfe von Mailand. — Apparatus. — Audientia episcopalis. — Aufgebot. — Auguftinus Antonius. — Authenticum. — Azo. — Azpilcueta. — Ballerini. — Barbatia. — Bartholomäus von Brescia. — Bartholomäus von Pisa. — Baysio. — Bazianus. — Benedict Levita. — Benencasa. — Bernhard de Botone. — Bernhard von Compostella. — Berthold, Dominicaner. — Bobbienser. — Bonifatius de Vitalinis. — Brocarda. — Burchard von Worms. — Butrio. — Casus (I). — Census (Zins). — Clerus. — Collation (rev.). — Collecten (2, rev.). — Compositio. — Congrua (I—III). — Corpus juris canonici. — Covarruvias y Leyva. — Cresconius. — Decretum Gratiani. — Delegation. — Denuntiation. — Deposition. — Depositum. — Dionysius Exiguus. — Eigenthumsrecht im Orden. — Erastianismus. — Erstgeburt im canonischen Rechte. — Eunuchen. — Examen der Bischöfe. — Exclusive. — Extravaganten. — Fagnani, Prosper. — Fantuzzi. — Farinacius. — Ferraris Lucius. — Forum. — Franz de Accoltis. — Fumo. — Garcia, Nicolaus. — Gebäude, kirchliche. — Geistliche Sachen. — Geldstrafen. — Generalien. — Gewohnheit. — Giannone. — Glossen und Glossatoren. — Gottfried von Trani. — Gratia Aretinus. — Gratian. — Gravina, Johannes Vincentius. — Gregor Tholosanus. — Halitgar. — Harmenopulos. — Heimatlos. — Heinrich de Segusio. — Hofkapläne (rev.). — Huguccio. — Johannes Andreä. — Laborans. — Lancelotti. — Lectura. — Leihanstalten. — Leo VI. — Leuren. — Luca. — Mandagot. — Margarita. — Mayr, Cherub. — Monarchia Sicula. — Monopol. — Mord. — Mouchy, de. — Moy de Sons. — Nicolaus de Tudeschis. — Obleien. — Omnibonus. — Oracula vivae vocis. — Paleotti. — Papa, Guido. — Papstbriefe. — Parricidium. — Pegna. — Syntagma canonum. — Tancred.

Herer-Boccard, Graf **Theodor v.**, in Luzern. † Antoine. — Daniel, Gabriel, S. J. — Geiger. — Haller, Karl Ludwig v.

Heuffgen, Dr. **J.**, Dompropst in Trier. Universitäten. — Urgeschichte. — Windthorst.

Hiesl, Dr. **Jos.**, Religionslehrer in Weilheim. Sünde.

Hiffels, **Jos.**, Lehrer in Uerzig. Vereinswesen (B, III, 11).

Hindele, Dr. **St.**, Privatdocent in München. Wilhelm von Auvergne.

Hindler, Prälat Dr. **J. M.**, Reg.-Rath und Univ.-Prof. in Wien. Werner, Karl.

Hindler, Dr. **Jos.**, Reg.-Rath u. Univ.-Prof. in Prag. Schwarzenberg. — Wolfgang, der hl.

Hiwiet, Dr. **St.**, Religionslehrer in Ratibor. Theodor Studita.

Hlager, **Patritius**, O. S. Fr., Harreveld bei Lichtenvoorde (Holland). Betweis. — Zegers. — Zierikfee.

Hleiniger, **Mic.**, S. J., in Wijnandsrade. † Conferenz. — Hunolt.

Hleyer, Dr. **F.**, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br. † Bibliander. — Chromatius. — Cosmas und Damianus. — Eugenius, Bischof von Carthago. — Eustathius, Bischof von Antiochien. — Eustathius, Bischof von Sebaste. — Jacobus der Aeltere. (rev. Kaulen). — Jacobus der Jüngere (Anfang rev. Kaulen).

Hlöffer, Dr., Assistent am Priesterseminar zu Mainz. † Agende (allgemein). — Agricola, Arzt. — Agricola S. J. — Agricola gen. Magister Islebius. — Alexianer. — Andlo, Pseudonym. — Balue. — Barbarigo. — Berruyer. — Berthier. — Bonacina. — Bouquin. — Capitularia regum Francorum. — Casalio. — Cecco. — Cienfuegos.

Hmelzeis, **J. Ph.**, Pfarrer in Lorch a. Rh. † Eibingen. — Hildegardis. — Limburg.

Hmid, Prälat Dr. **Alois v.**, Kgl. Geh. Rath, Univ.-Prof. in München. Adiaphora. — Altarssacrament. — Augsburger Synoden. — Deutinger. — Epikiese. — Fundamentalartikel. — Impanation. —

Loci theologici. — Marheineke. — Transsubstantiation.

Schmid, Prälat Dr. **Andr.**, Director des Georgianums, Univ.-Prof. in München.
Acta Martyrum. — Acta Sanctorum. — Alpha und Omega. — Amen. — Ampullen. — Anabolagium. — Angstläuten. — Antependium. — Antimensium. — Apostolus. — Apsis. — Bolland (II). — Chorrock. — Cingulum. — Menaion. — Menologium.

Schmid, Dr. **J. A.**, Domcapitular in Passau. †
Carena. — Faldistorium. — Fistula. — Flectamus genua. — Gelobt sei Jesus Christus. — Hochzeit. — Jubilate. — Kindercommunion. — Laetare. — Lector. — Manipel. Namen-Jesu-Fest (rev. Schrod). — Palmatae. — Prokeimenon. — Septuagesima. — Sexagesima. — Superpositio jejunii. — Velamen.

Schmid, Joh., Chorherr und Prof. in Luzern. †
Gentilis. — Lausanne-Genf (bearb.). — Lütolf. — Momiers. — Simon Magus.

Schmid, Dr. **Jos.**, Decan in Ringingen.
Sirlet.

Schmid, Msgr. Dr. **Otto**, Univ.-Prof. in Graz. †
Adam Scotus. — Aeneas, Bischof von Paris. — Aileranus. — Aimoinus. — Aleman. — Allen. — Allix. — Amadeus O. Cist. — Andreas Avellinus. — Andreas von Rhodus. — Ansegisus, der hl. — Ansegisus, Erzbischof. — Antonius, Dichter. — Apollinaris Claudius. — Arnold O. S. B. — Aubertin. — Aubespine. — Bacchiarius. — Bibellesen. — Billuart. — Cana. — Castalio. — Cornelius, Hauptmann. — Cyrus. — Dominicus, der hl. — Dominicus von Flandern. — Graz. — Gürtelbruderschaften. — Kutschker.

Schmidt, Edm., O. S. B., in Metten.
Bacon, Theologe. — Benedict, der hl. — Bosri.

Schmidt, Dr. **Karl**, Oberlandesgerichtsrath in Colmar. †
Jus primae noctis.

Schmidt, Dr. **W.**, Pfarrer zu Havixbeck bei Münster i. W. †
Vigilantius.

Schmitt, Andr., O. Pr., in Berlin.
Sixtus von Siena.

Schmitt, Prälat Dr. **Jacob**, Domcapitular zu Freiburg i. Br.
Hirscher. — Stolz. — Vicari.

Schmitt, L., S. J., in Aarhus.
Paulus Heliä. — Pouget, François. — Rapin. — Reginald, Valerius. — Ripalda, Hieronymus. — Ripalda, Johannes. — Rodriguez. — Rosalia, Schwester. — Stageyr. — Steno. — Taufen.

Schmitz, Jerd., Kaplan in Köln-Ehrenfeld. †
Ur, im A. Test.

Schmitz, Dr. **H. J.**, Weihbischof von Köln. †
Schwägerschaft. — Thronassistenten. — Titularbischof. — Todeserklärung.

Schmitz, Dr. **L.**, Privatdocent zu Münster i. W.
Zabarella, Franz. — Zabarella, Jacob.

Schmöger, K. E., C. SS. R., in Gars. †
Landeskirche.

Schmude, Th., S. J., Spiritual in Innsbruck †
Johannes von Nepomuk.

Schneemann, G., S. J., in Blijenbeek. †
Annat, Franz. — Bandarra. — Barmherzigkeit, Titel relig. Genossenschaften. — Basilianer. — Bastida. — Baston. — Bischofsversammlungen. — Camargo. — Conferenzen.

Schneid, Dr. **Matth.**, Lyc.-Regens und Domcapitular in Eichstätt. †
Aristoteles. — Aristotelische Schule.

Schneider, Dr. **Th.**, Lyc.-Prof. in Regensburg.
Provinzialconcilien. — Pseudoisidor. — Regulae. — Remedius. — Richter, Aemilius. — Roskovány. — Stift. — Wahl, canonische.

Schneider, Dr. **W.**, Bischof von Paderborn.
Schopenhauer. — Somnambulismus.

Schönfelder, Dr. **J. M.**, Canonicus und Univ.-Prof. in München.
Bardesánes. — Johannes von Ephesus.

Scholten, Dr., Gymn.-Religionslehrer in Cleve.
Cleve.

Schorn, C., Landger.-Kammerpräsident a. D. in Bonn. †
Steinfeld.

Schranf, Prälat Dr. **Karl**, Sectionsrath in Wien.
Wien (VI: Universität).

Schreiber, Privatgeistlicher in Bonn.
Scala santa. — Schenkel. — Schisma (I). — Schneemann. — Scholasticus. — Scrutinium. — Secte. — Semler.

Schriever, Dechant zu Plantlünne in Hannover.
Lingen.

Schrod, Dr. **Karl Ernst**, Weihbischof und Domdechant in Trier.
Directorium. — Directorium exercitiorum S. Ignatii. — Kalendarium. — Kirchenjahr. — Lanze. — Lectionarium. — Lectionen. — Licht. — Marienfeste (rev.). — Martyrer. — Matutinum. — Medaillen. — Memoriale rituum. — Messe. — Miserere. — Missa. — Missale. — Mitra. — Monstranz. — Namen, christliche. — Namen-Jesu-Fest (rev.). — Neujahr. — Nocturn. — Non. — Oblationen (Anfang). — Occurrenz. — Octavarium Romanum. — Octave. — Oculi. — Oele, heilige. — Oelgefäße. — Oesterliche Zeit. — Officium. — Officium beatae Mariae Virginis. — Officium defunctorum. — Opferstock. — Ordo (Anfang). — Ostiariat. — Palla. — Pallium (2). — Palmsonntag. — Paramente. — Parasceve. — Partikeln. — Passion (I). — Passionsofficien. — Passionssonntag. — Pastorale. — Patene. — Patrocinium. — Patronus. — Pericope. — Pfingstfest. — Plenarium. — Pontificalamt. — Pontificale. — Pontificalien. — Präfation. — Prim. — Procession. — Processionale Romanum. — Rationale. — Rauchfaß. — Reduction der Feste. — Reduction der Messen. — Reimofficien. — Requiem. — Responsorium. — Ring. — Ritualbücher. — Rituale Romanum. — Rubriken. — Sacerdotale. — Sacrarium. — Sacristei. — Salve

Regina. — Salz. — Samstag. — Schellen. — Schleier. — Schutzengelfest. — Segen. — Sext. — Sindon. — Stola. — Synaxis. — Tabernakel. — Talar. — Taube. — Te Deum. — Terz. — Tischgebet. — Translation eines Festes. — Tribuum. — Trisagium. — Tumba. — Tunica, Tunicella. — Vaterunser. — Velum. — Veni Creator Spiritus. — Veni sancte Spiritus. — Vesper. — Vestiarius. — Vigil. — Visitatio liminum Apostolorum. — Visitation, canonische. — Weihrauch. — Weihwasser. — Weihwasserbecken.

Schröder, Dr. **Alfred**, Lyc.-Prof. in Dilingen.

Luscinius. — Ulrich, der hl.

Schröder, Msgr. Dr. **Jos.**, Akad.-Prof. zu Münster i. W.

Vorsehung, göttliche.

Schrödl, Dr. **Karl**, Dompropst u. Generalvicar in Passau. †

Adelgundis. — Ademar von Chabannes. — Adso. — Agatha. — Alexius. — Alvarez, Didacus. — Arno, Erzbischof. — Arnold von Lübeck. — Balbina. — Bangor. — Bathildis. — Bobbio. — Ceolfried. — Chlotilde. — Christina, Jungfrau und Martyrin. — Christophorus, der hl. — Columba, Abt. — Dagobert I. — Decius, Philipp. — Dereser (rev. Kaulen). — Desiderius, König der Langobarden. — Deurhoff. — Dexter. — Drabicius. — Dreifaltigkeit. — Dubricius. — Dunstan. — Eadmer (Edmer, Ediner). — Eber, Paul. — Eberlin. — Eck. — Edilthryda. — Egbert, der hl. — Egbert, Erzbischof von York. — Eleutherius, Papst. — Emmeram, der hl. — Emmeram, Sanct (Abtei). — Engelbert, Abt. — Engelbrecht. — Ennodius. — Epiphanius von Pavia. — Epiphanius Scholasticus. — Equitius. — Erasmus, Bischof und Martyrer. — Erhard. — Ermoldus Nigellus. — Espen. — Estella, Diego de. — Eucherius. — Eugendus. — Eugenius, Bischof von Toledo. — Eulalia. — Eulogius von Toledo. — Euphemia. — Euphrosyna. — Eusebius, Papst. — Eutychianus. — Exsuperius. — Faber, B. — Faber, F. (rev. Streber). — Faber, Jac. — Faber, Joh. Aug. — Faber, Joh. a Carvinio. — Faber, Joh. von Heilbronn (rev. Streber). — Faber (Le Fèvre), Nic. — Faber (Favre), Petrus. — Fagius (Büchlein). — Falcandus. — Falkenstein. — Familisten. — Farfa. — Feder, J. M. — Felgenhauer. — Felicissimus. — Felicitas. — Felicitas und Perpetua. — Felix, Martyrer. — Felix von Nola. — Feller. — Ferdinand III. — Ferdinand, der sel. — Fidelis von Sigmaringen. — Fischer, Christoph. — Flaminius. — Fleury-sur-Loire. — Florentius. — Foreiro. — Forster, Johannes. — Foscarari (Foscari). — Francisca Romana. — Freising. — Frint. — Froissart. — Fronton du Duc. — Fructuosus von Tarragona. — Furseus. — Gall, Nicolaus. — Gallen, Sanct (rev. Neher). — Garcia de Loaysa. — Garnier, Julian. — Genesius. — Genovefa, die hl. — Gerhard, Abt. — Gerhard, lutherische Theologen. — Germanus von Auxerre. — Germanus von Paris. — Gertrud, Abtissin zu Nivelles. — Gildas. — Giraldus. — Glareanus. — Glassius. — Godeau. — Gottschalk, Martyrer. — Gregor von Utrecht. — Gretscher. — Guzman. — Gyrovagi. — Hadrian, römischer Kaiser. — Haito. — Hanfiz. — Hedwig. — Herard. — Heriger. — Hermann Contractus. — Hermann von Fritzlar. — Hermann von Lehnin. — Hilarius von Arles. — Hochwart. — Hoe. — Hohenburg. — Holste. — Honter. — Huberinus. — Hugo, Cardinäle (II). — Humbert de Romanis. — Hunnius. — Hutter. — Hyginus. — Hyperius. — Inchofer. — Jacob von Brescia. — Jacopone (rev. Bäumker). — Jagello. — Johannes der Almosengeber. — Johannes Franz de Regis. — Johannes, Abt (rev. Streber). — Johannes a Monte Corvino. — Johannes Presbyter. — Jonas von Bobbio. — Joseph, der hl. — Jovinian. — Jovius. — Jubiläum (rev. Streber). — Julian, der hl. — Juvencus. — Káldi. — Kalteisen. — Karg. — Kempe. — Kempten. — Kilian. — Klesl. — Kornmann. — Kremsmünster. — Lambert, F. — Landelin. — Lang. — Langton. — Lasius. — Latitudinarier. — Laurentius, der hl. — Laurentius, Justin. — Lazier. — Leade. — Lebuin. — Leidrad. — Leopold III. — Leveller. — Libertiner. — Liborius. — Lightfoot. — Lindsay. — Livin. — Loen. — Löscher. — Lucia. — Luciferianer (rev. Streber). — Ludgardis. — Magister sacri palatii. — Maistre, v. — Malvenda. — Mamertus. — Marcellus II. — Marcellus, Martyrer. — Marcellus von Apamea. — Margaretha, Martyrin (rev. Kaulen). — Margaretha von Schottland. — Maria Magdalena de' Pazzi. — Martha. — Martin von Tours. — Martyrer, die vierzig. — Mathesius. — Mathilde, die hl. — Matthäus von Westminster. — Mayron. — Mechtild, die sel. Medardus. — Medler. — Melander. — Melania. — Melk. — Menander. — Metaphrastes. — Michaelis. — Miräus. — Morales. — Mosheim, Rupr. v. — Muñoz. — Muzzarelli (rev. Kaulen). — Nestor. — Netter. — Nicolai, Friedr. — Nicolaus von Myra. — Nilus. — Normannen. — Odilia (rev. A. Esser). — Olier. — Orderich. — Orfi. — Osorius. — Offat. — Otto, A. — Pacca. — Palafox y Mendoza. — Panvinius. — Paula, die hl. — Petrus Cellensis. — Petrus Mongus. — Peutinger. — Pfauser. — Platina. — Poggio Bracciolini. — Pomponius (rev. Zeck). — Ponce de Leon. — Pothinus. — Prätorius. — Pudens. — Rader. — Rosenmüller, Ernst und Johann. — Rudolf von Fulda. — Ruysbroek. — Sabbatarier (II). — Sabbatianer. — Sabina. — Schelstrate. — Servus Servorum Dei. — Simplicius. — Soter. — Sotomayor (rev. Esser). — Stero. — Telesphorus, Papst. — Urfinus. — Villalpandus. — Vitringa. — Walter von Mortagne. — Werkmeister. — Wilhelm von Malmesbury. — Wilhelm von Nangis. — Wilhelm von Newbury. — Wilhelm von Paris. — Wilhelm von St-Thierry. — Williram. — Winckelmann. — Wipo. — Yvonetus.

Schrörs, Dr. **Heinrich**, Univ.-Prof. in Bonn.

Ebo. — Gottschalk von Orbais. — Hilduin. — Hincmar, Bischof von Laon. — Hincmar, Erzbischof von Reims.

Schütz, Dr. **L.**, Domcapitular u. Sem.-Prof. in Trier.
Epikureismus. — Erkenntniß. — Erleuchtete. — Harmonia praestabilita. — Leben. — Leichenverbrennung (II). — Occasionalismus. — Roscellin. — Rosmini.

Schulte, Dr. **Aloïs**, Univ.-Prof. in Breslau.
Otto von St. Blasien.

Schuster, Dr. **Ignaz**, Pfarrer in Unterailingen. †
Beleidigung.

Schwane, Prälat Dr. **Jos.**, Akad.-Prof. zu Münster i. W. †
Aktisteten. — Anselm, der hl. — Antitrinitarier. — Apollinaris der Jüngere. — Artemon. — Beryllus. — Bonosus. — Chiliasmus. — Ludger.

Schwarz, **Jos.**, S. J., in Exaeten.
Ricci, Lorenz. — Ricci, Matthäus. — Tibet.

Sdralek, Dr. **M.**, Domcapitular u. Univ.-Prof. in Breslau.
Lothar II.

Sebaß, Dr. **P.**, Univ.-Prof. in Wien. †
Canisius. — Carpzov. — Chrodegang (rev. Heuser). — D'Achery. — Damasus I. u. II. (rev. Streber). — Du Cange. — Erasmus von Rotterdam (rev. Streber). — Eusebius von Vercelli. — Evagrius, Scholasticus. — Jahn. — Le Long. — Martène.

Seelmann, Dr. **E.**, Univ.-Bibliothekar in Bonn.
Molcho. — Orval.

Seidl, Dr. **J. M.**, Pfarrer in Schamhaupten. †
Adiaphoristenstreit. — Adoptianer. — Albert von Behaim. — Ambrosius von Siena. — Ammianus Marcellinus. — Anderson. — Babylas. — Blandina. — Brüder, die langen (rev.). — Bürgschaft. — Buzanval. — Chlodwig I. — Christian, August. — Cochläus. — Diacon. — Du Perron. — Du Pin. — Edict von Mailand. — Erbermann. — Forster, Frobenius.

Seisenberger, Dr. **M.**, Lyc.-Prof. in Freising.
Bretschneider. — Briefe, katholische. — Brustklopfen. — Buch des Lebens. — Calvarienberg. — Cantica. — Capitel (1, 2). — Catenen (rev.). — Cerdo. — Cerethi und Pelethi. — Charismen. — Christen. — Chub. — Chusan Rasathaim. — Citate. — Dalmanutha. — Ebal. — Emmanuel. — Michäas.

Seiters, Dr. **J. Chr.**, Pfarrer in Duderstadt. †
Baluze. — Bembo (rev. Brück). — Berthold, Apostel der Liven. — Bertin. — Budbeus. — Büraburg. — Burchard, Bischof von Meißen. — Bursfelde. — Chatten. — Clemens, Irrlehrer. — Corbie. — Daniel, Bischof von Winchester. — Diether von Isenburg. — Erfurt (rev. Streber). — Escorial. — Esthen. — Francke. — Fritzlar.

Seither, **Aug.**, S. J., in Oxford.
Ribadeneira. — Rolewink.

Siebengartner, Dr. **Marcus**, k. Gymn.-Prof. in Regensburg.
Quadrivium. — Schulfrage. — Schullehrerseminar. — Seminar. — Volksschule.

Simar, Dr. **Th. H.**, Erzbischof von Köln.
Aberglaube. — Antichrist. — Compensation. — Delectatio. — Diebstahl. — Ehe. — Eingeborener Sohn. — Geist, heiliger.

Späth, S. J., in Valkenburg.
Segneri.

Spillmann, **Jos.**, S. J., in Luxemburg.
Amerika. — Goa. — Japan. — Korea.

Stahl, Dr. **J.**, Univ.-Prof. in Würzburg.
Abbreviatoren. — Acciaioli. — Accolti. — Akademien. — Ala. — Almosenier (I). — Ammanati. — Angeliken und Gualtallinen. — Annius. — Apostolat, kath. — Acquaviva. Cardinäle. — Arbeiter. — Baptistinen. — Baptistiner. — Barnabiten. — Benevent (I). — Bibliotheken, die römischen. — Biret. — Boni homines (rev.). — Bußerorden.

Stammінger, Dr. **J. B.**, Univ.-Bibliothekar in Würzburg. †
Alanus, abbas S. Mariae. — Alanus Flandrensis. — Alanus Linnensis. — Alanus de Podio. — Alanus de Rupe. — Alanus, der von Tewkesbury. — Amorbach. — Andreas Lang. — Andreas von Regensburg. — Arnpeck. — Barthel. — Benkert. — Bildhäuser. — Bilhildis. — Denzinger. — Erthal, Franz Ludwig. — Erthal, Friedrich Karl Joseph. — Eyb — Heimburg. — Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst. — Ingolstadt. — Johannes Trithemius. — Landshut. — Leipzig.

Stanonik, Dr. **J.**, Officialatsrath u. Univ.-Prof. in Graz.
Aguirre. — Albergati (rev.). — Albizzi, Barthol. — Andrada, Didacus. — Andreas Zuccomaxhius. — Anso. — Antoninus, der hl., Erzbischof von Florenz (rev.). — Araujo, Franz de. — Arvalo. — Argentré. — Auferstehung Christi. — Auferstehung des Fleisches (rev.). — Aureoli. — Becanus. — Bonacursius. — Bonacursus. — Casaubonus. — Charakter u. Quasicharakter. — Colomiès. — Complutenser. — Conecte. — Cyrill'sche Weissagung. — Dominicus a Jesu Maria. — Dominicus a Ss. Trinitate. — Guido Terrena. — Honorius von Augustodunum.

Starzer, Dr. **A.**, Archivdirector in Wien.
Wien (I—V). — Wolfradt.

Standenmaier, Dr. **J. A.**, Domcapitular u. Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br. †
Auferstehung des Fleisches (rev. Stanonik).

Steffens, Dr. **Arnold**, Domvicar in Köln.
Walenburch.

Stein, Reichsrath Dr. **J. J. v.**, Erzbischof von München.
Abgaben. — Actus humanus. — Aergerniß. — Akindynus. — Armenpflege der Kirche u. — Barlaam. — Berg, Franz. — Betrug. — Buchiras. — Hesychasten.

Steinhuber, Dr. **Andreas**, S. J., Cardinal, in Rom.
Collegien (11).

Stemmer, Dr. **Ernst**, Decan und Stadtpfarrer in Wangen. †
Aegidius, der hl. — Besoldus (rev. Brück). — Dlugosz. — Georg, Martyrer. — Remigius. — Renaudot.

Stern, Dr., Univ.-Prof. in Breslau. †
Apocalypse (rev. Kaulen). — Auguſtus (rev. Klein).

Stiefelhagen, Dr. F., Domcapitular in Köln.
Rainald.

Stiegele, A., S. J., in Valkenburg.
Serarius. — Southwell, Robert.

Stieren, Wilhelm, Pfarrer in Halberſtadt.
Quedlinburg.

Stocker, Leodegarius, O. S. B., in Emaus (Prag).
Roſa von Viterbo. — Roſſi (de Rubeis). — Simon Stock. — Vincentius Ferrer.

Stöckl, Dr. A., Domcapitular und Lyc.-Prof. in Eichſtätt. †
Aeneas von Gaza. — Agrippa von Nettesheim. — Alexander von Hales. — Alexandriſten. — Algazel. — Alkendi. — Arabiſche Philoſophie und Theologie. — Averroes. — Avicebron. — Avicenna. — Bernhard von Chartres. — Buridanus. — Cardanus. — Carteſius. — Eigenthum. — Familie. — Ficinus. — Fredegiſus. — Gaſſendi. — Geſellſchaft. — Gottfried von Fontaines. — Gunther, Scholaſticus. — Hannibaldus. — Herbart. — Heynlin von Stein. — Hypatia. — Iſambert. — Jacob von Viterbo. — Johannes de Janduno. — Johannes von Neapel. — Johannes Philoponus. — Johannes von Salisbury. — Malebranche. — Mendelsſohn. — Menſch. — Michael Scotus. — Mill. — Myſticismus. — Naturrecht. — Nicolas, Auguſt. — Nicolaus von Amiens. — Nicolaus von Myſe. — Niphus. — Nizolius. — Nominaliſten. — Oiſchinger. — Ontologismus. — Optimismus. — Orantes. — Petrus von Kaiſerslautern. — Philippus von der heiligſten Dreifaltigkeit. — Philoſophie. — Plato. — Platonismus. — Plethon. — Raimund de l'Isle Jourdan. — Raimund von Sabunde. — Ramus.

Stoff, Leop. Matth., Dechant in Kaſſel.
Eberbach im Rheingau.

Stolz, Dr. Alban, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br. †
Aehnlichkeit.

Storch, Dr. Paul, Sem.-Regens in Breslau. †
Eid bei den Juden. — Eleutherus, Fluß. — Erſtgeburt im Sinne des moſaiſchen Geſetzes (rev. Kaulen). — Forum Appii.

Stork, Joh. H., C. Miss., Rector des Seminars zu S. José (Coſtarica).
Lazarus, Titel von Orden.

Streber, Dr. Hermann, frei reſign. Pfarrer in Bonn. †
Abbo von Fleury. — Acacius, der hl. — Achatius. — Achilli. — Adalbold. — Adventiſten. — Aegidius de praesentatione. — Afrikaniſcher Codex. — Afrikaniſche Synoden. — Agapeten. — Agnes von Monte Pulciano. — Agrippa Caſtor. — Alberich. — Alberti. — Algrinus. — Alvarus, Paulus. — Amalarius von Metz. — Amalarius, Erzbiſchof. — Andrada S. J. — Andreas Corſini. — Angelis. — Antiochien (I u. V). — Anton Ullrich. — Antonius, der Einſiedler. — Apollinaris, Martyrer. — Apollinaris, Biſchof. — Aragon. — Archimandrit. — Arles (rev.). — Arnold O. S. B. — Arnold von Villanueva. — Arnulf von Mailand. — Asceterium. — Aſchaffenburg. — Auger. — Augsburg. — Auguſtinus Favorini. — Bachmann. — Baldelli. — Bar-Cepha. — Barnes, Robert. — Bartholomäus O. Pr. — Bartholomäus von Trient. — Bath Col (rev.). — Baumgarten, proteſt. Theologe. — Baumgarten-Cruſius. — Beckmann. — Beichtſpiegel. — Berengoz. — Beyerlinck. — Bianchi S. J. — Bibelüberſetzungen (I—XI, rev. u. XIII bis XXV[a]). — Biblia pauperum. — Bigne. — Blanckart. — Blondel. — Boſſinger. — Boſſolari. — Bozio. — Braun (Brunus). — Braun O. S. B. — Burſa (I). — Cäſarius, der hl. — Calvarienberg, Titel von rel. Genoſſenſchaften (rev.). — Cambridge. — Camerlengo. — Campanus, Häretiker. — Capitel (3 u. 4). — Carvajal, Luiſa, de. — Cimeliarch. — Circumcellionen. — Clerici martyriorum. — Clichtoväus. — Clinge. — Cocius. — Cola. — Columba (Jungfrauen). — Concha. — Concomitantia realis. — Consignatorium. — Conſiſtorium (3—4, rev.). — Conſtantiniſche Schenkung. — Constitutiones apostolorum (rev.). — Consubstantiatio. — Contzen. — Corporale. — Cramer, M. — Criniti fratres. — Cuſtos (II). — Cyrillonas. — Dalmatica. — Damaſus (I—II, rev.). — Dantiscus. — Decretalen. — Demetrius, der hl., von Theſſalonich. — Demetrius Cydonius. — Depositio. — Diaconie. — Dicanicium. — Diferium. — Doctor. — Dominicus de Sancto Geminiano. — Dorotheus. — Drechſel. — Dridoens. — Ducanus. — Dungersheym. — Durand de Maillane. — Eberhard, der hl. — Echard. — Echternach. — Edelmann. — Egbert, Abt von Schönau. — Einheit des Menſchengeſchlechtes (I). — Eiſengrein. — Ekkehard von Aura. — Eleutherus (Eleutherius), Biſchof von Tournai. — Elias von Creta. — Eliſabeth von Schönau. — Eliſabethinerinnen (III). — Enkolpien. — Epheſus (III). — Epiphanius von Jeruſalem. — Episcopa. — Episcopus. — Epistolae obscurorum virorum. — Erasmus von Rotterdam (rev.). — Erfurt (rev.). — Ernſt, Landgraf von Heſſen. — Eſparza Arrieda. — Etherius. — Ethik. — Ethnophroniſten. — Eunomius. — Euſebius von Alexandrien. — Euſebius, Biſchof von Angers. — Euſtathius (Euſtachius) Aſer. — Ezebra. — Faber, Aegidius. — Faber, Felix (rev.). — Faber, Johannes, von Heilbronn (rev.). — Faber, Matthias. — Fabricius. — Farnovius. — Faſtidius. — Fauſtinus und Jovita. — Ferber. — Fermentacei. — Ferre. — Ferrer. — Feucht. — Fevret. — Flabellum. — Flodoard. — Florinus. — Florus, der hl. — Florus von Lyon. — Foscarari (de Fuscarariis), Aegidius, von Bologna. — Fournet. — Franck, Caſpar. — Frankenberg. — Franz von Arezzo. — Franz bonae spei. — Fraſſen. — Fratres gaudentes. — Frau, U. L. — Frayſſinous. — Frechulf. — Friedrich II., Landgraf von Heſſen-Kaſſel. — Friedrich Michael. — Fry. — Fürſten-

berg (I). — Fulcoius. — Gagarin. — Galfried. — Gallitzin. — Garet. — Generalcapitel. — Gennep. — Georg, der hl., Titel mehrerer Orden. — Gerhard, Bischof von Toul. — Giseler. — Gleichen. — Glocken. — Glöckner. — Goldast. — Goldhagen. — Gollowitz. — Gonzalez. — Gottfried, der hl. — Gottfried von Admont. — Gottfried von Clairvaux. — Gottfried von Vendôme. — Gottfried von Viterbo. — Gotti. — Grab, Orden vom heiligen. — Gracian. — Graduale. — Graeci. — Granado. — Gratius. — Gravina. — Gregor von Rimini. — Gregorio. — Gregoriusorden. — Gropper. — Guigo. — Habert, Ludwig. — Hätzer. — Haid. — Halbrein. — Haller, Berthold. — Hamel. — Haner. — Hangest. — Hardenberg. — Harpesfeild. — Hauer. — Hebio. — Heiland. — Heinrich von Friemar. — Heinrich von Herford. — Heinrich von Huntingdon. — Helena, die hl., russische Großfürstin. — Heller. — Helmesius. — Helyot. — Herolt. — Hersfeld. — Hervet. — Heßhusen. — Hetsch. — Hieber. — Hirsch. — Houdry. — Huber. — Hubmaier. — Hueber. — Hugo von Breteuil. — Hugo von Straßburg. — Humbert, Dauphin von Viennois. — Ibatius. — Inclusen oder Recluſen. — Irenäus, der hl. — Isaac, mehrere Heilige. — Isaac (Isates). — Isaac von Stella. — Isaac, zwei Professoren der hebr. Sprache. — Isidor von Alexandrien. — Jacob von Cessoles. — Jacob von Teramo. — Jacobsorden. — Jacovazzi. — Janssenboy. — Jodocus. — Johannes von Biclaro. — Johannes von Capistrano (rev.). — Johannes von Deventer. — Johannes Diaconus (1—5). — Johannes von Fécamp. — Johannes von Freiburg. — Johannes de Garlandia. — Johannes von S. Geminiano. — Johannes von Genua. — Johannes Geometra. — Johannes, Abt (rev.). — Johannes von Hauteville. — Johannes Hesychastes. — Johannes der Kalybite. — Johannes Kolobos. — Johannes Mauropus. — Johannes de Mercuria. — Johannes von Paris (1—5). — Johannes a S. Thoma. — Johannes a Via. — Johannes von Victring. — Johannes von Winterthur. — Jordanis. — Joseph II., röm.-deutscher Kaiser (rev.). — Josephiten. — Josquin. — Jubiläum (rev.). — Jud. — Juden, Geschichte derselben (Schluß). — Juénin. — Justiniani. — Kaisheim. — Katholikos. — Katholischer König. — Kindheit Jesu. — Kircher. — Klenkok. — Klüpfel. — Knoblecher. — Köllin. — Kohlbrügge. — Kolluthianer. — Konrad von Halberstadt. — Konrad von Preußen. — Kretz. — Kreuz, Orden und Congregationen unter diesem Titel. — Krone. — Krüdener. — Ladvocat. — La Mare. — Lampadarii. — Lando. — Lasko. — Laurentius Gallus. — La Valette (2). — Leander. — Le Blanc. — Leib. — Lemaistre. — Lemnius Emporicus. — Leonhard von Chios. — Le Luien. — Leyser. — Liberius a Jesu. — Lippomano. — Lipsius. — Listinä. — Lohner. — Lorenzana. — Lourdes. — Lucas von Tuy. — Luciferianer (rev.). — Ludolf. — Ludwig a S. Carolo. — Macrina. — Magnus. — Magri. — Malderen. — Mammotrectus. — Manegold. — Map. — Maresius. — Maria, Titel mehrerer Orden und Congregationen. — Marianus Scotus. — Marienwallfahrtsorte. — Marsilius von Inghen. — Martin von Fulda. — Martin, der hl., von Leon. — Massoulié. — Matthäus von Vendôme. — Mauritiusorden. — Maury (rev.). — Mayer. — Mayol. — Mensing. — Merlo-Horstius. — Mersenne. — Merz. — Michas. — Michl. — Micrologus. — Migne. — Modestus. — Moneta. — Monschein. — Montesa. — Morell. — Mosheim, Joh. Lorenz. — Münster (monasterium). — Nacchianti (Naclantus). — Notburga, die badische. — Opus imperfectum.

Strehle, Adolf, erzb. Hofkapl. zu Freiburg i. Br. † Hirtenbrief.

Studerus, Leop., O. S. B., in Einsiedeln. Orden. — Ordensgelübde (rev.). — Stände, kirchliche.

Suttner, Dr. **Jos. H.,** Dompropst und Generalvicar in Eichstätt. †
Eichstätt, Bisthum.

Terklau, M., Pfarrer in Nieder-Oesterreich. † Cantate. — Cerimoniarius. — Cerimonie.

Thalhofer, Dr. **Val.,** Domdechant u. Lyc.-Prof. in Eichstätt. †
Absolution. — Alleluja-Gesang. — Auferstehungsfeier. — Aussegnung. — Bart (II). — Begräbniß, kirchliches (I). — Diaspora. — Dies irae. — Doxologie. — Eheeinsegnung. — Eisenmenger. — Farben. — Friedenskuß. — Fußkuß. — Fußwaschung. — Gebet, allgemeines. — Glaubensbekenntniß. — Grab, heiliges. — Gradualpsalmen. — Gregorianische Messen. — Gremiale. — Hallel. — Handauflegung. — Handwaschung. — Instrumentum pacis. — Irving. — Kirchweihe. — Kreuzweg. — Krönung. — Kuß. — Liebesact. — Lindl. — Liturgik.

Thaller, J., Theol.-Prof. in Klosterneuburg. † Canon. — Constans I. u. II. — Constantia. — Constantin, Papst. — Constantin II., IV. (V), V., VI. — Constantius I. u. II. — Constantius, Mitregent des Honorius. — Cornelius, Papst. — Dositheus, Theosoph.

Thiel, Dr. **Andr.,** Bischof von Ermland in Frauenburg.
Anastasius I. u. II. — Bathori. — Bonifatius I.—V. — Cromer. — Ermland.

Thomassin, Ch. de, Literat in München.
Thomassin.

Tibus, Ad., Domcapitular zu Münster i. W. † Münster, Bisthum.

Tinkhauser, Dr. **H.,** Regens des Knabenseminars in Brixen. †
Jeremias, Patriarch. — Mennas. — Nectarius.

Uebinck, Dr. **Karl,** Sem.-Prof. in Posen. † Brockmann (rev. Lindemann). — Fürstenberg (III). — Kerz. — Lubieniecki.

Arbany, M., C. SS. R., im Redemptoriſtencolleg zu Vaals.
Bilocation. — Caſuiſtik. — Cilicium. — Emmerich, Anna Katharina. — Eymard. — Gobat. — Gouſſet. — Mercorus. — Milante. — Patuzzi. — Roncaglia.

Valentinelli, J. J., in Venedig.
Venedig (rev. Neher).

Vater, Dr. **Fr.**, Sem.-Rector in Leitmeritz.
Burſa (II). — Purificatorium. — Sterbeglocke.

Veith, Ildephons, O. S. B., in Emaus (Prag).
Sacramentarien. — Synaxarien. — Uſuard. — Zwerger.

Vering, Dr. **Friedr. H.**, Univ.-Prof. in Prag. †
Beichtbücher. — Breviarium Alaricianum. — Gebetsverhöre. — Kirchenordnungen. — Kirchenrecht. — Kirchenverfaſſung, proteſtantiſche. — Leges barbarorum. — Lex Romana. — Privilegium des Clerus (3).

Vetter, Dr. **P.**, Univ.-Prof. in Tübingen.
Moſes von Chorén. — Nerſes I.—IV. — Nerſes vom Lambron. — Stephan von Siunikh. — Welte.

Vierhaus, Wilhelm, C. SS. R., in Luxemburg.
Generalabſolution.

Vogel, Adalbert, O. S. B., in Engelberg.
Berchtold. — Brigida. — Bürki. — Konrad von Seldenbüren.

Vojáček, M., O. S. B. in Emaus.
Vincentius Kadlubek.

Vychodil, Dr. **Paul**, O. S. B., Lector der Theologie in Raigern.
Sušil.

Waal, Prälat Dr. **Ant. de**, Rector des Campo santo tedesco in Rom.
Antonelli. — Inſchriften. — Katakomben. — Labarum. — Lucina. — Monogramm Chriſti. — Oranten. — Rom. — Roſſi, Joh. Bapt. de. — Vatican.

Wandinger, C., Gymn.-Prof. in Freiſing. †
Arcandisciplin. — Caſſiodor. — Challoner. — Chorbiſchöfe (R.-E.). — Concubinat.

Weber, Dr. **A.**, Prof. in Regensburg.
Regensburg. — Sailer. — Sambuga. — Truchſeß von Waldburg, Otto.

Weber, Dr. **Heinr.**, Lyc.-Prof. in Bamberg. †
Bayern. — Caſſian, der hl. — Deutſchland. — Edigna. — Ettal. — Förner. — Germanen. — Hunnen. — Italien. — Kärnthen. — Kaiſerthum. — Karl der Große. — Kirchenſtaat. — Kumanen. — Kunigunde. — Kurfürſten. — Kurland. — Langobarden. — Magnus, der hl. — Markomannen. — Nauſea. — Nothhelfer. — Nürnberg. — Oncommera. — Onyxmus. — Ortenburg. — Oſtermärchen und Oſtergelächter. — Otto I.—IV. — Otto, der hl. — Otto, Biſchof von Freiſing. — Paſſau. — Pflug. — Piligrim. — Pirkheimer, Charitas. — Pirkheimer, Willibald. — Pommern. — Radegundis. — Reformation. — Reiſach. — Rosmitha. — Rupert, der hl. — Säculariſation der Kirchengüter. — Saleſianer. — Schwanenorden. — Sebaldus. — Seehofer. — Sickingen. — Sigismund, der hl. — Stadion. — Stapf, Franz.

Wedewer, Prof. Dr. **Hermann**, Religionslehrer an den kgl. Gymnaſien in Wiesbaden.
Camerarius. — Dietenberger.

Wegener, Rembertus, O. Fr. M., in Wiedenbrück.
Zumarraga.

Weinand, Msgr. Prof. Dr. **Joh.**, Gymn. Oberlehrer in Aachen.
Boſſuet. — Briçonnet, Robert. — Briçonnet, Wilhelm, der Aeltere. — Briçonnet, Wilhelm, der Jüngere. — Diderot. — Fénélon. — Feuardent. — Franzöſiſche Literatur. — Gerbet. — Guyon. — Holbach. — Lacordaire. — La Mennais, Hugues Félicité. — La Mennais, Jean Marie. — Legrand, Antoine. — Legrand, Louis. — Litta. — Loménie de Brienne.

Weinhart, Dr. **B.**, Lyc.-Prof. in Freiſing. †
Erlöſung. — Gerechtigkeit. — Gericht, göttliches. — Haneberg. — Heidenthum. — Inſpiration. — Lüge. — Oelung, die letzte. — Reue. — Soto, Petrus. — Subintroductae. — Vorſatz.

Weinold, Dr. **J.**, Theol.-Prof. in Leitmeritz. †
Hirtenamt.

Weiß, Dr. **C.**, in Wien.
Capito. — Caracciolo (1, 2). — Crescens der Cyniker. — Cyrillus Scythopolitanus.

Weiß, Dr. **Joh. Bapt. v.**, Geh. Hofrath und Univ.-Prof. in Graz. †
Alfred der Große. — Aſiarchen. — Aſien.

Weißbrodt, J., Pfarrer in Coblenz. †
Fiſchart.

Welte, Dr. **Bened. v.**, Domcapitular in Rottenburg. †
Aaron. — Abaddon. — Abarim. — Abba. — Abel, Ortsname (rev. Holzammer). — Abel, Patriarch (rev. Holzammer). — Aben-Esra. — Abia. — Abiam. — Abiathar. — Abigail. — Abilene. — Abrabanel. — Abraham, der Patriarch. — Abraham Ecchellenſis. — Abſalon (rev. Holzammer). — Abtheilung. — Achab. — Achaz. — Achimelech. — Achis. — Achitophel. — Achor. — Ackerbau. — Ackerbeſitz. — Aelteſte. — Aennon. — Aggäus (rev. Kaulen). — Agur. — Alcimus. — Alexander der Große. — Alexander Balas. — Alexandria (I, rev. Kaulen). — Amalekiten. — Amaſias. — Amorrhäer. — Amos (rev. Kaulen). — Anathoth. — Andreas, Erzbiſchof. — Antiochien. — Apharſachäer. — Aphec. — Aracäer. — Arab. — Ararat (rev. Kaulen). — Archäologie, bibliſche (rev. Kaulen). — Arethas (rev. Kaulen). — Arimathäa. — Arnon. — Aroer. — Arphaxad (rev. Kaulen). — Aſa. — Aſaph. — Ascalon. — Aſemona. — Aſer. — Aſor. — Aſtronomie. — Aſylſtädte. — Athalia. — Attalia. — Ausſatz. — Avah. — Aven. — Azarias. — Azazel. — Azeca. — Azotus. — Baaſa. — Balac. — Barac. — Baraſa. — Bar-Hebräus. — Bdellium. — Benadab. — Benjamin. — Bibel-

ausgaben. Hebräische Textausgaben (rev. Kaulen). — Bibelübersetzungen (XXV[B], rev. Kaulen). — Bochart. — Bundeslade. — Calmet. — Canon, biblisch (rev. Kaulen). — Corderius. — Core. — Corrodi. — Crotus. — Crusius. — Cyrene (rev. Neher). — Dan (1 u. 2 rev. Kaulen). — Decalog. — De Wette. — Dimna. — Dithmar. — Drache. — Druſius. — Druthmar. — Dudith. — Duguet. — Ebedjesu. — Eccleſiaſticus (rev. Kaulen). — Einleitung, biblische (rev. Kaulen). — Eleutheropolis. — Eliſabeth, Gemahlin des Prieſters Zacharias. — Erzhuäer. — Esdras (I). — Esel. — Euthymius Zigabenus. — Evangeliſtenbilder. — Ezechias oder Hiskias (rev. Kaulen). — Ezechiel. — Faber Stapulenſis (Lefèvre d'Eſtaples). — Feilmoſer. — Feſte bei den Juden. — Feuer- und Wolkenſäule. — Fiſche, Fiſchfang bei den Israeliten. — Gabriel. — Gad. — Garizim. — Gedeon — Gelübde bei den Israeliten. — Geneſareth. — Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Israeliten (rev. Kaulen). — Geth. — Gethhepher. — Gethremmon. — Godolias. — Goliath. — Golius. — Gorgias. — Gorium. — Gruß. — Handel bei den Israeliten. — Haus (rev. Kaulen). — Herodes (II). — Heſebon. — Heſychius, Name mehrerer Heiligen. — Hiram (rev. Kaulen). — Hochzeit bei den Israeliten. — Hoherprieſter. — Hohes Lied. — Hottinger, Johann Heinrich. — Iſaac, im A. Teſt. — Iſai. — Iſaias, Prophet (rev. Kaulen). — Israeliten. — Jacob, der Patriarch (rev. Kaulen). — Jechonias. — Jeroboam. — Jezabel. — Joab (rev. Kaulen). — Joachaz. — Joakim (rev. Kaulen). — Joas. — Joatham. — Job (rev. Kaulen). — Joel (rev. Kaulen). — Joiada. — Jonathas. — Joram. — Joſaphat, im A. Teſt. — Juda, Patriarch. — Juden, Geſchichte derſelben (Anfang). — Kimchi. — Kleider (B). — Kritik, biblische (rev. Kaulen). — Leibesſtrafen. — Levi. — Leviten. — Lot. — Machabäer. — Maimonides. — Manaſſes. — Maſora. — Maße (rev. Kiel). — Melchiſedech. — Mesrop. — Miphiboſeth. — Moſes, Führer Israels (rev. Kaulen). — Myſtagog. — Nahum (rev. Kaulen). — Nathan. — Nephthali. — Opfer (II, rev. Schanz). — Othoniel. — Prieſter. — Sabbat. — Steinigung. — Stephan Harding. — Strafen. — Synagoge. — Synagogen. — Tyrannus. — Wertheimer Bibel.

Werfer, A., Schulinſpector in Ellwangen. † Schmid.

Werner, Dr. **Franz**, Theol.-Prof. in St. Pölten. Cajaner. — Caprara. — Cerinth. — Conſalvi. — Cyrillus Lucaris. — Demetrius von Alexandrien. — Dionyſius, Papſt. — Nepos. — Pölten, St. (rev. Neher). — Weigel. — Wiener-Neuſtadt.

Werner, Dr. **Karl**, Miniſterialrath in Wien. † Alcuin. — Angilbert. — Beda.

Weſtermayer, H., Pfarrer in Feldkirchen. † Amort. — Balde. — München-Freiſing. — Nihus.

Weßer, Dr. **H. J.**, Univ.-Prof. zu Freiburg i. Br. †
Arba Canphoth. — Armenpflege bei den Israeliten. — Arſaces. — Bath Kol (rev. Streber). — Bibelüberſetzungen (I—XI, rev. Streber). — Diſſenters. — Freitag. — Gießen, bibliſche (I). — Midraſch. — Schott.

Weßer, Leander v., Feldmarſchall-Lieutenant in Wien.
Weßer (rev.).

Wieſer, Joh., S. J., Univ.-Prof. in Innsbruck. †
Apoſtolat des Gebetes. — Bautain. — Contract.

Wildt, Dr. **J. X.**, Pfarrer in Widdersdorf.
Ablaß. — Albe. — Altkatholiken. — Amici. — Apelles. — Armut (I u. II). — Athanaſius der Jüngere. — Baptiſta. — Barletta, Gabriel. — Barmherzigkeit. — Baron, O. Pr. — Beichtconcurs. — Beichte. — Beichtgroſchen. — Beichtſiegel. — Beichtzettel. — Bunderini. — Buße. — Bußtage. — Fürbitte. — Gebet (oratio) im eigentlichen und engern Sinne. — Gebet, vierzigſtündiges. — Gebetsformulare. — Generalbeichte. — Genugthuung des Menſchen. — Gewiſſenserforſchung. — Höllenfahrt Chriſti. — Sabbatina. — Scapulier. — Schäzler. — Schrift, die heilige. — Stände Chriſti.

Will, Dr. **Corn.**, Archivrath in Regensburg.
Adalbert, Erzbiſchof von Mainz. — Aribo, Erzbiſchof von Mainz. — Arnold von Selhofen. — Hatto, Erzbiſchöfe von Mainz.

Will, F., S. J., in Bombay.
Lehrgeſellſchaft.

Wimmer, Dr. **Ferd.**, Domcapitular in Wien.
Trautſon.

Wirthmüller, Dr. **J. B.**, Univ.-Prof. in München.
Encyklopädie der Theologie. — Gehorſam. — Geſetz. — Gewiſſen. — Gottesverehrung.

Witteler, Dr. **J. P.**, Subregens des Prieſterſeminars in Köln.
Synodalexaminatoren. — Synodalrichter. — Verjährung.

Wittmann, Dr. **Patritius**, in Bamberg. †
Arabien (II, rev.). — Aufſetz. — Autbertus. — Bamberg. — Banz. — Bebenburg. — Boineburg. — Brenner. — Butzer. — Cherbury. — Didacus. — Dodwell. — Dolet, Steph. — Ebrach.

Wittmann, Dr. **Pius**, Erſter Rath am kgl. bayer. Staatsarchiv in München.
Braſilien. — Langheim. — Schweden und Norwegen. — Schwediſche Sprache und Literatur (I). — Wadſtena.

Wörter, Dr. **Friedr.**, Univ.-Prof. a. D. in Offenburg.
Neuplatonismus (rev. Kleffner).

Woker, Dr. **J. B.**, Domcapitular in Paderborn.
Anhalt. — Bonifatiusverein. — Brandenburg. — Braunſchweig. — Camin. — Eichsfeld. — Friedrich von Heſſen-Darmſtadt. — Friedrich Auguſt. — Halberſtadt. — Havelberg. — Helmſtädt. — Jordanus Saxo, O. Pr. —

Jordanus Saxo von Quedlinburg. — Jordanus Teutonicus. — Lauſitz. — Lebus. — Magdeburg. — Meißen. — Merſeburg. — Naumburg-Zeitz. — Norddeutſche Miſſion. — Oliver. — Pietismus. — Preußen (II).

Wolff, J. A., Vicar in Calkar.
Calkar.

Wolfsgruber, Dr. **Cöl.**, O. S. B., Hofprediger in Wien.
Admont. — Alſamus. — Altenburg. — Brzevnov-Braunau. — Bucelin. — Cajetan (Gaetani). — Camaldulenſer (rev.). — Delfau. — Rauſcher. — Schottenklöſter.

Wurm, Dr. **H. J.**, Pfarrer in Hausberge.
Langres. — Ludwig IV. — Marſilius von Padua. — Mecklenburg. — Meinolf. — Meinwerk. — Michael von Ceſena. — Minden. — Nicolaus I.—V. — Norbert, der hl. — Paderborn. — Papa angelicus. — Papſtwahl. — Paul I. bis V. — Pelcking. — Prämonſtratenſerorden. — Proteſtantismus. — Ratherius. — Rienzo. — Robert von Genf. — Sachſen, deutſcher Volksſtamm. — Schisma. — Schwabacher Artikel. — Schwenkfeld. — Sigismund, röm. Kaiſer. — Suitbert. — Superintendenten. — Sylveſter, Päpſte. — Terminismus. — Thangmar. — Tholuck. — Thomaſius, Chriſtian. — Thomaſius, Gottfried. — Union, preußiſche. — Urban I. bis VIII. — Valla. — Vereinsweſen (XVI). — Victor I.—III. — Vitelleschi, Giovanni. — Weſtfalen. — Wichmann. — Wilhelm von Occam.

Zell, Karl Wilhelm, Pfarrer in Uelpenich.
Pázmány. — Pelagius I.—II. — Permaneder. — Petrus de Vinea. — Pfefferkorn. — Philippus von Gamaches. — Philippus von Harvengt. — Phillips. — Pie. — Piscator. — Piſtorius. — Pitra. — Polignac. — Pomponatius. — Pomponius (rev.). — Pongilupus. — Pontac. — Pontianus. — Poſſinus. — Prabt. — Prandotha. — Pray. — Prechtl. — Precipiano. — Proles. — Pſychopneumones. — Pugin. — Pyrker. — Quélen. — Quenſtedt. — Quétif. — Quintomonarchianer. — Rabus. — Radewijns. — Radulfus. — Raemond. — Rahewin. — Rainer (Reiner). — Rainer a Piſis. — Ram. — Ratisbonne. — Ratramnus. — Ravesteyn. — Raynal. — Raynald. — Raynaud. — Razzano. — Razzi. — Rebuffi. — Rector. — Reichensperger. — Reiſch. — Reithmayr. — Remigius von Auxerre. — Remigius von Reims. — Rettberg. — Retz. — Reumont. — Rhegius. — Rhetorier. — Riccardi. — Richard, Karl Ludwig. — Riffel. — Rippel. — Ritter. — Rocaberti. — Rolle. — Roſenthal. — Rufinus. — Säculariſmus. — Sainctes. — Saint-Jure. — Salamon. — Salian. — Salig. — Sandäus, Felinus. — Sander. — Sanders. — Sarpi. — Satire. — Saurin. — Saxo Annaliſta. — Saxo Grammaticus. — Saxo Poeta. — Schönherr. — Schulting. — Schwab. — Scioppius. — Scultetus. — Seckendorf. — Sedulius Scotus. — Sendomir. — Septimius Severus. — Sergius. — Sicard, Biſchof von Cremona. — Siegburg. — Simon, Richard. — Sinnich. — Siricius. — Solminihac. — Somnium viridarii. — Sonnenkinder. — Spanheim, Friedrich. — Spina. — Spondanus. — Stablo-Malmedy. — Stäudlin. — Stella. — Stephan von Autun. — Stephan von Bourbon. — Stephan von Tournai. — Stiefel. — Stifel. — Sully. — Swetchine. — Sylveira, Johannes. — Symmachus. — Tabaraud. — Tedeschi. — Tegernſee. — Theodor Abukara. — Theodor Graptus. — Theodor von Raithu. — Theodoſius der Cönobiarch. — Theodotus. — Theodulf. — Theorianus. — Therapeuten. — Thomas Anglicus. — Thomas von Vercelli. — Thondrakier. — Thoulier. — Thuanus. — Tiberius. — Titus von Boſtra. — Tolomeo. — Tomaſi. — Trigoſius. — Trombelli. — Turlupins. — Turpin. — Ughelli. — Valens. — Valentinus, Papſt. — Valerian, Kirchenſchriftſteller. — Vallarſi. — Vanini. — Vega, Andreas de. — Vega, Chriſtoph de. — Verani. — Verdun. — Vienne. — Vigilius, Papſt. — Villani. — Villiers. — Viſch. — Vitalian. — Zacharias, der hl. (rev.).

Zell, Dr. **Karl**, Geh. Hofrath u. Univ.-Prof in Heidelberg. †
Mittelſchulen.

Zimmermann, Ath., S. J., in Paris.
England. — Hardouin. — Haunold. — Heath. — Irland. — James. — Jarrow. — Joſeph Iscanus. — Lindisfarne. — Lingard. — Bollarden. — London. — Mäßigkeitsvereine. — Malachias O'Morgair. — Maria die Katholiſche. — Methodiſten. — Presbyterianer (III u. IV). — Puſey. — Quäker. — Sandemanier. — Seekers. — Shaftesbury, Philoſoph. — Shaftesbury, Staatsmann. — Shakers. — Talavera. — Terſteegen. — Theodor von Canterbury. — Wilfrid von York. — Wilhelm von York.

Zimmern, Msgr. Dr. **Joſ.**, Domcapitular in Speyer.
Speyer. — Weis.

Zingerle, P., O. S. B., in Marienberg (Tirol). †
Avila, Johannes (rev. Kaulen). — Ephräm. — Ludwig von Granada. — Maruthas. — Symeon Stylites.

Ziſterer, Dr. **Albert**, Pfarrer in Nasgenſtadt.
Rudolf I.

Zorell, Franz, S. J., in Exaeten.
Richard von St. Victor.

Zſchokke, Prälat Dr. **H.**, k. k. Hofrath u. Domſcholaſticus in Wien.
Adam. — Balaam. — Corozain. — Eva.

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.