

Brandenburgischen Hauses stellte die Regierung ihre Akten und Urkunden zur Verfügung; auch aus vielen Gemeinden flossen ihm solche zu, so daß er über wertvollen Stoff für seine Geschichtswerke verfügte. Offenbar stand auch seine Berufung nach Emmerich, 1623, mit der Verlegung der Brandenburgischen Regierung dorthin, die wegen der Kriegsunterwürfen geschah, in Zusammenhang. Seine Stellung wird als die eines Hofpredigers (C. Wassenberg, *Embricia* 1667, p. 261) bezeichnet; die Verwandtschaft mit einer dortigen Patrizierfamilie — seine Frau Johanna war die Schwester des Bürgermeisters und Brandenburgischen Rates Cornelius Bruyns — mag seinen Einfluß vermehrt haben. Wie hoch man ihn schätzte, zeigt die Thatsache, daß, als eine pestartige Krankheit ausbrach, Regierung und Presbyterium ihm untersagten, sich durch Krankenbesuche der Gefahr der Ansteckung auszusetzen und für diesen Zweck Ersatz in Aussicht nahmen. Allerdings ist damit auch eine gewisse Unklarheit in seiner amtlichen Stellung, die sich mit der eines Gemeindepfarrers nicht deckte, angedeutet. Inzwischen hatten die Bedrängnisse wieder zugenommen, welche die Evangelischen in Jülich und Berg unter Palz-Neuburgischem Regiment zu erdulden hatten. Auf ein Edikt vom 3. November 1625 hin wurde ihnen der öffentliche Gottesdienst versperrt, das evangelische Begräbniß verboten, und die Prediger, die schon durch die spanische Einquartierung am härtesten betroffen waren, wurden z. T. außer Landes gejagt. Auch in Wesel, das in den Händen der Spanier war, stieg die Not; die Kirchen wurden den Evangelischen genommen, die Prediger aus ihren Wohnungen gewiesen; alsbald stellten sich die Jesuiten ein, und in der Burg des Protestantismus am Niederrhein schien das Werk der Gegenreformation vollbracht. Hatten die Bedrängten schon vorher in den Niederlanden, u. a. durch Kaspar Sibels Vermittlung (s. d. Art. Sibel S. 264) Hilfe gesucht, so war es jetzt sein Landsmann T., der in einer Denkschrift die Nothwendigkeit einer niederländischen Intervention begründete. Seine Motivierung schlug durch: Die Generalstaaten legten auf Grund einer Kapitulation, den päpstlichen Geistlichen zu Emmerich und Nees es auf, die Zurückgabe der Weseler Kirchen an die Reformierten zu erwirken, widrigenfalls würden Repressalien geübt werden. „Als aber dieses alles, als auf welches ihrer Meinung nach nichts erfolgen sollte, in den Wind geschlagen wurde, ist den Pfaffen und Jesuiten all ihre ornamenta aus den Kirchen zu nehmen zugelassen und darauf den reformierten evangelischen Gemeinden zu Emmerich und Nees solche einzunehmen anno 1628 befohlen, welche auch solchem nachgekommen, die Altäre niedergedrissen und zu einem Bethaus solche säubern und reinigen lassen“, so erzählt T. in seinen Kirchenannalen und er fügt hinzu, an welchen Tagen und über welche Texte von ihm und anderen in diesen Kirchen die ersten Predigten gehalten wurden (Mskr. p. 1096 ff.). Auch eine Instruktion für die Jülich-Bergischen Deputierten, welche zur Restituierung ihrer Kirchen sich bei den Generalstaaten bemühten, wurde von T. ausgearbeitet. Da trat eine für die Evangelischen günstige Wendung ein durch den glücklichen Handstreich, welcher Wesel den Spaniern entriß und die Übermacht der Niederländer am Niederrhein besiegte (s. Sibel, S. 264).

T.'s einflußreiche Stellung, seine Gelehrsamkeit, die mit Geschäftsgewandtheit verbunden war, mögen sein Selbstgefühl gesteigert, körperliche Beschwerden, seine Reizbarkeit erhöht haben. So kam es zu Reibungen zwischen ihm und den Regierungsräten, deren einige sich beklagten, daß er verkleinerlich von ihnen rede, während andere seiner Frau mehr Schuld gaben als ihm, und auch an kollegialen Mißhelligkeiten fehlte es nicht. An seines Freundes Heinrich von Dieß Stelle war als Prediger Johannes Stöver getreten, 45 der in Siegen kurze Zeit T.'s Lehrer gewesen war. Aber das Verhältnis trübte sich, Stöver schreibt von vielem Verdruß, den er auf Anstiftung Weneri Teschenmacher, seines gewesenen undankbaren discipuli erlitten (Fr. W. Cuno, *Gesch. der Stadt Siegen, Dillenburger* 1862, S. 156), und als nach einer Reise, die T. ohne vorausgehende Verständigung mit Stöver und dem anderen Antsbruder Peter Burman angetreten hatte, 50 einliche Auseinandersetzungen stattfanden, reichte T. seine Demission ein, bei der es, nach erregten Verhandlungen, in Gegenwart der von der Clevischen Provinzialsynode gesandten Deputierten, sein Verbleiben hatte (1632). Daß trotz dieses Zwistes und seiner Folgen das Vertrauen zu ihm nicht geschwunden war, zeigte die bei einem außerordentlichen Konvent zu Wesel auf ihn fallende Wahl zum Deputierten, der in Berlin die 55 gravamina der bedrängten evangelischen Gemeinden vertreten sollte. „Im Fall aber dessen Hausfrau darin nit einwilligen mügte“, wurde sein Freund Brant bestimmt, im Fall, den T. als möglich bezeichnet hatte und der eintrat. Auch mit den Emmericher Regierungsräten muß er sich wieder ausgeöhnt haben, denn seine *Repetitio* (s. u.) ist ihnen gewidmet. Seinen Wohnsitz aber verlegte er nach Xanthen. Hier lebte er 60

seinen Forschungen und diente der reformierten Gemeinde als Ältester, hier starb er nach einem Schlaganfall am Karfreitag den 2. April 1638. Sein frühes Scheiden mag der Tribut gewesen sein, den er der bei seiner rastlosen Thätigkeit nicht genug beachteten Natur zu zahlen hatte. Die Leiche wurde in der Willibrordkirche zu Wesel in der Gruft der Familie Hartmann beigesetzt, gegenüber dem Münchhauenschen Grabmal. Da diese Familie ihm verwandt war, ist es fraglich, ob die Beisetzung als besondere Auszeichnung zu betrachten ist. Eine nicht mehr vorhandene Lebensbeschreibung L.s soll Petrus L., Pastor zu Hörstgen bei Wesel (s. Theol. Arb. a. d. rhein. wissensch. Pred. Ver., Nf., 7. Heft, S. 104, 107, 109) und nachher zu Bierlingsbeek in Nordbrabant, verfaßt haben. Dieser, mit seinem gleichzeitigen Namensvetter, dem Siegerner und nachmals Elberfelder Pastor nicht zu verwechseln, wird mehrfach als Werners einziger Sohn bezeichnet, ist aber wahrscheinlich nur ein Verwandter gewesen.

Von Teschemachers Schriften sind (abgesehen von der oben genannten Dissertation) nur zwei gedruckt: 1. *Repetitio brevis catholicae et orthodoxae religionis, quae singulari Dei beneficio ante seculum a papatu reformata in Cliviae, Juliae, Montium Ducatibus cum attinentibus Comitatibus et Dominis, hactenus ex Dei verbo tradita et conservata est, ex amore et honore patriarum ecclesiarum earumque in doctrina veritatis successione conscripta et edita a M. Wernero Teschemacher ab Elverfeld Montano. Vesaliae, typis Martini Hess, anno MDCXXXV* (43 nicht paginierte Blätter in Duodez. Die Widmung an die Emmericher Regierungsräte ist vom 8. April 1633 datiert). Die Schrift entstand aus der freilich irrthümlichen Anschauung des Verf., daß die am 8. April 1533 erlassene Clevische KD (Richter, RDD, I, S. 212 ff.) die Einführung der Reformation in Züllich-Cleve-Berg bedeute. Sie enthält einen kurzen historischen Teil und einen dogmatischen, nämlich Auszüge aus dem Monheim'schen Katechismus und seiner Verdeidigung durch Artopius (s. d. Art. Monheim). Beigegeben ist: *Catholicae et orthodoxae in Cliviae, Juliae, Montium, Marchiae et Ravensburgiae provinciarum religionis, integro seculo successione, auctarium, in quo Conradi Heresbachii Jur. Consulti Vita, Epistola factionis Anabaptisticae Monasteriensis et fidei Christianae confessio exhibetur.* (25 nicht paginierte Bl., auf der Rückseite des Titelbl. die Namen der Brandenburgischen Regierungsbeamten in Cleve und Mark, denen das auctarium gewidmet ist). Eine neue Ausgabe, für welche L. die Vita Heresbach's erweitert hatte (H. Wolters, Konrad von Heresbach, Elberfeld 1867, S. IV) kam nicht zu stande. Das Werk ist schon 1801 von dem Duisburger Prof. D. A. C. Vorbeck in seiner Bibliothek für die Gesch. des niederrhein. Deutschlands als ein „ist sehr seltenes Büchlein“ ausführlich beschrieben worden. 2. *Annales Cliviae Juliae Montium etc., 1638, Arnhem.* Sie sind dem damaligen Kurprinzen von Brandenburg Friedrich Wilhelm gewidmet. Eine neue Ausgabe veranstaltete 1721 Justus Christoph Dithmar, Prof. a. d. Univ. Frankfurt a. d. Ober, unterstützt von der preuß. Regierung; Wernheri Teschemacher ab Elberfeldt Annales Cliviae, Juliae, Montium, Marcae, Westphalicae, Ravensbergae, Geldriae et Zutphaniae. Das Werk fand auf der einen Seite großen Beifall, von der anderen wurden ihm durch den Pfalz-Neuburgischen Geh. Rat und Vizekanzler Joh. Thomas Profius und den Pfalz-Neuburgischen Rat Adam Michael Mappius ihm nachgebildete Annalen entgegengesetzt, die von Angriffen gegen L., die Evangelischen, das Brandenburgisch-Preussische Regentenhau durchzogen waren (vgl. Joh. Diebr. von Steinen, Die Quellen der westphäl. Historie, Dortmund 1741, S. 36 ff.). Nicht von L. verfaßt, sondern nur von ihm herausgegeben ist der *Antibolsesus* (Cleve 1622), eine Schrift, die den Gegner Calvins bekämpft, und den Elberfelder Prediger Petrus Curtenius zum Verfasser hat (Zeitschr. d. Berg. Gesch. Ver. I, S. 178, A. 94). 3. Eine eigenhändige Lebensbeschreibung L.s besaß um das Jahr 1686 eine Familie Hölterhoff zu Elberfeld. Sie ist ebenso verschwunden wie drei andere Schriften, von denen von Steinen schreibt (a. a. D. S. 45), daß er sie gesehen habe: 4. Predigten über die Haustafel, deutsch. 5. Ein Kommentar über die Korintherbriefe, lateinisch. 6. *Annalium Ecclesiasticorum epitome, in qua praecipue gravissima quaestio explicatur de successione et statu ecclesiarum Christianarum, quae inde a prima sua origine, usque ad nostram aetatem tum veritate divina formatae et conservatae, tum paulatim operante mature mysterio iniquitatis, traditionibus humanis deformatae, sed tamen papatum modernum, qualis hodie est et fastuoso catholicismi titulo venditur, aut ignorarunt penitus, aut ab eodem effectu, vel affectu vel utroque simul secesserunt, donec tandem publice illustri beneficio auctoris atque assertoris*

sui reformatae sunt. Congesta et variis duorum millenariorum periodis, ceu duabus partibus inclusa, studio et opera M. W. Teschemacheri.

7. Im Staatsarchiv Düsseldorf befinden sich (in einer von dem Weseler Anton von Dorth gefertigten und mit Ergänzungen versehenen Abschrift): Vitae et Elogia virorum qui familia, nobilitate doctrina atque virtute, inprimis officii dignitate et publicatis ingenii monumentis in Theologia, iuris utriusque prudentia, medicina et philosophia etc. per Cliviae Juliae Montium Marcae et Ravensbergiae provincias unitas floruerunt. Authore Wernero Teschemacher. 8. Der Sammelband des Rhein. Prov. R. Archivs zu Coblenz (A I a 1), von L. angelegt, enthält u. a. außer der von ihm verfaßten Presbyterialordnung für Grevenbroich (s. o.), eine solche für Cleve und für Emmerich (wie denn auch die Clevischen Presbyterialprotokolle von 1617—1623, Archiv der evangel. Gemeinde Cleve, von ihm geschrieben sind). 9. Sein wertvollstes Werk sind die Annales Ecclesiastici Reformationis Ecclesiarum Cliviae, Juliae, Montium, das ist, Wahrhafter Historischer Bericht von der Reformation der Kirchen in den Herzogthumben Cleve, Gülüch, Bergh und zugehörigen Graff- und Herrschaften. Wie in denselben, nach Vielen allgemach eingerissenen mißbräuchen und Superstitionen, die Evangelische Lauterkeit und warheit wieder ist angepflanzet, auch derselben allerlei Verhindernus furtgeworffen, aber dennoch erhalten. Ingleichen wie sie verfolget, aber nicht überwältiget, Sondern obgesiegt, und biß auff diese Zeit fortgesetzt worden. Allen Evangelischen obgeln. Fürstenthumben und Landen, Eingeseffenen und Untertanen zu bestendiger nach- und unterrichtung auch Christlicher Bsmunterung und Vermahnung zusammen getragen und in 5 theil verfasst Von M. Wernero Teschemacher von Erversfeldt auß dem Herzogthumb Bergh. Die Widmung an die Kurfürstin Elisabeth Charlotte, die Gemahlin Georg Wilhelms von Brandenburg und an Katharina Charlotte vermählte Pfalzgräfin bei Rhein datiert vom 8. April 1633. 25 Die Originalhandschrift, die von Steinen (s. o.) bei der Abfassung seiner „Beschreibung der Reformationsgeschichte des Herzogtums Cleve“, 1727, in so ausgiebiger Weise benutzte, daß er mehr als ein Viertel von ihr in sein Buch hinübernahm, ist verloren gegangen, eine Abschrift besitzt die Königl. Bibliothek in Berlin (das nähere bei Hassel), eine von dieser genommene Abschrift die Bibliothek des Bergischen Geschichtsvereins zu Elberfeld. 30 Als genialen Historiker erweist sich L. in diesen Kirchenannalen so wenig wie in seinen gedruckten „Annalen“. Die Menge des Stoffes verschüttet ihm nicht selten den Weg; den Blick auf das Große der Entwicklung läßt er sich durch Einzelheiten, ja Kleinigkeiten verbauen. Ihm fehlt der Maßstab, Wichtiges von Geringfügigem zu unterscheiden. Namentlich fehlt es an der Erkenntnis der äußeren politischen Lage in ihrem Einfluß auf Fortgang oder Rücktritt der evangelischen Bewegung — wobei allerdings die besonderen gerade hier vorliegenden und auch von späteren Geschichtschreibern nicht überwundenen Schwierigkeiten als mildender Umstand zu betrachten sind — während die große Bedeutung der presbyterialen und synodalen Organisation für die Erhaltung des niederrheinischen Protestantismus richtig eingeschätzt und deutlich hervorgehoben wird. Dennoch knüpft sich an ihn der Wiederbeginn „einer des Namens würdigen Geschichtschreibung am Niederrhein.“ Seine Kirchenannalen sind trotz mancher Irrtümer ein Zeugnis nicht nur der Gelehrsamkeit, sondern auch der Gewissenhaftigkeit des Verfassers und durch ihre Benutzung, z. T. wörtliche Mitteilung unmittelbarer Quellenschriften, darunter solcher, die zu seiner Zeit schon Seltenheiten geworden waren, für die Forschung noch immer der Beachtung wert. Erheben sich auch gegen ihren vollständigen Abdruck Bedenken, so sind doch manche Partien, z. B. die Darstellung der täuferischen Bewegung am Niederrhein und ihrer Wirkungen, es wohl wert, veröffentlicht zu werden. **Ed. Simons.**

Zesakte. — Hanke, Englische Geschichte, 5. Bd, 2. Aufl., 1871, S. 117 ff.; Green, Geschichte des englischen Volkes, überf. v. Kirchner, 2 Bde, 1889, S. 216; Mafower, Die Verfassung der Kirche v. England, 1894, S. 98; vgl. die Literaturangaben im Art. Anglikan. Kirche, Bd I S. 525, 21 ff.

Ein Vorläufer dieses gegen die Katholiken gerichteten Gesetzes war die Corporationsakte vom Dezember 1661 („An act for the well governing and regulating of Corporations“, Anno 13. Caroli II. Stat. 2. Cap. I“), durch welche die Puritaner, die fast alle bürgerlichen Ämter in Städten und Gemeinden in Händen hatten, gebrochen werden sollte. Dieser Act gemäß soll keiner ein Gemeindeamt bekleiden, der nicht den Alleganz- und Suprematseid leistet, ferner eidlich erklärt, daß es gesetzwidrig und hochverrätherisch sei, unter irgend einem Vorwande die Waffen gegen den König oder

seine Beamten zu ergreifen; endlich schriftlich erklärt, daß er sich von der Solemn League-and-Covenant als nichtig und gesetzwidrig lössage. Alle dermaligen Beamten der Korporationen sollten bei Strafe der Absetzung diesen Forderungen nachkommen, und zwar vor dem 25. März 1663, an welchem Tage die Vollmacht der zur Durchführung dieser 5 Maßregeln niedergesetzten Kommission erlöschen würde. Von da ab jedoch sollte keiner ein Gemeinbeamt antreten dürfen, der nicht in dem seiner Wahl vorangehenden Jahre das Sakrament des Abendmahls nach dem Ritus der englischen Kirche genossen habe. Diese letzte Forderung, welche den schon genannten als Zeichen oder Prüfstein (test) der Zugehörigkeit zu der Staatskirche beigefügt wurde, war ein Kompromiß zwischen dem 10 Hause der Lords und dem der Gemeinen. Das erstere wollte der Krone unbeschränkte Macht über die Korporationen geben, die Gemeinen widersetzten sich, konnten aber die Kommunalfreiheit nur durch Zugeständnis der Sakramentsklausel retten, wodurch die Gegner der Herstellung der Kirche und des Staates von den Gemeinbeamtären ferngehalten wurden. Erst zwölf Jahre später wurde die Sakramentsklausel auch auf öffentliche 15 Ämter ausgedehnt; dies durch die Testakte vom 21. März 1673 („An act for preventing dangers which may happen from popish recusants“, a. 25. Caroli II. Cap. II. AD. 1672 (alten Stils)). Der Titel dieser Akte zeigt, daß sie gegen die Katholiken gerichtet war. Diese lagen zwar so gut wie alle Nonkonformisten unter dem Banne der strengen Uniformitätsakte (1662) und der anderen Strafgesetze, aber während 20 die Nonkonformisten mit aller Strenge verfolgt wurden, machte der König bei den Katholiken von seiner Prätrogative „Nolo prosequi“, wodurch das gerichtliche Verfahren gehemmt wurde, sehr ausgedehnten Gebrauch. Er selbst war, wie man nicht zweifelte im Geheimen, sein Bruder offen dem Katholicismus zugetan. Mehrere der höchsten Staatsbeamten waren auf derselben Seite. Das Parlament sah keine Rettung vor der 25 Gefahr der Wiedereinführung des Katholicismus, als in einem Reichsgesetz, das die höchsten Personen so gut wie alle öffentlichen Beamten erreichen würde. Daraus erklärt sich der strenge, exklusive Charakter der Testakte. Ihr Inhalt ist im wesentlichen folgender:

Alle Pairs und Gemeine, Hof- und Staats-, Civil- und Militärbeamte müssen zwischen Ostern und Trinitatis 1673 den Supremats- und Allegianzeid leisten und vor oder an dem 1. August „das Abendmahl nach dem Ritus der Kirche Englands in einer Pfarrkirche nach dem Sonntagsgottesdienst genießen“. Ebenso müssen Neuangestellte die Eide 30 leisten und zuvor ein Zeugnis des Geistlichen und Kirchenvorstehers darüber vorzeigen, daß sie das Abendmahl empfangen haben. Verweigerung des Eides und des Abendmahlsgenusses macht amtsunfähig; wer trotzdem ein Amt versieht, wird um 500 Liv. St. gestraft. Öffentliche Listen werden geführt über die, welche den Eid leisten. Personen, 35 welche, ohne selbst katholisch zu sein, ihre Kinder katholisch erziehen, sind von jedem Staats- und Kirchenamt ausgeschlossen, bis sie sich zur englischen Kirche bekehren und obigen Forderungen nachkommen. Außerdem muß bei der Ablegung der Eide folgende Erklärung unterschrieben werden: „Ich erkläre hiermit meine Überzeugung, daß keine Transsubstantiation 40 stattfindet im Sakrament des Abendmahls oder in den Elementen Brot und Wein bei oder nach der Konsekration derselben durch irgend welche Person.“ Auch über diese Unterschriften werden Listen geführt. Privatrechte sollen durch diese Akte nicht angetastet werden. Eidweigerer können in besonderen Fällen Stellvertreter wählen, die aber durch den König approbiert werden müssen. Die Akte dehnt sich nicht auf Unteroffiziere, Kon- 45 stabler, Kirchenvorsteher u. a. aus. Nur der Graf von Bristol ist mit seiner Gemahlin von dieser Akte ausgenommen, da er, obwohl Katholik, für die Bill stimmte.

Diese Akte, welche den Katholiken keine Hintertür offen ließ, verfehlte ihre Wirkung nicht. Der Herzog von York und der Lord Schatzkanzler legten sogleich ihre Ämter nieder. Aber das Schwert war ein zweischneidiges und traf die protestantischen Nonkonformisten 50 so gut wie die Papisten. Ihre Zustimmung zu der Akte war eine große Selbstverleugnung, aber sie brachten das Opfer, um die protestantische Kirche Englands vor der Gefahr des Katholicismus zu retten. Es wurde ihnen schlecht gedankt. Zwar wurde eine Bill eingebracht, die ihnen Duldung verschaffen sollte, sie ging aber nicht durch. Auch die Toleranzakte (1689) brachte keine Erleichterung, und noch 1790, als Fox dies versuchte, trat ihm nicht bloß Pitt entgegen, sondern sogar die Korporation der Stadt London 55 petitionierte gegen Aufhebung der Akte. Die Testakte lastete anderthalb Jahrhunderte lang als schwerer Druck auf den Nonkonformisten. Alle Ämter im Staate, der Sitz im Parlament, Offizierstellen in der Land- und Seemacht blieben im Alleinbesitz der Staatskirchlichen bis zur Aufhebung der Korporations- und Testakte im Jahre 1828/29 (An 60 Act for repealing et cet. anno 9, Georg IV. Cap. XVII. 9. Mai 1828; Roman

Cath. Relief Act., 10 Georg IV., 13. April 1829). Lord John Russell nämlich trug im J. 1828 im Hause der Gemeinen darauf an, die Paragraphen der Korporations- und Testate aufzuheben, welche den Genuß des Abendmahls nach dem Ritus der englischen Kirche zur Bedingung der Annahme eines Korporations- oder Staatsamtes, einer Civil- oder Militärstelle oder irgend einer Vertrauensstellung unter der Krone (Parlament u. a.) mache. Die Bill, am 28. Februar 1828 eingebracht, ging ohne viel Widerstand durch und erhielt am 9. Mai Gesetzeskraft. Es wurde an die Stelle der Sakramentsklausel eine feierliche Erklärung gesetzt, die protestantische Staatskirche in keiner Weise beeinträchtigen zu wollen. Damit waren den protestantischen Dissidenten gleiche Rechte mit den Staatskirchen eingeräumt. Die Forderung der Erklärung gegen die Lehre von der Transsubstantiation war aber noch nicht aufgehoben. Dies geschah im folgenden Jahr durch Roman Catholic Relief Bill (13. April 1829), wodurch nicht bloß dieser Punkt der Testate beseitigt, sondern auch den Katholiken die Supremats-, Allegianz- und Abjurationsseide erlassen wurden, an deren Stelle eine neue Eidesformel trat, so daß auch ihnen fast alle öffentlichen Ämter zugänglich wurden. G. Schöll †.

Testament, Altes und Neues f. d. A. Kanon Bd IX S. 771, 80.

Testamente der 12 Patriarchen f. d. A. Pseudepigraphen des NT Bd XV S. 553, 48.

Testamentum domini nostri Jesu Christi, eine Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts. — Literatur: Die ersten Nachrichten vom Testament gaben Renaudot, La perpétuité de la foi (nach der Ausgabe im Anhang des gleichnamigen Werkes von Ant. Arnault, Paris 1782) Bd 2 bezw. 5 p. 573 ff. und J. B. Videll, Geschichte des Kirchenrechts I, 183 ff., die erste Ausgabe und Uebersetzung veröffentlichte 1856 Lagarde nach dem Sangermanensis saec. IX. (vgl. oben Bd I S. 735, 21 f.), derselben Handschrift, die Renaudot und Videll beschrieben hatten. Den syrischen Text in seinen Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriaco p. 2—19, seine griechische Rückübersetzung in den Rel. jur. eccl. ant. graecae p. 80—89. Der Sang. enthält aber nur einen Auszug aus dem Testament; es fehlen namentlich alle liturgischen Stücke. Den vollständigen Text gab 1899 der unierte, d. h. katholische Patriarch von Antiochien, Ignatius Ephräm II. Rahmani (sprich: Rahmani) heraus: Testamentum d. n. Jesu Christi nunc primum edidit . . . J. E. Rahmani, Moguntiae 1899. R. legte zu Grunde eine syrische Handschrift in Mosjul a. 1654, und gab Varianten (aber, wie es scheint, nicht alle) des Sang., einer römischen Hf. vom Jahre 1575 f., und einer arabischen Uebersetzung an, die er ebenfalls in einer römischen Hf. kennen gelernt hatte. Der Ausgabe sind gelehrte Prolegomena und Dissertationen beigegeben. Seine lateinische Uebersetzung des Testaments wird von Drews (s. u.) als gut bezeichnet, Zahn (s. u.) klagt über zu große Freiheiten bei der Wiedergabe des Syrischen. — Die Ausgabe und Uebersetzung Lagardes enthält den ersten Teil des Testaments, die Apokalypse, vollständig und gab einen genügenden Einblick in die Kirchenordnung, deren Datum und nahe Verwandtschaft mit der ägyptischen Kirchenordnung daraus zu entnehmen war. Sie wurde fast überhaupt nicht beachtet. Wenn die Ausgabe Rahmanis bald in aller Mund war, so verdankte sie das einer in diesem Maß ungewöhnlichen Reklame. Rahmani glaubte in der Handschrift von Mosjul ein Werk des 2. Jahrhunderts gefunden zu haben, die älteste christliche Kirchenordnung und Liturgie, eine Meinung, die sich alsbald als irrtümlich herausstellte und nicht mehr diskutierbar ist. — Von den zahlreichen Besprechungen, die alsbald erschienen, sind die wichtigsten etwa die von Harnad in den SBM 1899, S. 878 ff., Achelis in der ThStZ 1899, S. 704 ff., Zahn in der MZ 1900, S. 438 ff., Drews in den ThStZ 1901, S. 141 ff., Baumstark in der ThStZ 1900, S. 1 ff.; am ausführlichsten F. X. Funk, Das Testament unsers Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901 (= Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte II, 1. 2). Eine gute zusammenfassende Uebersicht bei A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Freiburg i. Br. 1900 (= Straßburger Theol. Studien. 1. Supplementband), S. 532 ff. — J. Cooper und A. J. Maclean gaben eine englische Uebersetzung des Testaments heraus, Edinburg 1902; vgl. Reisle in The American Journal of Theology VII (1903), p. 749 ff. — Ueber die kirchenrechtliche Literatur der Orientalen unterrichtet am besten W. Nibel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandria, Leipzig 1900; über das Testament vgl. S. 156.

Das Testament war ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt, scheint aber in dieser Form nicht mehr zu existieren. Nach dem Kolophon mehrerer Handschriften (Rahmani p. 148) ist die syrische Uebersetzung im Jahr 687 von Jakob von Edeffa (s. oben Bd VIII S. 551 f.) aus dem Griechischen hergestellt worden. Außer den Handschriften Lagardes und Rahmanis ist eine syrische nachgewiesen von Harris (vgl. Harnad 878 f.), anderes bei Baumstark S. 7 ff. Umfangreiche Fragmente einer andern syrischen Über-

setzung publizierten F. Nau im *Journal asiatique* 1901, p. 233 ff. und J. B. Arendzen in *The Journal of Theological Studies* II (1901), p. 401 ff. Eine koptische Übersetzung muß es gegeben haben, wenn sie auch bis jetzt nicht aufgefunden ist. Aus dem Koptischen stammt die arabische Version. Nibel kennt zahlreiche Handschriften (S. 16, 122 f.), eine weitere Baumstark S. 3. Mit der arabischen ist nahe verwandt die äthiopische Übersetzung, von der Baumstark S. 5 zwei Handschriften, Drews S. 144 eine weitere notierte. Äthiopische Fragmente aus der Liturgie des Testaments, die lange gedruckt sind, führt Drews S. 144 an. Liturgische Fragmente werden sich vermutlich in vielen Handschriften finden, da sich einige Gebete sehr lange im Gebrauch erhalten haben, zum Teil bis zum heutigen 10 Tage. In lateinischer Übersetzung giebt es ein apokalyptisches Fragment, die Beschreibung des Antichristen, das M. H. James herausgab (*Texts and Studies* II, 3, p. 150 ff.). Es braucht aber nicht dem Testament entnommen zu sein, da die Apokalypse vermutlich schon vorher existierte. — Wie es gewöhnlich bei derartigen Texten der Fall ist, weichen 15 über das Testament erst dinstig urteilen können, wenn alle Übersetzungen untersucht sind. Rahmanis textkritische Anmerkungen und Baumstarks Bemerkungen S. 291 ff. sind ein Anfang dieser Arbeit; Drews giebt S. 158 ff. einige Beobachtungen wieder über die mutmaßliche Urgestalt des Testaments und spätere Einschübe. Die genaue Vergleichung einer guten arabischen Handschrift mit dem Syrer Rahmanis würde schon einen 20 wesentl. festeren Boden schaffen.

Der Zusammenhang, in dem das Testament überliefert ist, ist bemerkenswert. Im Arabischen und Syrischen erscheint es als erster Teil eines Oktateuchs, der Clementia genannt wird. Bei den Arabern umfaßt das erste Buch das Testament, das zweite die Apostolische Kirchenordnung (vgl. Bd I S. 730 ff.), das dritte die ägyptische Kirchenordnung 25 (vgl. Bd I S. 737, 20 ff.), das 4.—7. Buch sind Auszüge aus dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen (Bd I S. 734 ff.), Buch 8 sind die Apostolischen Kanones (Bd I S. 738, 64 ff.). Bei den Syrern ist der dritte Teil, die ägyptische Kirchenordnung, fortgelassen worden, und, um den Ausfall zu verdecken, ist das Testament mechanisch auf die beiden ersten Bücher des Oktateuchs verteilt worden, die Apostolische Kirchenordnung 30 wurde dann als drittes Buch gezählt; der übrige Inhalt der acht Bücher blieb unverändert. Die Einteilung in acht Bücher ist eine Nachahmung der Form der Apostolischen Konstitutionen, die vermutlich ersetzt werden sollten. Auch insofern ist der neue Oktateuch an Stelle des alten getreten, als er in Bibelhandschriften Eingang gefunden hat und zu den biblischen Büchern gezählt wird (Rahmani p. IX ff.), ebenso wie die Apostolischen Konstitutionen nach Can. apost. c. 85 ein Teil des NT sind. Gewiß wird 35 die Eitelkeit des Testaments seine Kanonisierung erleichtert haben. Als eine neue Gestalt des Oktateuchs ist seine Einteilung in 127 (71 + 56) Kanones anzusehen. Nur ist hierbei, im Vergleich mit den arabischen Clementia, ihr erstes Buch, eben das Testament, weggefallen; vgl. Bd I S. 731, 10 ff. Die verschiedenen Einteilungen pflegen gegenseitig 40 aufeinander Bezug zu nehmen durch Erklärungen der gelehrten Schreiber oder Leser. Über das Alter und die Herkunft des Oktateuchs ist bis jetzt nichts Sicheres ausgemacht. Er ist in verschiedene Rechtsammlungen der Orientalen aufgenommen worden, worüber Nibel zu vergleichen ist.

Der Inhalt des Testaments setzt sich aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammen, 45 die lose aneinander gereiht sind. I, 3—14 umfaßt eine Apokalypse, I, 19 Bestimmungen über den Kirchenbau, I, 20—II, 25 eine Kirchenordnung, welche die Pflichten der verschiedenen Grade des Klerus und am Schluß auch die der Laien behandelt. An die Vorschriften über die Bischofsweihe ist eine lange Liturgie angehängt; andere liturgische Stücke, z. B. I, 32, 34 f. Neben vielem andern, was interessant und neu ist, sind besonders bemerkenswert die Kanones über die Wittwen I, 40—43; es sind wirkliche *προβήτιδες*; 50 *προκαθημέραι*, weibliche Kleriker; Diakonissen, die ebenfalls vorhanden sind, treten ihnen gegenüber zurück.

Den verschiedenen Teilen des Testaments entsprechen ungefähr die Quellen, die der Verfasser bearbeitete. Denn auch diese Kirchenordnung sieht, wie die meisten ihres gleichen, 55 in naher Verwandtschaft zu andern Texten. Die Apokalypse ist wohl übernommen, auch wenn sie bis jetzt außerhalb des Testaments nicht nachgewiesen ist; c. 19—22 entspricht den c. 35—38 der arabischen Didaskalia (vgl. Bd I S. 740, 13 ff.; in deutscher Übersetzung bei F. X. Funk, *Apost. Konstitutionen* S. 226 ff.); doch wird in diesen Studien das Testament der ältere Text, vielleicht die Quelle sein. Von I, 20 beginnen die An- 60 klänge an die ägyptische Kirchenordnung, die sich von I, 23 an derart steigern, daß man

diesen Hauptteil des Testaments als eine Bearbeitung der ägyptischen Kirchenordnung bezeichnen muß (Achelis S. 705f.). Zwischendurch kommen Beziehungen zu den apostolischen Konstitutionen (vgl. II, 2 mit Const. ap. VIII, 31) und zu den Canones Hippolyti vor (vgl. II, 11 mit c. XXXII, § 160 ff.; TU VI, 4, S. 104 ff.). Zahn wies auf wörtliche Übereinstimmungen der Gebete mit den gnostischen Petrusakten hin. 5

Diese disparaten Bestandteile werden zusammengehalten durch die schriftstellerische Fiktion, der das Testament seinen Namen verdankt. Christus erscheint nach der Auferstehung den Aposteln, verleiht ihnen den hl. Geist, und giebt ihnen auf Bitten des Petrus und Johannes eine Beschreibung des Endes, d. h. die Apokalypse. An deren Schluß I, 15 wird die Einkleidung fortgeführt: Maria, Martha und Salome werden dabei als anwesend genannt. Am Schluß II, 26 wird die Fiktion noch einmal wieder aufgenommen: Johannes, Petrus und Matthäus wollen das Testament Jesu niedergeschrieben und es durch Dositheus (? nach Nestle 751 Anm. vielleicht Erastus oder Aristarchus), Silas, Magnus (? nach Nestle vielmehr Manaen) und Aquila in die Welt geschickt haben. Im Verlauf des Textes bemüht sich der Verfasser nicht, die Maskierung beizubehalten. In 15 der Form des Testaments Jesu Christi ist die letzte Steigerung der apostolischen Fiktion zu sehen, die an den Kirchenordnungen von Anfang an haftet. In der Ueberzeugung, daß die kirchlichen Einrichtungen aus der apostolischen Tradition geschöpft wären, schrieb man seit der Didache alle kirchenrechtlichen Bücher den Aposteln zu; bei der Apostolischen RD und Const. apost. VIII wird die Fiktion schon intensiver, indem die Apostel nach- 20 einander das Wort ergreifen und jeder seine Verordnungen wörtlich von sich giebt; im Testament endlich ist alles Christus selbst in den Mund gelegt. Zur Wahl dieser letzten Form hat der Umstand beigetragen, daß das Testament mit einer Apokalypse beginnt. Bei apokalyptischen Stoffen war es hergebracht und natürlich, sie auf Christus selbst zurückzuführen. Sowohl die eschatologische Rede Mc 13, 5 ff., die Offenbarung Johannis wie 25 die Apokalypse des Petrus sind von Jesus gesprochen oder durch ihn vermittelt. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Fälschung von den meisten erst genommen wurde, obwohl es immer Theologen gegeben haben wird, welche die Maske durchschauten, zumal die Kirchenmänner genötigt waren, an dem Testament fortwährend zu ändern, um es auf dem Laufenden zu erhalten, während seine hochheilige Abkunft gerade Änderungen 30 auszuschließen schien.

Bei der Frage nach der Herkunft muß man scheiden zwischen dem Testament und seinen Quellen, wie das schon Harnack that. Die Apokalypse scheint aus Syrien zu stammen, da I, 10 Syrien an der Spitze der Landschaften steht, die unter dem Auftreten des Antichrists zu leiden haben. Unter diesem Eindruck wollte Funk S. 87f. das 35 Testament selbst ebenfalls nach Syrien verlegen; vorsichtiger Zahn S. 448. Zahn erwoag auch die Möglichkeit, ob das Testament aus einer Sondertirche stammen könne, wobei er zunächst an die Auidianer (vgl. Bd II S. 217) dachte; Baumstark S. 39 schrieb es des Monophysiten zu. Auf Ägypten als die Heimat des Testaments wies zweifelnd Harnack hin (S. 890, A. 1), mit großer Bestimmtheit Drews S. 146 ff., der die liturgischen 40 Formeln, Formen und Gebräuche als ägyptisch erwies. Man könnte dagegen sagen, daß die liturgischen Bestandteile alter Kirchenordnungen den häufigsten und stärksten Änderungen ausgesetzt sind, und daher in dieser Frage eine abwartende Stellung einnehmen wollen, bis alle Textzeugen geprüft sind. Aber es hat doch ein großes Gewicht, daß gerade der Text der syrischen Handschriften, die aus Mossul und seiner Umgebung stammen, auf Ägypten 45 hinweist. Wir scheinen die von Drews beigebrachten Parallelen aus ägyptischen Liturgien so zahlreich und schlagend zu sein, daß Ägypten als Heimat des Testaments angesehen werden muß. Auch die Einbalsamierung II, 23 dürfte dahin weisen. Funk äußerte einige Bedenken gegen Drews in der ThDS 1902, 159f. — Als Abfassungszeit kann nur das nachkonstantinische Zeitalter in Betracht kommen. Zahn dachte zögernd an die 50 Mitte des 4. Jahrhunderts — das wäre vielleicht der früheste mögliche Termin. Harnack, Achelis, Drews und die meisten andern entschieden sich von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus für das 5. Jahrhundert. Indessen kann es auch nicht später abgefaßt sein, da es schon von der Theosophie des Aristokritos am Ende des 5. Jahrhunderts als pseudepigraphische Schrift citiert wird (Funk S. 18; Brintmann im Rheinischen Museum 55 Bd 51 S. 273 ff.).

G. Achelis.

Tetrapolitana, confessio. — Außer der Bd II S. 242, 21 angeführten Literatur sind von älteren Schriften noch nutzbar: Felsius, de varia conf. tetr. fortuna praesertim in civitate Lindaviensi, Göttingen 1755; (Gerdes,) Analecta de reformatione Argentiniensi et cumprimis

- de confessionis tetr. apud eos usu et auctoritate diuturniori, in *Serminum antiquarium* V, 2. Groningen 1758. Wertlos ist *Wernsdorfs Historia conf. tetr.*, Wittenberg 1721. Sonst: Reim, *Schwäbische Reformationsgeschichte*, Tüb. 1855; Döbel, *Memmingen im Reformationszeitalter*, Teil 4 f., Augsburg 1878; Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation Bd I u. II. 1882. 1887; Birt, *Melanchthons politische Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg*, *JKG* 1888; Paepold, *Die Konstitution des Vierstädtbekenntnisses*, Leipzig 1900; J. Fider, *Das Konstanzer Bekenntnis*. Theolog. Abhandlungen für d. Holzmänn, Tübingen und Leipzig 1902; A. Müller, *Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche*, Leipzig 1903.
- Das Ausschreiben, welches auf den 8. April 1530 den Reichstag nach Augsburg einberief, um den Zwiespalt im Glauben zu schlichten, erklärte die Bereitschaft des Kaisers (Förstemann, *Art. I, S. 8*), „alle eines jeglichen Gutbedünken, Opinion und Meinung zwischen uns selbst in Liebe und Gültlichkeit zu hören, zu verstehen und zu erwägen“; die zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen“. Diese friedlichen Töne erregten bei den Kurfürsten die Hoffnung, daß man in Augsburg das längst ersehnte deutsche Konzil zu erwarten habe (Förstem. I, 24; CR II, 94; Kolde, *Die älteste Redaktion der Augsb. Konf.*, *Gütersloh* 1906, S. 4, 25 ff. 5, 18 f.); die oberdeutschen Städte waren meist mißtrauischer und gaben ihren Gesandten für alle Fälle die Instruktion, lieber auf ein künftiges „freies Concilium“ hinzuwirken (Straßburg *Pol. Corr.* Nr. 718; Konstanz bei Fider S. 246; Memmingen bei Döbel IV, S. 6. Uebrigens auch Brucks Vorrede zur *Aug. N. 8*). Immerhin rüsteten sich nicht nur die Kurfürsten, auf dem Reichstag Reichsacht ihrer Jeremiasen und ihres Glaubens zu geben: auch mehrere süddeutsche Reichsstädte präparierten Schriftstücke zur Vorlage (Nürnberg, Neutlingen, Ulm vgl. Bd II, 245, 16 ff.; Heilbronn und Ulm *JKG* 1904, S. 308 ff. Kolde a. a. D. S. 113 f.; Konstanz vgl. Fider a. a. D.). In Straßburg war, wie Buzer unter diesem Datum an Klarer meldet (*Siml. Sammlung Zürich* Bd 25), *Capito* am 26. April an der Arbeit. Aber es war dabei nicht auf eine Darstellung der Lehre abgesehen, da man die Abendmahlsdifferenz nicht aufdecken wollte (*Capito* am 22. April: *Caput rei est, ne discordia nostra emineat*. *Zw. opp.* VIII, 446). Die Instruktion, mit welcher die Abgeordneten Sturm und Pfarrer Mitte Mai nach Augsburg abreisten (*Pol. C.* Nr. 718) verfolgt die doppelte Tendenz, eine drohende Trennung der protestierenden Stände und ein Verhör der Lehrmeinungen auf dem gegenwärtigen Reichstag zu verhindern. Keine unter ihren vier Beilagen ist demgemäß ein wirkliches Bekenntnis; auch erscheinen die Ratsgesandten zunächst ohne Theologen, weil diese weder geladen noch mit freiem Geleit versehen waren. Sofort nach ihrer Ankunft in Augsburg (26. Mai) erkannten sie aber die Undurchführbarkeit dieser Politik: Es 404 Artikel einerseits, in denen auch die Straßburger Präbilitanten angegriffen waren (*Pol. C.* Nr. 726), die Anwesenheit zahlreicher lutherischer Theologen andererseits, die sich gegen die Oberdeutschen ganz abschlossen (*Pol. C.* Nr. 728. *Zw. opp.* VIII, 459), mußte sie davon überzeugen. So bitten sie ein über das anderemal (am 7., 8., 16. Juni Nr. 733. 737. 741 *Zw. opp.* VIII, 463), daß man ihnen Buzer und womöglich auch *Capito* nachsende: daß der Rat zögert, war in der Furcht begründet, es möchten die Prediger als offenbare Ketzer festgenommen werden. Doppelt und dringend wiederholt wird die Bitte am 21. Juni (Nr. 746 f.), nachdem Tags zuvor die zur Eröffnung des Reichstages gehaltene Rede entsprechend dem Ausschreiben gefordert hatte (Förstem. I, S. 309), daß ein jeglicher „sein Gutbedünken zu deutsch und latein in Schrift stellen und überantworten“ solle. Inzwischen war Buzer bereits am 19., *Capito* am 20. von Straßburg abgereist, und sie trafen am 23. und 26. Juni in Augsburg ein (*Zw. opp.* VIII, 471 f.; *Pol. C.* Nr. 750). Noch drei Wochen lang hielten es aber die Ratboten nicht für angängig, daß die beiden Prediger sich öffentlich zeigten: sie thaten ihre Arbeit in der Stille.
- Was geschehen sollte, wußte Sturm noch am 20. Juni nicht (*Zw. opp.* VIII, 468 f., wo das Datum zu corrigieren ist): er fragt Zwingli um Rat, ob die Straßburger gleich den evangelischen Fürsten Redenschaft ihres Glaubens geben sollten. Fest stand nur, daß die Fürsten die in der Sakramentslehre dissentierenden Städte nicht zur Unterschrift ihres Bekenntnisses zulassen würden (*Pol. C.* Nr. 746; 21. Juni). In diese Tage muß also die Verhandlung fallen, von der Jonas an Luther zu berichten weiß (CR II, 155): „*Argentineses amblerunt aliquid, ut excepto articuli sacramenti susciperentur; sed principes noluerunt*.“ Es ist bekannt, daß Melanchthon die Stellung der Evangelischen nur durch entschlossene Preisgabe der Sakramentierer glaubte retten zu können. Man wußte, daß der Kaiser die *papistica opinio de corporali praesentia Christi in eucharistia* überhaupt nicht in Frage stellen lassen

wollte (Zw. opp. VIII, 469): daraus erklärt sich Melancthons Ausdrucksweise im Augsburger Bekenntnis (Art. 10, wo der deutsche Text die scholastisch-katholische Formel bietet: „unter der Gestalt des Brots und Weins“; Art. 24: „retinetur missa apud nos.“ Dagegen Konstanzer Bekenntnis bei Fider S. 248: „mit dieser Weß sind auch bei uns zu nichte worden andere menschliche Erfindungen.“ In Straßburg hatte ein feierlicher Beschluß der Schöffen 20. Februar 1529 die Messe abgeschafft. Köbrich, Gesch. der Ref. im Elsaß I, 369 ff.), sowie sein ängstlicher Eifer, keinen Verdacht einer Gemeinschaft mit der radikaleren Gruppe aufkommen zu lassen. Noch im Juli wich er jeder persönlichen Berührung mit Buger geslistentlich aus (CR II, 187) und schrieb diesem geradezu (CR II, 221): „Mihī non videtur utile rei publicae, nostros principes onerare invidiae vestri dogmatis.“ Zudem schredten ihn unsinnige Gerüchte über revolutionäre Pläne der Zwinglianer (Mel. an Philipp von Hessen, 11. Juni, CR II, 95 f. vgl. 108 f.; Pol. C. Nr. 741).

In demselben Augenblick, als Buger in Augsburg eintraf, entschied sich auch, daß Landgraf Philipp trotz seiner Bedenken gegen den Abendmahlsartikel des sächsischen Bekenntnis mitunterschied (23. Juni, Bd II, 246, 15. CR II, 126. 155). So mußte der Straßburger Theologe in eiliger Arbeit ein eignes Bekenntnis aufsetzen, wofür zudem der Rat unter dem 25. Juni ausdrückliche Anweisung gab (Pol. C. Nr. 749). Am 28. Juni können Sturm und Pfarrer zurüdmelden (Nr. 751), „daß ein lateinisch und deutsch Vergriff durch unsere Prädikanten angesetzt wird, darin ihrer Lehr und Predigt Rechnung gegeben und doch zuletzt auf weiter Verhör und ein Concilium gelendet wird.“ Wir sind nicht in der Lage, den Anteil Bugers und Capitos an der Arbeit abzugrenzen. Auch bedürfte es noch genauerer Untersuchung über die etwa verwendeten Vorlagen. Die Anweisung des Rats schreibt vor, daß der „Vergriff“ „aus vorigen Instruktionen und Ratsschlügen, die ihr in Händen habt“ hergestellt werden soll, und verweist insbesondere auf Capitos „kleinen Ratsschlag“. Damit ist offenbar die Arbeit gemeint, mit welcher er Ende April beschäftigt war und welche als „kurzer Ratsschlag, mit C bezeichnet“, der Instruktion der Gesandten beilag (Nr. 718). Daraus war aber nichts für die Lehre, sondern für die Erörterungen im „Beschluß“ der Tetrapolitana lediglich die Empfehlung eines allgemeinen Konzils zu entnehmen. Allenfalls konnten in dem in der Instruktion angezogenen, aber uns nicht bekannten Ratsschlag A, der auf die dogmatische und politische Einigung der Protestanten zielte, Sätze über das Abendmahl enthalten gewesen sein. Da aber verwendbare Lehrschriften nicht vorliegen, ist anzunehmen, daß die beiden Theologen in der Hauptsache eine ganz neue Arbeit lieferten. Weil die Zeit drängte, war an eine regelrechte Approbation durch den Rat nicht mehr zu denken: das Schriftstück wurde ihm erst kurz vor der Übergabe zugestellt (7. Juli. Pol. C. Nr. 754). Das Begleitschreiben legt die Annahme nahe, daß zuerst der deutsche Text, dann eine lateinische Übersetzung angefertigt wurde.

Inhaltlich schloß man sich tunlichst an das Fürstenbekenntnis an, von dem man durch den Landgrafen eine Kopie bekommen hatte (Nr. 750). Im „Beschluß“ erklären die Straßburger sogar ihr Sonderbekenntnis fast für überflüssig, da der Kaiser schon durch die Schrift des Kurfürsten von Sachsen und anderer Fürsten genügend berichtet sei. Demgemäß bekennet der Abendmahlsartikel in lutherisch klingenden Ausdrücken, „daß der Herr seinen Gläubigen laut seinem Wort in diesem Sakrament seinen wahren Leib und wahren Blut wahrlich zu essen und trinken giebt zur Speise ihrer Seelen und ewigem Leben, daß sie in ihm und er in ihnen bleibe“. Gemeint wird, mit der Straßburger Apologie zu reden, „die wahre Gegenwartigkeit und Niesung Christi im Abendmahl“ sein, bei der sich doch die 4. Verner These von 1528 aufrecht erhalten läßt, die auch Buger unterschrieben hatte. Zwingliß Art verrät sich sonst in den 23 Artikeln des Bekenntnisses durch die Voranstellung des Schriftprinzips, dem dann Christus und die Gnade als Hauptinhalt der Schrift und kritischer Maßstab für die kirchlichen Traditionen folgt. Zwingliß ist auch die Heraushebung der unsichtbaren Kirche als der „Spons Christi“. Die Sakramente führen diesen Namen, nicht bloß, weil sie sichtbare Gnadenszeichen, sondern auch, weil sie Huldigungsakte für Christus sind: der Accent ist also umgekehrt gesetzt wie Aug. XIII. Der kirchliche Gebrauch der Bilder wird verworfen, obwohl sie „an ihnen selbst, wo sie nicht verehret und angebetet werden, frei sind.“ Die Opposition gegen die Mißbräuche ist schärfer als im Fürstenbekenntnis: z. B. muß die Messe „ein grausamer Krempelmarkt“ und „ein unleidlicher Breuel“ heißen.

Parallel mit der Arbeit der Theologen liefen die Bemühungen der Gesandten, andere Städte zur Mitunterschrift zu gewinnen. Sie luden auf den 1. Juli sämmtliche protestierende

Städte sowie einige andere zur Anhörung ihres Bekenntnisses ein (Dobel IV, 37 ff.), fanden aber wenig Anklang: die entschieden lutherischen Städte fielen ohnehin weg; andere mochten das Obium nicht teilen, das Straßburg mit seinem Schweizerbündnis auf sich geladen. Das vorsichtige Ulm erklärte, es habe seine Meinung schon dem Kaiser übergeben: thatsächlich überreichte es aber die mitgebrachten Glaubensartikel nicht, sondern hielt nur die Protestation aufrecht (3bTh 1849, S. 447 ff.; Keim S. 183 f.; Kolde, Die älteste Redaktion der Augsb. Konf. S. 113). Kempten, Jönsy, Viberach, auf die man gehofft, zogen sich kleinmütig zurück. Schließlich blieben nur Konstanz, Memmingen und Lindau: sie erklärten sich in erneuter Zusammenkunft am 2. Juli zur Unterschrift bereit, wenn der Artikel über das Abendmahl, der etwa den siebenfachen Umfang der späteren Redaktion hatte (Pol. C. Nr. 754), verkürzt wurde. Am 4. Juli meldet Hans Ehinger seinem Memminger Rat unter Übersendung einer Kopie (Dobel IV, 40 f.): „Der Artikel des Sakraments halben ist mit großem Fleiß gestellet, daß er jedem Teil wohl annehmlich ist.“ Schon in den nächsten Tagen sollte die Überreichung an den Kaiser stattfinden, so daß umgehende Antwort erforderlich sei, wenn man die Unterschrift etwa nicht wünschte. Bei der Uebergabe erfuhren die Vertreter der Städte eine höchst rücksichtslose Behandlung (Pol. C. Nr. 758): am Freitag, 8. Juli, mußten sie den ganzen Vormittag im Vorzimmer warten, bis der Kaiser sie auf den nächsten Tag wiederbestellte. Als sie kamen, war der Kaiser auf die Jagd geritten: so konnte das Bekenntnis nur dem Kanzler, dem von den 20 Konstanzern 1521 vertriebenen Bischof Balthasar Merklin von Waldkirch, ausgehändigt werden. Es geschah dies nach dem klaren Bericht der Straßburger am 9. Juli, womit die Meldung der Nürnberger vom 12. Juli stimmt, daß das Vierstädte-Bekenntnis „vor etlichen Tagen“ übergeben worden sei (CR II, 191). Damit sind andere Angaben (11. Juli, bei Keim S. 181, Schirmacher S. 502) erledigt. Ein Straßburger Chronist will wissen, daß König Ferdinand seinen kaiserlichen Bruder an der persönlichen Entgegennahme des Bekenntnisses gehindert habe (Baehold S. XIII). Und Buzer und Capito berichten am Tage nach der Uebergabe (Unschuldige Nachrichten 1756, S. 308), der Kaiser wolle lieber sein Leben lassen, als den Ungehorsam dieser Städte dulden.

Das nächste, was erfolgte, war am 14. Juli die Aufforderung des Kaisers an sämtliche protestierende Städte (Pol. C. Nr. 763; Baehold S. XV), sie sollten ihren Glauben „eigentlich“ anzeigen, was bisher nur von etlichen geschehen sei: man wollte also niemand gestatten, sich einfach auf die Protestation zurückzuziehen. Der Erfolg war, daß außer Nürnberg und Keutlingen sich nun auch Heilbronn, Kempten und Windsheim dem sächsischen Bekenntnis angeschlossen (CR II, 199). So wurden die „Sakramentierer“ mehr und mehr isoliert. Sie selbst hatten die ganz richtige Empfindung, daß man ihnen in der Abendmahllehre entschiedenere Zwinglische Äußerungen auspressen wollte (Dobel S. 41 f.): „alsdann will man die Zwinglischen erstlich vor Handen nehmen“, deren Haupt durch seine rückhaltlos ehrliche Fidei ratio, die am 8. Juli eingetroffen war, soeben noch den schlimmsten Anstoß gegeben hatte. Sie ließen sich aber auf weitere Erklärungen nicht ein, sondern beriefen sich auf ihr übergebenes Bekenntnis: man wollte „weder Lutherisch noch Zwinglisch“ sein, sondern Christi Befehl nach Ausweisung der hl. Schrift lehren (Dobel S. 42). Geraume Zeit drangen zu den Boten der vier Städte nur unsichere Gerüchte über die Behandlung ihrer Schrift (Pol. C. Nr. 769 f. 776. 778. 780. 783. Dobel S. 50). Ihre Lage muß höchst unerquicklich gewesen sein: denn es blieb ihnen nicht verborgen, daß der Kaiser die lutherischen Stände für ein zwangsweises Vorgehen gegen die Sakramentierer zu gewinnen hoffte. In der That hatte Melanchthon am 4. September ausdrücklich zugestanden (3b IX, S. 332), daß man die Ausbreitung „undriftlicher Sekten“ hindern und insbesondere „die Lehre der Wiedertäufer und derer, so lehren, daß in dem Sakrament des Altars nicht sei der wahre Leib und Blut Christi“ nicht aufkommen lassen wolle. Darauf gründet sich offensichtlich der Satz des ersten vorläufigen Reichstagsabschieds vom 22. September (Förstmann II, 477): „daß sich der Kurfürst zu Sachsen . . . wider diejenigen, so das heilig hochwürdig Sakrament nicht halten, und die Wiedertäufer mit Ihrer Kais. Maj. verglichen und sich von Ihrer Kais. Maj. keineswegs absondern, sondern raten, fördern und helfen sollen, was und wie gegen sie zu handeln sei, wie denn alle die gemeldten Kurfürsten . . . Ihrer Kais. Maj. vertwilligt und zugesagt haben.“ Die lutherischen Stände wollten davon schließlich doch nichts wissen: sie beriefen sich zwar darauf, daß sie die Lehre der Sakramentierer stets energisch abgelehnt (Förstmann II, 480, 606), achteten es aber für unnötig, „sonderer Hilf halben wider die Sakramentierer etwas zu handeln oder zu raten, diweil noch zu verhoffen, daß sie sich mit gemeiner christlichen Kirchen hierin vergleichen sollen.“ Dieser Satz deutet

auf die Verhandlungen über das Abendmahl, die Buzer und Capito inzwischen mit den schweizerischen Theologen einerseits und Luther andererseits angeknüpft hatten: hatte sich doch Buzer kurz vorher (19. Sept., Pol. C. Nr. 794. Zw. opp. VIII, 521. Unionsartikel, die ohne Erfolg schon am 23. Juli Melancthon unterbreitet wurden, bei Schirmacher S. 353 ff. Vgl. CR II, 222 ff.) auf den Weg zu Luther selbst nach Koburg 6 gemacht, und es wurde dort (26. u. 27. September) wenigstens eine verheißungsvolle Anknüpfung gewonnen (Pol. C. Nr. 807. Luther schrieb am 7. November: „Sacramentarios, saltem Strassburgenses nobiscum in gratiam redire spes est.“ Enders, Briefwechsel VIII, S. 312). So bedenklich der erste Entwurf des Abschieds für alle Protestanten lautete, so beseitigte er für die Zwinglischen Städte doch die Gefahr, von den Römischen und Lutherischen gemeinsam angegriffen zu werden: denn er führte einen entschiedenen Bruch der lutherischen Stände mit dem Kaiser herbei und war deshalb eher geeignet, die protestierenden Gruppen einander zu nähern (Pol. C. Nr. 805). Am 13. Oktober wagten die Straßburger bei den sächsischen Räten schon um Aufnahme in das evangelische Bündnis zu werben und wurden nicht ungünstig beschieden 15 (Förstemann II, 726 ff. Pol. C. Nr. 810).

Inzwischen war das Vierstädte-Bekennnis der Theologenkommission überwiesen worden, die bereits mit Widerlegung der sächsischen Konfession beschäftigt war (Baehold S. XVII ff.). Ed lieferte noch im Juli den Grundentwurf einer Confutatio: Faber, Coehleus und einige andere Theologen besorgten eine gründliche Redaktion. Am 1. August 20 war das Konzept des lateinischen Textes fertig; dann wurde der deutsche Text hergestellt, und beide Exemplare gelangten am 10. August in die Hand des Kaisers. In der kaiserlichen Kanzlei wurden Prolog und Epilog hinzugefügt, die sich wesentlich mit den entsprechenden Stücken der wider die Lutheraner gerichteten Confutatio decken. Von diesem Anfang und Schluß wußten die Straßburger sich schon vor der Verlesung eine Abschrift 25 zu verschaffen (Pol. C. Nr. 805). Auch nach Billigung der ganzen Arbeit im Fürstenausschuß (noch vor 13. Aug.; Nr. 780) wurde unermülich revidiert. Die Eröffnung an die vier Städte zog sich aber noch lange hin: überhaupt wurde die ganze Sache politisch erst wieder in Angriff genommen, als den Lutheranern am 22. September der Abschied mitgeteilt war. Trotzdem mußte die Verlesung, die endlich am 25. Oktober zu Stande kam, 30 nach einem unmundierten Exemplar vor sich gehen, an dem man bis zur letzten Stunde gefickt hatte (Pol. C. Nr. 828). Eine Abschrift erhielten die Städte trotz mehrfacher Bitten so wenig wie zuvor die Fürsten: sie waren zunächst auf das Gedächtnis und ungenügende Nachschriften angewiesen.

In einer Hinsicht macht die Widerlegung der Tetrapolitana fast einen würdigeren 35 Eindruck als die frühere Confutatio: man zieht sich nicht mit der gleichen Eintönigkeit auf die Tradition zurück, sondern verstärkt gegenüber dem Zwinglischen Schriftprinzip die biblischen Beweise. Im übrigen ist der Ton ein sehr schroffer (Baehold S. 5, 18: „seltsame und widerwärtige Selte“). Auch scheuten sich die Konfutatoren nicht, unbewiesene Fabeln von Verspottung der Hostie u. s. w. beizubringen. Gegen diese Dinge 40 verwahrte sich Sturm sofort nach der Verlesung in kurzer und würdiger Antwort. Im weiteren Verlauf der fruchtlosen Verhandlungen erklärten die vier Städte am 30. Oktober, daß sie auf einem allgemeinen Konzil sich „mit göttlicher Schrift“ unterweisen lassen, im übrigen auch dem Kaiser gehorchen wollten „in allem dem, das Leib und Gut betrifft, und sie mit Gott und Gewissen tun mögen“ (Pol. C. Nr. 828, Beilage FF). Den 45 Kaiser brachte dies unbeugsame Verhalten in ratlose Verlegenheit. Ein Bericht von römischer Seite meldet (Besenmeyer, Kleine Beiträge zur Gesch. des Reichstags zu Augsburg, Nürnberg 1830, S. 40): „Imperator civitatum suarum responsum vehementer est admiratus; quod ita ipsum perturbat, ut, quo se vertat, nesciat.“ Es blieb nichts übrig, als die Städte bis zum Schluß des Reichstags vollständig 50 zu ignorieren. Der endgiltige Abschied vom 19. November, der den lutherischen Ständen Bedenkzeit bis zum 15. April des nächsten Jahres gewährte, lautete für die „Zwinglischen Städte“ viel schärfer (Neue und vollständige Sammlung der Reichs-Abschiede. Frankfurt a. M. 1747 II, 306 ff. § 8 f.). Der Kaiser erklärte sich entschlossen, das „schwere 55 Jrrsal wider das hochwürdige Sakrament, dergleichen der Bilderstürmung und anderer Sachen“ mit scharfen Mitteln anzugreifen, „wie Uns als Röm. Christlichem Kaiser, oberstem Vogt und Beschirmer der Heil. Christlichen Kirchen von Amts wegen, Unserm Gewissen nach, gebührt.“

Natürlich lehnten die vier Städte den Abschied ab (Baehold, S. LXVII f.). Sie hatten aber immerhin Grund, noch engeren Anschluß an die Lutheraner zu suchen. Sie 60

nahmen im Dezember an der Versammlung zu Schmalkalden teil, und in der Bundesurkunde vom 27. Februar 1531 stehen sie mitverzeichnet (Pol. C. II, Nr. 23). Damit war eine Entwicklung eingeleitet, welche die Tetrapolitana bei Seite drängen mußte. Die Schweizer, welchen man sie als Brücke zu den Lutheranern anbot, wollten bei aller
 5 freundlichen Anerkennung ihre klare Sacramentslehre doch nicht gegen dunkle Neben austauschen (Wintemann, Der Schmalk. Bund, Straßburg 1892, S. 101 f.; Pol. C. II, Nr. 24. 31). Und das maßgebende Bekenntnis des Bundes war selbstverständlich die bald allein noch so genannte Augustana (1535 nachdrücklich festgestellt; Pol. C. II, Nr. 330, Beilage B): neben ihr ließ sich die Tetrapolitana unterbringen, indem man sie als
 10 wesentlich zusammenschmend einschätzte (Vd XV, 306, s.; Pol. C. II, Nr. 134). In diesem Sinne mußten die Straßburger 1532 auf dem Schweinfurter Tage bewilligen (Pol. C. II, Nr. 138 vgl. 136), „daß wir ihre Konfession neben der unsern auch bekennen, aber dadurch von der unsern nicht abtreten wollten.“ Erst 1562 im Streite mit Zanchi konnte Warbach den Versuch wagen, „unsere Augsburger Konfession“ in Straßburg auf
 15 das Fürstenbekenntnis zu deuten (Schweizer, Centraldogmen I, 433).

Die Straßburger haben auch ihr Bekenntnis gegen die Verunglimpfungen der päpstlichen Gegenschrift verteidigt. Sie erhielten schon alsbald nach deren Verlesung eine heimlich genommene Abschrift (Baehold, S. LXV), nach welcher Buzer die „Schriftliche Beschirmung und Vertreibung“ arbeitete. Mit dieser Apologie zusammen wurde das
 20 „Bekandtnuß der vier Frey und Reichstätt“ u. s. w. zu Straßburg durch J. Schweinzer auf den 22. August 1531 gedruckt (spätere Ausgaben Straßburg 1579, Neustadt 1580, Zweibrücken 1604). Eine lateinische Ausgabe des bloßen Bekenntnisses — denn die Apologie scheint nicht ins Lateinische übersetzt worden zu sein — erschien 1531 Argentorati, impressore G. U. Andlano.
 E. F. Karl Müller.

25 Tetradj s. Vierfürst.

Teufel. — Literatur: Mayer, Historia diaboli, Ed. II, Tub. 1780; Winger, De Daemologia in ss. libris proposita, Lips. 1812; Goetz, Dämonologie, Frankfurt 1818; Daub, Judas Nisarioth, Weidb. 1816. 1818; Binder, Ueber die Lehre von den Engeln und Dämonen (Stud. der Würtemb. Geistlichen IX, 2, 2) 1837; Hahn, Die Theologie des NTs,
 30 Leipz. 1854; v. Hofmann, Schriftbeweis 2. Aufl. I, 418—481; Sander, Die Lehre der heiligen Schrift vom Teufel, 1858; Philippi, Die Lehre von der Sünde, vom Satan (als 3. Teil der kirchl. Glaubenslehre) 1859; Sartorius, Ueber die Lehre vom Satan (Evangel. Kirchenzeitung Nr. 8 u. 9) 1858; Roskoff, Geschichte des Teufels, Leipz. 1869, 2 Bde (Hauptwerk); Schrader, Die Reinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., S. 461 f.; Stave, Ueber den Einfluß
 35 des Pariaismus auf das Judentum (Abshn. Dämonologie S. 235 ff.); Max Dreyer, Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters, 1. Tl.: Von den Anfängen bis in das 14. Jahrhundert, Hoftod 1884 (Dissertation); M. Osborn, Die Teufelssliteratur des 14. Jahrhunderts (Sonderabdruck aus: Acta Germanica III, 3), Berlin 1893; A. Graf, Geschichte des Teufelsglaubens, deutsch von E. Teufcher, 2. Aufl., Jena 1893; A. Münche,
 40 Der Sagentreis vom geprellten Teufel, Wien 1905. Ferner sind zu vergleichen die Abschnitte in den Lehrbüchern der bibl. Theologie von D. G. Conr. v. Gölln I, 240; II, 69—71; 233 ff.; 311 ff.; Hahn I, 343—384; Lehler I, 241; 493; II, 146 ff.; Dillmann (ed. Kittel) S. 332, 337 ff.; P. Z. Holzmann I, 53 f.; 167. 218. 464. 466; II, 239. 303. 383 f. 480 f.; Keerl, Der Gottmensch, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, § 13: Zur Lehre vom Satan und seinen
 45 bösen Engeln; ebenso die Artikel: Teufel (Satan) in den bibl. Realwörterbüchern von Winer, Dau. Schenkel und Niehm.

I. Ursprung des Teufelsglaubens. Die Vorstellung vom Teufel ist zu den Juden von Babylonien gedrungen, sie hat aber durch Vermischung mit der Mazdareligion
 50 Persiens eine weitere Ausbildung erhalten. In den Minutesten der Babylonier be- gegnen wir ebenso der Idee von einem dämonischen Wesen, das gegen den Menschen bei den Göttern bald den Ankläger (bel dabäbi, aram. ܒܠܕܒܒܝ, Feind) (7 ist Wurzel-
 buchstabe, nicht Genetivpartikel. Gegen Levy, Chald. WBW über die Targumim I, 159*) bald den Bebränger und Verfolger (šadiru, redü) macht, wie wir von einem Schutzgott
 55 hören, der sich des Menschen annimmt, ihn bei den anderen Göttern vertritt und sich für ihn als Fürbitter aufwirft. Es handelt sich hier offenbar um eine Übertragung des irdischen Gerichtsverfahrens auf die himmlische Welt. Vor Gericht fungiert außer dem Ankläger (ܟܪܝܫܝܘܘܥ) des Menschen noch der Verteidiger (ܘܡܝܫܝܘܘܥ). Im Vergal-Ere-kigal-Mythus kommt an der Vokabularstelle II R 32, 56 unter den Bekehrern Neraša eine Frau Namens Sarabdü vor, der die Rolle eines Ver-

männlichen Schutzgottes auch eine weibliche Schutzgöttin giebt. Vgl. Schrader, Die Keilschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., S. 461. Im Mazdaiismus steht Angramainyu dem Spenta-mainyu gegenüber. Er ist das böse Prinzip und steht an der Spitze eines großen Reiches böser Wesen, die ihm alle unterthänig sind. Als Daeva aller Däevas (Vendidad 19, 1) sinnt er auf das Verderben der guten Schöpfung, vornehmlich sind es die Menschen, denen er übel will. Um das Werk des Ahura-mazda zu zerstören, bringt er das ganze Heer der schädlichen Schlangen und Insekten hervor. Alles Uebel und alles Böse hat in ihm seinen Ursprung. Vgl. Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, S. 235 ff. Alle diese Vorstellungen von einem bösen Machtwesen haben auf die Juden eingewirkt, sind aber nicht rein von ihnen herübergenommen, sondern gemäß der theokratischen Religionsanschauung mannigfach modifiziert und umgebogen worden. So hat sich nach und nach das Bild vom Satan entwickelt. Von den Juden ist dann der Ideenkreis vom Satan ins Christentum übergegangen.

Die ägyptische Mythologie vom Set-Typhon-Mythus scheint bei der Ausgestaltung und Fortbildung der jüdischen und christlichen Satanologie wenig in Betracht zu kommen, 15 obgleich verschiedene Forscher einen Einfluß statuieren möchten.

II. Namen des Teufels. Im NT führt der Teufel nur den Namen Satan (שָׂטָן, arab. شيطان), entschieden ein späthebräisches Wort, das Anfeinder, Widersacher, Gegner, Verfolger, Ankläger (von שָׂט, anfeinden, besonders durch Anklagen beschaden) bedeutet. Viel reichhaltiger ist die Nomenklatur des Teufels im NT. Die Benennungen sind hier zu einem Syntretismus geworden, dem viele fremde Wesensmerkmale anhaften. Zunächst ist die alttestamentliche Bezeichnung *ὁ σατανᾶς* (Mc 1, 30; 4, 15; Mt 4, 10; Lc 10, 18; 13, 16 u. ö.) herübergenommen. Einmal kommt der Name ohne Artikel (*σαταν*) vor (2 Ko 12, 7). Andere Titel sind: *ὁ διάβολος* (Mt 4, 1. 5. 8; 13, 19. 38; Hbr 2, 14; 4, 7; 1 Pt 5, 8; Apg 2, 10), *ὁ ἀντίδικος* (1 Pt 5, 8), *ὁ ἐχθρός* (Mt 13, 25; Lc 10, 19), *ὁ ἀντικείμενος* (1 Ti 5, 14), *ὁ ποιητός* (Mt 13, 19. 38 f.; Jo 17, 15; Eph 6, 16), *ὁ πειράζων* (Mt 4, 3; 1 Th 5, 3), *ὁ κατήγω τῶν ἀδελφῶν* (Apg 12, 10), *Βεελζεβοὺλ* (Mc 3, 23; Mt 10, 25; 12, 24. 27; Lc 11, 15), *Βελίαρ* (2 Ko 6, 15), *ὁ ὄφης ὁ ἀρχαῖος* (Apg 20, 2) und *ὁ δράκων ὁ μέγας* (Daf. 12, 9).

Daneben finden sich noch Umschreibungen wie: *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*, oder *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* (Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11), *ἄρχων τῶν δαιμονίων* (Mc 3, 22; Mt 9, 34; 12, 24), *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* und *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ αἴρος* (Eph 2, 2), *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* (Jo 8, 44), *ὁ θεός τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Ko 4, 4). In den Apokryphen des A und NTs wechseln die Bezeichnungen *ὁ σατανᾶς* und *ὁ διάβολος* mit שָׂטָן und *Βελίαρ*. Wir haben in den allermeisten dieser Benennungen Wesensbezeichnungen, innere charakteristische Merkmale, die auf die Natur und Wirkksamkeit des Teufels hinweisen, nur wenige gehen auf seine äußere Gestalt und sein Aussehen. Von den griechischen Namen entsprechen *ὁ διάβολος*, *ὁ ἀντίδικος*, *ὁ ἀντικείμενος* dem alttestamentlichen Begriff שָׂטָן, wogegen *ὁ δράκων ὁ μέγας*, *ὁ ὄφης ὁ ἀρχαῖος* dem Tiamat-Marduk-Kampf des Enuma-elis-Epos und *ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων*, *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*, *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ αἴρος* u. s. w. Vorstellungen der mazdayanischen Religion ziemlich deutlich spiegeln.

III. Der Teufel im alttestamentlichen Schrifttum. Das NT zeigt uns die Satanologie noch in einem Entwicklungsprozesse. In der vorerzlichen Zeit findet sich von einer Satansvorstellung keine Spur. Der Glaube Israels an Jahve als alleinigen Schöpfer und Beherrscher der Welt, wie ihn die ältere Prophetie verkündet hatte, ließ für den Satan auch gar keinen Raum. Auch in nachexilischer Zeit ist der Satan kein omnipotentes, selbstständiges Prinzip, das aus eigener Machtvollkommenheit souverain handeln kann, sondern steht unter Jahves Willen und ist an diesen gebunden. Alle seine Unternehmungen geschehen nur auf Jahves ausdrückliche Zulassung, er darf nicht einen Schritt weiter gehen, als er die Erlaubnis erhalten hat. Im Prologe der Hiobdichtung (1, 6 ff.; 2, 1 ff.) gehört der Satan noch zur Zahl der Gottesknechte (עֲבָדֵי יְהוָה) in der göttlichen Ratsversammlung. S. den Art. Engel in V, S. 370. Er geht bei Jahve aus und ein, und seine Dienstfunktion besteht darin, die Erde zu durchstreifen, um die Menschen in ihrem Frömmigkeitsverhalten zu beobachten. Er bildet mithin in der Hand Gottes sozusagen eine Art sittenpolizeiliches Organ. Auch auf Hiob hat er sein Auge gerichtet und sein untadeliges Verhalten erscheint ihm verdächtig. Von Jahve über Hiobs frommen Wandel befragt, führt er diesen auf Selbstsucht und Eigennuß zurück und fordert zum Beweis der Richtigkeit seiner Ansicht die Probe. Es ist eine Art

Wette, die der Satan mit Jahve eingeht. Dem Satan wird gestattet, dem Hiob seinen ganzen irdischen Besitzstand zu entreißen. Doch Hiobs Gottesfurcht wird nicht erschüttert. Trotzdem hält der Satan seine Ansicht aufrecht. Jahve gestattet ihm darum, den Hiob ein zweitesmal zu prüfen, er darf ihn an seinem Leibe antastan, nur hat er sein Leben zu schonen. Jetzt wird Hiob mit der fürchterlichen Krankheit der Elephantiasis geschlagen. Aus der Darstellung erhellt, daß der Satan vom erkenntnistheoretischen und psychologischen Standpunkte aus betrachtet insofern ein gottfeindlicher Geist ist, als er mit Jahves Ansicht über Hiob differiert und vermeint, die seelischen Triebfedern seines religiös-sittlichen Handelns besser als er zu durchschauen und auf ihr Motiv hin richtiger zu beurteilen. In seiner Dienstverrichtung bedient sich der Satan der verschiedensten Mittel, er benützt räuberische Vergewaltigung ebenso wie elementare Naturereignisse, er kann sogar schwere Leibesplagen verhängen. Einen Fortschritt in der Weiterentwicklung der Satansidee bezeichnet der Bericht im älteren Scharja 3, 1 ff. Hier spielt der Satan die Rolle eines Anklägers. Der Hohepriester Josua steht vor dem Richterstuhle des Engels Jahves, der Satan ist zu seiner Rechten und bezichtigt den Vertreter der Theokratie, seines Amtes nicht gewissenhaft gepflegt zu haben. Der Angeklagte ist nicht ohne Schuld, was durch seine besudelte Gewandung angedeutet wird. Doch die Anklage hat keinen Erfolg, Jahve gebietet dem Ankläger zweimal zu schweigen. Josua wird die Sünde verziehen, weil Jahve sich seines Bundesvolkes wieder in Gnaden angenommen und es aus dem Exil zu neuer Freiheit geführt hat (vgl. das. 1, 17; 2, 16). Die besudelten Gewänder werden ihm ausgezogen und dafür Feierkleider angelegt, und ein Kopfbund wird ihm um sein Haupt gelegt. Dem Satan fehlt auch an dieser Stelle die Freiheit unumschränkter Handelns, er steht in Abhängigkeit von Jahve und muß sich seinem Machgebote fügen. In ähnlicher Beleuchtung erscheint das Bild des Satans in den um 300 v. Chr. abgefaßten Büchern der Chronik. Während Davids Volksmusterung 2 Sa 24, 1 als ein Werk des gegen Israel gerichteten Hornes Jahves dargestellt ist, wird sie 1 Chr 21, 1 der Reizung des Satans als Ausdruck seiner feindseligen Gesinnung gegen das Gottesvolk zugeschrieben. Er stackelt den König an, die Jahve mißfällige Handlung zu unternehmen. Ein ähnlicher Fall trägt sich im 30 Ahab 2 Chr 18, 20 ff. zu. Der Prophet Micha ben Jimla schaut in einem Gesichte, wie Jahve an das zu seiner Rechten und Linken versammelte Himmelsheer die Frage richtet: „Wer will Ahab, den König von Israel, bethören, daß er zu Felde ziehe und Ramoth Gilead falle?“ Da tritt aus dem Himmelsheere der Geist hervor und spricht: „Ich will ihn bethören.“ Auf die weitere Frage Jahves: „Womit?“ giebt er zur Antwort: „Ich will ausgehen und zum Lügengeiste werden im Munde aller seiner Propheten.“ Jahve erklärt sich mit seiner Absicht einverstanden. „Du wirst die Bethörung vollbringen!“ spricht er, „ziehe aus und thue also!“ Der Geist verrichtet seine Mission und bewirkt, daß 400 herbeigerufene Propheten dem Könige das Gelingen seines Feldzuges mit Josaphat gegen die Syrer weißsagen, nur Micha ben Jimla verkündet das Gegenteil. Wenn gleich der Satan an dieser Stelle nicht ausdrücklich mit Namen genannt ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß das ganze Thun des Geistes, der übrigens schon durch den Artikel als ein bestimmter Geist dokumentiert ist, auf den Satan paßt. Stabe a. a. O. S. 241 wendet zwar ein, daß die Stelle nicht in die alttestamentliche Satanslehre hereinzubeziehen sei, weil der Geist als göttlicher Geist gedacht sei und den Willen Jahves ausdrücke. Er habe auch keine eigenen Motive und sei kein am Bösen sich freuendes Wesen. Allein durch die Bezeichnung: „Geist der Lüge“ ist die böse Natur des Geistes hinlänglich gekennzeichnet und sein Gefallen an der Verrichtung einer bösen That deutlich ausgesprochen. Alle anderen Stellen, wie Ex 12, 23, wo von einem $\text{רִיחַ אֱלֹהִים} \text{ רָע}$ die Rede ist, durch den die Erstgeburt der Ägypter hingewürgt wird, ferner Jud 9, 3, wo ein böser Geist (רוּחַ רָע) zwischen Abimelech und die Sichemiten kommt, endlich 1 Sa 16, 14; 18, 10; 19, 9, wo Saul von einem bösen Geiste geplagt wird, lassen sich für die alttestamentliche Satanaologie nicht verwerten. Auch Ru 22, 22 ff. kommt nicht in Betracht, obgleich es vom Engel Jahves heißt, daß er sich dem Beileam in Verfolgung seiner bösen Absicht in den Weg als sein Widersacher ($\text{וְיָצָא בְּעַדְּוֹ}$) stellt, ebenso nicht Ps 109, 6, wo dieselbe Bezeichnung von einem Ankläger vor Gericht gebraucht ist.

IV. Der Teufel in den alttestamentlichen Apokryphen und Pseud-epigraphen. Der alttestamentliche Ideencreis hat sich in dieser Litteratur bereits vielfach mit altorientalischen Elementen vermisch. Das Bild des Teufels ist daher ein sehr buntschillerndes, es fehlt ihm der einheitliche Charakter. Sapientia 2, 24, vgl. Si 21, 27,

heißt es, daß durch den Meid des Teufels der Tod in die Welt gekommen ist, eine Vorstellung, die sich auch in der jüdischen Agada findet. S. Rauhsh, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des NTs II, 513 und 521. Nach den Büchern Baruch und Tobit lebt im Volke der Glaube an Dämonen. Sie wohnen in der Wüste und führen ein ruheloses Dasein (To 8, 3). Ihr Geschäft ist, den Menschen zu plagen; besonders hat es 5 der böse Asmodäus (Aschmedai in der jüd. Agada = Aeshma Daeva des Magdäismus) auf die Weiber abgesehen, um sie ums Leben zu bringen (To 3, 8). Die Heiden opfern den bösen Geistern, weil sie in ihnen ihre Schutzgeister sehen, auch Israel hat sich vor ihnen gebeugt (Ba 4, 7). Ihre Macht aber kann durch Gebet und Räucherwerk gebrochen werden (To 6, 7; 8, 2, 3). Im Martyrium des Jesaja c. 2 ist von einem ganzen Heere von 10 Satanen die Rede, an deren Spitze der Ersatane Sammael (שַׁמַּאֵל) steht. Einen seiner Unterstatane führt den Titel Belial (בְּלִיַּאל) (der ältere Text liest Berial, das eine Nebenform von Belial ist. S. das Testament Dans c. 4), oder Matanbutus (vielleicht שַׁמַּאֵל בְּלִיַּאל, Geschenk des Eitlen, Nichtigen), der als Fürst des Unrechts und Beherrscher dieser Welt bezeichnet wird. Als Manasse König wurde, nißete sich Sammael bei ihm 15 ein und umklammerte ihn. Er hatte es auf den Propheten Jesaja abgesehen. Weil dieser in seinen Gesichten das Wesen Sammaels enthüllt und die Ankunft des Geliebten (des Messias) geweisst hatte, war Belial über ihn in Zorn geraten (c. 13, 13—21). Er stachelte den König an, daß er dem Propheten den Prozeß machte und ihn zerfagen ließ. Bei dieser Prozedur verachtete ihn Sammael und forderte ihn auf, sich als einen 20 Vagenpropheten zu bezeichnen und Manasse als einen verdienstlichen König zu verherrlichen. S. Rauhsh a. a. D. II, 124 und Henneke, Neutestamentliche Apokryphen S. 294 ff. Übrigens besteht im Himmel ein Kampf zwischen den Satanen Sammaels, weil sie sich gegenseitig beneiden. Dieser Kampf ist ein Abbild des Kampfes hier auf Erden (c. 7, 9 ff.). S. Henneke a. a. D. S. 298. Nach den Sibyllinen (III, 65—90) berichtet Beliar zur 25 Zeit der letzten Dinge große Wunder unter den Menschen. Er läßt die Höhen der Berge erstehen, gebietet dem Meere Stillstand, ebenso der Sonne und dem Monde, aber er thut das alles nur, um die Menschen zu beirren. Beim Weltuntergange und der Wiederkunft Christi wird er verbrannt werden. Im II Henoch c. 29 ist der Satan ein aus dem Himmel verstoßener Engel. Die Ursache seiner Verstoßung war sein Hochmut. 30 Er hatte gesagt, er wolle seinen Thron höher als die Wolken stellen. Vgl. Vita Adae § 15. Nach c. 39 dagegen wurde er wegen seiner Mißgunst verstoßen. Er gönnte dem Adam nicht, daß Gott ihm alles auf der Erde unterworfen habe, deshalb machte er auch einen Anschlag auf ihn und suchte ihn zum Ungehorsam gegen Gott zu verleiten. Auch in dem im 2. vordhriftlichen Jahrhundert verfaßten äthiopischen Henochbuche ist von einem 35 Reiche der Satane die Rede, an deren Spitze Azazel als Ersatane steht. Dieses Reich hat seine eigene Machtphäre und Selbstständigkeit und existiert seit Anfang an neben dem Reiche Gottes, aber am großen Gerichtstage wird ihm sein Ende bereitet werden. Die Angesichtengel Michael, Gabriel, Raphael und Phanuel werden die Satane mit eisernen Ketten fesseln und in die unterste Hölle, den Abgrund der vollkommenen Ver- 40 damnis, stürzen. Die Fesselung des Oberhauptes ist speziell dem Raphael vorbehalten. Im allgemeinen liegt den Satanen ein dreifaches Geschäft ob: Verführung der Engel (c. 69, vgl. c. 6), Verdächtigung der Frommen bei Gott (c. 40) und Bestrafung der Verdammten, indem sie Marterwerkzeuge für sie schmieden. In letzterer Beziehung heißen sie Blageengel, eine Benennung, die dem neubebr. מַלְאָכֵי הַבְּלָאָה (j. Scheb. VI, 37^a un.) 45 entspricht. Vgl. Rauhsh a. a. D. S. 260. Fast die gleiche Signatur wie im Henochbuche trägt die Satansvorstellung in den noch etwas später verfaßten Jubiläen. Der Satan heißt hier שַׁמַּאֵל בְּלִיַּאל, Anfeinder, und ist der Oberste der bösen Geister (c. 11, vgl. c. 10, 19 und 22). Sehr ausführlich wird in der Vita Adae vom Satan gehandelt. Er versagte dem Protoplasten als dem Ebenbilde Gottes die Anbetung, weil er sich vor einem Wesen nicht beugen wollte, das später als er erschaffen sei, es gezieme sich vielmehr, daß er von Adam angebetet werde. Wegen dieses Ungehorsams wurde er aus dem 50 Himmel gestoßen. Aus Rache dafür brachte er das erste Menschenpaar zum Falle (c. 12—16). Dabei verkleidete er sich nach IV Baruch c. 9 in das Gewand der Schlange. Mehrfach geschieht des Teufels in den Testamenten der Patriarchen Erwäh- 55 nung. Er sendet seine Geister aus, die Menschen zu betören (Test. Dans c. 3, 4 und 6). Gutes thun rettet vom Teufel (Test. Naphthali c. 8), während Böses thun in die Hände Beliairs führt (Test. Assers c. 2). Im messianischen Zeitalter wird das Reich des Teufels ein Ende haben und mit ihm alle Traurigkeit von der Erde hinweggenommen sein (Himmelfahrt Moses c. 10). Josephus weiß nichts vom Satan und seinem Reich. 60

Für ihn sind die Dämonen nur die Geister böser Menschen (*πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα*). (Jüd. Krieg VII, 6, 3.) Auch Philo von Alexandrien kennt keine Satana-
 5 logie. Auf Grund des von ihm verwendeten allegorischen Interpretationsverfahrens wird für ihn die Schlange im Sündenfallbericht zum Bilde der bösen Lust und das Weib zur
 Trägerin der Sinnlichkeit, eine Ansicht, die später von den Kirchenlehrern Clemens von
 Alexandrien, Origenes und Ambrosius adoptiert wird (De Gigantibus I, 262f.). Nach
 Philo sind selbst die Götter der Heiden als gute Wesen zu betrachten, ja sie gelten als
 ein Ausfluß des Wesens Gottes selbst. Vgl. Siegfried, Philo S. 211 ff.

V. Der Teufel im neutestamentlichen Schrifttum. Zur Zeit Jesu hatte
 10 bereits der Glaube an den Teufel und an böse, unsaubere Dämonen, welche im Menschen
 Besitz ergreifen, ihn quälen und sein physisches und psychisches Sein zerrütten, tiefe
 Wurzeln geschlagen. Dabei kein Wunder, daß uns im NT ein farbenreiches Bild vom
 Wirken des Teufels und der Dämonen entrollt wird. Soviel ich sehe, lassen sich deut-
 lich drei Strömungen unterscheiden, die auf die Entwicklung und Weiterbildung der
 15 Satanologie eingewirkt haben: der alttestamentliche Ideenkreis, die mythologischen An-
 schauungen Babyloniens und das System der mazdayanischen Religion. Schon die
 Nomenklatur der neutestamentlichen Schriften spiegelt die drei Strömungen wieder. Jesus
 akkommodierte sich ganz den Grundanschauungen vom Teufel und seinem Dämonenreiche,
 wie sie im Volksglauben lebten, nur wo er selbst mit dem Fürsten der Dämonen in
 20 Zusammenhang gebracht und seine Heilandsbätigkeit von diesem abgeleitet wird, erhebt
 er in feierlich ernstem Tone Einspruch gegen solche Annahme (Mc 3, 22 ff.; Mt 12, 25 ff.;
 Lc 11, 17 ff.). Der jüdische Volksglaube, der im Messias den geweissagten Erlöser-
 könig und das Werkzeug Gottes sah, durch welches der Teufel werde überwinden und
 sein Reich zerstört werden, forderte sogar eine persönliche Gegenüberstellung Jesu mit
 25 dem Teufel. Die Versuchungsgeschichte (Mc 1, 13; Lc 4, 2 ff.) ist daher weder als
 Bild, noch als Vision, auch nicht als eigenes inneres psychologisches Erlebnis, sondern
 als ein äußerer realer Vorgang aufzufassen. Jesu ganzes Erlösungswerk erscheint unter
 dem Gesichtspunkte eines fortwährenden Kampfes mit dem Teufel und seinem höllischen
 30 Reich. Betrachten wir zunächst den Vorstellungskreis der Synoptiker, so wird der Teufel
 als der Böse schlechthin (*ὁ πονηρός*) (Mt 13, 19, 38f.) und der Urheber alles Bösen
 und alles Übels (Lc 10, 19; 13, 16; 22, 31) gekennzeichnet. Er ist eine starke Macht
 (Mt 12, 29), deren Wirkungsgebiet die sündige Welt ist (Mt 4, 9; Lc 4, 16) und hier
 das Gute auf allen Linien zurückzudrängen sucht. Ohne Unterlaß streut er den Samen
 des Bösen aus. Er reißt das göttliche Wort aus den Herzen derer, die Gott dienen
 35 möchten, und lenkt ihren Sinn auf das Eitle und Nüchtere (Mc 4, 15; Mt 13, 25, 39).
 Selbst an die Jünger Jesu macht er sich, sie zu sichten wie den Weizen (Lc 22, 31).
 So fährt er in Judas, den Iskarioten, damit er Jesum den Händen seiner Feinde
 überliefere (Lc 22, 3 ff.). Durch das Heer seiner Dämonen bringt der Teufel über die
 Menschen allerhand Leiden und Krankheiten. Die Dämonen nehmen Wohnung in ihnen
 40 (Mt 8, 33; 9, 32; 15, 22), schlagen sie mit Wahnsinn (daf. 8, 38), Taubstummheit
 mit Blindheit verbunden (daf. 12, 22), Mondsucht (daf. 17, 15; Lc 9, 39), paralytischer
 Verkümmung (Lc 13, 11) u. s. w. In Mt 12, 43—45 wird in kurzen Umrissen eine
 graufige Schilderung von dem Schalten eines Dämon im Menschen entworfen. Doch
 45 Jesus trägt den Sieg über den Teufel davon (Mt 12, 29). Ebenso drängen seine
 Jünger des Teufels Macht zurück, so daß der Meister in heiliger Begeisterung ausruft:
 Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Lc 10, 18). Dem Teufel ist
 mit seinen Engeln in ewigen Feuer das Ende bereitet (Mt 25, 4). Ueber die von
 Dämonen Besessenen und ihre Heilung durch Jesu vgl. Bd IV S. 414 der BNE. —
 Während dem Bilde des Teufels bei den Synoptikern noch vielfach die Physiognomie des
 50 jüdischen Volksglaubens aufgedrückt ist, trägt sie im vierten Evangelium ueber den Stempel
 metaphysischer Spekulation. Gott und Welt stehen zueinander in einem Gegensatz, der
 sich beinahe bis zum Dualismus zuspitzt. Als böses Prinzip waltet der Teufel in der
 Welt (Jo 14, 30), besonders bethätigt er seine Macht in dem christusfeindlichen Juden-
 tum. Er ist ein Menschenmörder von Anfang an (*ἀρχαίος κίβητος ἀπ' ἀρχῆς*) und
 55 der Vater der Lüge. Ja die Lüge ist sein eigentliches Element, in der er lebt und webt
 (*ἔσθληκεν*), Wahrheit ist nicht in ihm (daf. 8, 44). Judas gerät in sein Netz und begeht
 den Verrat (daf. 13, 2). Doch dem Regimente des Teufels in dieser Welt ist schon sein
 Ende bereitet (daf. 12, 31; 16, 11). Die Dämonischen treten im vierten Evangelium
 60 zurück, wohl aber wird Jesu selbst ein Dämon zugeschrieben (daf. 8, 49, 52). — Die Vor-
 stellungen des Johannesevangeliums herrschen auch in den johanneischen Briefen. Durch den

Teufel ist die Sünde in die Welt gekommen, denn er sündigt von Anfang an (*ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει*). Christus ist aber in die Welt gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Jo 3, 8). — Die Apostelgeschichte schildert weniger Natur und Wesen des Teufels, als vielmehr sein Walten in der ersten christlichen Gemeinde. Allenthalben sucht er das Wirken der Apostel zu hindern, er stellt sich ihnen feindselig in den Weg. Ananias wird von ihm verführt, einen Teil der Summe seines Ackerverkaufs zu unterschlagen (AG 5, 3). — Ein Werkzeug von ihm ist auch der Zauberer Elymas (daf. 13, 10). Die Macht des Teufels ist so groß, daß ein einheitliches Reich der Finsternis geschlossen dem Volke Gottes gegenübersteht (daf. 26, 18). Als Lebenszweck Jesu wird die Heilung aller vom Teufel Bewältigten durch die Kraft Gottes bezeichnet (daf. 10, 38 vgl. Mt 12, 10 28). — In den paulinischen Briefen erscheint der Teufel häufig im Lichte der durch den Einfluß altorientalischer Anschauungen umgebogenen jüdischen Theologie. Der Teufel ist der Aeon dieser Welt (*αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου*), der das Lustreich beherrscht und in den Kindern des Ungehorsams wirkt, eine Art Gegengott dieser Weltperiode (*ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*), der die Menschen zum Abfall reizt und zum Unglauben verführt (12 Ro 4, 4). Er heißt deshalb auch der Nichtswürdige, Schlechte (*βέλαια*) (2 Ro 6, 15). Bei seinem Verführungswerke nimmt er zuweilen die Gestalt eines Lichtengels an, ebenso wie die von ihm Verführten, seine Diener, in die Maske der Diener der Gerechtigkeit sich kleiden (daf. 11, 15). Dadurch, daß er überall der Ausbreitung des Evangeliums hindernd in den Weg tritt, bereitet er das Kommen des Antichrists vor (2 Th 2, 9). Einmal erscheint der Teufel unter dem Bilde eines listigen Jägers oder Vogelstellers, wobei ihm ein Netz zugescriben wird, das er auswirft, die Unachtsamen zu fangen. Nur untadeliger Wandel rettet vor ihm (2 Ti 2, 26). Daher die nachdrucksvollen Ermahnungen, bei Affekten des Herzens dem Teufel nicht Raum (*τόπος*) zu geben. Die Christen sollen sich der Enthaltensameit befleißigen, denn nur durch sie können sie gefeit werden, 25 den Anschlägen und Schlägen (*τὰ ροῦματα*) des Satans zu entgehen (2 Ro 2, 10. 11 vgl. 1 Ro 7, 5; 1 Th 3, 5). Auf die christlichen Gemeinden hat der Teufel ganz besonders sein Augenmerk gerichtet, denn gern bringt er Spaltung und Argernis in die Lehre (*τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τῆς διδασχῆς*) und verursacht, daß die Arglosen (*τὰς καταδικὰς τῶν ἀκάθων*) nicht Jesu, sondern ihrem Bauche dienen (Rö 16, 17—20). Vor allem hat der, welcher nach einem Bischofsamte trachtet, die Pflicht, auf seiner Hut zu sein, damit er nicht durch Aufgeblasenheit dem Teufel anheimfalle (1 Ti 3, 6). In dem ersten Sendschreiben an Timotheus hat der Apostel den Hymenäus und Alexander wegen ihrer Lästerung dem Satan übergeben (1 Ti 1, 20). Ob Paulus den Teufel auch für den Urheber der Sünde gehalten hat, geht aus Rö 5, 12f. nicht mit Evidenz hervor, 35 doch wird 2 Ro 11, 3 die listige Schlange als Verfänger der Eva bezeichnet. Der Tod Jesu wird als Sieg über den Teufel dargestellt (Kol 2, 15). Bei der Wiederkunft Jesu wird er durch den Hauch seines Mundes mit den Strahlen seiner Erscheinung auf immer hinweggerafft worden (2 Th 2, 8). Nach dem Hebräerbriefe besitzt der Teufel auch die Gewalt über den Tod, eine Vorstellung, die auf Sach 2, 24 zurückgeht. Im ersten 40 Petribriefe erscheint der Satan unter dem Bilde eines brüllenden Löwen, der nach Beute ausgeht, weshalb die Gläubigen zur Nüchternheit und Wachsamkeit aufgefordert werden (1 Pt 5, 8). Die Dämonologie des Jakobus, Judas- und zweiten Petribriefes berührt sich vielfach mit dem Vorstellungskreise des Henochbuchs, des vierten Esra und der jüdischen Agada. Nach Ja 2, 19 besitzen die Dämonen ein Gottesbewußtsein, das sie 45 schaudern macht. Im Judasbriefe hören wir von einem Engelfall und von einem Engelgericht (Jud 6 vgl. 2 Pt 2, 4). Nach B. 9 streitet der Angesichtswengel Michael mit dem Teufel und verhandelt mit ihm über den Leichnam des Mose. Eurgischer Widerstand treibt den Teufel zur Flucht (Ja 4, 7). — In innigem Zusammenhange mit der babylonischen Mythologie und den umgebogenen jüdischen Traditionen steht die Teufels- 50 vorstellung in der Apokalypse. An manchen Stellen trägt sie fast das Kolorit des altorientalischen Drachennythos des Enuma-elis-Epos. Es wird von einem gewaltigen Kampfe des großen Drachen oder der alten Schlange berichtet (*ὁ δράκων ὁ μέγας; ὁ ὄφις ὁ ἄσχατος*), der auch Teufel (*διάβολος*) und Satan (*ὁ σατανᾶς*) heißt, mit dem der Engel Michael streitet. Weil kein Platz mehr im Himmel für den Drachen ist, 55 wird er zur Erde geworfen. In einem Einschießel frohlockt eine Stimme über diesen Sieg. Ein anderes Einschießel schildert darauf das Werk des Drachen auf der Erde (Apk 12, 7ff.). Er verführt die Frommen (die Brüder) und klagt sie Tag und Nacht vor Gott an. Seine Verfolgung geht namentlich auf das Weib mit dem neugebornen Knaben, so daß dieses vor ihm in die Wüste flieht. Da er es nicht erreichen kann, spießt 60

er ihm aus seinem Rachen einen Wasserstrahl nach, der zu einem großen Strome wird, doch die Erde verschlingt den Strom, und das Weib ist gerettet. Hierauf entspinnt sich ein Krieg mit dem Drachen und dem Weibesamen (Christusreiche). Der Drache läßt ein Wundertier mit zehn Hörnern und sieben Köpfen aufsteigen und übergiebt diesem Thron, Kraft und Gewalt. Alle Erdbewohner beten den Drachen und das Tier an (das. c. 13). Der Kampf endigt mit der Überwindung des Drachen. In einem Gesichte sieht der Seher, wie ein Engel vom Himmel mit dem Schlüssel des Abgrunds und einer großen Kette kommt und auf 1000 Jahre den Drachen in den Abgrund stürzt, diesen verschließt und sein Siegel darauf legt. Nach Verlauf dieser Frist in der Zeit der ersten Auferstehung aber entledigt sich der Drache seiner Fesseln. Er wird wieder frei und beginnt sein Verführungswert von neuem. Doch er wird abermals überwunden und mit dem in seinem Dienste stehenden Tiere in den Schwefelsee geworfen und seiner Macht für immer ein Ende gemacht (das. c. 20). Gott und sein Gesalbter führen hierauf unumstritten das Regiment. Es erfolgt die Apokatastasis, der neue Weltzustand, der in der Umgestaltung und Erneuerung von Himmel und Erde besteht. S. Sunfel, Schöpfung und Chaos S. 360 ff., wogegen Bouffet, Offenbarung Jo S. 435 zu vergleichen ist.

VI. Der Teufel in den neutestamentlichen Apokryphen. Die neutestamentliche apokryphische Litteratur bildet einen schwächlichen Nachklang zur apostolischen. Die Macht und Kraft der apostolischen Verkündigung ist erloschen. Auch das Bild des Teufels zeigt keine neuen Züge. Alles, was von ihm ausgesagt wird, ist überkommen. An manchen Stellen kann man sogar zweifelhaft sein, ob es sich um ein persönliches Wesen oder nur um eine Symbolisierung gewisser Seelenzustände und Gemütsrichtungen handelt. Im Hirten des Hermas ist der Teufel der Verfänger der Diener Gottes. Ihre Schwachheit benutzend, fügt er ihnen allerhand Schlimmes zu (das. 4. Gebot c. 3). Er sucht sie an sich zu reizen und zu seinen Dienern zu machen (Jog. 2. Clemensbrief c. 18). So den Ignatius (Br. d. Ign. an die Römer 7, 1). Er erregt gefährliche Affekte, wie Zehorn, in der Menschenbrust (Hirt d. Herm. 5. Gebot c. 1). Wer Auferstehung und Gericht leugnet, heißt ein Erstgeborener des Satans (Br. d. Polycarp an die Philipper 7, 1 vgl. Johannesakten c. 84). Nur der wahrhaft Gottesfürchtige braucht sich vor des Teufels Macht nicht zu fürchten (Hirt d. Herm. 7. Gebot 1 und 12. Gebot, c. 3 Nachwort). In gleicher Weise schützt fester Glaube gegen die Anfechtungen des Teufels. Des Teufels Drohen hat für die Gläubigen so wenig Kraft wie die Sehnen einer Leiche (das. 12. Gebot c. 5 und 6 Nachwort). Gott wird gereinigt die Macht des Teufels zerschmettern, aber auch die Frommen werden sie niedergewungen (das. 12. Gebot c. 6 Nachwort). Ausführlicher wird vom Teufel und seinen bösen Thaten in den Akten der Apostel gehandelt, eine Ausnahme bilden die Paulusakten. Die Petrusakten c. 8 enthalten ein Meisterstück nachapostolischer Veredelsamkeit bezüglich des Teufels. Petrus schildert ihn als einen reizenden Wolf und als einen Verschlinger und Zerstreuer des ewigen Lebens. Wie er den ersten Menschen verführt hat, so hat er auch den Judas bethört, dem Herodes das Herz verstockt, den Pharao zu seinem Kampfe gegen Gott entflammt, den Kaiphas zur Auslieferung Christi an die Feinde angestachelt und ihn selbst zur Verleugnung Jesu gereizt (das. 7). Fortwährend schießt der Teufel seine giftigen Pfeile auf unschuldige Seelen. Die Rede schließt mit dem Wunsche, es möge sich gegen ihn der Fluch der Kirche und gegen seine Sühne sich seine eigene Schwärze kehren und er gänzlich aus der Gemeinde verschwinden. Auch in dem Schreiben der Korinther an den Apostel Paulus (2, 4), im Briefe des Ignatius an die Trallianer (c. 8, 1) und in den Johannesakten ist von den Mänken des Teufels die Rede. In Rom ist der Zauberer Simon des Teufels Geselle, so daß Petrus in einem Gesichte den Auftrag von Gott erhält, nach der Kaiserstadt zu reisen, um diesem das Handwerk zu legen und den Gläubigen die Ruhe wiederzugeben (Actus Verzellenses c. 4 und 5). Nach dem Martyrium des Paulus (c. 1) ist der Teufel die Ursache gewesen, daß Patroklos, der Mundschenk des Kaisers, der von einer hohen Fensterbrüstung einer Scheune der Predigt des Paulus lauschte, herabstürzte und starb. In einem Gesichte wird dem Johannes das Ende des Teufels und seines finsternen Reiches (Johannesakten c. 112 und 114) offenbart.

VII. Der Teufel in der neuhebräischen Litteratur. In den beiden Talmuden sowie im Midrasch erscheint die Satanalogie oft in derb phantastischer Ausschmückung. Wir stoßen auf Züge, die dem Judentum fremd sind, und auf Babylon und Persien zurückgehen, aber mancherlei Modifikationen erfahren haben. Die Funktion des Satans ist eine dreifache: er macht den Verführer (שׂוֹטֵן), reizt Jähve zum Zorn (שׂוֹטֵן) und erhält von diesem die Ermächtigung, die Seele zu nehmen (Baba batra 16^a).

Zum Vollzuge dieser Funktion besitzt er die Gabe der Verwandlung. Meist nimmt er Menschengestalt an. So in der Geschichte von Abrahams Prüfung. Dem Abraham erschien er als ein alter, gebeugter Mann, dem Isaac dagegen als blühender Jüngling (Tanquma Abschn. ויירא vgl. Sanh. 89^b; Midr. Bereesch. r. Par. 53 und Pirke de Rabbi Eliezer c. 29 und 32). Dieselbe Funktion verrichtet der Satan im Leben Hiobs (Baba batra 15^b). Als er den König David zur Sünde mit der Bathseba verleiten wollte, erschien er als Vogel. Der König schoss nach ihm, traf ihn aber nicht, sondern sein Pfeil zerspaltete den Bienenstock, unter dem sich Bathseba das Haar kämte (Sanh. 107^a). Öfters tritt der Teufel in der neubebräuischen Litteratur unter dem Namen Samael (סמאל) auf, eine Bezeichnung, die am richtigsten wohl von סמ, blenden ab- 10 zuleiten ist (weil er die Leute blendet und vom rechten Wege ablenkt), nicht von סמ, Gift Gottes. Ursprünglich gehörte er zu den Engeln und war ebenso wie diese von Gott geschaffen, er wurde aber wegen seines gottwiderstrebenden Wesens aus dem Himmel gestossen und auf die Erde herabgeworfen. Bei der Verführung der Eva sprang er auf die Schlange und benutzte sie als Reittier, um ins Paradies zu gelangen (Zalkut 15 Schim'oni zur Gen. Nr. 68). (Der Zusammenhang dieser Sage mit der Vorstellungsweise des mazdayanischen Systems erhellt schon daraus, daß Angramainyus, der Anführer der Daevas im Reiche Ahrimans nach dem Bundeseuch c. 3 in Gestalt einer Schlange vom Himmel auf die Erde sprang.) Bei seinem Sturze ergriff er die Flügel Michaels, um auch diesen mit sich herabzureißen, doch Gott ließ ihn entrinnen, weshalb er עזר, 20 Entronnener heißt. Samael hat ein Reich von Satanen und er ist ihr Oberhaupt (ראש כל השטן). Mit ihnen belagert er die Menschen; der Fromme aber braucht sich nicht vor ihm zu fürchten (Midr. Debarim r. Par. 11 g. E., vgl. Midr. Wajikra r. Par. 21 mit Anspielung auf Ps 27, 3). Anderwärts wieder wird er der große Fürst in den Himmeln genannt (שם גדול שבשמים) (Pirke de R. Eliezer c. 13), oder der 25 Schutzengel Esaus, mit dem Jakob am Jabbok rang und der ihm das Hiftbein verrenkte (Tanquma Abschn. וישבר). Seine grundböse Natur zeigt Samael in der Tamar-erzählung. Damit siehe verbrannt und David nicht von ihr geboren würde, entfernte er die Zeichen ihrer Unschuld, allein Gabriel brachte sie ihr wieder zurück (Sota 10^b). Einmal steht Samael und Michael zusammen, jener macht den Ankläger (קטן, κατή- 30 γωγ), dieser den Verteidiger (גדול, σπυήγογ) (Midr. Schem. r. Par. 18; vgl. Lueten, Der Erzengel Michael S. 22). Bemerkt sei noch, daß Samael noch unter den Bezeichnungen Jeser hará (ישר הרע), Ma'ach hammäveth (מאח המאבת), Nachasch hakkadmöni (נחש הקדמוני), Leviathan (ליתאן), Asmebai (אשמבאי), und Azazel (אזאזל) vorkommt. Nach Baba batra 16^a aber sind Satan, böser Trieb und Todes- 35 engel ein und dasselbe. Auch nach dem jerus. Targ. I zu Gen 3, 6 ist Samael der Todesengel; denn nachdem Eva von der Frucht des Erkenntnisbaumes gegessen hat, sieht sie Samael, den Todesengel, und erschrickt.

VIII. Der Teufel in der Kirchenlehre bis zur Reformation. Unter den Apologeten sieht Theophilus von Antiochien im Teufel einen Engel, der sich von 40 Gott los sagte und ihm gleichsam davonlief, weshalb er Drache (δράκων) heißt (δράκων καλείται διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ). (Ad Autolyceum II, 28, 15 in: Corpus apologetarum christianorum saec. secundi Vol. VIII.) Infolgedessen wurde aus ihm ein böser Dämon, der Satan genannt wird (das. II, 28, 12). Die Triebfeder seines Handelns ist der Neid (γδόνος). Von ihm getrieben, machte er Cain 45 zum Brudermörder (das. II, 29, 7—8) und Eva zum Anfänger der Sünde (ἀρχηγὸς ἁμαρτίας) (das. II, 28, 11). Von da ab bis jetzt ist das Object seiner Wirksamkeit der Mensch, der von ihm befallen und zur Sünde verleitet wird (das. II, 28, 12). Nach Athenagoras von Athen in seiner Schrift: περὶ ἀνοστώσεως τῶν νεκρῶν (f. Corp. apologet. christ. saec. secundi Vol. VII) steht die Satanologie in engem Zu- 50 sammenhange mit der Angelologie. Außer dem trinitarischen Gotte giebt es noch andere Kräfte, die über die Materie herrschen (ἐτέροι δυνάμεις περὶ τὴν ἕλην ἄρχουσαι καὶ δι' αὐτῆς) (f. 24, 20) und in ihr Gutes und Schlechtes vollbringen. Unter diesen Engeln ist einer, der Gott entgegenstrebt, obgleich er ihm seine Schöpfung zu verdanken hat (ἀντιδοξῶν τῷ θεῷ) (das. 24, 10), ein feindlicher Geist (ἐναντίον πνεῦμα) 55 (das. 24, 17, 18), der das von Gott ihm anvertraute Amt in entgegengegesetzter Weise verwalltet (das. 25, 4) und dadurch ein ἀμελής und πονηρός geworden ist und es auch bleibt (das. 25, 17—24). Das Gebiet seiner Wirksamkeit sind ebenfalls die Menschen, die durch dämonische Leidenschaften und Erregungen erfaßt werden (Supplicatio c. 24). Das ganze Heidentum mit seinen mythologischen Anschauungen und kultischen Ceremonien hat 60

im Teufel seinen Ursprung (das. c. 29). Vgl. A. Bommrich, Die Gottes- und Logoslehre des Theophilus von Antiochien und Athenagoras von Athen, Leipzig 1904, S. 29 und 30; 57 und 58. Ähnliche Urteile finden wir bei Tertullian (adv. Marc. II, 10 und Apolog. c. 22) und Justin (Apolog. I, 12). Wie die Apologeten betrachten die
 5 anderen Kirchenlehrer der drei ersten christlichen Jahrhunderte den Teufel als ein von Gott ursprünglich gut geschaffenes Wesen, das aber durch seinen Egoismus böse geworden ist. Als Ursache seines Abfalls von Gott wird bald Hochmut und Anmaßung (Origenes, Hom. in Ezech. IX, 2), bald Neid (Zrenäus, adv. haeres. IV, 40); Cyprian, de dono patientiae), bald Verdruß über den Vorrang des Protoplasten (Lactantius, Inst. div. II, 8), bald Lüsternheit (Clemens v. Alex., Stromata VII; Origenes, de princ. proem. § 6) angegeben. Aus dem Himmel auf die Erde verstoßen, verhängt er hier Leibesübel und Landplagen (Origenes, c. Celsum VIII, 31. 32). Alles Lasterwesen geht auf ihn zurück (Clemens v. Alex., Paed. II, 1; Origenes, Hom. in Jes. XV; de princ. III, 2, 2). Unter seiner Herrschaft stehen sowohl die Erfommunizierten wie
 15 die Ungetauften (Origenes, Hom. in Jud. II, 5; Hom. in Jerem. XVIII, 14). Ein beliebtes Thema der Kirchenlehrer dieser Periode besteht darin, das Versöhnungswerk Christi in Conner mit dem Teufel zu stellen. Nach Zrenäus besteht zwischen Gott und dem Teufel eine Art Rechtsverhältnis. Denn dadurch, daß der Teufel den ersten Menschen zum Ungehorsam verführt hat, hat er die Menschen in seine Gewalt gebracht. Dggleich
 20 Gott die Gewalt gehabt hätte, dem Teufel sein Eigentum zu entreißen, hat er doch aus Liebe zur Gerechtigkeit darauf verzichtet. Wohl aber ist seine Absicht darauf gerichtet, durch ein rechtliches Mittel den Rechtsanspruch des Teufels wieder ungiltig zu machen und ihm seine Beute zu entreißen. Zu diesem Zwecke sandte er den Gottmenschen Jesus Christus auf die Erde, der durch seinen vollkommenen Gehorsam, insbesondere durch seinen
 25 freiwilligen Opfertod dem Teufel das Recht auf die Menschen abspenstig machte. Dabei erscheint das Todesleiden Jesu unter dem Gesichtspunkte eines von Gott dem Teufel angebotenen Lösegeldes (*λύτρον*). Gott wird als Kaufmann gedacht, der mit dem Teufel ein Geschäft abschließt (adv. haeres. V, 1, 1; III, 18, 7; V, 21, 3). Diese Theorie des Zrenäus wurde von Origenes weiter ausgebildet, nur daß das von Gott dem Teufel
 30 dargebotene Lösegeld bei ihm als eine beabsichtigte Täuschung erscheint (Hom. in Ex. VI, 150; Hom. in Lev. I, 286; in Joa. VI, 152; in Matth. XIII, 580 u. f. w.). Gregor von Nyssa redet von einem Betruge, der dem Teufel gespielt wurde (Orat. catech. c. 22—26), andere Kirchenlehrer wieder, wie Gregor der Gr., Cyrill, Leo der Gr., Ambrosius und Johannes Damascenus sprechen von einem Tausch, bei dem der Teufel
 35 überlistet wurde. Gott wird als Angler vorgestellt, die menschliche Natur in Jesu als Lockpreiße, der Teufel als Fisch (Leviathan). — Von ganz anderen Anschauungen gingen die Gnostiker bei ihren metaphysischen Spekulationen aus. Um eine Lösung der uralten Rätselfrage: *πότεν τὸ κακὸν* herbeizuführen, setzte Valentin an Stelle Gottes den psychisch gearteten Demiurgen, ein zweites Prinzip, zum Welt schöpfer und Regenten über
 40 die Materie (*ύλη*). Nach Marcion ist der Demiurg der Zuhengott, dem der Vollzug der Strafgerechtigkeit obliegt. Er ist hart wie das Gesetz, ist nach Blut und Krieg gierig und rächt erbarmungslos alle Übertretungen. Den vom höchsten Gotte gesandten Messias hält er in seiner Kurzsichtigkeit anfangs für seinen Messias, als er sich aber über dessen wahre Natur Klarheit verschafft hat, läßt er ihn ans Kreuz schlagen. Doch bei seiner
 45 Höllenfahrt erlöst Jesus die vom Demiurg Verdammten und hält schließlich über ihn selbst Gericht. Vgl. den Art. Gnosis in Bd VI der PKE. In einem traf sinnlichen Gewande erscheint die Satanologie in der morgenländischen Gnosis. Im System der Manichäer ist der Satan oder Urteufel (der Iblis kadim, *διάβολος πρῶτος* des Fihrist) ein riesiges Ungeheuer mit Löwenkopf und Drachenschweif, er hat vier Füße und
 50 zwei gewaltige Flügel und einen Fischschwanz. Als ursprüngliches Prinzip ist er von selbst geworden und ungeschaffen (*αὐτογενής* und *ἀγέννητος*). Nicht zufrieden mit seiner Macht im Reiche der Finsternis (cheschühä) strebt er nach dem Lichtreiche, infolge dessen der König dieses Reiches, der Vater der Herrlichkeit, veranlaßt wird, einen neuen Aeon, die Mutter des Lebens, aus seiner Rechten emanieren zu lassen, der wieder
 55 den Urmenschen (enäschä kadmäjä), den Adam Kabunön der jüdischen Kabbala) hervorruft. Mit fünf Lichtattributen (Luftbauch, Licht, Wasser, Wehen des Windes und Feuer) bewaffnet, wird dieser zum Kampfe mit dem Satan, der fünf Attribute der Finsternis (Giftbauch, Glutwind, Dunkel, Nebel und Brand) als seine Mischung angelegt hat, zur Lichterde gesandt. An der Grenze des Lichtreiches und der Finsternis trifft er mit ihm
 60 zusammen. Der Satan hat die Gestalt eines Drachen angenommen und in seiner Be-

gleitung befinden sich mächtige Archonten. Der Urmensch wird besiegt und eines Teiles seiner Lichtnatur beraubt. Doch auf sein siebenmaliges Stoßgebet wird ihm Hilfe aus dem Lichtreiche zu-teil und es gelingt ihm, den Satan mit seinen Archonten gefangen zu nehmen. Die Archonten werden geschlachtet, ihre Haut wird ausgespannt und mit ihr das Himmelsgewölbe samt den Sternen gebildet. Je mehr Lichtteile ein Archont erbeutet hat, desto heller leuchten die Sterne seiner Haut. Durch Vermischung der fünf Lichtattribute des Urmenschen mit den fünf Attributen der Hölle entstehen fünf materielle Elemente, aus denen vom Demiurg auf Befehl des Königs des Lichtreiches die Erdenwelt entsteht. Befreiung des gefangenen Lichtes (der Jesus patibilis der abendländischen Gnosis) ist Zweck des Erlösungsprozesses, der von der Sonne, dem Monde und den zwölf Tierkreisbildern ausgeführt wird. Wir merken hier ebenso den starken Einfluß der babylonischen Vorstellungen des Enuma-eli-Epos wie den Zusammenhang mit altperischen Vorstellungen.

In der Kirchenlehre vom 4. bis 6. Jahrhundert hat die Satanologie bereits ihr dogmatisches Gepräge erhalten. Die überkommenen Anschauungen haben sich zu einem bestimmten Bilde gestaltet, dessen Signatur nur in einzelnen Zügen weiter ausgemalt wird. Wir begegnen schon Schilderungen von Teufelserscheinungen und heftigen Kämpfen der Heiligen mit dem Teufel. Neben manchen inneren Mitteln werden zugleich verschiedene äußere wie Taufwasser, Weihwasser, Reliquien, Stola, Nennung des Namens Jesu u. s. w. als Schutzwehr gegen die Angriffe des Teufels empfohlen. Auch wird verschiedener Bündnisse gedacht, welche die Menschen freiwillig mit dem Teufel schließen und sich dadurch in seine Gewalt begeben. In der Zeit vom 7. bis 15. Jahrhundert vermischen sich dann die kirchlichen Vorstellungen vom Teufel vielfach mit solchen aus der germanischen Mythologie. Züge von germanischen Göttern, Niesen, Nixen, Kobolden und Elben werden auf ihn übertragen. Man glaubt an Teufelsverwandlungen und an Teufelsbeschwörungen. Es entsteht die Sekte der Luciferaner oder Schwarzkünstler. S. Alberici Chronic. ad ann. 1223, II, access. hist. Leipzig; Magn. Chronic. belgie. III; Script. Germ. Pistorii p. 255. u. s. w. Der Teufel kommt auf die Bühne. In Frankreich bildet sich eine Art Drama, Diablerie genannt, und erfreut sich großer Beliebtheit. Vier Teufel tummeln sich in der Regel auf der Scene. Von Frankreich aus ging der Teufel in die mittelalterlichen Weihnachts-, Passions- und Osterspiele über, wobei der derbe Volkshumor ihm sehr oft die Rolle eines Dummen und Geprellten spielen läßt, an dem man sich belustigte. Vgl. Max Dreper, Der Teufel in deutscher Dichtung des Mittelalters, Kofst. 1884 u. A. Wünsche, Der Sagentkreis vom geprellten Teufel, Wien 1905. —

IX. Der Teufelsglaube von der Reformation bis zur Gegenwart. Luther glaubte fest an den Teufel und seine Macht und befand sich in einem fortwährenden Kampfe mit ihm. Nach seinen Aussprüchen ist der Teufel „dem Menschen näher denn sein Rock oder Hemd, ja näher denn seine Haut“. Alles Unheil rührt von ihm her, es ist Teufelswerk. „Also wenn jemand an Pestilenz stirbt, erhaust, zu Tode fällt, das thut der Teufel.“ Der Teufel hat ein gewaltiges Kaiserthum, unter welchem zahlreiche mächtige Fürsten und Potentaten stehen, von denen jeder wieder von einem Haufen Teufel als seinem Hofgeinde umgeben ist (GA 19, 272 ff.). Der Teufel ist Gottes „Henker, durch welchen er seine Strafe und Fohn ausrichtet“. Doch wenn auch die Vorstellung des Reformators noch mit einer Masse von Zügen der scholastischen Kirchenlehre und des allgemeinen Volksglaubens überladen ist, so macht sich doch das Streben nach einer gewissen Verinnerlichung und Vergeistigung bemerkbar. Mit sittlicher Entrüstung protestiert er gegen das ganze von der katholischen Kirche aufgestellte äußerliche Schutzmittelritual gegen die Anfechtungen des Teufels. Der kirchliche Apparat ist seiner Ansicht nach sogar eine Schlinge, mit welcher der Teufel den Menschen verstricken will (s. Tischreden 17—19). Das Neue in der Lehre Luthers vom Teufel besteht ferner darin, daß er wie Gregor von Nyssa und die anderen Kirchenlehrer der drei ersten christlichen Jahrhunderte sie wieder ernsthaft in enge Beziehung zur christlichen Versöhnungslehre bringt. Der Tod Jesu erscheint ihm unter dem Gesichtspunkte eines Kampfes mit Tod, Hölle und Teufel, bei dem eine Überlistung stattgefunden hat. In diesem Sinne figurirt der Teufel in den beiden Katechismen (2. Artikel und 3. und 6. Bitte des Vaterunsers) und in der Augsburgerischen Konfession (Art. 20), später auch in der Konkordienformel (Sol. declar.). Vgl. Köstlin, Die Theologie Luthers I, S. 53; II, S. 313 ff. u. ö. Welche Volkstümlichkeit der Teufel speziell im 16. Jahrhundert erlangt hatte, geht aus der in dieser Zeit erstandenen Teufelslitteratur hervor, die sich bei Max Osborn in: Acta Germanica III, 3 zusammengetragen findet. Nur vier hervorragende Werke seien

erwähnt, 1. Das *Theatrum Diabolorum* d. i. Ein Sehr Nützlichendes verständigens Buch u. s. w., das von der unternehmungslustigen Verlagshandlung Fejerabend zu Frankfurt a. M. 1519 herausgegeben wurde, 2. Von der Teuffels Tyranny, Macht und Gewalt, sonderlich in diesen letzten Tagen durch Andream Musculum 1556, 3. Der Zaubrer Teuffel d. i. von Zauberey, warfagung, Beschwehren . . . durch Ludovicum Milichium 1563, 4. Der Teuffel selbst, Das ist Wahrhaftiger bestendiger und wol gegründter bericht von den Teufeln . . . zusammengezogen und in unterschiedene Capita verfaßten durch Jobocum Hoderium, Urteil bei Nicolaus Henricus 1568. Fast dieselbe Signatur behält das Bild des Teufels auch während des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Unter Vorantritt Luthers gedenken die protestantischen Sängere des Kirchenliedes wie Selnecker, Benjamin Prätorius, Johann Nist, Paulus Gerhardt, Christoph Titius des öfteren des Teufels und seiner Hantelucht. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts macht sich eine Skepsis gegen den Teufelsglauben geltend, die sich bis zur völligen Leugnung steigert. Die Aufklärung, die neuere Philosophie und die Naturwissenschaft mit ihren Entdeckungen und Erfindungen trugen wesentlich zu dieser absteigenden Bewegung des Dogmas bei. Man sah im Teufel nur Accommodationen an herrschende Zeitvorstellungen. Dagegen hielt die neuere Mystik, der Pietismus und die Orthodorie an der kirchlichen Anschauung vom Teufel fest. In gleicher Weise erklärte Kant in der Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (ed. Rosenkranz 20 S. 45 ff. und 77 ff.) den Teufel für die Personifikation des radikalen Bösen. Schelling huldigte zur Erklärung des Bösen wieder einer gewissen dualistischen Anschauung, die im Menschen Realisation erlangt. Während in Gott, so reflektiert er, die beiden Prinzipien: der Universalwille d. i. der Verstand und der Eigenwille noch zur ungetrennten Einheit verbunden sind, werden sie im Menschen zertrennlich und stehen in beständiger 25 Zwiertacht nebeneinander. In Schellings Fußtapfen wandelten Daub (Zudas Ischarioth) und Eschenmayer (Philosophie der Offenbarung II, S. 256 ff.). Von Wichtigkeit ist Schleiermachers Stellung zum Teufelsglauben. In dem Worte: Der christliche Glaube bezeichnet er die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, so haltungslos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemand zumuten kann. 30 Es läßt sich absolut nichts Sicheres über die Realität des Teufels feststellen. Noch weiter ging David Strauß. Er betrachtete die Lehre vom Teufel gleich der von den Engeln für „völlig entwurzelt“. Marheineke sieht im Teufel eine „Hypostasierung“ (System der christl. Dogmatik). Einen ähnlichen Standpunkt vertreten Hase und Schenkel. A. E. Biederwunn, Christliche Dogmatik § 198, ebenso Lipsius und andere neuere Dogmatiker reden vom Teufel nur noch im historischen Sinn. A. Riisch hat in seinem 35 Worte: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung den Teufel völlig ausgeschaltet. Der entgegengesetzten Ansicht wandten sich die Vertreter der neueren positiven Theologie zu. Martensen sucht in seiner christlichen Dogmatik den „notwendigen Zusammenhang“ der Lehre vom Teufel „mit dem christlichen Ideentreis“ nachzuweisen. 40 Johann Peter Lange (Positive Dogmatik 1851, als zweiter Teil der christlichen Dogmatik) leitet die Lehre in ihren Grundzügen „aus dem sittlichen Tiefstimm religiöser Genien“ her, welche in ihrer Ahnung der dämonischen Wirkungen einer überirdischen Geisterwelt von dem Geiste Gottes erleuchtet worden sind.“ Thomasius (Christi Person und Werk, 2. Aufl. I, 294), Philippi (Die Lehre von der Sünde, vom Satan), 45 A. Hahn (Lehrb. des christl. Glaubens S. 298), Sartorius (Evangel. Kirchenzeitung Nr. 8 und 9 des Jahrg. 1858), v. Hofmann (Schriftbeweis I, 418—464), Iwesten (Vorles. über die Dogmatik der ev.-luth. Kirche II, 361), Luthardt (Kompendium der Dogmatik, Abschn. Satan), Rahnis (Die luth. Dogmatik), Rothe (Ethik II), Dörner (System der christl. Glaubenslehre II, S. 188 ff.) sehen im Teufel ein persönliches böses 50 Prinzip und zeichnen sein Bild mehr oder minder nach den Aussagen der Bibel, ohne ihre subjektive Auffassung in der Erklärung einzelner Stellen immer zurückzubalten. Nach J. Raftan (Dogmatik 1897 §2) liegt der Ursprung des Bösen in dem freien Willen des Menschen begründet. Der Teufel bildet daher ebenso wenig einen Gegenstand der christlichen Glaubenslehre wie die Engel, sondern muß der Vorstellungswelt des Frommen überlassen werden. 55 Da die moderne Naturwissenschaft kein physisches Übel anerkennt, so bestreitet sie demgemäß die Existenzmöglichkeit des Teufels auf ihrem Gebiete. D. Aug. Wänke.

Teutsch, G. D., geb. 1817, gest. 1893. — Fr. Teutsch, Dentrrede auf D. G. D. E. Hermannst. 1894, W. Krafft, darin auch die gesamte Literatur über ihn. Dann unter seinem Namen: AdB und Trausch-Schuller: Schriftsteller-Lexikon III. und IV. Bd.

Georg Daniel Teutsch, gest. als Bischof der evang. Landeskirche Augsb. Bekenntnisses in Siebenbürgen, ist am 12. Dezember 1817 in Schäßburg in Siebenbürgen geboren, wo seine Vorfahren kleine Bürger waren (Vater und Großvater waren Seifensieder). Nach Absolvierung des Gymnasiums studierte er in Wien und Berlin 1837—39 Theologie, Philologie und Geschichte — Neander, Twisten, Strauß, Ranke, Ritter, Zumpt, Bopp, Bencke waren seine Lehrer. Nach der Heimkehr kurze Zeit Hauslehrer wurde er, mit historischen vaterländischen Studien beschäftigt, an das evang. Gymnasium in Schäßburg gerufen (1842), wo er zuerst als Lehrer, dann von 1850—1863 als Rektor wirkte. Von 1863 bis 67 Pfarrer in Agneteln und Dechant des Schenker Kirchenbezirks, wählte ihn am 19. September 1867 die Landeskirchenversammlung zum evang. Bischof. Als solcher ist er nach kurzem Krankenlager am 2. Juli 1893, fast 76 Jahre alt, in Hermannstadt gestorben.

Er kommt hier als Schul- und Kirchenmann in Betracht, in beiden Eigenschaften zugleich als Träger und Kämpfer für evang. und deutsches Wesen inmitten seines Volkes. Er gehörte zunächst selbst zu den gottbegnadeten Lehrern, die die Schüler im Herzen zu packen und 15 aufwärts zu führen verstehen. Wie er selbst die verkörperte Pflicht war, so wußte er den Gedanken der Pflicht und der Arbeit in den Schülern zu wecken. Am nächsten lag ihm die Geschichte, die seine Seele füllte, vor allem die vaterländische, der er in der Wissenschaft und in der Erziehung die ihr gebührende Stelle verschaffen wollte, sie sollte ein Mittel werden, die Grundsteine des Bestandes des sächsischen Volkes neu zu befestigen. Im Anschluß an Schölzers, Ebers und J. R. Schüllers kritische Arbeiten über die siebenbürgische Geschichte und auf Grund eingehender Urkunden- und Quellenforschungen wurde er „der Geschichtsschreiber seines Volkes“, dessen Vergangenheit er in zahlreichen Einzeluntersuchungen, dann zusammenfassend in der „Geschichte der Siebenb. Sachsen“ (1. Aufl. 1852—58, 2. Aufl. 1874, 3. 1899) darstellte. Bei seinen historischen Arbeiten nehmen 25 die über die Kirche einen hervorragenden Platz ein. Die Geschichte des Schäßburger Gymnasiums (1852—53) — die Schulen sind in S. inmitten der evang. Landeskirche ausschließlich kirchliche Anstalten — war die erste derartige Geschichte, der die andern Anstalten folgten. Im Zusammenhang mit den Studien zur Sachsen Geschichte erschien auch 1852 „Die Reformation im S. Sachsenland“, ein Büchlein, das immer neu verbessert 30 zahlreiche Auflagen erlebte. Diese Studien erweckten den Reformator Siebenbürgens, Joh. Honterus (s. Bd VIII S. 333), zu neuem Leben, das T. in dem schönen Vortrag über Honterus und Kronstadt zu seiner Zeit (1876) zu einem eindrucksvollen Gesamtbilde zusammenfaßte. Aus dem Kampf des Tages um die Rettung des Zehntens, den die evang. Geistlichkeit seit den Tagen der Einwanderung bezogen hatte und ein ununterbrochenes Objekt des Angriffs bald für den katholischen Bischof bald für den Fürsten 35 und die Jesuiten bis 1848 gerettet hatte, wo der Zehnte aufgehoben wurde, aber trotz der in Aussicht gestellten Entschädigung diese fraglich zu werden begann, erwichs die wissenschaftliche Arbeit „Das Zehntrecht der evang. Landeskirche A. C. in S.“ (1858), das mitgeholfen hat, dem Recht zum Sieg und der Kirche zu einer Entschädigung zu verhelfen. 40 Wie es seine gesamte historische Arbeit charakterisiert, daß er zu gleicher Zeit mit den Bearbeitungen des Materials auch die Quellen selbst am liebsten zugänglich machte, so veröffentlichte er, wie er 1857 in den Fontes rerum Austriacarum den 1. Band des Siebenb. Urkundenbuchs publiziert hatte, 1862 das „Urkundenbuch der evang. Landeskirche A. C. in S.“, 1. Band, dem 1883 als 2. Band sich die „Synodalverhandlungen der evang. 45 Landeskirche bis 1600“ anschlossen. Der 1. Band enthält die Beschlüsse und Gesetze der sächsischen Nationsuniversität, die Landesgesetze, die Fürstenbriefe und Staatsverträge, die die evang. Kirche in S. begründeten und schützten, ein reiches Material, das die Grundlage der wissenschaftlichen Erforschung der sächsischen Kirchengeschichte bildet. Von den Synodalverhandlungen — die im Lutherjahr erschienen und den „seit Jahrhunderten aus S. besuchten deutschen Universitäten zu einem Zeichen tieferlichen Dankes für reiche 50 Segensfülle in Wissenschaft, Glauben und Gesittung“ gewidmet sind — konnte das Vorwort selbst den großen Wert hervorheben, den sie „für die tiefere Erkenntnis des Entwicklungsgangs der Kirche und Schule, ihres sittlich-religiösen Lebens, ihrer Gesittung und Bildung“ haben als „bedeutsame Zeugnisse einer großen Zeit“, in der sie „die hoffnungsreichen Anfänge eines neuen Lebens bezeichnen, die ersten Voten einer schweren 55 Geistes- und Gewissensarbeit“. In der kleinen Abhandlung „Die Bischöfe der evang. Landeskirche“ (bis 1700) zeichnete er (1863) die Führer dieser Arbeit, die Männer, die im Lauf von anderthalb Jahrhunderten die Kirche leiteten, in dem „Generaldechanten“ (1884) das älteste Zusammenwachsen der sächsischen Kirche und grundlegende Rechtsfragen. 60

Aus der spätern Zeit hat er Haner (1759—77), Neugeboren (1806—1822) und G. V. Binder (1843—67) in der AbB und den letzten auch in besonderer Darstellung gezeichnet. „Zur Geschichte der Pfarrerwahlen“ (1862), „Einige Züge aus dem Lebensbild unserer Synoden im letzten Jahrhundert“ (1870), „Über die Entstehung und Weiterentwicklung des Intervalls“ (1879), „Die Geschichte der Agende“ (1885), „Christentum und Reformation in S.“ in der 1. Aufl. dieser Encyclopädie standen im Zusammenhang mit den auf der Tagesordnung stehenden kirchlichen Fragen und versuchten, durch historische Orientierung das Verständnis für jene Fragen zu vertiefen und die Entschlüsse der Kirche zu leiten. Denn das Neue an das Vergangene anzuschließen, organische Fortentwicklung, den Zeitverhältnissen entsprechenden Fortbau des Gewordenen zu ermöglichen war seinem Wesen angemessen.

An der Fortentwicklung, an dem Fortbau der Schule und Kirche hat er nun sein ganzes Leben gearbeitet.

Das Jahr 1848 hatte alle Verhältnisse umgewandelt, auch Kirche und Schule waren in Mitleidenchaft gezogen. Der österreichische „Organisations-Entwurf“ für die Gymnasien stellte diese auf eine neue Grundlage und es galt, die evang.-sächsischen S. S. gleichfalls auf diese zu stellen. Inmitten der leitenden Kreise der Kirche war man bereit, einen Teil der Gymnasien eingehen zu lassen und andere zu Staatsanstalten umzuwandeln. I. war es, der von dem Grundsatz ausgehend: „jeder Fortbestand unserer Nationalität beruht wesentlich auf einer Konstituierung unserer Kirche und Schule, die die Kräfte dieser zu sammeln, zu stärken, zu erhalten Raum und Möglichkeit bietet“ — ein Grundgedanke des gesamten sächsischen öffentlichen Lebens bis zur Gegenwart, — es erreichte, daß sämtliche Gymnasien (5 Obergymnasien) als kirchliche Anstalten (und damit als deutsche) aufrecht erhalten wurden. Die sächsische Nationsuniversität, die politische Vertretung des Sachsenlandes, widmete ihr ganzes Vermögen 1850 evang.-sächsischen Schulzwecken, jährlich 50000 fl. Con.-Wge., den größten Teil für die Gymnasien. Daß die Widmung — ein Gedanke Zimmermanns — zustande kam, dazu hat I. wesentlich mitgeholfen.

Aber auch die Verfassung der Kirche mußte neu geschaffen werden. Die damalige Verfassung war ein Diktat der Regierung aus dem Jahre 1807 und ihr Wesen bestand darin, daß die kirchliche Vertretung sich aus den politischen Beamten der Lokal-, Kreis- und Gesamtgemeinde und den Geistlichen dieser Gruppen zusammensetzte und daß daneben ein ausschließlich geistliches Regiment in Kapiteln und Synode bestand. Die Kirche war vom Rechtsboden vollständig verdrängt worden, die Hofkanzlei hob Taxen ein und erteilte Dispense, durch die politischen Beamten war die Kirche mit jeder politischen Wandlung aufs peinlichste verflochten. Und als nun all die Beamten, die früher wenigstens gewählt worden waren, durch die neue absolute Regierung ernannt wurden, da drohte der Kirche völlige Desorganisation. Es gelang in jahrelanger schwerer Arbeit ein Doppeltes: die Regierung (den Kultusminister Graf Leo Thun) von dem alten Recht der Kirche in S., ihrer Autonomie und Selbstständigkeit, zu überzeugen, die auf den alten siebenb. Religionsgesetzen beruhte, wie die Approbaten (das Gesetzbuch von 1540—1653) sie enthielten — ein Ergebnis, das vor allem J. A. Zimmermanns Verdienst war — und dann die Kirche für die neue Verfassung zu gewinnen, die zunächst von der Regierung dargeboten wurde, eine Arbeit, die in erster Reihe I. leistete. Indem die 1. Landeskirchenversammlung 1861 auf dem Boden dieser neuen Verfassung vom alten Recht Besitz ergriff, gewann sie sofort den alten Rechtsboden wieder. Nach dieser Verfassung, an der die Landeskirchenversammlung wesentliche Änderungen vornahm, und die sie endgiltig annahm, ist die Kirche völlig autonom und hat das ausschließliche Recht, sich selbst Gesetze zu geben, die weiter keiner staatlichen Bestätigung bedürfen. Sie gliedert sich in die Orts-, Bezirks- und Gesamtgemeinde, sämtliche Verwaltungs- und Vertretungskörper geben ausschließlich aus der freien Wahl der Kirche hervor, in den Bezirken und für die Gesamtkirche bestehen sie aus gleichviel geistlichen und weltlichen Vertretern. Die Landeskirchenversammlung hat die Entscheidung über Ritus, Liturgie, Agende, Festtage, über die Kirchenlehre. Sie übt die kirchliche Gesetzgebung aus. (Vgl. Verfassung der evang. Landeskirche Augsb. Bf. in den siebenb. Landesteilen Ungarns, Hermannstadt 1902.) Auch den Bischof wählt die Landeskirchenversammlung und der König bestätigt ihn, in dessen Hände er den Treueid leistet.

I. war in der Landeskirchenversammlung von 1861 Referent in der Verfassungsfrage und ihm fiel ihre Fortbildung in den nächsten Jahren vor allem zu. Sie schuf 1862 ein Pfarrwahlgesetz, das wieder er gemacht hatte und vertrat und das das Recht der Pfarrbesetzung durch freie Wahl in die Hand der Gemeinde legte. Dadurch fielen wieder alte Schranken, die innerhalb der Kirche künstlich aufgerichtet worden waren und die

Kirche fand die alte Einheit wieder. Es war überhaupt eine providentielle Schickung, daß im selben Augenblick, als die große politische Wandlung das sächsische Volk vor neue schwerste Fragen stellte, die Kirche alle Güter dieses Volkes zusammensafte und unter dem Gedanken des Ewigen zu retten suchte, was zu retten war.

Am 19. September 1867 wählte die Landeskirchenversammlung T. zum Bischof und am 28. November trat der nicht ganz 50jährige das Amt an und er nahm, der erste Bischof seit 1571, den Amtesitz nach der neuen Kirchenverfassung wieder in Hermannstadt ein. Fast 26 Jahre ist er an der Spitze der Kirche geblieben, die unter ihm neu ward.

Während seiner ganzen Amtstätigkeit wurde die Kirchenverfassung weiter ausgebaut und zugleich war es notwendig, sie fortwährend zu verteidigen, in erster Reihe gegen die Angriffe des Staats. Die Landeskirchenversammlung von 1870 schuf eine neue Schulordnung für die Volksschulen, die erst Ordnung und Gleichartigkeit in die Volksschule hineinbrachte, eine Disziplinar- und Eheordnung; die Ehegerichtsbarkeit stand der Kirche zu. Die Pensionsanstalt wurde wiederholt erweitert und verbessert. Eine neue Perikopenreihe sollte das innere Leben stärken, eine neue Agende das religiöse Leben vertiefen. Für die Heranbildung der Volksschullehrer wurde eine gemeinsame Landeskirchenanstalt gegründet (1892).

Der Rechtsboden der Kirche hatte im sog. Unionsgesetz (der 43 Artikel von 1868) neuerdings feierliche Anerkennung gefunden, indem alle jene Gesetze S. S., die die Freiheit der Religionsausübung und Selbstregierung, die Gleichberechtigung und den Wirkungskreis der Kirchen und Kirchenbehörden gewährleisten, ausdrücklich aufrecht erhalten wurden. Aber die neue Doktrin der Staatsallmacht, die in Ungarn vom starken Bund des Romanismus und Magyarisismus getragen wurde, griff gerade diese Stellung der Kirche dauernd an, weil u. a. gerade die siebenb. Kirchen zugleich Träger nationalen Lebens waren, die evangelische des deutschen Lebens, die griechischen des rumänischen Lebens. Im Jahre 1879 wurde durch Staatsgesetz der Unterricht in der magyarischen Sprache für alle Volksschulen obligatorisch, wogegen die evang. Kirche auf Grund des Gesetzes und mit dem Hinweis darauf sich wehrte, daß damit das Niveau der Bildung allgemein herabgedrückt werde, da es unmöglich sei, in der Volksschule eine fremde Sprache zu erlernen, ohne alles andere zu vernachlässigen. Im Jahre 1883 mußte die Kirche sich gegen den Mittelschulgesetzentwurf wehren, der die Gymnasien unter strengere staatliche Kontrolle stellte und die innere Organisation zum Teil in die Hand des Ministers legte. Und im Anschluß an diese Gesetze ergab sich ein stets erneuerter Kampf gegen die Übergriffe der staatlichen Organe bei der Durchführung der Gesetze. Im Jahr 1890 dehnte ein Gesetz über Kindergärten und Bewahranstalten den magyarischen Sprachenzwang sogar auf die Kinder des vorschulpflichtigen Alters aus. Klagen über nationale Unterdrückung, die niemals geschehen war, veranlaßten 1887 einige evang. Gemeinden magyarischer Nationalität aus dem Verband der evang. Landeskirche auszuscheiden und sich dem Theißer Distrikt anzuschließen, ein tief aufregender Kampf für die Kirche, an den sich ein weiterer Kampf wegen Verminderung der Staatsdotation schloß, Arbeiten, die alle Kräfte in Anspruch nahmen, denn es handelte sich immer um Verteidigung des Rechtsbodens der Kirche und die in ihr eingeschlossenen höhern Güter des Lebens. Selbst gegen die evang. „Schwesterkirche“ in Ungarn mußte sich die Kirche wehren, die sich nicht scheute, das Gebiet der siebenb. Landeskirche als herrenloses „Missionsgebiet“ zu betrachten, und Lust zeigte, sich dort auszubreiten.

Aber zu diesen martverzehrenden Kämpfen, deren Aktenstücke in den „Verhandlungen der evang. Landeskirchenversammlung“ (die 5.—15. hat unter T. getagt) mitgeteilt sind, kam nun die innere Arbeit. Die Aufgabe, die T. vorfand, war: die neue Kirchenverfassung mit Geist und Leben zu erfüllen. Er hatte in den Worten, mit denen er die Wahl zum Bischof annahm, die leitenden Gedanken ausgesprochen: „Wenn das Schiff unserer Kirche, das unverfälschte Gotteswort zum Leisten, mit der evang. Wissenschaft und Schule und Gemeinbeverfassung im Bunde, den Zielen ihrer Bestimmung entgegenfährt, so können wohl die Wellen hoch gehen und die Stürme brausen, aber das Schiff wird nicht versinken und die Güter, die es trägt, werden nicht untergehen. Denn der Herr auch der Stürme und Wellen ist Gott und die in seinem Dienst stehen und ihm sich treu bleiben, die läßt er nicht“. Es galt, die Kirche zur „Volkskirche“ im edelsten Sinn zu gestalten, so daß das gesamte Leben von ihr beeinflusst, gehoben und getragen wurde. Wenn das nach außen hin wohl hin und wieder den Eindruck der Verweltlichung der Kirche machen konnte, so war es im Wesen ebenso und vielleicht noch mehr eine Verchristlichung des Lebens. Das Landeskonfistorium, dem er nun als Vorsiger die Wege

wies, zog den Kreis seiner Thätigkeit weit, das ganze Leben war darin umschlossen: der Unterricht der Jugend, auch der Konfirmierten, die Einrichtung des Gottesdienstes, die Ordnung und Registrirung der Archive, die Abhaltung von Winterleseabenden und Zusammenkünften auf dem Dorf, die Reinhaltung und Verschönerung der Friedhöfe, die Anlegung von Gebetbüchern, die Sorge für die wirtschaftliche Stärkung der Kirche — nichts blieb unbeachtet und alles stand im Dienste des Gedankens, das sächsisch-deutsche Wesen durch die belebende Macht des Protestantismus zu reinigen und zu stärken, dem Protestantismus deutsche Art und Tiefe zu geben und so die sittlichen Mächte des Lebens zu kräftigen und widerstandsfähig zu machen gegen die Sünde! Ihm war Religion und Protestantismus eine Lebensmacht, und er sah als Aufgabe der Kirche die selbstständige schöpferische Wiedergabe der evang. Grundsätze an, aus dem Geist der Gegenwart und für die Bedürfnisse des lebenden Geschlechts. Die tief eindringende wissenschaftliche Forschung der Theologie erschien ihm auch als Äußerung göttlichen Geistes und er hatte die frohe Empfindung, daß die Ergebnisse wirklicher Wissenschaft das religiöse und christliche Leben nicht schädigten, sondern zuletzt förderten und vertieften. Die freimachende Kraft der Wissenschaft kennzeichnete ihm auch den Protestantismus. Er selbst war ein hinreißender Prediger und Redner. T. war reich an Gedanken, zündend in der Schärfe des Ausdrucks, begeistert in dem hohen Schwung der Sprache, verstand er im Anschluß an den Anschauungs- und Willenskreis der Zuhörer sie zu großen allgemeinen Ideen hinzuführen und besonders — seinem eigenen Wesen entsprechend — die Gegenwart an die Vergangenheit anzuknüpfen und die Vergangenheit wirksam zu gestalten für die Gegenwart. Dabei half ihm eine genaue Kenntnis der hl. Schrift, deren Tiefe ihm unerschöpflich erschien. Wer die dogmatische Haltung und den religiösen Gehalt seiner Predigten zeichnen wollte, der konnte es am ersten durch einen Vergleich thun, er stand ungefähr auf dem Standpunkt Hase's in Jena: das gleiche Verhältniß für die historische Entwicklung des Christentums und daraus hervorgehend die Fähigkeit, gerecht zu urteilen über verschiedene Formen des Christentums, die gleiche Anschauung, daß das Christentum der Höhepunkt religiösen Lebens und der Protestantismus seine schönste freie Ausgestaltung sei, daß Christus der Wendepunkt der Zeiten und in ihm der Weg und das Leben gegeben sei. „Ziehet an den Herrn Jesum Christum — sprach er in einer Ordinationsrede — darin ist der Anfang und die Vollendung des Christentums begriffen“. Christentum und Protestantismus in ihrem Wesen gefaßt hatten nach seiner Überzeugung die Kraft, den Menschen zu bessern und dem Guten in der Welt die Wege zu bahnen. Dabei besaß er — was wieder auch bei Hase so schön zu Tage tritt — den freien Blick für die Schönheit der Welt und des Menschenlebens, das er gleichfalls in seiner Tiefe faßte. Den geistigen Zusammenhang mit dem deutschen Protestantismus zu festigen schien ihm Lebensbedingung sowohl für seine Kirche wie für sein Volk. Von diesem Gesichtspunkt aus hatte er 1861 als Vertreter des siebenb. Hauptvereins der Gustav Adolf-Stiftung in Hannover den Anschluß an den Centralverein durchgeführt und als er Vorstand des siebenb. Hauptvereins und 1882—1891 Mitglied des Centralvorstandes war, da suchte er diese Fäden noch weiter zu kräftigen. Seine zahlreichen Beziehungen zu hervorragenden Männern Deutschlands haben in erster Reihe es bewirkt, daß die geistige Verbindung der evang. Kirche S.s mit dem Mutterland der Reformation im Sturm der Gegenwart inniger als je geworden und auch dadurch deutsches und evang. Leben in seiner Heimat gekräftigt worden ist.

Die Wurzeln dieses Lebens zu kräftigen, griff er stets aufs neue in die Geschichte hinein. Ob er in der Sachsegeschichte die ganze Entwicklung seines Volkes (bis 1699) zeichnete, oder in einzelnen geistvollen Essays kleinere Zeitabschnitte und Einzelfragen beleuchtete — so besonders die Schlußjahre des 18. Jahrhunderts — oder in den zur Eröffnung des Landeskundevereins gehaltenen und stets mit Spannung erwarteten Denkreisen Zeitgenossen zeichnete, die der Tod genommen hatte, mit ihrem Lieben und Leiden, Sorgen und Arbeiten, getragen von alter Freundschaft, die ihn mit den meisten verband, voll wehmütiger Erhebung sie charakterisierend — immer spürte der Hörer und Leser lebendig, was der Verfasser einst in jungen Jahren sich als Ziel gesetzt, durch die Geschichte die Grundsteine des Bestandes seines Volkes zu sichern!

Mit seinem historischen Wissen aber verband T. die seltene Kraft, die Gegenwart zu verstehen, an Stelle des veralteten Morſchen neues Festes zu setzen. Wie er als Pfarrer in Agnetheln die erste Häckselschneidmaschine im Bezirk gekauft hatte, so ging er voran, mit neuen Mitteln das geistige und sittliche Leben in seiner Kirche zu stärken. Er hörte nicht auf, Pfarrer und Lehrer zu brängen und zu treiben, die Mittel der Wissen-

schaft, des Studiums, der Fortbildung zu benützen, um das Beste zu bieten, was sie konnten, er erzog zu heiligem Pflichtgefühl, wohin sein Geist kam. „Was wird der Bischof dazu sagen“! — das wirkte oft mehr als das Gesetz! So wuchs sein Bild und Wesen von Jahr zu Jahr, an Stelle der jugendlichen Strenge und jungen Ubereifers war abgekürzte Lebensweisheit getreten, aber das Herz war jung geblieben auch unter dem weißgewordenen Haupte. Die Kirche sah in ihm ihre Einheit personifiziert und er vertrat diese Kirche in gleicher Weise imponierend nach oben und unten. Immer wieder war es in den schweren Kämpfen notwendig, mit den leitenden Ministern Ungarns zu verhandeln und gar oft vor dem Thron des Königs zu erscheinen; hier und dort kannten sie ihn, seine Offenheit und Ehrlichkeit, seine Gesehestreue und Unbeugsamkeit, seine weltmännischen Formen und seinen Geist. Und nach unten hin, da hat er in seiner Person die durch die neue Kirchenverfassung begründete Einheit ins Leben übertragen. Jede Gemeinde kannte ihn persönlich, er hatte alle anlässlich der Generalkirchenvisitation, die er in der ganzen Kirche durchführte, besucht. Das eindrucksvolle Bild ist unvergessen in jeder Gemeinde geblieben, wie der Bischof nach festlichem Empfang in der vollen Kirche gepredigt, dann die Schule und die Fortbildungsschule geprüft, mit Presbyterium und Gemeindevertretung Sitzung gehalten, die Kassensbücher und Protokolle eingesehen, nach Altertümern und präbiterischen Funden gesucht und das ganze Leben mit seinen Schäden und seinen Vorzügen, Vergangenes und Gegenwärtiges an den Seelen der Zuhörer vorübergeführt. An ein Bibelwort angeknüpft hatte die Predigt die Verhältnisse der Gemeinde unter dem Gesichtspunkt des Evangeliums gestellt und die ganze Arbeit des Tages das eine Ziel verfolgt, die sittlichen und religiösen Kräfte zu stärken, das Vertrauen auf die im Protestantismus liegende Macht zu heben, Schäden zu heilen, die Mutlosen zur Hoffnung, die Schwankenden zur Festigkeit zu führen. Und dazu nun die Gabe, auch dem einzelnen bedrängten Gemüt Trost zu geben und mit dem kleinen Mann zu verkehren, daß diesem das Herz aufging! Aber was sich hier in jeder Dorfgemeinde im Kleinen vollzog, die Zusammenfassung der Volksarbeit durch die Kirche, das war auch im großen in der Person des Bischofs verkörpert. Als Vorstand des Vereins für siebenbürgische Landeskunde leitete er die wissenschaftlichen Arbeiten seines Volkes mindestens auf dem historischen Gebiet, als Vorstand des Gustav Adolf-Vereins und Beirat des Allg. evang. Frauenvereins die Liebesarbeit inmitten der Kirche, als Mitglied des ungarischen Magnatenhaufes — früher auch Landtags- und Reichstagsabgeordneter und Vertreter in der Nationsuniversität — vertrat er Volk und Kirche in den wichtigsten Lebensfragen an oberster Stelle, seine Beziehungen zu den leitenden Kreisen der ungarischen Wissenschaft und Politik auf der einen Seite, die persönlichen Beziehungen zur deutschen Kirche und Wissenschaft auf der andern, reichten zugleich für sein Volk und seine Kirche die Hand nach den zwei Seiten hin, von denen beeinflusst beide in Vergangenheit und Gegenwart sich entwickelt haben. So konnte sein langjähriger Mitarbeiter D. Müller — später sein Nachfolger im Amt — bei der Feier seines siebenzigsten Geburtstages sagen: I. sei eine Geschichte und eine Summe von Gedanken, die keiner Auslegung bedürften. Die vier Jahrzehnte, die er gewirkt, seien nicht zu denken ohne ihn, die Zukunft nicht ohne die Gedanken, für die er gekämpft. Er habe eine Lebensarbeit daran gesetzt, daß Recht Recht bleibe, Ehre und Treue seine Arbeit vergeistigt. Wer sie angreife, greife sein Volk an, wer ihn untreu schelte, schelte sein Volk untreu, dessen Gelöbniß darum sei, fest und treu zu ihm und seiner Lebensarbeit zu stehen!

Da brachten die letzten Jahre neue schwere Kämpfe. Er hat sie, wo sie ihm im Leben entgegen traten, als sittliche Pflicht angesehen und oft schwer darunter gelitten, daß es seiner nimmermüden Arbeit wie der seiner Genossen nicht gelingen wollte, in den leitenden Kreisen der ungarischen Staatsmänner die Erkenntnis zu erwecken oder doch nachhaltig zu festigen, daß das sächsische Volk in S. eine Stütze des ungarischen Staates eben nur mit seiner deutschen Kultur und seinem unangetasteten evang. Leben und Wesen sei und daß es im selben Verhältnis, wie ihm eins oder das andere genommen oder unterbunden werde, gerade für den Staat bedeutungslos werde. Da wurde Ende 1892 plötzlich und unvermutet in Ungarn das Schlagwort der kirchenpolitischen Gesetze und damit die Forderung der staatlichen Matrikelführung, staatlicher Eheschließung und Trennung u. s. f. ausgegeben, in dem I. einen neuen Angriff des vereinigten Romanismus und Magyarismus auf alles sah, was beiden ein Dorn im Auge ist. So hielt er sich für verpflichtet, mit seiner Kirche dagegen Stellung zu nehmen. Man hat sie in Deutschland, besonders auch in evang. Kreisen, vielfach nicht verstanden, von der falschen Voraussetzung ausgehend, daß diese kirchenpolitischen Gesetze ähnlich wie seiner Zeit in Deutschland eine Schutzwehr des

Staates gegen den Ultramontanismus seien. In Ungarn war das Gegentheil der Fall Die kirchenpolitischen Gesetze waren der Preis, den die katholische Kirche für die Aufhebung des Gesetzes zahlte, wonach in gemischten Ehen die Kinder getrennt nach dem Geschlecht der Konfession der Eltern zu folgen hatten und die Reversen nichts galten, in der sichern Voraussetzung, daß sie den Vorteil haben werde. Und in der That sind die Verluste der evang. Kirchen in Ungarn seither riesige gewesen; sie werden dadurch nicht aufgewogen, daß die Matrikeln magyarisch geführt werden und die Beamten die Magyarisierung unterstützen. Daß die evang. Kirche es von diesen Verlusten verschont geblieben ist, ist ein schöner Beweis ihrer innern Festigkeit und Tüchtigkeit, an der T. seinen unvergänglichen Anteil hat. Seine Stellung gegenüber den damals geplanten Gesetzen enthält die Vorstellung des Landeskonsistoriums gegen den Gesetzentwurf B. 868/1893, die auch abgefordert veröffentlicht worden ist. Was darin vorausgesagt wurde, ist bis ins kleinste in Erfüllung gegangen.

T. hat die Schaffung dieses Gesetzes nicht mehr erlebt. Er war mit Plänen beschäftigt, welche neue Schritte zum Schutz der bedrohten Rechte und Kulturgüter seiner Kirche unternommen werden könnten; da machte nach kurzem Krankenlager ein Herzschlag am Abend des 2. Juli 1893 dem reichen Leben ein Ende, das zugleich dem kinderreichen glücklichen Haus den Vater nahm.

Außere Ehren hat seine Kirche nicht zu vergeben, sie waren ihm von andern Seiten reich zu teil geworden: Ehren doktor dreier deutscher Fakultäten, Mitglied gelehrter Genossenschaften und der Münchener Akademie der Wissenschaften, vom Herzog von Koburg und Großherzog von Sachsen mit hohen Orden ausgezeichnet, hatte er diese Ehrungen mehr seiner Kirche und seinem Volk erwiesen angehen, deren Liebe und Verehrung ihm doch das Höchste war. Sein Andenken auch äußerlich nach seinem Tod zu ehren, haben die dankbaren Zeitgenossen ihm in Hermannstadt 1899 vor der Kirche ein Erzstandbild (von Donndorf) errichtet, das unter allgemeiner Teilnahme, darunter auch Vertreter inländischer und deutscher Universitäten, des Gustav Adolf-Vereins und des evang. Bundes, sowie der ungarischen Regierung enthüllt wurde und eine Stiftung gegründet, die seinen Namen trägt und bestimmt ist, deutsch-evangelisches Leben in seiner Heimat zu fördern.

Fr. Teutsch.

Textkritik s. d. A. Bibeltext Bd II S. 771.

Thaborion Ὁσώριον, Bezeichnung für das Fest der Verkörperung Christi (*Meta-morphosis*, Festum transfigurationis s. patefactionis Christi) s. d. A. Feste, kirchliche Bd VI S. 55, 57 ff.

Thamer, Theobald, gest. 1569. — Joh. Tilemanni, dieti Schenck. Vitae professorum theologiae, qui in academia Marburgensi docuerunt. Marburgi Catt. 1727, S. 68 bis 72; Chr. Aug. Saligs, Vollständige Historie der Augsbürgischen Confession, III. Teil, Halle 1735, S. 199–215; Fr. W. Strieders Grundlage zu einer heilsamen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, XVI. Bd herausg. von V. Wachler, Marburg 1812, S. 127–155; A. v. Dommer, Die ältesten Trude aus Marburg in Hesse 1527–1566, Marburg 1892 (Nr. 17, 221, 222); J. A. W. Reander, Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter, Berlin 1842; Theobald Thamer. Eine Belehrung aus den Zeiten der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts: Histor. polit. Blätter hrsg. von G. Phillips und G. Görres, X. Bd, München 1842, S. 341–363; G. W. G. Hochhuth, De Theobaldi Thameri vita et scriptis (Diss.), Marburgi 1858 (90 S.); ders., Theobald Thamer und Landgraf Philipp: ZTh 1861, 2. Heft, S. 165–278; G. Schreiber, Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau, II. Teil Freiburg 1859, S. 293 bis 296; G. Franck, Geschichte der protestantischen Theologie I. Leipzig 1862, S. 207 f.; A. Näp, Die Convertiten seit der Reformation I. Bd, Freiburg i. Br. 1866, S. 236–297; G. Heyne, Kirchengeschichte beider Hesse, Marburg 1876, 1. Bd S. 280; W. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Ducer II (Publ. a. d. Preuß. Staatsarchiven XXVIII), Leipzig 1887, S. 165, 264 f. 267; A. Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg i. Br. 1892, S. 276 f.; vgl. d. Art. Deyer Bd II S. 675; Krafft Bd XI S. 57.

Theobald Thamer, Anfang des 16. Jahrhunderts zu Oberehenheim im Elsaß geboren (Schreiber S. 293; Tilemann-Schend S. 68; Argentoratensis; Urkunde Philipps von 1535, Hochhuth S. 169 Anm. 12; von Straßburg, ebenso Wittenberger Universitäts-Album ed. Forckmann, Lips. 1841, p. 158; Strasburger) erhielt seinen ersten Unterricht in Rosheim (Rosenheim), bezog 1535 die Universität Wittenberg, um Theologie zu studieren, erwarb daselbst am 11. Februar 1539 den Magistergrad, ging nach Frankfurt a. D., wo er „eine geringe Kondition“ gehabt hat, um dann 1543 von dem Land-

grafen Philipp von Hessen als Professor der Theologie und Prediger an der Elisabethkirche nach Marburg berufen zu werden. Schon seit 1535 stand er mit dem Landgrafen in Verbindung, der ihm damals auf seine Bitte um Unterstützung ein jährliches Stipendium für das Studium in Wittenberg gewährt hatte. Diese persönlichen Beziehungen sind auch für die Folgezeit wichtig geworden, denn sie erklären das außerordentlich weitgehende Interesse und Entgegenkommen, das ihm von seiten dieses Fürsten auch dann noch bewiesen worden ist, als seine Stellung bereits unhaltbar geworden war. Bei seinem Amtsantritt veröffentlichte er die Schrift: *Paraclesis i. e. Adhortatio ad theologiae studium*, die von seiner damaligen Verehrung für Luther und Melancthon Zeugnis ablegt und durch ihren Ernst wie den Umfang der von ihm für den Theologen als notwendig bezeichneten Studien beachtenswert ist. Th. war kaum ein Jahr in Marburg, da stand er bereits wegen seiner schroffen Verteidigung der lutherischen Abendmahllehre mit seinem Kollegen Andreas Hyperius im Kampf (dessen Responsio: *Hochhuth S. 174—179*). Der Rektor der Universität, Draconites, suchte zu vermitteln (vgl. *Art. Draconites Bd V S. 14, 35 ff.*) und der Landgraf, der für den durch die Wittenberger Konfodie mühsam errungenen kirchlichen Frieden fürchtete, ließ die Marburger Theologen (14. Okt. 1544) ermahnen, sich von Zänkereien fern zu halten. Es gelang auch in der That, größeren Streitigkeiten vorzubeugen. Bei Beginn des Schmalkaldischen Krieges wurde Th. von dem Landgrafen zum Feldprediger bestellt und erhielt dadurch Gelegenheit, Beobachtungen zu machen, die für sein weiteres Leben entscheidend wurden. Während des Feldzugs hatte er durch Wort und Schrift (*An et quatenus Christianis sit fugiendum 1547*) zur Standhaftigkeit ermahnt und versuchte, dem wilden Treiben der Soldaten zu steuern. „Aber der Eine flucht mir darüber, der Andere verlacht es als ein unnütz Geschwätz und Märchen, der dritte schoß mich mit meinem eigenen Pfeile, indem er sagt: Du lehrst doch selber, daß der Mensch nichts Gutes thun kann, damit er vor Gott bestehe und recht werde; darum müssen wir allein durch das Verdienst Christi, das uns durch den Glauben zugerechnet wird, selig und Gottes Kinder werden, was willst du uns denn mit viel guten Werken plagen? Hätten wir Gutes thun können und mit unseren Werken gerecht werden, was hätte denn Christus für uns dürfen sterben?“ (*Wahrhaftiger Bericht, Hochhuth S. 193*). Diese Erfahrungen und der unglückliche Ausgang des Krieges regten ihn zu der Frage nach den Ursachen der Reformation an und damit begannen für ihn die Zweifel an der Richtigkeit der evangelischen Lehre von der Buße und Rechtfertigung. Th. war nicht der Mann, diese Kämpfe in seinem Innern zu verschließen, was ihn bewegte, erfuhr ganz Marburg und brachte die Stadt in Aufregung. Zuerst kam es zwischen ihm und Draconites zum Streit (vgl. *Bd V S. 14*), man befahl sich auf der Kanzel und in einer Disputation sollte er zum Ausstrag gebracht werden (Thamers Thesen abgedr.: *Hochhuth S. 195—199*). Aber die Kasseler Regierung griff jetzt ein und citierte beide Professoren sowie Adam Kraft nach Kassel (Ende Oktober 1547). Th. sprach hier offen aus, daß er die Lehre von der sola fides nicht für gut und evangelisch halten könne und blieb auch gegenüber den Bemühungen des jungen Landgrafen Wilhelm IV., der ihn zur Tafel zog, und seiner Räte fest. Eine Verständigung wurde nicht erzielt, aber Th. gab das Versprechen, weiterer Ausfälle gegen die lutherische Lehre sich zu enthalten. Doch der Friede dauerte nur kurz, denn das Neben vom „bloßen Glauben“ entfachte seine Polemik von neuem; sein Gegner war jetzt Adam Kraft, Draconites hatte Marburg verlassen. Daß beiden Parteien von der Regierung auferlegt wurde, ihr Bekenntnis schriftlich darzulegen, führte dazu, daß Th. allerdings mit Widerstreben, hier zum erstenmal sich über seine neuen Überzeugungen im Zusammenhang äußert (abgedruckt: *Hochhuth a. a. D. S. 203—216*, das Bekenntnis Krafts ebend. S. 202 Anm. 68). Ein Dreifaches suchte er zu zeigen: 1. „den Ursprung des christlichen Glaubens, warum derselbe vor Gott gerecht mache und was derselbe sei; 2. die Ursachen, durch welche Luther und seine Jünger bewegt worden sind, den Glauben von der Liebe abzusondern und einen werklosen Glauben zu bestätigen; 3. daß der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, der rechte und seligmachende Glaube sei, und nicht der, welcher alle guten Werke von der Gerechtigkeit Gottes abschneidet, wie jetzt öffentlich gelehrt wird“ (die von Salig S. 215 Anm. d., vgl. S. 210, u. d. T. „*Confessio fidei*“, Marburg 1548 genannte lateinische Ausgabe wird bei Dommer nicht aufgeführt). Auch in der Christologie waren eigenartige Vorstellungen Th.s bei Gelegenheit der Übergabe seiner Konfession an den Kanzler Donnerstag nach Jubilate 1548 (*Hochhuth S. 217*) hervorgetreten. Von einer Umstimmung Th.s war keine Rede, aber er verstand sich schließlich dazu, in einem Revers die Predigt der evangelischen Rechtfertigungslehre und die Unterlassung weiteren Streitens zu versprechen, allerdings mit der

Klausel, daß dieses Abkommen nur „bis zur Befreiung des Landgrafen“ gelten solle. Bis Ostern 1549 ist von ihm diese Abmachung beobachtet worden, dann eröffnete er den Kampf aufs neue. In Anbetracht der Ausichtslosigkeit weiterer Erörterungen wurde ihm nach den Synoden zu Ziegenhain und Kassel am 8. August 1549 der Bescheid erteilt: „daß er, eine Zeit lang bis zur Rückkehr des Landgrafen beurlaubt, sich alles Lehrens und Predigens in Kirchen und Schulen des Fürstentums enthalten solle, sich auch nach Gefallen und Gelegenheit an andere Orte begeben könne, unbeschadet jedoch der von ihm übernommenen Verbindlichkeiten gegen den Landgrafen“ (Hochhuth S. 219). Man gab ihm einen Paß und ein Geschenk von 50 Gulden. — Die Absicht, dem in den Niederlanden weilenden gefangenen Landgrafen seine Sache persönlich vorzutragen, ließ Th. fallen, als er auf der Reise dorthin den Karmeliterprior Kaspar Dolores in Köln und durch diesen den Ordensprovinzial Eberhard Willid kennen gelernt hatte. Auf dessen Empfehlung wurde ihm Ende 1549 durch den Erzbischof von Mainz die Stelle des zweiten Predigers an dem Bartholomäusstift in Frankfurt am Main übertragen. — Da er in seinen Predigten auch hier seine scharfen Angriffe auf das Luthertum fortsetzte, wurde er bald in Kämpfe verwickelt; der Prediger Hartmann Beyer war sein Hauptgegner. Trotz dreijähriger Wirksamkeit vermochte er in Frankfurt keinen Boden zu gewinnen. Aus seiner Stelle entlassen, wandte er sich in einem Schreiben vom 27. Januar 1553 als „armer, elender, verlassener Mensch, Beide von Lutheranern und Papisten“ an den inzwischen in sein Land zurückgekehrten Landgrafen Philipp und bat um eine ordentliche Untersuchung der ihm vorgeworfenen Irrtümer (Hochhuth S. 228 ff.). Th. erhielt eine eingehende Antwort auf seine Kritik der lutherischen Lehre (4. Februar 1553, ebend. S. 229—233) und auf seine ausführliche Replik (S. 233—242) noch ein zweites Schreiben (4. März d. J., S. 243—247). Durch diese Korrespondenz ist es ihm gelungen, das Interesse des Landgrafen so stark anzuregen, daß dieser sich zu dem außerordentlichen Schritt entschloß, ihm die Gelegenheit zu schaffen, über seine Bedenken mit den hervorragenden Theologen jener Zeit persönlich zu konferieren. In Begleitung des Edelmanns Friedrich von der Thann reiste er zu Erhard Casneff nach Jena (18. März 1553, Hochhuth S. 247—263), dann führte ihn der landgräfliche Gesandte nach Wittenberg zu Melancthon (25. März, ebend. S. 263 ff.), darauf zu dem Superintendenten Daniel Gresser nach Dresden (ebend. S. 268), aber keinem dieser Theologen gelang es, ihm auszustimmen. Damit noch nicht genug, um alles versucht zu haben, sandte der Landgraf ihn nun noch zu Bullinger nach Zürich (S. 270 ff.). Als auch die Besprechung mit diesem Theologen resultatlos blieb, wurde ihm durch von der Thann die für diesen Fall unter dem 15. April 1553 ausgestellte Entlassungsurkunde überreicht.

Th. wandte sich nach Rom und ist wahrscheinlich hier, 1553 oder 1554, zur katholischen Kirche übergetreten (nicht erst 1562, vgl. Hochhuth S. 273 Anm. 128, Räß S. 256 Anm. 3). Nach Schreiber S. 294 hat er die theologische Doktorwürde sich in Siena geholt. Nach Verlauf von zwei Jahren lehrte er nach Deutschland zurück, wurde in Minden durch den dortigen Bischof Georg, Herzog von Braunschweig als Prediger angestellt, erhielt darauf ein Kanonikat in Mainz, wo er 1561 seine *Apologia* herausgab (deutsche Übersetzung: Räß S. 261—297). 1566 wurde ihm die dritte theologische Lehrstelle an der Universität Freiburg i. Br. übertragen, hier ist er am 23. Mai 1569 gestorben (Schreiber S. 295 f.). — Melancthon hat über Th. sehr ungünstig geurteilt, vgl. CR tom. VIII p. 158. 551. Die Warnungsschrift „*Commonefactio de Thamerio vagiente in Diocesi Mendensi*, die 1557 in Wittenberg erschien, ist ebend. tom. IX, p. 131—135 abgedruckt. — Die Schriften Th.s sind verzeichnet von Hochhuth a. a. D. S. 166—167, von Räß a. a. D. S. 260 f. Carl Wirth.

Theatinercorden. — Litteratur. Die frühesten Aufzeichnungen über Gaetano von Siene Leben, welche 1598 durch Gio. Aut. Prati nach eigener Erinnerung gemacht worden sind, konnten schon von den Hollandisten nicht mehr aufgefunden werden, sind aber in die Vita des Heiligen von N. Caracciolo (Coloniae Ubiorum 1612, zusammen mit der der drei übrigen Stifter des Ordens erschienen) aufgenommen worden. Mittlerweile hatte der Geschichtschreiber des Theatinercorden, Gio. Batt. del Zuso, sein Werk in italienischer Sprache (Rom 1609) herausgegeben; ihm folgte mit den Vitas der vier Stifter: Gio. Batt. Caspardo, Rom 1616. Dann erschien ein Panegyrikus ohne Wert in Gestalt einer Vita S. Gaetani nebst dem Mirakeln des mittlerweile kanonisierten und dem Heiligensprechungsprozeß (Verona 1645) unter dem Pseudonym Euretus Rioscolus, und zwei Jahre nachher die Ordensgeschichte von Jos. Sifos, der zuerst die vorhandenen Notizen, wenn auch nicht immer zuverlässig, ordnete. Ueber einige der zahlreichen im Laufe des 17. Jahrhunderts sonst noch erschienenen Dar-

stellungen von Gaetano's Leben und der Ordensgeschichte vgl. Acta SS. Aug. T. II (S. 281). Dort hat Pinus die Darstellung der Vita des Heiligen gegeben und die von Caracciolo mit Roten neu gedruckt (S. 282—301), wie auch die „Gloria postuma ex miraculis“ (S. 301—324). Die Vita des Heiligen von Pepe (Venedig 1657 f.) ist auch deutsch (München 1671) erschienen. 1753 hat Zinelli (Memorie istoriche di S. G., Venezia) noch eine Nachlese geboten. Neuerdings haben kritiklos Dumortier (S. Gaetan de Thienne, Paris 1882) und P. Lüben (Der heil. Gaetan . . . Regensburg 1883) sein Leben in ihrem Sinne erbaulich dargestellt. Bedeutender ist S. Gaetan von Raudbe de la Claviere, Paris 1902 (vgl. ThW XXII, S. 689), mit Briefen des Heiligen. Die mehrfach ergänzten Ordensstatuten s. bei Hoslenius, Cod. Reg. Mon. T. V (1759). — Ueber die Vita Pauli IV. von Caracciolo s. die Literatur zu dem Art. Paul IV. (Bd XV S. 39). Vgl. d. Art. Oratorium der göttl. Wiege Bd XIV S. 424.

Ordo Clericorum Regularium Theatinorum, Cajetani, Chierici regulari Teatini [Chietini]. Man ist gewohnt, den Jesuitenorden als diejenige Stiftung zu betrachten, in welcher sich zuerst der Geist der Gegenreformation nach den beiden Seiten hin, die sein eigentliches Wesen bezeichnen, verkörpert habe: Zurückführung einer strafferen Centralisation und Disziplin in die katholische Kirche, sowie mehr und mehr sich ausdehnende Angriffe auf den Bestand des Protestantismus behufs dessen Vernichtung. Urteilt man nach der Größe der allgemeinen Erfolge, so ist diese Anschauung zweifellos richtig; zieht man aber die Entstehungszeit in Betracht, so kann der Theatinorden beanspruchen, zuerst genannt zu werden, wie er denn auch bezüglich der Rückführung der Disziplin zunächst in die Reihen des katholischen Klerus sehr bedeutende und auch bezüglich der Bekämpfung der „Keterei“ beachtenswerte Erfolge erzielt hat. Daß die sittliche Verkommenheit des Klerus eine der Hauptursachen für das Umsichgreifen der reformatorischen Bewegung im 16. Jahrhundert bildete, war nicht schwer einzusehen. Ernste ihrer Kirche treu ergebene und zum Teil in hohen kirchlichen Ämtern stehende Katholiken haben das bald erkannt und offen ausgesprochen. „Tempus est ut iudicium incipiat a domo mea“ — das war der Wahlspruch, mit welchem der junge Theatinerbischof Caraffa (s. den Art. Paul IV. Bd XV S. 39 ff.) sein Amt antrat; es ist auch der Gedanke gewesen, dem der nach Caraffa genannte Theatinorden seine Stiftung verdankte. Zunächst hatten ernste Männer in Rom noch unter Leo X. den Versuch gemacht, Besserung und lebhafteres religiös-kirchliches Interesse in die Reihen des Klerus einzupflanzen: das „Oratorium der göttlichen Liebe“, ein anerkannter, wenn auch wenig wirksamer Versuch, die Besserung des Kirchtums auf einer religiösen Erneuerung des geistlichen Standes aufzubauen, war die Frucht ihrer Bestrebungen. Zu durchgreifender Wirksamkeit fehlte freilich diesem Versuche die richtige Organisation. In der Lebensbeschreibung Pauls IV. bemerkt der Verfasser: „Es stellte sich heraus, daß das „Oratorium“ trotz seiner vortrefflichen Absichten eine weiter reichende Wirkung doch nicht auszuüben vermochte. Zweierlei stand dem entgegen. Erstens der bloß gelegentliche Charakter der Vereinigung, welcher immerwährende Schwankungen in der Zahl der Teilnehmer herbeiführte; dann aber besonders der Umstand, daß die Mitglieder durch ihre anderweitigen Verpflichtungen und Geschäfte häufig von den guten Werken, zu welchen sie sich zusammengethan hatten, abgezogen wurden.“ Der Plan nun, den Grundgedanken des „Oratoriums“ in durchgreifender Weise für die Reorganisation des Klerums zu verwerten, entstand in Gaetano von Tiene, welcher selbst zu den Mitgliedern des „Oratoriums“ gehörte. Geboren 1480 in Vicenza aus edlem Geschlechte, wandte er sich zuerst juristischen Studien, dann der kirchlichen Laufbahn zu und wurde, nachdem er 1504 in Padua zum Doktor der Rechte promoviert worden, in Rom durch Julius II. zum apostolischen Protonotar ernannt. Der reiche junge Graf hatte sich eine Partecipantenstelle in dem Kollegium gekauft. Erst 1516, und zwar auf Gestattung Leos X. hin im Zeitraum von wenig Tagen, erhielt Gaetano die Weihen von den vier niederen bis zur Priesterweihe einschließl. Woburd die außergewöhnliche Beschleunigung veranlaßt worden ist, erfahren wir nicht. Im Jahre 1518 verließ Gaetano nach Caracciolo die Stadt Rom, kehrte nach Vicenza zurück und trat dort in die Gemeinschaft der Hieronymiten (s. d. A. Bd VIII, 40) ein, die er durch Wort und Beispiel zu fleißigerem Gebete, häufigerer Teilnahme an der Messe und zu allen den Verrichtungen anfiel, durch welche die katholische Kirche das religiöse Interesse zu wecken und wachzuhalten sucht. Indem Gaetano hier den Grundsaß des „Oratoriums“ durchführte, die Besserung der allgemeinen kirchlichen Zustände mit der Besserung der Einzelnen zu beginnen, war er auch nach anderer Seite hin thätig. Die Nachricht von dem bevorstehenden Tode der Mutter scheint ihn damals nach Vicenza gerufen zu haben — als sie (1518) gestorben war, stiftete er ihr und sich ein segensreiches Andenken in

Gestalt eines Siedehauses für Unheilbare. Der Gedanke des „Oratoriums“ hatte mittlerweile in mehreren Orten Italiens Anklang gefunden. Eine ähnliche Vereinigung in Verona stellte an die Hieronymiten-Genossenschaft zu Vicenza 1519 den Antrag auf „Gemeinschaft in den geistlichen Gütern, Gebeten und guten Werken“. Nichts zeigt 5 besser, als diese Bitte, die übrigens gerne gewährt wurde, wie äußerlich doch im Grunde selbst ein so ernst gemeinter „Reformversuch“, wie die Vereinigung des „Oratoriums“, gefaßt wurde. Denn in der „Gemeinschaft der guten Werke“ tritt uns der nämliche Gedanke entgegen, welcher in den zahllosen kirchlichen Bruderschaften der Zeit treibend ist: daß ein gewisser Fond von an sich verdienstvollen Handlungen seitens der Gesamtheit 10 der Teilnehmer angeammelt werde, an dem dann der Einzelne pro rata behufs Sicherung seiner Seligkeit teilhaben könne. — Nach längerer Wirksamkeit auch in Venedig kehrte Gaetano im Jahre 1528 nach Rom zurück. Der Plan, statt des „Oratoriums“ mit seinem wechselnden Bestande und der mangelhaften Organisation dort einen wirklichen Orden zu gründen, welcher das Ziel der Regeneration des katholischen Kirchenwesens auf ungrenztem Gebiete wirksam erstreben sollte, veranlaßte ihn, wie ein Biograph 15 angibt, auf seine Stelle in der Prälatur und seine Pfünden zu verzichten. Mit Bonifazio da Colle aus Alessandria und Gio. Pietro Caraffa besprach er die Einzelheiten; als vierter trat Paolo Consigliari aus Rom zu ihnen; so gründeten sie, angeregt durch Gaetano, im engsten Kreise den neuen Orden der Regularkleriker, nachdem 20 auch Caraffa zwar auf seine sonstigen Pfünden verzichtet, aber den Bischofstitel behalten hatte. Die bereitwillig gewährte päpstliche Bestätigung ist bemerkenswert durch das Maß des Vertrauens, welches sie in die vier Träger der neuen Institution setzt: nicht nur bestätigt sie die von dem Sifter festgestellten Hauptpunkte, nämlich die Ablegung der drei Gelübde, die Wahl eines Vorstehers (praepositus) auf drei Jahre — Caraffa 25 hat diese Frist auf fünf Jahre erhöht, als er selbst Papst wurde —, die Bedingungen der Aufnahme neuer Mitglieder, das Prinzip der Besitzlosigkeit in dem strengsten Sinne und die ihnen eigene Art in der Handhabung der liturgischen Offizien und Tageszeiten — sondern sie übertrug dem neuen Regularorden auch alle Privilegien der Kanoniker vom Lateran und gestattete, daß die speziellen Konstitutionen für den Orden erst nachträglich, nachdem seine Mitglieder weitere Erfahrungen gemacht, entworfen und behufs 30 Genehmigung vorgelegt werden sollten.

Einer der vier Teilnehmer, Bonifacio da Colle, besaß ein kleines Haus am Marsfelde in Rom; das richteten sie sich ein. Die Bettelorden noch überbietend, wollten sie nicht einmal von Haus zu Haus Almosen heischen, sondern nur von dem Leben, was 35 man ihnen freiwillig zutrüge; und so enthält denn auch die üppig wuchernde Ordenslegende mehrfach Züge von eklatanten unvorhergesehenen Ehenfungen, wo die Not am größten. Zunächst gingen die Theatiner darauf aus, das Interesse an den Kultverrichtungen, insbesondere die Teilnahme an der Kommunion, in weiteren Kreisen neu zu beleben; auf die Handhabung einer gereinigten und wirkungsvollen Predigtweise legten sie 40 großen Wert. Nüchternslose Hingabe bei der Pflege von Kranken, als eine tödliche Seuche in der Stadt ausbrach, verschaffte ihnen bald guten Ruf und Vertrauen. Die Ketzer in jeder Gestalt zu bekämpfen, ließen sie keine Gelegenheit unbemüht. Nachdem sich die Zahl der Mitglieder auf 12 vermehrt hatte, schrieb Caraffa die erste Konstitution vor, welche späterhin mehrfach ergänzt worden ist. Für die vergrößerte Zahl mußte ein neues 45 Haus gesucht werden — sie fanden ein passendes auf dem Monte Pincio, welches 1526 bezogen wurde und in dem die Greuel der Plünderung Roms auch über sie ergingen. Nach Ostia hin entflohen, beschloßen sie auf Einladung des gerade an der Überwindung ankernden venetianischen Gesandten da Mula, mit nach Venedig zu fahren, wo Gaetano, 1527 zum Präpositus erwählt, dem Orden ein gesichertes Unterkommen in S. Nicolo di 50 Tolentino verschaffte, Caraffa aber, seit 1530 zum zweiten Male Leiter des Ganzen, mit der ihm eigentümlichen leidenschaftlichen Hingabe sein Hauptaugenmerk auf die Aufführung und Verfolgung der Ketzer richtete, damit die andere Seite der Ordenshätigkeit im größeren Stil inaugurierte und wichtigen, freilich erst nach einem Jahrzehnt möglich werdenden Schritten der Kurialpolitik die Wege bahnte. Caraffa war es auch, der den 55 schon länger gehegten Gedanken, eine Niederlassung des Ordens in Neapel zu gründen, zur Ausführung brachte und ihm damit das fruchtbarste Feld für seine Entwicklung zuwies. In Neapel hatte ein Edelmann, Caraccioli von Dypido, ein geeignetes Haus zur Verfügung gestellt, und da ein Breve vom 11. Februar 1533 die Einwilligung des Papstes zusicherte, so ward Gaetano mit einem Gefährten dorthin abgeordnet, wo sich 60 bald noch sechs aus Venedig anlangende Ordensbrüder mit ihnen vereinigten. Der Ein-

fluß in den Kreisen der Vornehmen war durch Caraccioli und durch Caraffas Schwester, welche dort längst an der Spitze eines Dominikanerinnenklosters stand, gesichert; in weiteren Kreisen erlangten die Theatiner bald Ansehen durch ihre handlose Wirksamkeit im Hospital für die Unheilbaren, in welches sie nach Jahresfrist überfiedelten. Noch der letzte deutsche Biograph Gaetano, P. Lüben (S. 166), mutet dem Leser unter vielem Ähnlichen zu, die Legende der wahr zu halten, daß Gaetano einem Verunglückten in der Nacht vor der festgesetzten Amputation das zerfahrene Bein durch Handauslegen, Gebet und applizierte Kreuzzeichen „vollkommen geheilt“ habe. Als die Niederlassung in Neapel gesichert war, beschloß man, die alte römische zu erneuern und hielt zu dem Zweck ein Kapitel in Rom 1536, wo an Stelle des eben zum Kardinal ernannten Caraffa ein anderer Oberer für Benedig erwählt wurde. Allein in Neapel und Benedig blieb noch bis in die zweite Hälfte des Jahrhunderts der Hauptsitz des Ordens. An diesen beiden Orten entfaltete derselbe auch zunächst systematisch die ihm eigentümliche Thätigkeit des Aufspürens und Verfolgens der „Keger“. Dem Biographen Pauls IV., Ant. Caraccioli, erscheint es als der Haupttruhm seiner Theatiner, daß sie durch ihre gesellschaftlichen Verbindungen, auch durch geschickte Ausnutzung dessen, was der Reichstuhl bot, die böse Pflanze der Ketzerei in Neapel entdeckt und dann mit Hilfe Caraffas ausgerissen haben. Und was Gaetano seit 1538 in Neapel gegen die Gefinnungsgegnen eines Juan de Valdés, gegen Pietro Martire Vermigli und besonders gegen Bernardino Ochino ins Werk gesetzt hatte, das wiederholte er, seit 1541 abermals Oberer des Klosters in 20 Benedig, in dieser Stadt im folgenden Jahre, unterstützt durch Caraffas in Rom maßgebenden Einfluß.

Kurz vor dem Tode Gaetano's (gest. 1547) fand in Rom ein Kapitel des Ordens statt, auf dem die Vertreter der kürzlich gestifteten Somaster (s. Bd XVIII S. 487) Aufnahme unter die Leitung der Theatiner verlangten und erreichten — freilich nur bis 1555, wo 25 Caraffa als Papst sie wieder abtrennte. In demselben Jahre übertrug Paul IV. seinen Ordensgenossen Kirche und Kloster von San Silvestro auf dem Quirinal; dieses blieb der Hauptsitz des Ordens, bis sie die Kirche S. Andrea della Valle nebst großem Konvent errichteten. Mittlerweile hatte der Orden sich über ganz Italien verbreitet: in Padua (1565), Biacenza (1569), Mailand und Genua (1572), Cremona, Spoleto, Ferrara, 30 Aquila u. a. D. entstanden Ordenshäuser. In Neapel vermehrte sich deren Zahl bis auf sechs. Auch die Alpen überstiegen sie: in Spanien, Frankreich (Paris 1644), Deutschland (München, Wien, Prag) und Polen verbreiteten sie sich. Stets erwiesen sie sich als die unterwürfigsten Diener der päpstlichen Gewalt und ihrer Ansprüche, und so traf denn auch 3. B. bei den Streitigkeiten zwischen der Kurie und Benedig zu Anfang des 35 17. Jahrhunderts neben dem Orden der Jesuiten auch den übrigen vorübergehend die Ausweisung.

Im Jahre 1629 hatte der Orden den Triumph, daß sein Stifter durch Urban VIII. selig, im Jahre 1660 sogar, daß er durch Clemens X. heilig gesprochen wurde — die Kanonisationsakten giebt im Auszuge der Hollandist Pinus (Acta SS. Aug. t. II). Zwei 40 Frauenorden haben sich unter gleichem Namen dem Theatinerorden angeschlossen: der „von der unbefleckten Empfängnis und der „von der Einsiedelei“, welche letzterer durch Ursula Benincasa (geb. 1547 zu Neapel) gestiftet wurde und zwar in Form einer Doppelgesellschaft von Schwestern, von denen die einen nur einfache Gelübde ablegten und sich mit Besorgung der äußeren Obliegenheiten beschäftigten, die anderen aber, durch feierliche 45 Gelübde verpflichtet, sich nur der Religion in Kontemplation und Kasteiung hingeben sollten. Im Jahre 1583 schrieb sie ihre Satzungen vor, unter denen auch die „ewige Anbetung“, d. h. die durch die Mitglieder auszuführende, Tag und Nacht ohne Unterbrechung stattfindende Adoration der geweihten Hostie, ihre Stelle hat. Das Leben der Benincosa, deren Stiftung nicht über Neapel und Palermo hinausgegangen ist, hat der 50 Theatiner Gio. Batt. Bagatta 1696 beschrieben. **Benrath.**

Thebäische Legion s. d. A. Mauritius Bd XII S. 452.

Theismus. — Zur Litteratur: Imm. Herm. Fichte, Ueber die Bedingungen des spekulativen Theismus, Elberfeld 1835; ders., Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung, ein krit. Manifest an ihre Gegner, Leipzig 1873; Herm. Utrici, Gott und die 55 Natur, 2. Aufl., Leipzig 1866; Christ. Herm. Weise, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 3 Bde, Leipzig 1855—62; Joh. Ulrich Birth, Die spekulative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie, Stuttgart u. Tübingen 1845;

H. Späth, Theismus u. Pantheismus, Oldenburg 1878; A. C. Frazer, Philosophy of Theism, 2. voll., Gifford Lectures, 2. ed., Edinb. and London 1899; James Lindsay, Recent Advances in the Philosophy of Religion, Edinb. 1897; James Zverach, Theism in the Light of Present Science and Philosophy, New York 1899; A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, 2 Bde, 2. Ausg., Berlin 1895. — Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin, 1. u. 2. Tl., 9. Aufl. 1903 u. 5, 3. u. 4. Tl., 10. Aufl. 1906 u. 7; Joh. Eduard Erdman, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., bearbeitet v. Venno Erdman, 2 Bde, Berlin 1896; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. S. auch die Artikel „Theismus“ Bd IV S. 532 und „Pantheismus“ Bd XIV S. 627 in dieser Realencyklopädie.

Die Ausdrücke „Theist“ und „Theismus“ scheinen in England aufgefunden zu sein, als Gegensätze zu „Atheist“ und „Atheismus“, nachdem die Bezeichnungen „Deist“ und „Deismus“, die früher gebraucht worden waren, wegen ihrer allgemeineren Bedeutung, als des Glaubens nur an einen Gott überhaupt, bei den Befürwortern der Kirchenlehre in Verfall gekommen waren. Im Unterschied zu Atheisten werden die Theisten öfter bei Cudworth in seinem Hauptwerk, „The true intellectual system of the universe“, 1678, genannt, der dem platonischen Rationalismus huldigte, aber den Platonismus an der Norm des Christentums gemessen wissen wollte. Bayle sagt in seiner „Réponse aux questions d'un provincial“, T. III, 1705, über Theismus: „Je me sers de ce mot à l'imitation des Anglais pour signifier en général la foi de l'existence divine“, betont also nur den Gegensatz gegen den Atheismus. Aber in gleicher Bedeutung brauchen dieser und andere auch Deismus, so daß für die frühere genauere Scheidung zwischen Deismus und Theismus keine Zeugnisse vorliegen. S. die Angaben über die Terminologie bei H. Cudw., Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, 1906, S. 146. Derselbe ist mit Kant (Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, S. 233) der Ansicht, von England würde auch die Differenzierung zwischen „Deist“ und „Theist“ erfolgt sein, die durch Kant eine besonders präzise Fassung erhalten hat (Krit. d. reinen Vern., 2. Aufl. A. Ausg. S. 421): „Der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott“ (summam intelligentiam). Kant hat mit seinen Erörterungen die nach ihm bestimmter formulierte, auch jetzt meist noch angenommene, wiederum den Worten nach ganz unberechnigte und willkürliche Scheidung wesentlich vorbereitet. Er versteht unter Theologie die Erkenntnis des Urwesens und will sie entweder aus bloßer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbarung herleiten (revelata). Die erstere soll sich Gott entweder bloß durch reine Vernunft vermittelt lauter transzendentaler Begriffe denken (ens realissimum, ens entium) und soll transzendente Theologie heißen, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als höchste Intelligenz und müßte eigentlich natürliche Theologie heißen. Der Anhänger der erstere soll Deist, der, welcher auch eine natürliche Theologie annimmt, soll Theist genannt werden. Ferner meint Kant, und es werden dadurch die Begriffe genauer bestimmt: der Deist gebe zu, daß man wohl das Dasein eines Urwesens durch Vernunft zu erkennen vermöge, daß aber der Begriff von ihm nur alle Realität in sich schließe als Weltursache, die man nicht näher bestimmen könne, während der Theist behaupte, die Vernunft vermöge Gott nach der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in sich enthalte als Welturheber. Die Transzendentaltheologie ist teils Kosmotheologie (kosmologischer Beweis), teils Ontotheologie (ontologischer); die natürliche Theologie teils Physikotheologie (Teleologie), teils Moralthologie, d. h. Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens, welche sich auf sittliche Gesetze gründet. In der Regel werde nun unter Gott nicht nur eine blindwirkende ewige Natur als die allwirkende Ursache, sondern ein durch Verstand und Freiheit die Dinge verursachendes höchstes Wesen verstanden und, da auch dieser Begriff uns allein näher angehe, so könne man dem Deisten eigentlich allen Glauben an Gott absprechen und ihm nur ein Urwesen als oberste Ursache zusprechen. Aber es komme doch darauf hinaus, daß der Deist wenigstens an Gott glaube, ohne ihn irgend näher bestimmen zu können. Weber in dem Begriff des Theismus, noch in dem des Deismus, und in diesem noch viel weniger, schließt Kant das Prädikat ein, durch das in der späteren Theologie der Theismus sich von den andern Weltanschauungen unterscheidet, nämlich das der Persönlichkeit, das neben dem Selbstbewußtsein und der Selbstthätigkeit von dem religiösen Menschen meist für Gott gefordert wird, damit eine tatsächliche Beziehung von Person zu Person möglich erscheint. Unter Person wird dann zu verstehen sein ein Einzelwesen mit Selbstbewußtsein, das sich andern gegenüber als für sich bestehend fühlt. Ferner wird der Theismus Gott nicht nur als Welturheber betrachten, der sich etwa, wie

man dies bei dem Deismus annimmt, nachdem er der Welt Ordnung und Gesetze gegeben hat, von ihr zurückzieht und sie nach diesen Gesetzen sich bewegen und entwickeln läßt, sondern nach ihm wird Gott weiter die Welt erhalten, vielleicht sogar in ihren Gang eingreifen.

Von wem diese Fassung des Theismus zuerst aufgestellt worden ist, läßt sich kaum ausmachen; jedenfalls haben christlich gesinnte Philosophen im vorigen Jahrhundert vielfach an ihr festgehalten; daß sie mit dem Wort Theismus nicht gegeben ist, braucht nicht dargethan zu werden. Es bezeichnet dies nicht einmal sicher Monotheismus; denn auch der Polytheismus, noch mehr der Dualismus, kann die Bezeichnung für sich in Anspruch nehmen, und doch ist sie für den ersteren kaum je gebraucht worden, so unsicher auch der ganze Begriff war und auch noch ist. Dagegen wird der Dualismus häufig als theistisch bezeichnet. Wir werden dabei nicht an Anaxagoras denken dürfen, der eher als Deist bezeichnet werden dürfte, da er seinen *νοῦς*, den wir als Gottheit bei ihm fassen können, sich von der Welt, nachdem er sie geordnet hat, zurückziehen läßt und in mechanischer Weise ihre Entwicklung annimmt, namentlich auch das teleologische Element in seiner Weltanschauung nicht gebraucht.

Als entschiedene Dualisten im Altertum sind Platon und Aristoteles zu betrachten, von denen der erstere freilich kaum als Theist zu bezeichnen ist. Obgleich er die Idee des Guten gleich der Vernunft im Philebus setzt, und die Idee des Guten wiederum gleich der Gottheit ist, ferner die Gottheit aus Güte die Welt bildet, um sich alles so ähnlich als möglich zu machen, so sind die Bestimmungen über die Gottheit und den *νοῦς* bei ihm so schwankend, daß man der Gottheit kaum die Prädikate, die vom Theismus Gott beigelegt werden, namentlich nicht das Selbstbewußtsein, zusprechen kann.

Ganz anders verhält es sich bei Aristoteles, der nicht mit Unrecht öfter als Begründer des wissenschaftlichen oder spekulativen Theismus angesehen wird, obgleich er das eine hauptsächlichste Prädikat, welches der Theist heutigen Tages Gott beizulegen pflegt, nämlich die Persönlichkeit, nicht Gott zuspricht — sehr erklärlich, da er so wenig wie das ganze Altertum diesen Begriff klar erfaßt hatte und so nicht mit ihm operieren konnte. Gewisse Bestimmungen freilich, die Aristoteles der Gottheit zuspricht, weisen auf Persönlichkeit hin. Zunächst ist Gott für Aristoteles stoffloser Geist, der sich selbst gleich bleibt, da er absolute Energie ist, nichts mehr werden kann, im Gegensatz zur absoluten Dynamis, der *ἔνν*, die alle Formen oder Begriffe in sich aufzunehmen vermag. Als frei von Materie ist Gott auch ohne Teile, ohne Vielheit, Geist; der als Denkender das Beste zum Inhalt seines Denkens hat, d. h. sich selbst, und wird geradezu als Denken des Denkens (*νόησις νοήσεως*) definiert. Es ist aber das, was er denkt, nichts Leeres, sondern es sind die Formen und Begriffe, durch welche die Einzeldinge der Erscheinungswelt gebildet werden, indem sie immanent in den Dingen sind (*universalia in rebus*). Dieses Denken ist zugleich das höchste, beste und seligste Leben; denn Leben ist die Energie des Geistes, und mit dieser Energie ist die höchste Freude verbunden (*διὸ ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀκλήρην ζαιομένην ἕδωκεν*). So sehen wir, wie der Gottheit Selbstbewußtsein und Gefühl zugesprochen wird, Prädikate, die eigentlich der Persönlichkeit anhaften. Diese selige Gottheit ist nun bei Aristoteles auch das erste Bewegende, da die Welt, wie jedes Objekt, eine bewegende Ursache voraussetzt, einen ersten Bewegter haben muß (*πρωτόν κινῶν*). Dieser, d. h. Gott, bewegt ohne zu handeln und ohne zu bilden — seine Thätigkeit geht ja ganz im Denken, in der Theorie auf —; er bleibt als das Gute und als der Zweck selbst unbewegt. Außer sich hat er keinen Zweck, es strebt ihm aber alles zu, da er anzieht wie das Geliebte das Liebende anzieht. Wie die Formen freilich den Inhalt der denkenden Gottheit bilden können und zugleich immanent in den Dingen diese gestalten und ihrem Ziele entgegenführen, ist nicht wohl einzusehen, da sie transcendent und immanent zugleich sein müßten und so die Gottheit mit ihrem Inhalt in die Erscheinungswelt hineingezogen würde. Eine Schwierigkeit, die sich in den meisten philosophischen Systemen, auch schon bei Platon zeigt, sogar in den monistischen Weltanschauungen hervortritt und sich zu der Frage aufspitzt: Wie entsteht aus dem Sein das Werden? oder: Wie kommt das Sein zum Werden? Vermieden wird diese Frage von den Philosophen, die bloß ein Sein als faktisch annehmen, z. B. von dem Eleaten, und denen, die nur ein ewiges Werden kennen, z. B. von Heraklit, und von den konsequenten Befennern der Entwicklungslehre. Diese erwähnten Denker kommen freilich für den Theismus nicht in Betracht, nicht einmal für den Deismus.

Der Dualismus des Aristoteles fand bei den nachfolgenden Philosophen keinen Anklang; sogar unter seinen unmittelbaren Anhängern kommen Naturalisten oder pan-

theistische Naturalisten vor, z. B. Straton der Physiker. Und die Stoiker, die wegen ihres ausgebildeten Vorsehungsglaubens zu den Theisten anscheinend gerechnet werden könnten, huldigen ja einem bestimmt ausgesprochenen materialistischen Pantheismus. Auch die Neuplatoniker, die bisweilen die Materie als selbstständiges zweites Prinzip annehmen scheinen, sind mit ihrer Emanationslehre zu den Pantheisten zu rechnen, und auf 6 Gnostiker, namentlich die Manichäer, ist bei ihren phantastisch mythologischen Vorstellungen hier keine Rücksicht zu nehmen.

In der neueren Zeit ist ein dualistischer Theismus kaum vertreten, auch nicht von Descartes, der einmal, streng genommen, kein Dualist ist und zu zweit seinen Gott, 10 nachdem dieser der Natur ihre Gesetze gegeben hat, sich von ihr zurückziehen läßt, ohne daß er weiter eingriffe. Wie Anaxagoras ist Descartes vielmehr zu den Theisten als zu den Theisten zu zählen (s. unten S. 591, 16).

Sehr bestimmt findet sich der Theismus bei den christlichen Denkern alter und neuer Zeit; freilich nicht der dualistische, sondern der monistische: der unendliche, allmächtige Gott 15 kann nicht durch ein zweites Prinzip, wenn auch ein unthätiges, beschränkt werden. Gott hat die Welt nicht nur gebildet, geformt, sondern er hat sie geschaffen, wie es zu Anfang der Genesis heißt: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Bei alten spekulativen Kirchenvätern tritt das deutlich hervor, wenn auch bei Clemens und Origenes die Welt- 20 schöpfung keine zeitliche, sondern eine von Ewigkeit her ausgeführte That Gottes ist. Nach Origenes konnte die Güte Gottes nie unbethätigt und seine Allmacht nie ohne Gegenstände sein, an denen sie sich bethätigte; deshalb kann die Welt nicht in irgend einem Moment der Zeit entstanden sein. Gott hat auch keine Materie vorgefunden, die er dann gestaltet hätte, sondern er hat sie geschaffen, und zwar, wie die ganze Welt, aus nichts. 25 Hätte er die Materie nicht selbst geschaffen, so müßte eine Vorsehung vor ihm dafür gesorgt haben, daß er seine Gedanken in der Welt dargestellt hätte, oder ein glücklicher Zufall dafür eingetreten sein. Beides ist aber absurd. Gott ist als Geist, als immateriell und unförplich doch mit seiner wirkenden Kraft allgegenwärtig in der Welt, wie die Seele durch unsern ganzen Körper verbreitet ist. Es kommt hier ein pantheistischer Zug trotz der Transcendenz Gottes in die Anschauung des Origenes hinein, wie dies auch schon bei 30 Aristoteles der Fall war.

Abgesehen von der Anschlaglosigkeit der Welt, ist diese Gotteslehre des Origenes bei den späteren Vätern mit geringen Modifikationen zu bemerken. So bei dem Schüler des Origenes, Gregor von Nyssa, der den Menschen durch Gottes überschwengliche Liebe, nicht aus Notwendigkeit, geschaffen sein läßt; auch bei Augustinus, dem Gott die *summa* 35 *essentia* ist, und nach dem Gott den von ihm aus nichts geschaffenen Dingen zwar das Sein, aber nicht das höchste Sein verliehen, den einen ein vollkommenes, den andern ein weniger vollkommenes, das minus esse gegenüber dem summe esse. Er hat die Welt aus nichts geschaffen, nicht aus seinem Wesen; sonst würde sie ihm ja gleich sein. Und zwar hat er sie aus voller Willensfreiheit, nicht etwa durch irgend eine Notwendigkeit ge- 40 zwungen hervorgebracht, nur vermöge seiner Güte, um Gutes zu schaffen. Kein Wesen, also auch nicht die ganze Welt ist ihm entgegengesetzt, sondern nur das Nichtsein und das aus diesem hervorgehende Böse. Selbst die Materie ist ihm nicht entgegengesetzt, da sie von ihm geschaffen ist, und sie zur Ordnung des Ganzen gehört, auch ihr kommt Güte zu, und zwar ist dies ihre Gestaltbarkeit. Von einem Dualismus kann demnach bei 45 Augustin nicht die Rede sein. Als schöpferische Substanz ist Gott in der ganzen Welt zu finden; er erhält die Welt, und zwar ist diese Erhaltung eine fortwährende Schöpfung, aber nicht eine ewige, sondern das Geschaffene ist nach Zeit und Raum beschränkt; nur ist der Entschluß Gottes zur Welterschaffung ein ewiger. Zöge Gott sich als immer Neuschaffender einmal von der Welt zurück, so würde diese sogleich in das Nichts zurück- 50 sinken, so daß wir schon dadurch in unmittelbarer Verbindung mit Gott stehen, und dieser als *ubique diffusus* nicht nur transcendent, sondern auch immanent gedacht werden muß. — Ueblich die Erkenntnis bei Augustin eine große Rolle spielt, so muß sie sich doch dem religiösen Moment unterordnen. Neben der Selbsterkenntnis kommt es ihm namentlich auf die Gotteserkenntnis an, wiewohl Gott in wunderbarer Weise un- 55 begreiflich ist. S. namentlich *Confess.* I, 4, wo er Bezeichnungen erhält, die einander widersprechen, ja sich ausschließen. Er wird da genannt erhabenster, bester, mächtigster, allmächtigster, barmherzigster und gerechtster, verborgenster und gegenwärtigster, feststehend und doch unsatzbar, unveränderlich und doch verändernd, nie neu, nie alt, d. h. zeitlos, immer thätig, immer ruhig, sammelnd und doch bedürfnislos, schaffend, erhaltend, 60 vollendend, suchend, ohne daß ihm etwas fehlt, bereuend, ohne daß es ihn schmerzt,

zürnend und doch dabei ruhig, aufnehmend, was er findet und doch nie verloren hat, Schulden erlassend, ohne dadurch zu verlieren. Mit diesen und anderen Eigenschaften, die Augustin Gott beilegt, ohne daß damit die Summe der Prädikate erschöpft wäre, will er seinem religiösen Bedürfnis, das einen mystischen Zug hat, offenbar Genüge thun, auch Gott selbst gegenüber, dem er ja diese großartige Weichte in den Confessiones ablegt, die auch als ein Gebet an Gott gerichtet angesehen werden können. Und wie er seine Stellung zu seinem Schöpfer auffaßt, geht aus der besannten Stelle, Confess. I, 1, hervor: *Tu excitas ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, und aus der I, 2: *Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi essem in me. An potius non in te essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? — Quo te invoco, cum in te sim? aut unde venias in me? Quo enim recedam extra coelum et terram, ut inde in me veniat Deus meus, qui dixit: Coelum et terram ego impleo?* etc. Die ganzen nächsten Kapitel sind mit solchen Gedanken des Wohnens von uns in Gott und Gottes in uns angefüllt. Es sieht dies aus wie reiner Pantheismus, aber doch hält Augustinus an der Transcendenz Gottes fest, wie schon daraus hervorgeht, daß die Welt geworden ist und wieder vergehen wird, und nur Gott und neben ihm die Seelen der Engel und Menschen ewig sein sollen. So wird Augustin als einer der Hauptvertreter des Theismus, namentlich von der religiösen Seite aus betrachtet werden müssen.

Auch die Scholastik ist in ihren vorzüglichsten Theologen, die allein hier berührt werden können, entschieden theistisch gesinnt, wenn sich auch mancherlei pantheistische Neigungen zeigen, die aber von der Kirche nach Möglichkeit niedergehalten wurden. In seinen Beweisen für das Dasein Gottes kommt Anselm zu der Lehre, daß alles Sein ein absolutes Sein voraussetzt, durch welches es ist und besteht, welches aber selbst aus und durch sich selbst ist. Nach Stoff und Form ist das Bedingte nicht aus dem Absoluten geschaffen, aber durch dieses. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, dies ist aber nicht etwa die Materie, aus welcher die Welt geformt worden wäre, sondern eben das reine Nichts. Gleich Augustin nimmt Anselm an, daß die Welt nicht die Kraft zu beharren besitzt, sondern der erhaltenden Gegenwart Gottes bedarf, weil sie sonst in das Nichts zurücksinken würde. Also weder Dualismus noch Deismus ist bei Anselm zu konstatieren; eher könnte man wegen der fortwährenden engsten Verbindung Gottes mit der Welt pantheistische Gedanken, wie bei Aristoteles und Augustin, bei ihm finden. — Was die nähere Bestimmung der Gottheit anlangt, so nähert sich Anselm einem Anthropomorphismus. Neben den metaphysischen Prädikaten finden sich auch ethische, namentlich Gerechtigkeit, Güte und Liebe, ja Gott ist selbst die Liebe. Auch dem menschlichen Geist, als dem geschaffenen Abbild des göttlichen, wohnt neben intelligentia und anderen Eigenschaften die Liebe inne. Diese letzte hat ihren Grund im Glauben, im lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objekt in sich faßt und die Hoffnung hegt, das Erstrebte zu erreichen. So ist der Glaube des Menschen an Gott nicht ein bloßes credere Deum, sondern ein credere in Deum, eine Hingabe an Gott, wodurch das normale religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott bezeichnet wird. Daß Anselm, trotzdem er scharfsinniger Dialektiker war, doch in einem eng persönlichen Verhältnis zu Gott frommen Sinnes stehen wollte, geht schon aus seinen Schriften hervor, in denen sich die feinsten dialektischen Erörterungen an Gott richten.

Wie Anselm entschieden als Theist zu bezeichnen ist, so auch Albertus und Thomas. Nach dem ersten ist die Welt aus nichts geschaffen, keineswegs aus einer präexistierenden Materie. Gott würde ja bedürftig sein, wenn sein Bilden eine vor seiner Weltbildung vorhandene Materie voraussetzte. Freilich ist die Schöpfung ein Wunder, sie kann nicht erklärt oder abgeleitet werden. Nur was aus sich besteht, kann seinem Wesen nach ewig sein; alles Geschaffene würde vergehen, wenn es nicht durch die Allmacht Gottes gehalten würde. In dieser Gemeinschaft mit Gott besteht auch der Grund für die Unsterblichkeit der Einzelseelen. Der menschliche Intellekt kann das unendliche Wesen Gottes nicht fassen, bleibt ihm aber auch in der Erkenntnis nicht vollständig fern. Ein Strahl seines Lichtes berührt uns und so stehen wir in steter Gemeinschaft mit ihm. So hält Albertus einerseits die Transcendenz Gottes fest, andererseits läßt er die Menschen an ihm teilnehmen. Als transcendend ist Gott mit keinen Prädikaten zu bezeichnen; das Sein ist sein Werk und so steht er über allem Seienden. Dennoch soll er nicht nur prima causa, primum principium, ens primum, allwissend sein, sondern auch summa bonitas, fons omnis bonitatis, der absolut gnädige Gott. In diesen letzten

ethischen Prädikaten liegt die Beziehung zu dem Geschaffenen, also namentlich zu dem Menschen.

Wenn auch Albertus in wesentlichen Stücken, so namentlich in der Lehre von der Welterschöpfung, also in der Verwerfung des Dualismus, von Aristoteles abweicht, so ist eine starke Abhängigkeit von diesem doch deutlich zu sehen; ebenso, noch stärker sogar können wir diese bei Thomas bemerken, wiewohl auch er nicht slavischer Nachfolger des Stagiriten ist. Das Geschaffensein der Welt, also auch der Materie, ist ihm nicht nur Glaubenssache, sondern philosophisch beweisbar, dagegen ist ihr Anfang in der Zeit nicht wissenschaftlich darzuthun, sondern wird nur durch den Glauben gesichert. Wie Augustin und andere nimmt er an, daß die Welterhaltung eine fortwährende Schöpfung sei, so daß ein fortwährender enger Zusammenhang mit der Welt stattfindet. Nach Aristoteles ist für Thomas Gott die schlechtbin einfache Form, die reine Aktualität, unveränderlich. Sein Wesen ist sein Erkennen, d. h. das Selbsterkennen, mit dem das Erkennen aller Dinge zugleich gegeben ist. Wie das Objekt des Erkennens er selbst ist, so muß er auch als der absolut Gute sich selbst wollen. So will er nicht ein Gutes, um dieses zu erreichen, sondern er will um des Guten willen, um dies zu schenken, in seiner Eigenschaft als Liebe. Wie Aristoteles die höchste Freude und Seligkeit der Gottheit zugesprochen hatte, so auch Thomas, dem die Freude Gottes zugleich die höchste Selbstbefriedigung ist. — Was das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, so ist, abgesehen von der fortwährenden Erhaltung des Menschen durch Gott, auch das höchste ethische Ziel des Menschen nur durch Gottes Hilfe zu erlangen. Die vollkommenste Glückseligkeit des Menschen besteht nämlich in der visio divinae essentiae, in der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens. Dies Gut zu erlangen, geht aber über die Kraft der geschaffenen Menschen hinaus und kann diesen nur durch göttliches Eingreifen zu teil werden.

Auf die christlichen Mystiker des Mittelalters von Bernhard von Clairvaux an bis zu Meister Eckhart und seinen Nachfolgern hier einzugehen, ist nicht angezeigt, da sie mehr oder weniger ausgeprägte pantheistische Neigungen haben. Die mystische Erhebung bildet bei ihnen die Hauptsache, das Aufgehen in Gott; freilich sinkt der so Erhobene leicht in die Tiefe wieder zurück. Den seligen Zustand verbannt er nur der Gnade Gottes, so daß ein reiner Pantheismus hier doch nicht festzustellen ist.

Bei den Arabern ist neben dem ausgesprochenen Pantheismus, wie er z. B. von Ibn Roschd gelehrt wurde, doch auch eine Art Theismus vertreten, so von Alfarabi, der freilich daneben die neuplatonische Emanationslehre bekennt. Gott, d. h. das Urwesen, existiert notwendig, hat keine Ursache, hat aber alles Existierende, also auch die Materie hergebracht. Es ist unveränderlich und einfach. Es ist das absolut Gute und absolutes Denken. Es kommt ihm Leben, Macht und Wille, Weisheit und Schönheit, wie alle Vortrefflichkeit zu. Es ist auch absolut glücklich und der erste und letzte Gegenstand des menschlichen Willens. Dies Wesen zu erkennen und ihm ähnlich zu werden, ist der Zweck der Philosophie. Nur ist eine mystische Vereinigung mit diesem höchsten Wesen nicht möglich. So hat Alfarabi viel von Aristoteles genommen, kommt aber mit seinen anthropomorphen Eigenschaften Gottes dem religiösen Theismus sehr nahe. — Auch der Jude Maimonides ist im ganzen als Theist zu bezeichnen.

In der Übergangszeit zur neueren Philosophie, in der Platon und mehr noch der Neuplatonismus wieder zu neuem Leben erwachten, kann man von eigentlichem Theismus nicht viel entdecken. Auch Nikolaus von Cues ist vielmehr pantheistisch als theistisch gesinnt. Man braucht, um dies zu zeigen, nur an Sätze zu erinnern: Gott ist mit der Fülle seiner Kraft überall, und die Liebe zu Gott ist Einswerden mit Gott. Giordano Bruno ist mit seinen neuplatonischen und vielfach stoischen Ansichten erst recht vom Theismus entfernt. Eher könnte diesem Campanella zugerechnet werden, der dem unendlichen Wesen, d. h. der Gottheit, welche die endlichen Dinge auch die unsterblichen Seelen hergebracht hat, doch bestimmte Eigenschaften zuschreibt, nämlich: Macht, Weisheit und Liebe, mit denen Persönlichkeit verbunden zu denken ist.

Mit Campanella und mit Augustin zeigt im Denken, namentlich im Ausgangspunkt der Erkenntnis, Ähnlichkeit Descartes, bei dem die Vorstellung Gottes stark in dem Vordergrund steht; beiteilt er doch eine seiner Hauptschriften als *Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia etc.*, und glaubte er doch für das Dasein Gottes sicherere Beweise erbracht zu haben, als sie in der Mathematik gegeben werden könnten, die er der Menschheit nicht vorenthalten dürfe. Seine Lehre wird in der Regel als eine dualistische bezeichnet, indem entweder Gott im Gegensatz zur Welt aufgefaßt wird, woraus sich freilich manche Widersprüche ergeben, oder die beiden geschaffenen Sub-

stanzen, nämlich die ausgedehnte und die denkende, Körperwelt und Geisterwelt, einander gegenübergestellt werden, jede von beiden unabhängig von der andern, keines andern Dinges als Gottes zur Existenz bedürftig. Man sieht deutlich, daß, da diese beiden Substanzen zweiten Ranges Gott untergeordnet sind, es nur eine Substanz in absoluten Sinne, d. h. Gott giebt. Da hätten wir nicht einen Dualismus, sondern einen ent- 5
 schiedenen Monismus, der auch durch die Welt nicht beschränkt wird. Nicht nur zu ihrem Dasein ist Gott den Dingen der Welt nötig — er hat sie geschaffen, sondern auch zu ihrer Fortdauer, da sie sich nicht selbst erhalten können, vielmehr die immerwährende Schöpferkraft Gottes bedürfen. Nehmen wir hinzu noch, daß Gott die absolute Voll-
 kommenheit ist, daß er das natürliche Licht, das Denken in dem Menschen hervorbringt, 10
 Geber alles Lichts, daß eine seiner ersten Eigenschaften die Wahrhaftigkeit ist, die für uns von der größten Bedeutung ist, da sie allein uns die Erkenntnis möglich macht, so wird man geneigt sein, ihn als Theist zu bezeichnen, und für einen solchen wird er auch von manchem Forscher gehalten. Zwar soll Gott transcendent sein, aber doch in enger Beziehung zur Welt und zu dem Menschen. Mit der Wahrhaftigkeit wird auch die 15
 Persönlichkeit eng verbunden gedacht werden. Und dennoch ist Descartes wohl eher Deist als Theist zu nennen. Die Ausdehnung, die Körperwelt ist von Gott geschaffen; sie ist aber für sich kraftlos, weder ruhend noch bewegt aus und durch sich selbst. Da nun die Geister keinen Einfluß auf sie haben, bleibt nur übrig, daß Gott erste Ursache der Bewegung und der Ruhe in der Körperwelt ist. Das Quantum der Bewegung ist immer dasselbe, da die 20
 Körper die Bewegung nicht vermehren oder vermindern können. Es hängt diese Konstanz auch von der Unveränderlichkeit Gottes ab, die auch die Ursache ist für die absolute Gültigkeit und Dauer der von Gott gegebenen Naturgesetze. Nach ihnen geht alles in der Körperwelt vor sich, ohne daß der Gesetzgeber, Gott, wieder eingreift. Alle Bewegung wird durch Druck und Stoß hervorgebracht, und wenn Gott so außerhalb der 25
 Welt transcendent sich hält, so wird man durch diese Lehre Descartes' sehr stark erinnert an dem Mechanismus bei Anaxagoras, s. oben S. 587, 12. Wie auch sonst in den Ansichten Descartes' manche Widersprüche sich finden, so auch hier ein sehr greller in der Lehre von Gott.

Auch bei Leibniz finden wir die Lehren von Gott widerspruchsvoll. Gott ist nach 30
 ihm die höchste Monade, der absolute Vollkommenheit zukommt. Von ihm und von sonst nichts sind alle anderen Monaden, welche die Welt bilden, geschaffen. Aber nachdem sie in das Dasein durch Gott getreten sind, geht alles in ihnen aus ihnen selbst hervor, wenn sie auch alle Gott als ihren Endzweck in ihrem Streben nach Voll-
 kommenheit haben. Die Welt wird so als ein Mechanismus betrachtet, in den Gott 35
 nicht mehr eingreift; müßte er dies thun, so wäre sie nicht die beste; das soll sie aber sein. Soweit ist Leibniz Deist, wie ihn Lessing mit vollem Recht bezeichnete. Dennoch hält Leibniz, vielleicht der positiven Religion zu Liebe, deren Recht er als guter Christ nicht anzweifeln wollte, den Glauben an Offenbarung und an Wunder fest, indem er die Lehre vom Übervernünftigen im Gegensatz zum Widervernünftigen gebraucht. Nur zu- 40
 fällige Thatfachen, wie es die natürlichen Ereignisse sind, können durch Gott, der ihr Grund ist, verändert werden; sie sind keine ewigen Wahrheiten, die unumstößlich sind, gewissermaßen neben Gott selbstständig bestehen. Daß der Weltzusammenhang durch die Wunder gestört wird, und daß die Wunder widervernünftig sind, übersah dabei Leibniz in seiner christlich frommen Gesinnung. Mit diesem Eingreifen Gottes ging er vom 45
 Deismus zum Theismus über. Die Transcendenz wird nicht gewahrt, sondern die unmittelbare Berührung Gottes mit der Welt wird angenommen. Ja, nicht auf religiösem, sondern auf metaphysischem Gebiet, kommt Leibniz sogar zur Immanenz Gottes in der Welt, da dieser gleichsam das Centrum überall ist, da nichts ihm fern, sondern alles ihm gegenwärtig gedacht werden muß. Viel Ähnlichkeit mit der Lehre Leibnizens von Gott hat 50
 die Wolffs, die nichts besonders Neues bietet. In der Aufklärung wie bei vielen Engländern herrschte ein entschiedener Deismus.

Bei Kant, der sich mit der Vorstellung Gottes sowohl in seiner vorkritischen als auch in seiner kritischen Zeit eingehend beschäftigt, kann hier nur auf die spätere Periode Rück-
 sicht genommen werden. Terminologisches von ihm ist schon früher erwähnt, s. oben 55
 S. 586, 25. — Das Postulat des Daseins Gottes folgt nach der Kritik der praktischen Vernunft aus dem Verhältnis der Tugend zur Glückseligkeit. Wir sollen die Übereinstimmung der letzteren mit der ersteren als notwendig a priori annehmen. Danach wird das Dasein einer von der Natur, die diesen Zusammenhang durch sich nicht hervorbringt, unterschiedenen Ursache der gesamten Natur postuliert, welche vermöge einer der mora- 60

lischen Gefinnung gemäßen Kausalität, d. h. durch Verstand und Willen den Grund für den genauen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit bildet, d. h. das Dasein Gottes. Für die theoretische Vernunft ist die Annahme Gottes als der obersten Intelligenz eine bloße Hypothese, für die praktische Vernunft Glaube, d. h. reiner Vernunftglaube. Das ist der Hauptsatz der Moralthologie, die im Gegensatz zur Physiktheologie ihr volles Recht hat. So ist der Begriff Gottes „ein ursprünglich nicht zur Physik, d. h. für die spekulative Vernunft, sondern ein zur Moral gehöriger Begriff.“ In der Metaphysik der Sitten wird dieser Glaube an Gott auf das Gewissen gegründet, indem sich der Mensch als doppelte Persönlichkeit denken muß, einmal als Angeklagter und dann als Richter. Dies letztere muß ein über alles Macht habendes sittliches Wesen sein, d. h. Gott. Ob dieses eine wirkliche oder nur idealische Person sei, welche die Vernunft sich selbst schaffe, soll unentschieden sein, doch würde Kant gefragt sich dafür entschieden haben, daß beides möglich sei. Jedenfalls bleibt die wirkliche Existenz Gottes hierbei für den Verstand unsicher. — Etwas anders wird das Dasein Gottes bei Kant gewonnen — auch nicht für die spekulative Vernunft — in der Kritik der Urteilskraft. Siehe namentlich den § 86, der von der Ethiktheologie handelt. Hier wird das teleologische Moment herangezogen, um nicht nur das Dasein Gottes für den Glauben festzustellen, sondern das höchste Wesen auch durch weitere Prädikate zu bestimmen. Wenn wir in der Welt Zweckanordnungen finden und die einzelnen nur bedingten Zwecke, wie es die Vernunft fordert, einem unbedingten obersten Wesen unterordnen, so sehen wir leicht, daß nicht von einem Zwecke innerhalb der Natur, sondern von dem letzten Zwecke der Schöpfung die Rede sei „und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zur Hervorbringung der Weltwesen) stattfinden kann“. Als eigentlicher Zweck der Schöpfung kann nur der Mensch und zwar als moralisches Wesen anerkannt werden, wonach wir die Hauptbedingung haben, um die Welt als zusammenhängendes Ganzes anzusehen und für die Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Prinzip die Natur und Eigenschaften dieser Ursache zu denken und so den Begriff zu bestimmen, was die physische Teleologie nicht vermag. Wir werden dieses Urwesen nicht nur als Intelligenz und Gesetzgeber für die Natur, sondern auch „als gesetzgebendes Oberhaupt“ in dem moralischen Reich der Zwecke vorstellen müssen. In Beziehung auf das höchste, unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir dieses Urwesen als allwissend denken müssen, damit selbst das Innerste der Gefinnungen ihm nicht verborgen sei; als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem Zwecke angemessen machen könne; „als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Eigenschaften die Bedingungen der Kausalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Gutes unter moralischen Gesetzen ausmachen, und so auch alle übrigen transcendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w., die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen.“

Ist nun nach dem Angeführten Kant als Deist oder als Theist zu bezeichnen? Will man bei dieser Frage von Erkenntnis Gottes reden, so paßt keine von beiden Benennungen auf Kant, da er in seiner kritischen Periode kein Wissen von Gott und göttlichen Eigenschaften kennt; er meint, der Mensch dürfe sich nicht einmal anmaßen, das Dasein Gottes als völlig gewiß zu beteuern. Will man unter Theismus aber nicht etwa die Erkenntnis Gottes verstehen, sondern schon den Glauben an ihn und an seine angeführten Eigenschaften, die freilich nur zum Teil metaphysisch sind, wie Allgegenwart, Ewigkeit, zum Teil sehr anthropoidisch, wie Gerechtigkeit, Güte, auch Verstand und Wille, so ist er entschieden als Theist zu bezeichnen. Jedoch geht Kant nicht so weit, einen Verkehr des Menschen zu Gott, wie von einer Person zu einer andern, etwa im Gebet, anzunehmen. „Ein erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gefinnung des Wünschenden bedarf“, ist ein abergläubischer Wahn, mit dem Gott nicht gebietet ist. Will man die Möglichkeit der Erfüllung eines Gebets in den Theismus einschließen, so paßt der Name Theismus nicht auf die Ansicht Kants, freilich auch nicht Deismus. Er ist eben kritischer Philosoph.

Unter den Nachfolgern Kants, die zum größeren Teil dem Pantheismus in verschiedener Gestalt hulbigten, hat Herbart in seiner Theologie eine gewisse Ähnlichkeit mit Kant. Die Zweckmäßigkeit in der Welt findet ihre Erklärung nur in der göttlichen Intelligenz, die zwar mit ihrer Setzung von Zwecken nicht erweisen ist, aber doch durch die teleologische Betrachtung der Natur hinreichend begründet ist. Für die Ausbildung des Gottesbegriffs sind von Wichtigkeit die ethischen Prädikate: Heiligkeit, Macht, Liebe und

Gerechtigkeit. Hiermit ist der Theismus, wenn auch nicht für das Wissen, gegeben. Entschiedener zeigt er sich bei Drobisch, dem Anhänger Herbarts (Grundlehren der Religionsphilosophie, Leipzig 1840), der den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes als beinahe ausreichend ansieht, indem noch die moralisch-praktischen Glaubensgründe als Überzeugung schaffend hinzutreten sollen. Gott als das außertweltlich persönliche höchste Wesen wird dann nach den fünf Herbartischen praktischen Ideen näher bestimmt: Es kommen ihm zu: Heiligkeit, Vollkommenheit, Liebe, richtende und vergeltende Gerechtigkeit.

Schleiermacher, so großen Einfluß er auf die Religionslehre gehabt hat, und so frommen Gefühls für das Unendliche und Ewige er war, kann nicht zu dem Theisten gezählt werden. Er kennt nicht einen persönlichen, sondern nur einen lebendigen Gott, dem die üblichen Eigenschaften nicht als Seiten seines Wesens oder seiner Wirksamkeit zukämen: sie sind nur Abpiegelungen seiner Wirksamkeit im religiösen Bewußtsein. Schleiermacher schwankt zwischen Deismus und Pantheismus. Nach Kants oben angeführter Terminologie könnte er freilich auch Theist genannt werden.

Bestimmt trat für den Theismus ein, d. h. für den spekulativen, eine Reihe von Philosophen, die sich 1837 vereinigten in der Gründung einer „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“, die sich die Aufgabe stellte, die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, d. h. doch offenbar, für den Theismus entschieden einzutreten. Herausgeber war Imm. Herm. Fichte. Mitarbeiter waren besonders Fr. Hoffmann, Sengler, Burdach, Weiße, auch die Theologen Keander, Nothe, Twisten u. a. Die Polemik gegen Hegels Pantheismus trat stark hervor. Auch als die Zeitschrift ihren Titel geändert hatte in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, unter dem sie heutigen Tages noch erscheint, und ihre Redaktion Fichte und Ulrich übernommen hatten, zeigte sie noch deutlich die Tendenz, die christliche Weltanschauung auszubauen, weil in ihr die Grundzüge der Wahrheit und die Keime eines künftigen höheren Weltzustandes enthalten seien. Auch in ihren eigenen Schriften (s. die Literatur) treten die erwähnten Männer im ganzen für den Theismus ein, namentlich Fichte, der sich zu einem ethischen Theismus bekannte und als höchste, das Welträtsel lösende Idee hinstellte das Urbjekt oder die absolute Persönlichkeit Gottes. Die Vorstellung der absoluten Persönlichkeit, so widerspruchsvoll sie in sich ist, nehmen auch andere Denker auf, so Trendelenburg (Logische Untersuchungen, 2 Bde, 3. Aufl., Berlin 1870), nach dem in aristotelischer Weise der Zweck die Welt durchdringt und beherrscht. Durch die Ethisierung der Zweckursache wird Gott selbst ein ethisches Wesen, zu dem ein religiöses Verhältnis des Menschen möglich ist. Die Substanz hat sich im Ethischen zur Person gesteigert, und das Unbedingte wird demnach als „absolute Persönlichkeit“ zu fassen sein.

Loze, der sich viel mit der Vorstellung Gottes beschäftigt, setzt an die Stelle des metaphysisch Unendlichen den Begriff Gottes, wobei eine Art des ontologischen Beweises eine Rolle spielt. Als Grund aller Wirklichkeit des Endlichen wird Gott durch die metaphysischen Eigenschaften der Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht bestimmt; das Verlangen, in Gott auch die höchsten Werte zu finden, wird durch Annahme der ethischen Eigenschaften in Gott, der Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit erfüllt. Volle Befriedigung kann freilich nur die Annahme der Persönlichkeit Gottes bringen, indem man davon überzeugt ist, „daß lebendige, sich selbst besitzende und genießende Substanz die unabwiesliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güter ist.“ Allerdings soll für die Persönlichkeit der Gegensatz gegen die Außenwelt nicht durchaus nötig sein, sondern sie soll zu stande kommen auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls, eines unmittelbaren Fürsichseins. Übrigens soll das Wesen Gottes gewissermaßen überpersönlich sein, sich nicht in der empirischen Persönlichkeit vollkommen darstellen — womit freilich die Persönlichkeit selbst verloren gehen kann. Mit Gott, der so unser Wesen bedingt, sind wir nach Loze vereinigt, indem wir uns durch das religiöse Gefühl als göttliches Wesen erfassen. — Hiermit nähert sich Loze, seinen Theismus bedeutend abschwächend, dem spinosistischen Pantheismus, dem er auch sonst nicht fernsteht. Sind ihm doch alle Monaden Modifikationen des absoluten Weltgrundes, ist nach ihm doch die zwischen den Dingen bestehende Wechselwirkung nur dann möglich, wenn sie sämtlich in einer substantziellen Wesensgemeinschaft stehen.

Mehr oder weniger von Loze beeinflusst, sind manche theistisch denkende Philosophen, die in die Gegenwart schon gehören. So G. Claß (Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, Erlangen 1896; Die Realität der Gottesidee, München 1904), der Gott als persönlichen und absoluten Geist bestimmt; ferner Ludwig

Buffe (Philosophie und Erkenntnistheorie, 1. T. Metaphysik und Erkenntnistheorie, 2. T. Begründung eines dogmatischen Systems der Philosophie, Leipzig 1894), nach dem die auseinander nicht ableitbaren „Konstituenten“ der Wirklichkeit auf einem einheitlichen absoluten Grund beruhen, auf Gott, welcher der schöpferische Grund aller Dinge, der Quell aller Wahrheiten, der Ursprung aller Werte und Persönlichkeit ist. Weiter gehören hierher: Günther Thiele (Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie, Berlin 1895), nach dem sich der Gottesbegriff, der notwendig den Begriff des allweisen und allmächtigen Schöpfers in sich faßt, nur im absoluten Ich abschließt; Gust. Glogau (Vorlesungen über Religionsphilosophie, herausg. von H. Clasen, Kiel 1898), der das Dasein Gottes an der Spitze der Philosophie stehen läßt und von Gott die Ideen des Wahren, Guten und Schönen ableitet, und dem in etwas mystischer Weise das Fühlen und Erleben Gottes und der Ideen im wirklichen Leben die Hauptsache ist; endlich außer andern Herrn. Siebek (Vehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg 1893). Nach ihm läßt sich Gott vom Metaphysiker beweisen, der religiöse Mensch erlebt ihn aber in sich als lebendige Macht, womit sich eine Hinneigung zum Pantheismus zeigt.

Von Theisten außerhalb Deutschlands sollen hier nur drei englische erwähnt sein: Martineau, Upton und Caird, von denen neben der Transcendenz Gottes doch auch seine Immanenz verlangt wird, also eine Form des Theismus die dem Pantheismus sich nähert.

Fragen wir nach diesem historischen Überblick, bei dem es freilich infolge der Unbestimmtheit des Begriffs Theismus selbst zweifelhaft bleiben muß, welche Denker alle zu ihm gehören, nach der Berechtigung des Theismus, so ist zunächst zu sagen, daß die theistische Anschauung eine wissenschaftliche Gültigkeit nicht in Anspruch nehmen kann. Wir kommen im wissenschaftlichen Denken nicht zur sicheren Annahme eines persönlichen Gottes, der mit ethischen Prädikaten ausgestattet war. Mit Notwendigkeit müssen wir ein allgemeines Sein, oder ein Unbedingtes setzen, ohne das es kein Bedingtes gäbe. Diesem höchsten Sein müssen die allgemeinsten metaphysischen Bestimmungen zugesprochen werden: Allgegenwart, da das Sein überall ist; Ewigkeit, da das Sein nicht angefangen haben kann, sonst müßte es von einem vorhergehenden Sein abhängig gemacht werden; Allmacht, da alles vom Unbedingten, vom Sein im letzten Grunde abhängt, es ist allwirksam; Einheit, da außer dem einen Sein nicht noch ein anderes sein kann, und es nicht zerteilt gedacht werden darf, denn die einzelnen Teile wären doch immer Seiendes. Ob man dem Unbedingten Allwissenheit zuschreiben darf, muß sehr zweifelhaft erscheinen, da mit dem Wissen zugleich Geistiges verbunden sein muß, das nicht ohne eine schon angenommene besondere Weltanschauung, die nicht allgemein gültig zu sein braucht, dem unbedingt Seienden zugesprochen werden darf. Geht die Wissenschaft nicht weiter, so kann sich freilich ein religiöses Bewußtsein mit diesem bloßen kalten Sein nicht zufrieden geben. Es verlangt etwas, wodurch nicht nur der Verstand befriedigt wird, sondern auch die gemüthlichen Bedürfnisse voll zu ihrem Rechte kommen. Haben doch bedeutende Denker, z. B. Locke, einen Frieden stiften wollen zwischen den Anforderungen strenger menschlicher Wissenschaft und den Bedürfnissen des Gemüths. Wenn es dabei freilich darauf hinauslaufen sollte, daß diese Bedürfnisse von der Wissenschaft vollständig befriedigt werden könnten, oder daß die Wissenschaft gegen das, was das Gemüth verlangt und erfüllt haben will, keine Einsprache erheben dürfte, so ist das zu viel verlangt.

Meist will der fromme religiöse Mensch vor allen Dingen einen lebendigen Gott, der nicht nur allwissend, sondern auch allweise ist; einen Gott, der als Person der Person gegenübersteht, der zugleich die Liebe oder Allgüte ist, vermöge deren er den Menschen, dessen Bedürfnisse er kennt, zufrieden und glücklich machen will, freilich zugleich Gerechtigkeit übt und so, sei es in diesem oder in einem zukünftigen Leben, einen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit eintreten lassen wird. Es sind dies Prädikate, die je nachdem der Mensch sich Gott gestaltet, noch vermehrt werden können, und ethische genannt werden mögen. Sie rücken die Gottheit dem Menschen nahe, indem sie ihm menschliche Eigenschaften, nur per eminentiam, zuschreiben, Eigenschaften, wodurch die Gottheit in die Erscheinung herabgezogen wird, und die sich mit dem Wesen des Unendlichen, Allgemeinen nicht vertragen. Die Wissenschaft könnte also, wenn sie sogar nicht Einspruch erheben will gegen diese Anthropomorphisierung des Höchsten, doch nichts dazu thun, um sie zu stützen, und so dem Theismus, wenn er diese Eigenschaften u. a. Gott beilegen will, nicht beistimmen. So wird dem Glauben anheim fallen, was die Erkenntnis nicht leisten kann, dem Glauben, dem nach Kant der Vorrang vor dem Wissen gebührt. Der fromme

Mensch, der mit seinem Gott in Verkehr stehen will, wird demnach auf Grund des Glaubens dem Theismus huldigen.

Thekla s. d. A. Apokryphen des NT Bd I S. 665, 55.

Themison s. d. A. Montanismus Bd XIII S. 423, 10.

Themistius und die Themistianer s. d. A. Monophysiten Bd XIII S. 400, 42.

Theodor I., Papst, 642—649. — Quellen: Vita Theodori I. im liber pontificalis, Ausgabe v. Rommen Bd I, S. 178; Theophanis chronographia, Bonn 1839, Bd I S. 509; die Briefe Theodors I. finden sich bei Mansi, Bd X, S. 702 ff.; verzeichnet bei Jaffé Bd I, S. 228 ff.; Baronius, Ann. eccl. ad ann. 642 ff. — Litteratur: Bomer, Unparth. Gesch. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Teil 4, Magdeb. u. Leipz. 1857, S. 73 ff.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 148 ff.; Wagemann, Die Politik der Päpste, Bd I, S. 173 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche, S. 520; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd, 3. Aufl., S. 133 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, 3. Bd, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1877, S. 186 ff.; Jungmann, Dissertationes selectae in histor. eccles. Bd II, Regensburg 1881, S. 415 ff.; W. Hartmann, Gesch. Italiens im MA, Bd II, 1893, S. 219 f.; vgl. auch die Litteratur bei dem Art. Monotheleten Bd XIII S. 401.

Papst Theodor I., der Sohn eines Bischofs, aus Jerusalem gebürtig, wurde als Nachfolger Johanns IV. wahrscheinlich am 24. November 642 konsekriert. Wie sein Vorgänger war auch Theodor I. ein Gegner der Monotheleten (s. d. A. Bd XIII S. 406, 26). Als ihm der Patriarch Paulus II. von Konstantinopel, der nach dem Sturze des monotheletisch gesinnten Pyrrhus auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben worden war, seine Wahl in einem Schreiben anzeigte, welches die monotheletischen Ansichten hinter orthodoxen Phrasen verbarg, forderte er, daß Paulus seinen Vorgänger auf einer Synode absetze, und daß die kaiserliche Ekthesis beseitigt werde (Jaffé 2049—2052). Der aus Konstantinopel geflüchtete Pyrrhus war nach Nordafrika gegangen; dort ließ er sich in einer im Jahre 645 mit dem Abte Maximus dem Befenner (s. d. Art. Bd XII S. 457), dem eifrigsten Bekämpfer des Monotheletismus, abgehaltenen Disputation für den Dyotheletismus gewinnen, ging darauf nach Rom, bekannte sich hier zur Auffassung des mit Maximus und der nordafrikanischen Kirche in der Lehre von den zwei Willen Christi übereinstimmenden Papstes und wurde von diesem nunmehr feierlich als rechtmäßiger Patriarch von Konstantinopel anerkannt. Daß aber seine Lossagung von der monotheletischen Formel nur dem Wunsche entsprungen war, mit Hilfe des Papstes wiederum in den Besitz des konstantinopolitanischen Bistums zu gelangen, bewies Pyrrhus dadurch, daß er sich in Ravenna nach Verhandlungen mit dem kaiserlichen Erzarchen von neuem zu der eben von ihm abgeschworenen Lehre von dem „Einen Willen“ in Christo bekannte. Nun versammelte Theodor I. in Rom eine Synode, auf der er in einer seltsam feierlichen Weise — indem er die Feder in Tinte tauchte, die aus dem geweihten Kelche mit einem Tropfen Abendmahlswins veretzt war — die Exkommunikation des Pyrrhus unterschrieb (646 oder 647). Aber auch Paulus war Monothelet; vergeblich forderte ihn Theodor um orthodoxen Bekenntnis auf, so daß er schließlich auch ihn des Bistums entsetzte, ein Urteil, das natürlich ohne tatsächliche Wirkung blieb. Doch kam Paulus dem Papste einen halben Schritt entgegen, vorausgesetzt, daß die Annahme richtig ist, daß er den Kaiser Konstantin zum Erlaß des „Typus“ bewog (648), jenes Ediktes, welches Still-schweigen in Betreff der im monotheletischen Streite ventilirten Fragen auferlegte, aber zugleich die Geltung der Ekthesis beseitigte. Theodor starb kurz vor Mitte Mai 649; er wurde am 14. in der Peterskirche bestattet.

38pfel † (Saud).

Theodor II., Papst 897. — Quellen: Auxilii tractatus, bei Mabillon Analecta vetera, ed. II, Paris 1723, p. 43; Auxilii libellus in defensionem sacrae ordinationis papae Formosi, bei Dimmler, Auxilius und Bulgarius, Leipzig 1866, S. 72; Jaffé S. 441. — Litteratur: Siehe beim Art. Formosus Bd VI S. 127.

Theodor II. hat nur 20 Tage lang das päpstliche Amt verwaltet während der Monate November und Dezember 897. Er war bemüht der Kirche den durch das Totengericht über den Papst Formosus (s. den A. Bd VI S. 129, 11 ff.) verlorenen Frieden wiederzugeben, indem er den Leichnam jenes Papstes von neuem feierlich bestatten ließ und die von ihm vollzogenen Weihen auf einer römischen Synode als kanonisch anerkannte.

(38pfel †) Saud.

Theodor von Andida f. d. A. Mystagog. Theologie Bd XIII S. 618, 11.

Theodoros Askidas, ein der origenistischen Richtung angehöriger Abt, den Kaiser Justinian um 537 zum Bischof von Cäsarea in Kappadocien erhob. S. die Artikel: Dreikapitelstreit, Bd V S. 22, 9f. und Origenistische Streitigkeiten, Bd XIV S. 492, 23.

5 Theodor von Canterbury f. d. A. Buchbücher Bd III S. 582, 42.

Theodor und Theophanes, die Graptoi, gest. 840? und 845. — Litteratur: Quellen: A. Ein Brief der Brüder über ihre Leiden an B. Johannes von Kyzikos, aufgenommen in die Vita C 23—31, MSG 116, 672—80; B. Die vormetaphrastische Form der Vita, noch unbekannt; C. Die metaphrastische Vita, lat. bei Epimani und Surlus 3. 26. Sept., griech. bei Combefis, Originum rerumque CPolitinarum manipulus 1664, 191—213, MSG 116, 653—684; D. Bearbeitung von Theodora Raoulaina Kantakuzena Palaiologina (gest. 1301) bei Papadopoulos-Kerameus, Analecta IV 1897, 185—223, dazu V 397—9; E. Auszüge aus der Vita des Michael Synkellos (aus cod. Athous Pantokr. 13) bei Oedebe, *ill. greek. oikologos* 1896, 23—36 mit gutem Detail, aber auch starken Anachronismen; dieselbe in cod. 15 Genuens. 33; eine Vita Michael's von Nikephoros Gregoras in Monac. 10 und Vatic. 1085 noch unediert. F. Synaxarium CPolitinarum ed. Delehane p. 65 (Sept. 21^a), 130 (Okt. 11^a), 324 (Dez. 18^a), 352 (Dez. 28^a); Martyrol. Rom. Dez. 27; G. Die Chronisten Theophanes cont. III 14, IV 11 (p. 104, 160); Kedrenos II 114, 149; Skylas 537, 539; Zonaras III 365, 375; Konstantinos Manasses 4779, 4888, 4911, 4999; Genesios p. 74; H. [Symeon mag.] 20 22 p. 611, Georg. mon. cont. 25 p. 806; Leo gramm. p. 226; Theodosios p. 136 ed. Tafel. Außerdem Suidas s. v. *ägortia*, Acta ss. Davidis, Symeonis et Georgii ed. Delehane, Anal. Boll. XVIII 239; W. Regel, Analecta byz.-russica 1891, 8. 32; von Dobschütz, Christusbilder 256*, Theod. Stud. ep. II 213, MSG 99, 1640.

Ausgaben: Schriften Michael's MSG 4, 617—68; 97, 1504—21; die meist unter 25 Georgios Kefapenos Namen gedruckte Grammatik soll in den Grammatici graeci VIII von Böhle herausgegeben werden. Dichtungen des Theophanes in den Menäen, f. das Verzeichnis bei Christ und Paranißas Anthologia 264; Proben bei Christ 121 ff., 236 ff.; Pitra Analecta I 408.

Litteratur: Aeltere bei Dubin II 43—46; Fabricius VI 688; X 220 (Varles XI 30 186 ff.); Ehrhard bei Krumbacher, Vjh. 18⁹ 73, 166; Krumbacher 586, 677, 707; S. Bailhé, Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, S. Théodore et S. Théophane, Rev. de l'Orient chrétien VI 1901, 313—32, 610—12.

Diese Brüder gehören zu den gefeiertsten Märtyrern des Bilderstreits. Geboren zu Jerusalem kamen sie mit ihrem Vater Jonas in das Sabaskloster und traten dort wohl 35 im Jahre 800, 25 bezw. 22 Jahre alt, in die geistliche Familie des Einsiedlers Michael, der ca. 761 geboren, seit 14 Jahren dem Sabaskloster angehörte. Mit ihm siedelten sie, als er vom Patriarchen Thomas zum Synkellos erwählt wurde, 811 nach Jerusalem in das Spoudaiön-Kloster über; mit ihm und dem Mönch Job sollen sie in Sachen des Symbolstreites der lateinischen Mönche vom Ölberg nach Rom gesandt worden sein. 812 40 wurden viele Mönche durch einen Arabereinfall aus dem hl. Lande vertrieben; sie flüchteten nach Cypern, dann nach Konstantinopel, wo sie im Chorkloster unterkamen. Es scheint, daß jene vier Gesandten des Patriarchen deshalb über Konstantinopel gingen und hier irgendwie festgehalten wurden, ohne daß die Komreise zu stande kam. Der traditionellen Angabe, sie seien erst nach Ausbruch des Bilderstreites unter Leo dem Armenier 45 eigens zur Verteidigung der Bilder nach Konstantinopel gekommen, widerspricht der Brief an Johannes von Kyzikos ausdrücklich. Statt in die Heimat zurückzukehren, werden sie nun in Konstantinopel eifrige Verfechter des Bilderkults. Ein Disput mit dem Kaiser bringt sie ins Phialagefängnis, wo Michael bleibt, während die Brüder nach dem Pontos verbannt werden bis zu Leos Ermordung (25. Dez. 820). Die Amnestie unter Michael 50 dem Stammler wies ihnen bestimmte Klöster als Aufenthaltsort an, Michael das Blousiados-Kloster am Olyup, den Brüdern das Sosthenes-Kloster am Bosporos; den späteren Biographen erscheint das als Exil. Unter Theophilos begann 834 die Verfolgung aufs neue; nach der Hauptstadt gebracht kamen Michael und Job ins Prätoriumgefängnis, die Brüder mit vielen andern ins Exil auf die Insel Aphusis; 2 Jahre darauf wurden sie, 55 vermutlich weil sie zwei hohe Beamte für den Bilderkult gewonnen hatten, plötzlich vor den Kaiser geschleppt, der sie nach mehrtägigem Verhör und Geißelung mit 12 von einem gewissen Christodoulos verfaßten Laminen brandmarken ließ; daher ihr Beiname Graptoi. Auf's neue verbannt kamen sie nach Kartalimen bei Chalcedon (andere Quellen nennen 60 im Gefängnis am 27. Dezember (840?), Michael und Theophanes erlebten die Resti-

tution; jener wurde Synkellos des Patriarchen Methodius (falls hier nicht Verwechslung mit dem Michael von Lesbos, Davids Bruder, vorliegt), und Abt von Chora, wo er am 4. Januar 846, 85 Jahre alt, starb. Theophanes wurde Metropolit von Nikaia und soll noch bei dem Festmahl zu Ehren der wiederhergestellten Orthodoxie durch seinen unersöhnlichen Troß die Kaiserin schwer getränkt haben, wie denn diese Konfessoren durchaus nicht zu den liebenswürdigen Gestalten gehören. Er starb 11. Oktober 845 und wurde im Chorakloster beigesetzt, während seines Bruders Leichnam im Kloster Michaeli bei Chalkedon ruhte.

Von Michael giebt es außer einem grammatischen Traktat allerlei dogmatische und panegyrische Stücke, die noch nirgends gesammelt, meist noch ungedruckt sind (aufgezählt bei Bailhé 638 f., dazu BZ XV, 259). Theodoros λόγοι über den Bilderkult, die von den Biographen unter dem Titel *κυρόλογος* erwähnt werden, sind bisher nicht aufgefunden; fälschlich sind ihm mehrere Schriften des Nikephoros und eine Biographie dieses Patriarchen beigelegt. (Vgl. u. a. MSG 152, 357d, 416b; 160, 649—664). Theophanes ist einer der fruchtbarsten und berühmtesten geistlichen Dichter seiner Kirche: 15 Christ zählt allein in den gedruckten Menäen 151 Kanones von ihm, darunter einen auf seinen Bruder Theodor. Die Zugehörigkeit der meisten bedarf noch kritischer Untersuchung.

v. Dobshütz.

Theodoros Lektor, griech. Kirchenhistoriker des 6. Jahrh. — Die ältere Literatur verzeichnet H. Chevalier, Répertoire des sources histor. du moyen-âge, I, 2171. Ueber die Hji. s. de Boor, ZRG VI (1883/4), 489 ff. 573 ff.: G. Dangers, de fontibus, indole et dignitate libr., quos de hist. eccl. scripserunt Theodoros Lector et Evagrius (Dijf.) Gottingae 1841; Nolte, Zu Theodoros L., ThDS 43 (1861), 569; F. B. Sarrazin, de Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo in Comment. philol. Jenens. 1, 163 sqq. — Aus der älteren Literatur ist zu vgl. Allatius, de Theodoris, abgedruckt bei MG 86, 1, 157 sq. 26 Fabricius-Harles, Bibl. graeca VII, 435 sqq. Stods im DchrB IV, 954; Barbenhener, Patrologie² S. 486 f. Die Reste der *KG* sind von Valesius gesammelt (hinter der Ausgabe des Philostorgius); abgedruckt bei MG 86, 1, 165 sqq. Die *historia tripartita* ist noch ungedruckt.

Von der Person Theodoros wissen wir nur, daß er Lektor (Anagnost) an der Sophienkirche in Konstantinopel gewesen ist. Seine Lebenszeit läßt sich nur annähernd bestimmen. Daß er im 6. Jahrhundert gelebt habe, ergibt sich aus dem Endpunkt, bis zu dem er seine Kirchengeschichte geführt hat (527). Nolte (ThDS 1861, S. 572) schließt aus der von Theodoros gebrauchten Bezeichnung τῶν τῆς ὁσίας μνήμας daß die *historia tripartita* vor dem 5. allgemeinen Konzil (553) abgefaßt sein müsse. Von seiner Schriftstelleri wissen wir nur, daß er einen Auszug aus den Kirchengeschichten des Sozomenus (I. I—IV), Sokrates und Theodoret in 4 Büchern, auf Veranlassung eines Freundes in Gangra verfaßte (*historia tripartita*). Es war dies eine Zusammenstellung wortgetreuer Exzerpte aus den drei Kirchenhistorikern, die so angelegt war, daß Th. die von allen gemeinsam überlieferten Geschichten aus demjenigen Autor aushob, der sie nach seiner Meinung am klarsten und schönsten vorgetragen habe. Am Rande war jedesmal die Uebereinstimmung mit den beiden andern hervorgehoben. Auch die jedem der drei eigentümlichen Erzählungen waren benutzt und als solche besonders kenntlich gemacht (Nolte, ThDS 1861, S. 570). Das 1. Buch reichte vom 20. Jahre Konstantins bis zur Synode von Tyrus, das 2. bis zum Tode des Konstantius, des Sohnes Konstantins d. Gr., das 3. bis zum Untergang des Valens, das 4. bis zum Schluß des Sokrates (de Boor, ZRG VI, 488). Ein Auszug aus der *historia tripartita* ist von späteren Chronographen vielfach benutzt worden (s. die Nachweise bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur², Znder s. v. Theodoros Anagnostes). Die *historia tripartita*, die teilweise im Cod. Venet. Marc. 344 erhalten ist (Morelli, Biblioth. manuscr. V, 233; de Boor, ZRG VI, 487) ist noch ungedruckt. Valesius hat sie bei der Textkonstitution der drei exzerpierten Autoren verwertet und in den Noten eine Anzahl von Varianten mitgeteilt. Welchen Wert sie für die Textkritik hat, läßt sich daraus nicht genügend erkennen. Eine Art Fortsetzung lieferte Th. in einer eigenen Kirchengeschichte, die mit dem Tode Theodosius II. begann. Dies Werk ist als Ganzes verloren; wir besitzen nur noch eine Anzahl von Exzerpten, die teils selbstständig erhalten sind (z. B. im Baroc. 142; die Beischrift ἀπὸ γωνίης Νεκροφῶρον Καλλιῶτον ist eine Fälschung; s. de Boor, ZRG VI, 489), teils sich bei späteren Schriftstellern und in den Akten des 7. allgemeinen Konzils finden. Soweit diese Fragmente einen Rückschluß auf die Eigenart des Werkes gestatten, ist in ihm dem wunderhaften Element ein breiter Raum verstattet gewesen. Th. mag hierin dem Zeitgeschmack in besonders ausgedehntem

Maße Rechnung getragen haben. Dennoch ist der Verlust des Werkes zu bedauern, da Th. in Konstantinopel wohl von manchen Ereignissen und kirchenpolitischen Vorgängen Kenntnis hatte, die Fernerstehenden unbekannt blieben. Die fleißige Benutzung durch spätere Autoren ist für diesen Verlust nur ein mangelhafter Ersatz. **Erwin Freuden.**

- Theodor von Mopsuestia**, gest. 428. — Leo Allatius, Diatriba de Theodoris, Nr. 65 (nach Mai, Bibliotheca nova patrum VI, 116 sqq., MSG 66, 77—104); Tillemont, Mémoires XI u. XII (Benedig 1732), 433—453 u. 673 sq.; Fabricius-Parles, Bibliotheca graeca X, Hamburg 1807, p. 346—362; A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio I, Rom 1825, praef. p. XVIII—XXX und ibid. VI, 1832 praef. p. V—XXII (= MSG 66, 105—119); R. E. Kleiner, Symbolae litterariae ad Theodorum Antiochenum, Mopsuestiae episcopum, pertinentes. Diss. theol. Göttingen 1836; C. F. Frisjke, De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio Halle 1836 (= MSG 66, 9—78; im Folgenden Frisjke I); W. C. H. toe Water, Specimen observationum de Theodoro Antiocheno, Mopsuestiae episcopo, XII prophetarum minorum interprete. Diss. theol. Amsterdam 1837; A. Mai, Bibliotheca nova patrum VII, Rom 1854, praef. p. V—VII (= MSG 66, 120—123); F. A. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Syros in der Auslegung Messianischer Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten. Diss. theol. München 1871; H. Rihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg i. B. 1880; H. B. Swete, Theodorus of Mopsuestia (DchrB IV, 1887, S. 934—948), ein vortrefflicher, erschöpfender Artikel, den der hier folgende zwar durch Hinweise auf neuere Entdeckungen ergänzen, aber nicht antiquieren kann; J. Feßler, Institutiones patrologiae, denuo ed. V. Jungmann II, 2, Innsbruck 1896 (altzu knapp); G. Kaufchen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, Freiburg i. B. 1897; D. Wardenhever, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1901. — Ueber die Lehre Theodoros vgl. die Bb IV, 16 und 752 f. genannte Litteratur und H. B. Swete in der Vorrede zu seiner unten (Zeile 43) genannten Ausgabe.

- Die vollständigste Sammlung der zumeist nur fragmentarisch erhaltenen Werke Theodoros findet sich MSG 66 (1859), p. 1—1020. Vorbereitet und ergänzt ist diese Sammlung vornehmlich durch folgende Publikationen: Fragmenta patrum graecorum ed. J. Münter I, 30 Kopenhagen 1788; Scriptorum veterum nova collectio ed. Angelo Mai I, VI u. VII, Rom 1825, 1832 u. 1835; Theodori Antiocheni, Mopsuesteni ep., quae supersunt omnia ed. A. F. B. von Wegnern I (und einziger) Bb, Berlin 1834 (nur den Kommentar zu den kleinen Propheten bietend); Spicilegium Romanum IV, Rom 1840; Theodori, ep. Mops., in Novum Testamentum commentariorum quae reperiri potuerunt ed. C. F. Frisjke, Zürich 1847 (im Folgenden: Frisjke II); Theodori Mopsuesteni de incarnatione filii dei librorum XV fragmenta ed. D. F. Frisjke, Index scholarum, Zürich, Winter 1847/48 (im Folgenden Frisjke III); Spicilegium Solesmense ed. J. B. Pitra I, Paris 1852 (vgl. J. L. Jacobi in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1854, S. 246—253); Nova patrum bibliotheca [ed. A. Mai] VII, Rom 1854; Theodori . . . commentarii nuper detecti (Philipp: u. 40 Koloßerbrief) ed. J. L. Jacobi, drei Universitätschriften Halle 1855, 1856, 1858; Analecta syriaca ed. B. de Lagarde, Leipzig und London 1858; Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca e codicibus Musei Brit. Niriacis edidit atque in latinum sermonem vertit E. Sachau, Leipzig 1869; Theodori ep. Mops., in epistolas b. Pauli commentarii ed. H. B. Swete, 2 vols, Cambridge 1880—1882; F. Baethgen, Der Psalmenkommentar des Theodor von 45 Mopsuestia in syrischer Bearbeitung (ZatW 1885, S. 53—101); F. Baethgen, Siebenzehn makabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia (ZatW 1886 S. 261—288 und 1887 S. 1—60); Commentarius Theodori Mopsuesteni in evangelium d. Johannis etc. ed. J. B. Chabot, tom. I, textus syriacus, Paris 1897; J. Liezmann, Der Psalmenkommentar Theodoros von Mopsuestia (SBM 1902, S. 334—344). — Die Hauptfundstellen für die Fragmente Theodoros sind a) Ratenen (vgl. Bb III 1897 S. 754—767 und G. Karo und J. Liezmann, Catenarum graecorum catalogus in den „Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen“, philol.-hist. Kl. 1902, Heft 1. 3. 5), b) Marius Mercator (ed. Baluze, Paris 1684; vgl. Bb XII, 342—344), c) Leontius v. Byzanz (vgl. Bb XI, 394—398), vornehmlich in adv. Nestorianos et Eutycheanos III (MSG 86, 1384 ff.); d) verschiedene Erlasse Justinians aus der Zeit des Dreikapitelstreits (MSG 86, 994—1095), e) Secundus (vgl. Bb V, 732 f.) pro defensione trium capitulorum (MSL 67, 527—852), f) die Akten des fünften öumenischen Konzils (Mansi IX, 173 ff.), g) Die bibliotheca des Photius (MSG 103; vgl. Bb XV, 385, 30 ff.).

- Theodoros, der größte Exeget der antiochenischen Schule (Bb I, 592—595; doch vgl. Loofs, Dogmengeschichte, 4. Aufl. S. 277 f.), ein Antiochener (*Antiocheus*; oft in den 100 Hff. und Ratenen, vgl. Karo und Liezmann und Photius, cod. 4. 38. 177, MSG 103, 52. 69. 513) aus vornehmer und reicher Familie (Chrysost. ad Theod. lapsum II, 1 MSG 47, 310), Bruder des Bischofs Polykronius von Apamea (Theodoret, h. e. 5, 40, 2; vgl. Bb XV, 528), starb, nachdem er 45 bis 50 Jahre in kirchlicher

Verthätigkeit gestanden hatte (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 MSL 67, 562: 45; ib. p. 563: fast 50) und 36 Jahre lang Bischof von Mopsuestia in Cilicien gewesen war (Theodoret, h. e. 5, 40, 2), hochbetagt (Hesychius Hieros. bei Mansi IX, 249A: senectute jam cana debilitatus), in dem Jahre, mit dem Theodoret seine Kirchengeschichte beschließt, d. i. 428 (Theodoret, h. e. 5, 40, 2. 3; vgl. Frisingsche I S. 2f.). Sonst 5
 geben zwei Schreiben ad Theodorum lapsum (MSG 47, 277—308 u. 309—316), die trotz der Zweifel des Valesius gegenüber dem ersten (zu Sozomenos 8, 2, 10) sicher aus der Feder des Chrysostomus stammen, der noch ein Menschenalter später, im Jahre 404, aus dem Exil dem Theodor von Mopsuestia für seine alte und treue Freundschaft dankt 10
 (ep. 112, MSG 52, 669: τῆς ἀγάπης τῆς γνησίας . . . τῆς τε ἀνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς). Das zweite dieser Schreiben ad Theodorum lapsum, dessen oft mit seinem Namen angerebeter Adressat zweifellos unser Theodor ist (Sozom. 8, 2, 10), beklagt, daß Theodor, der damals das zwanzigste Jahr noch nicht erreicht hatte, dem eben erst mit größtem Eifer von ihm aufgenommenen asketischen Leben den Rücken gelehrt hat, für sein väterliches Hauswesen sorgt und sich mit Heiratsplänen trägt (c. 4 u. 5 p. 313f.). Sein offener 15
 älterer Freund Chrysostomus bittet ihn, zurückzukehren in die [mönchische] Gemeinschaft, in der außer ihm selbst ein gewisser Valerius und sein gleichfalls unbekannter Bruder Florentius, ein gewisser Porphyrius „und viele andre“ zu der Schar der Brüder (κατάλογος τῶν ἀδελφῶν) gehörten (vgl. c. 4 u. 1 p. 313 u. 309). Den ersten sog. 20
 Brief — es ist in Wahrheit ein langatmiger Traktat —, der den in eine gewisse Hermione (14 p. 297) verliebten, nie mit Namen angeredeten Adressaten (vgl. c. 5 p. 282: ὁ σοφὲ καὶ μακάριε, 13, p. 295: ὁ φίλος) in den Schmutz der Sinnlichkeit und zugleich — was freilich schwer denkbar ist — in die tiefsten Abgründe der Verwirrung versunken erscheinen läßt, glaube Tillemont (XI, 556f.) nicht an unsern Theodor gerichtet denken 25
 zu können, und noch Reander (der hl. Chrysostomus I S. 38f.) zeigte sich durch die teilweise allerdings nicht triftigen Gegengründe Montfaucons (MSG 47, 271—276) von der Irrigkeit dieser Tillemontschen These nicht überzeugt. Man wird trotzdem an der Identität der Adressaten beider Briefe festhalten müssen. Der zweite, der den ersten gar nicht erwähnt, ist gleichsam eine verbesserte, auf genauerer Sachkenntnis ruhende Auflage 30
 des ersten: er erhebt den im ersten Brief den Ton der Mahnungen bestimmenden Vorwurf der „Hurererei“ nur, indem er ihn zugleich ausdrücklich damit rechtfertigt, daß die an sich durchaus tabellose Ehe für den „den himmlischen Bräutigam verbundenen“ Freund ein Ehebruch sei, und mehrfach kehren auch sonst Gedanken des ersten Briefes in bebutsamer Ausführung wieder. Ist dem aber so, so sind die Deklamationen des sog. ersten 35
 Briefes des Chrysostomus wenig mehr als rhetorische Tiraden einer überspannten, durch frommen Schulkult und schnelles Nichten abstoßenden monchischen Gesinnung, denen für den „Fall“ Theodors nicht viel zu entnehmen ist. Das aber ist nach diesem ersten Briefe n. E. zweifellos, daß die Mönchsgemeinschaft, der Theodor sich entzogen hatte, in den Bergen dicht vor Antiochien zu suchen ist (c. 17 Anfang p. 303; vgl. gegen die Wertung des Schlusses durch Montfaucon das καταβῆναι εἰς τὴν ἀγοράν p. 303 und die κἀθοδος εἰς τὴν πόλιν p. 304). Schon Tillemont hielt dies unter der Annahme, daß nicht der spätere Mopsuestener der Adressat sei, für wahrscheinlich, Nauschen (S. 566) auch unter der gegenteiligen Voraussetzung. Die Nachricht des Sokrates (6, 3, 6) und auch (dies gegen Nauschen S. 566) des Sozomenos, daß Chrysostomus und Theodor 40
 damals unter Diodor, dem späteren Bischof von Tarsus, und einem sonst unbekanntem Karterius ihr monchisches Leben geführt hätten, ist freilich hiermit schwerlich zu vereinigen: Diodor kann sein ἀσκητήριον nicht in den Bergen gehabt haben (vgl. Tillemont XI, 556). Allein Sokrates und Sozomenos sind sekundäre Berichterstatter, deren Angaben nur soweit verwertet werden dürfen, als sie dem sich einfügen, was bessere Quellen bezeugen (vgl. Vb XVIII, 486, 11 ff.). Es ist auch anzunehmen, daß Chrysostomus neben den oben (Zeile 18) erwähnten Unbekannten auch den Diodor genannt haben würde, wenn der damals sein und Theodors Meister gewesen wäre. Noch weniger darf man eine andre Nachricht des Sokrates (6, 3, 3f.) und Sozomenos (8, 2, 6f.) in Verbindung mit den chronologischen Angaben des Palladius (vita Chrysost. 5 MSG 47, 18) zu einem 55
 Argument gegen das gestalten, was die Briefe an den Theodor lehren. Theodor und Maximus, der spätere Bischof von Seleucia, sollen zugleich mit Chrysostomus den Libanius gehört haben und von Chrysostomus bestimmt worden sein, mit ihm — Sozomenos sagt dies noch deutlicher als Sokrates — dem weltlichen Leben den Rücken zu kehren. Kombiniert man dies mit den chronologischen Angaben des Palladius, so ergibt 60

sich freilich, daß der „Fall“ Theodors nicht erst in die Zeit gesetzt werden kann, da Chrysofostomus in den Bergen als Mönch lebte. Aber dies Ergebnis ruht auf morschem Grunde. Denn, was Palladius über den Bruch seines Helden mit der Welt (vgl. Tillemont XI, 554) sowie über die einzelnen Stationen seines asketischen Lebens und ihre Dauer erzählt, ist m. E. kein brauchbares Fundament chronologischer Konstruktionen, und Sokrates und Sozomenos verfügen nicht über genaue Kunde. Daß auch Theodor den Libanius gehört hat, das ist, obwohl die rhetorische Schule bei ihm nicht so abgefärbt hat wie bei Chrysofostomus, dennoch, da er Antiochener war, mehr als wahrscheinlich; daß er von Chrysofostomus für das mönchische Leben gewonnen wurde, ist möglich, obwohl es in den Briefen ad Theodorum lapsam sich nicht verrät. Aber daß Theodor gleichzeitig mit Chrysofostomus den Libanius gehört und gleichzeitig mit ihm der Welt entsagt habe, ist sehr unwahrscheinlich; Chrysofostomus erzählt beides nur von Basilius (de sacerdot. 1, 1—6 MSG 48, 623 ff.); gegen das erstere spricht, wenn auch nicht entscheidend, der Altersunterschied zwischen Theodor und Chrysofostomus; und das zweite paßt zu der Art und dem Tone der Briefe ad Theodorum lapsam sehr wenig. Man wird daher m. E. in Abweichung von Tillemont, Montfaucon und der herrschenden Anschauung annehmen müssen, daß Theodors Bruch mit der Welt und sein „Fall“ der Zeit angehören, da Chrysofostomus in den Bergen vor Antiochien als Mönch lebte. Die chronologische Fixierung dieser Zeit bei den Chrysofostomus-Biographen (ca. 374/5) halte ich für recht unsicher. — Daß Theodor auf die Mahnungen des Chrysofostomus hin sich zum mönchischen Leben zurückwandte, ist alte Tradition (Sozom. 8, 2, 11; vgl. Hesyeh., Mansi, IX, 248 C). Und sie ist glaublich, obwohl die responsio Theodori lapsi (MSG 48, 1063—1066) trotz Allatus (MSG 66, 95) und Ribn (RP XI, 1516) zweifellos unecht ist (vgl. Montfaucon, MSG 48, 1063 ff.). Doch ob Theodor in die Berge zurückgekehrt ist, bezw. auf wie lange: das kann niemand sagen. — Daß er Diobors Schüler gewesen ist, beweist seine Theologie und Exegese; Sokrates und Sozomenos haben davon Kunde, und Theodoret (h. e. 5, 40, 1) wie Domnus von Antiochien (bei Facundus 8, 5 p. 724 B) bezeugen es. Auch das wird man Theodoret glauben dürfen (vgl. auch Domnus a. a. O.), daß Chrysofostomus — wenigstens eine Zeit lang — zugleich mit Theodor den Unterricht Diobors genoß. Es muß dies gewesen sein, ehe Diobor 378 Bischof von Tarsus wurde; Näherbestimmungen erscheinen mir unsicher. Nachher hat Theodor wie Chrysofostomus, der auch hier sein condiscipulus war, zu Bischof Flavian von Antiochien (seit 381; vgl. Bd VI, 93 ff.) in einem Schüler- und Pietätsverhältnis gestanden (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 p. 563). Flavian wird es gewesen sein, der ihn um 383 (vgl. oben S. 598, 64) zum Presbyter weihte; denn in Antiochien hat Theodor als Presbyter gewirkt (Hesyeh. Mansi IX, 248; Gennadius, de viris ill. 12). Gegenüber der Nachricht des Hesyehius, daß Theodor später von Antiochien nach Tarsus übergesiedelt sei (Mansi IX, 249 C), fehlt uns die Möglichkeit einer Prüfung. Daß er 392 (vgl. oben S. 599, 2) vermutlich auf Empfehlung Diobors Bischof von Mopuestia ward, würde auch ohne dies begreiflich sein. Seine Bischofszeit ist für unser Wissen an Ereignissen arm. Er hat 394 mit Flavian von Antiochien (vgl. Bd VI, 93, 43) an einer Synode in Konstantinopel teilgenommen (Mansi III, 851) — bei dieser Gelegenheit mag Theodosius durch eine Predigt Theodors entzündet worden sein (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 p. 563 B) —; er hat einst, wohl im letzten Jahrzehnt seines Lebens, in Antiochien durch eine Predigt Anstoß erregt, aber sich nicht gar lange hernach selbst korrigiert (Joann. Antioch. ad Nest. bei Facundus 10, 2 p. 771 C; vgl. Cyrill Alex. ep. 69 MSG 77, 340 C und Leontius adv. Nest. et Eut. 3, 10 MSG 86, 1364); er hat auch in dieser Zeit noch eine gewaltige Menge [exegetischer und] polemischer Werke geschrieben (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 p. 562 D: decem milia polemischer Werke), hat in die Diskussion der Pelagianischen Frage im Orient eingegriffen (vgl. Bd XV, 771, 35) und um 420 Julian von Clenum und seine socii bei sich aufgenommen (Bd XV, 771, 32—42; vgl. S. 772, 55 ff.). Sein Ansehen war, wie zahlreiche von Facundus gesammelte Zeugnisse beweisen, weit über die Grenzen seiner Diocese hinaus, sehr groß. Daß er bei Lebzeiten niemals von orthodoxer Seite je verunglimpft worden sei (Joann. Antioch. bei Facundus 2, 2 p. 562 C), ist freilich nicht ganz richtig (vgl. oben Zeile 45; auch das, was Hesyehius bei Mansi IX, 248 D über entrüstete Aufnahme seines Jugendkommentars zu den Psalmen erzählt, kann ein Körnlein Wahrheit enthalten); aber er starb im Frieden der Kirche.

2. Bloß Trümmer der zahlreichen Werke Theodors (Facundus 10, 4 p. 779 A: 60 innumeri libri) sind auf uns gekommen. Nur einige seiner Kommentare sind mehr

oder weniger vollständig erhalten; von den übrigen Kommentaren und von den sonstigen Werken Theodors besitzen wir nur dürftige Fragmente (die nicht exegetischen Fragmente finden sich vollständiger als bei MSG 66, 966—1020 bei Swete II, 289—339). Eine Uebersicht des Erhaltenen und Verlorenen wird n. E. am zweckmäßigsten im Anschluß an das Verzeichniß der Werke Theodors gegeben, das Ebed Jesu (gest. 1318; vgl. Bd V, 112, 23 ff.) zusammengestellt hat. Ich citiere daher im Folgenden stets zunächst den Text des Ebed Jesu (J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis III, 1 p. 30—35): 1. commentarium in librum Geneseos tribus edidit tomis ad magnum Alphaeum, summa elaboratum methodo et speculatione: bei Photius (cod. 38 MSG 103, 69 f.) *ἑμπνεῖα τῆς κτίσεως*, Fragmente MSG 66, 633—646 und bei Sachau S. 1—21. 10

2. Davidem quinque tomis exposuit ad Cerdonem fratremque ejus: Theodors ältestes Werk, das er selbst später noch als in mancher Hinsicht unreif ansah (de allegoria bei Facundus 3, 6 p. 602 C), doch gewiß geraume Zeit nach seinem „Fall“ geschrieben, also nicht „da er nicht mehr als 18 Jahr alt war“ (Leontius, adv. Nest. et Eut. 3, 8. MSG 86, 1364); Fragmente MSG 66, 647—696; neues syrisches Material ist 15 durch Baethgen, lateinisches durch Alcoli und Mercati (vgl. Lietzmann *EBW* 1902, S. 340), sehr wertvolles griechisches durch Lietzmann (*EBW* 1902, S. 334—346) nachgewiesen worden. 3. Duodecim prophetas commentatus est duobus tomis ad Mar (i. e. dominum) Tyrium: der einzige in der Originalsprache vollständig erhaltene Kommentar Theodors, nach 2 codd. Vatic. herausgegeben von A. Mai (unvollständig Vet. script. 20 nova coll. I, 2 p. 41—96; vollständig ib. VI, 1—298 und Nova bibliotheca VII, 1—389) und von v. Wegnern (I, 1—716, d. i. finis), nach Mai MSG 66, 105—632.

4. Samuelem uno tomo commentatus est ad Mamarianum: einige Fragmente sind in Ratenen erhalten (Mai, Script. vet. nova coll. I, p. XXI). 5. Jobum duobus tomis ad Cyrillum Alexandrinum: fünf [mit großer Wahrscheinlichkeit aus 25 diesem Kommentar herzuleitende] Fragmente MSG 66, 697 f., zu denen nach DehrB IV, 939 a Anm. noch einige wenige Notizen bei G. Hoffmann, *Opuscula Nestorianorum syriace*, Kiel 1880, p. 118 hinzugekommen sind. 6—10. Ecclesiasten uno libro exposuit deprecante Porphyrio, Isaiam quoque et Ezechielem et Jeremiam et Danielelem singulos singulis tomis commentatus est et dilucidavit, quibus finem 30 imposuit labori suo in testamentum vetus: ein ungebrudtes Ratenenfragment zu Jesaias verzeichnen Karo und Lietzmann (S. 341). 11—13. Mattheaum uno tomo explicavit ad Julium, Lucam et Joannem duobus tomis ad Eusebium: Theodor selbst erwähnt (ad 1 Tim 3, 16, Swete II, 138, 1) seine evangeliorum interpretatio und speziell die Erklärung des Matthäus und Lukas (ad 1 Tim 1, 5, Swete II, 74, 6), 35 sowie die des Johannes (ad Kol 1, 17, Swete I, 273, 6); Fragmente nach Frisische II, 1—8 und 10—42 bei MSG 66, 703—713 und 715—785; der Johannes-Kommentar syrisch bei Chabot. 14. Actus apostolorum ad Basilium uno commentatus est tomo: ein Fragment nach Frisische II, 43 f. MSG 66, 785 f. 15. Epistolam quoque ad Romanos ad Eusebium exposuit: zahlreiche Ratenenfragmente bei Mai, *Spicileg.* 40 *Rom.* IV, 1840, p. 499—573 und bei Cramer, *Catena in S. Pauli ep. ad Rom.* Oxford 1844, danach bei Frisische II, 45—107 (= MSG 66, 787—876). 16. Binas ad Corinthios epistulas tomis duobus dilucidavit et illustravit rogatu Theodori: Fragmente nach Frisische II, 108—120 und Mai, *Bibliotheca patrum* VII, 407 f. MSG 66, 877—897. 17—20). Eustratius postulavit expositionem quatuor 45 epistularum, quas sum commemoraturus, epistolae ad Galatas et ad Ephesios et ad Philippenses et ad Colossenses; binas autem ad Theosalonicenses Jacobo efflagitante exposuit; epistolam ad Timotheum utramque explicavit ad Petrum, Cyrino etiam deprecante exposuit epistolam ad Titum et ad Philemonem: die Fragmentensammlung bei Frisische II, 121—159 (= MSG 66, 897—950) 50 ist antiquiert durch eine von J. L. Jacobi und Hort ergänzte Entdeckung Vitras, nämlich durch Auffindung einer alten lateinischen Übersetzung, die samt den griechischen Fragmenten herausgegeben ist von Swete. 21. Item epistolam ad Hebraeos ad eundem Cyrillum dilucidavit; quinque autem tomis (d. i. 17—21) finem imposuit suis commentariis in totum apostolum: Fragmente des Kommentars zum Hebräerbrief 55 nach Frisische II, 160—172 MSG 66, 951—968. 22. Exstat etiam ejus liber de sacramentis: wohl identisch mit dem liber arcanorum bei einem Zeitgenossen des Ebed Jesu (Assemani III, 1 p. 563) sowie den sermones mystici, die nach Hefychius (Mansi IX, 249 BC) der spätesten Zeit Theodors angehören, und dem codex mysticus, aus dessen 13. Buche Facundus ein Fragment erhalten hat (MSG 66, 1011; 60

- Swete II, 332). 23. Et qui de fide inscribitur: wohl identisch mit dem catechismus, aus dem Marius Mercator Fragmente bringt, dem liber ad baptizandos, den das Konzil von 553 excerptiert (Mansi IX, 217f.), und dem liber ad baptizatos, den Zacundus citiert; Fragmente MSG 66, 1013—1016 und Swete II, 323—327.
24. Ac tomus unus de sacerdotio: verloren. 25. Duo vero de spiritu sancto: verloren, aber auch von Leontius bezeugt (de sectis 4, 3 MSG 86, 1221 A: *πρός Μακεδόνιον*). 26. Tomus unus de incarnatione: *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* 15 Bb adv. Apollinaristas et Anomoeos (Gennad. c. 12), das meist citierte dogmatische Werk Theodors, noch in seiner Presbyterzeit geschrieben (Gennadius a. a. D.), dreißig Jahr vor der Schrift De Apollinario (unten Nr. 35), wie Theodor selbst sagt (Swete II, 321, 20); zahlreiche Fragmente verschiedenster Herkunft bei Frisſche III, MSG 66, 969—994 und Swete II, 290—312. 27. Duo adversus Eunomium (vgl. unten Nr. 34): *ἔπερ Βασιλείου κατὰ Ἐννομίου* 25 Bb (Photius cod. 4 MSG 103, 52; cod. 177 p. 517 D: 28 Bb; Leontius, adv. Nest. et Eut. 3 MSG 86, 1384 D); ein Fragment bietet Zacundus MSG 66, 1001 und Swete II, 322 f. (das zweite Fragment MSG 66, 1001 aus Mansi IX, 343 C gehört zu de incarnatione, ist = MSG 66, 983 D).
28. Ac duo alii adversus asserentem peccatum in natura insitum esse: *πρός τοὺς λέγοντας εἶναι οὐ γνώμη πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* (Photius cod. 177 MSG 103, 513 ff.; vgl. oben S. 600, 51); Fragmente aus Marius Mercator und Photius bei Swete II, 332—337 (die ersten auch MSG 66, 1005—1011). 29. Duo adversus magiam: *περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς καὶ τῆς ἡ τῆς εἰσεβείας διαγορά* (Photius cod. 81 MSG 103, 281); Photius sagt einiges über den Inhalt, erhalten sind nicht einmal Fragmente. 30. Unus ad monachos: verloren. 31. Unus de obscura locutione (scil. scripturae sacrae): verloren. 32. Et unus de perfectione operum (richtiger: de perfectione regiminis, Frisſche I, 106): verloren. 33. Quinque praeterea tomos composuit adversus Allegoricos: wahrscheinlich identisch mit dem dem Cerdo (vgl. oben Nr. 2) gewidmeten liber de allegoria et historia contra Origenem, aus dem (bez. aus dessen Widmungsepistel) Zacundus (3, 6 p. 602 BC) einen [MSG 66 und Swete II unter den Fragmenten fehlenden] Absatz citiert. 34. Et unum pro Basilio: vgl. oben Nr. 27; die syrische Übersetzung scheint das umfangreiche Werk in zwei zerlegt zu haben (Frisſche I, 96 f.). 35. Unum etiam de assumpte et assumpto: offenbar ein Buch über die Inkarnation, bezw. über die angebliche *διὰς τῶν* der Antiochener, daher wohl identisch mit dem Buche De Apollinario et ejus haeresi, aus dessen mit dem Vorwurf der *διὰς τῶν* sich beschäftigendem Eingang Zacundus ein größeres Fragment aufbewahrt hat (MSG 66, 1002 f.; Swete II, 321 f.). 36. Item librum margaritarum, in quo epistulae ejus collectae sunt: von diesem Schatze, der für die Geschichte der Zeit von größter Bedeutung sein würde, haben wir nur zwei Fragmente, ein Citat aus einem Brief an den Presbyter Artemius und drei Citate aus einem Briefe an Domnus (MSG 66, 1012 f.; Swete II, 338 f.), und letztere sind ihrer Quelle wie ihres Inhalts wegen m. E. nicht einmal über den Verdacht der Unechtheit erhaben (vgl. Loofs, Nestoriana S. 162). 37. Demum sermonem de legislatione: daß dies verlorne Werk hermeneutischen Inhalts gewesen (DchrB IV, 941), glaube ich nicht; es in einer unechten Predigt des Chrysostomus wiederzufinden (Assemani III, 1 p. 35 Note 3), ist auch unmöglich (vgl. Frisſche I, S. 118). — Ebed Jesu meint ein vollständiges Verzeichnis aller Werke Theodors gegeben zu haben: quo finem suis lueubrationibus imposuit, fügt er seiner letzten Nummer (37) hinzu (vgl. auch Nr. 19 und 21). Das sonst Erhaltene wird in der That, wenn echt, zumeist aus einer der schon genannten Schriften stammen. Es kommen hier zunächst ein Fragment in Exodum, vier Fragmente zum Cantium und vier zum Markus in Betracht, die schon publiziert sind (MSG 66, 647, 699 und 714 f.), sodann ungedruckte Katenenfragmente zu Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Judices, Ruth und den Büchern der Könige sowie gleichfalls ungedruckte Katenenfragmente zu den katholischen Briefen (Frisſche I, S. 46 f., Mai Script vet. nova coll. I, p. XXI). Bei den noch ungedruckten Katenenfragmenten ist ihre Herkunft von Theodor v. Mopſueſte noch keineswegs sicher, und was wirklich von ihm herrührt, braucht nicht einem Kommentar zu dem Buche entnommen zu sein, auf das die Katene sich bezieht. So mögen einem Briefe die erhaltenen Fragmente über das Hohelied entstammen (Frisſche I, S. 62). Denn echt sind sie gewiß; aber daß sie einem Kommentar zum Hoheliede entnommen sind, ist unwahrscheinlich; denn Theodor hielt das Hohelied für ein profanes Liebeslied und schätzte es deshalb gering (Leontius, adv. Nest. et Eut. 3, 16 MSG 86, 1365). Die katholischen Briefe hat

Theodor sicher nicht kommentiert (Leontius a. a. O. 14 p. 1365; vgl. Th. Zahn, *NTZ* 1900, S. 788—806 und J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons I*, 247); und daß er einen Kommentar zum Markus geschrieben habe, ist nach Ebed Jesu und nach Theodors eignen Verweisungen auf die Interpretation der drei andern Evangelisten nicht wahrscheinlich. — Von sonstigen Fragmenten kommen vier einzelne und eine ganze Reihe von Citaten ex libris contra Apollinarem (MSG 66, 993—1002; Swete II, 312—321) in Frage. Die letztern könnten sehr wohl einem oben noch nicht genannten Werk gegen Apollinaris entstammen; denn Theodor hat häufig (frequenter) gegen die Apollinaristen gepredigt und geschrieben (Facundus 8, 4 MSL 67, 722 D). Allein die Liste des Ebed Jesu hat schon zwei Werke gegen Apollinaris (Nr. 26 u. 35); und ist wahrscheinlich, daß die Nestorianer sich ein umfangreiches anti-apollinaristisches Werk Theodors hätten entgehen lassen? Da nun keins unserer Fragmente aus der incarnatione [adv. Apollinaristas et Anomoeos] dem 3. und 4. der Bücher dieses Werkes entstammt, die Fragmente ex libris contra Apollinarem aber sämtlich dem 3. und 4. dieser Bücher entnommen sind, so ist die Hypothese von Frisiche (I, S. 91), daß die letzteren den Büchern de incarnatione zuzuweisen sind, u. E. wahrscheinlicher, als Swete (DehrB IV, 942a) scheint gelten lassen zu wollen. Das Fragment de interpretatione symboli 318 patrum (MSG 66, 1016; Swete II, 327) und das dogmengeschichtlich sehr wichtige Symbol Theodors (l. c. 1016—1020, bezw. 327—332) kann man mit Frisiche und Swete unbedenklich aus dem Werk de fide (oben Nr. 23) entnommen denken. Da nun das [MSG 66, 1004 zu dem Werk de assumpte etc. (oben Nr. 35) gerechnete] Fragment *ex t̄is ε̄κρημε̄ίας τοῦ η̄ ψαλμοῦ* aus dem Psalmenkommentar hergeleitet werden kann, so bleiben unter den gedruckten Werken, bezw. Fragmenten, Theodors nur drei Stüde, die in der Liste des Ebed Jesu keinen Platz haben: der Hymnus bei Sachau (S. 58f.), die Liturgia Theodori (bei Renaudot, Liturg orient. 25 coll. II, 616—621) und ein Citat *ex τῶν εἰς τὰ θ̄αύματα λόγων β'* (MSG 66, 1004 D; Swete II, 339). Aber der Hymnus rührt von Epräm her (Bidell, *Consp. spectus rei Syror. liter.* p. 53 u. 94), und das Citat kann ungenau sein und ist auch inhaltlich m. E. nicht ganz unverbächtlich (vgl. Frisiche I, S. 102 und das oben bei Nr. 36 zum Brief an Domnus Bemerkte). Sollte die Liturgie trotz des Schweigens des Ebed Jesu wirklich von Theodor herrühren? Swete (DehrB IV, 943) nimmt mit Reale es an, weil schon Leontius (adv. Nest. et Eut. 3, 19 MSG 86, 1368 C) die Überlieferung bezeugt und weil Gedanken und Sprache Theodors Eigenart zeigen sollen. Aber schon in Leontius' Zeit kann die nestorianische Liturgie irrig auf Theodor zurückgeführt sein; die Sprache ist, zumal einer Übersetzung gegenüber, kein sehr verlässliches Argument, und Theodors Gedanken haben Schule gemacht bei den Nestorianern. Mir scheint Frisiches Zweifel (I, S. 124f.) noch mehr Recht zu haben, als Frisiche selbst ihm einräumt.

3. Die geschichtliche Bedeutung Theodors beruht darauf, daß er der klassische Repräsentant seiner Schule ist. Für die Christologie braucht das hier im Detail nicht nachgewiesen zu werden; denn Nestorius (vgl. Bd XIII, 740f.) vertrat dieselben Gedanken und, abgesehen von dem anfänglichen Widerspruch gegen das *θεοτόκος* (der freilich auch bei Theodor sich einmal in anstößiger Weise geäußert hat, vgl. oben S. 600, 45), eher behutsamer als Theodor (vgl. Bd XIII, 740, 49). Die exegetische Methode der Antiochener aber ist allein bei Theodor genauer erkennbar. Denn von Diodor haben wir zu wenig Material zum Urteilen; Chrysostomus ist mehr Prediger als Exeget; von Nestorius würde daselbe gelten, auch wenn wir mehr als eine ganze Predigt von ihm hätten; und aus Theodoret kann man ungebrochene antiochenische Traditionen nicht mehr kennen lernen. Die hermeneutisch wichtigste Schrift Theodors (oben Nr. 33) ist freilich verloren. Doch erweist nicht nur seine Exegese die Charakteristik als richtig, die Photius gelegentlich des Genesiskommentars Theodors von ihm als Exegeten giebt: *γενῶν τῶν διηγετῶν αὐτῶ τῶ πορον τὰς ἀλληγοίας καὶ κατὰ τὴν ἱστορίαν τὴν ἐκρημε̄ιαν ποιούμενος* (cod. 38, MSG 103, 72); wir haben auch noch heute von Theodor selbst (ad Gal. 1, 24 ed. Swete I, 73ff.) theoretische Erörterungen, die dies bestätigen. Daß Paulus im NT *ἀλληγορούμενα* kennt, mußte Theodor ja zu geben; aber unter scharfer Polemik gegen die, welche, hanc vocem apostoli abutentes, die Schrift in Allegorien auflösen, stellt er fest, daß der Apostel die alttestamentliche Geschichte nicht beiseitsschiebe, sondern nur, ihre Ähnlichkeit mit Neutestamentlichem aufweisend, sie fruchtbar mache für die Gegenwart (*historiam illorum, quae fuerunt facta, ad suum usus est intellectum*). So verfährt auch Theodor. Nur wenige direkt messianische

Weisfagungen erkennt er an; er erklärt die Propheten und die Psalmen zunächst aus ihrer Zeit; aber, da er von der vorbereitenden Bedeutung der alttestamentlichen Dichtung überzeugt ist, so konstatiert er mehrfach, daß das im AT Berichtete (z. B. bei Psalm 22) erst in der neutestamentlichen Geschichte voll wahr geworden sei. Im AT sind oft vollere Worte gebraucht, als dem zunächst Gemeinten entspricht: *ἡ πρότερον μὲν ὑπερβολικῶς ἔλεγτο, οὐκ ἔχοντα τὸν λεγόμενον τὴν ἀλήθειαν ἀκριβῆ, εὐρίσκειται δὲ οὕτως ἔχοντα, ὥσπερ οὖν εἰρηται, ἐπὶ τοῦ δεσπότην Χριστοῦ* (ad Zach. 9, 9 MSG 66, 557 B). Die Psalmenüberschriften haben Theodor bei dieser historischen Exegese nicht gehindert; die Klage des Leontius (adv. Nest. et Eut. 3, 15 MSG 86, 1365 D), daß er sie gänzlich verworfen habe, übertreibt kaum: *οὐδαμῶς γὰρ ταῖς ἐπιγραφαῖς δουλεύοντες ἐφάνημεν, δεξάμενοι δὲ ταύτας μόνας ὅσας εἶσομεν ἀληθεῖς*, sagt er selbst (zu Ps 50, Liehmann, *EW* 1902, 338). — Mit der Aversion Theodors gegen das Allegorisieren hängt seine Auffassung des Hohenliedes als eines weltlichen Liebesliedes zusammen (vgl. oben *Vd VIII*, 262, 7; Leontius, adv. Nest. et Eut. 3, 16 MSG 86, 1365 D und Theodor selbst MSG 66, 699 f.), mit seinem nüchternen Interesse für das Historische seine in lebhaftem Tabel des Autors sich äußernde Unfähigkeit, die Poesie des Buches Hiob zu verstehen (vgl. Leontius l. c. 13 p. 1365 BC und die Fragmente MSG 66, 697 f.). Daß er beide Bücher vom alttestamentlichen Kanon ausgeschlossen habe (Leontius l. c.; oben *Vd IX*, 761, 20 f.), braucht daraus nicht gefolgert zu werden; ja es ist m. E. schon an sich und weiter deshalb unwahrscheinlich, weil er den Hiob kommentierte und Ebed Jesu diesen Kommentar unter Theodors alttestamentlichen Kommentaren nennt (vgl. oben S. 601, 21). Ebenso wenig erscheint mir (anders oben *Vd IX*, 761, 21) die weitere Mitteilung des Leontius (l. c. 17 p. 1368 A) glaublich, daß Theodor die Bücher der Chronik und den Esra (mit Nehemia) aus dem AT „herausgeworfen“ habe. Seine Stellung zum Kanon schloß Wertunterschiede unter den kanonischen Büchern nicht aus (vgl. MSG 66, 697 A und Rihn S. 77 ff.). Wahrscheinlicher, weil nicht ohne Analogien, ist es, daß Theodor das Buch Ester und unsere Apokryphen nicht zum alttestamentlichen Kanon rechnete (vgl. Rihn § 54 S. 64 f.). Ebenso scheint Theodor noch den altjüdischen neutestamentlichen Kanon, der nur die Evangelien, die AG und die Paulusbriefe umfaßte (vgl. *Vd IX*, 789), gehabt zu haben (vgl. oben S. 602, 60).

4. Das hohe Ansehen, in dem Theodor trotz vereinzelter Anfechtung (vgl. oben S. 600, 56) in der letzten Zeit seines Lebens stand, hat nach seinem Tode nicht lange ungeschmälert gedauert. Freilich behielt er begeisterte Anhänger, auch nach der Verurteilung des Nestorius, überall da, wo antiochenische Traditionen in Geltung blieben, und als Exeget hat er, wie Pbotius und die Ratener beweisen, seinen Ruf auch in der orthodoxen Kirche der nächsten Jahrhunderte nicht ganz verloren. Doch schon bald nach dem Konzil von Ephesus, das ihn ungetadelt gelassen hatte, obwohl es sein Bekenntnis, ohne es auf ihn zurückzuführen, verurteilt hat (Mansi IV, 1347 ff.), ist er von den Gegnern des Nestorius in dessen Verurteilung hineingezogen worden. Cyrill von Alexandrien, dem er seinen Hiobkommentar gewidmet hatte, der auch selbst in seiner frühesten Zeit sich mehrfach günstig über Theodors Schriftstellerei geäußert hat (Facundus 8, 6 MSL 67, 729 f.), ist nicht der erste gewesen, von dem der Angriff ausging. Unabhängig voneinander haben zuerst Marius Mercator, den Theodors Verhalten im Pelagianischen Streit aufgebracht hatte (*liber subnotationum* ed. Baluze 1 sqq., vgl. *Vd XII*, 343, 35; später *symbolum Theodori* *ibid.* p. 40 sqq. und *fragmenta Theodoret* *etc. ibid.* 329, 339 sqq.), und Habulas v. Edessa, der Apostat der Antiochener (vgl. *Vd XVI*, 394; Ibas ad Marin Mansi VII, 245 C), den Theodor angegriffen. Habulas erst hat Cyrill darauf aufmerksam gemacht, daß Theodor der Vater der nestorianischen Keterei sei (Mansi V, 976 CD; vgl. MSG 77, 347 A). Noch vor 435 hat dann auch Cyrill den Toten mit seinem Haß verfolgt (ep. 67, 68, 71, 72 MSG 77, 351 ff.). Er schrieb auch eine bis auf wenige Fragmente verlorne Schrift gegen Theodor und Diodor: *libri tres adversus Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsuestenum* (*Liberatus*, *breviarium* 10, MSL 68, 991 A; vgl. Fabricius-Harles IX, 495 und MSG 76, 1437—1452). Seitdem ward die Stellung zu Theodor eine Parteifrage. Doch kann die Geschichte der Beurteilung Theodors, die einer erschöpfenden monographischen Behandlung wert wäre, hier nicht verfolgt werden. Den Schlußakt dieser Tragödie leitete die Polemik der kypriischen Mönche gegen Theodor ein (Maximus, MSG 86, 85 A; Leontius adv. Nest. et Eut. 3, 7 ff. *ibid.* 1364 ff.). Justinian ging in ihren Bahnen, als er unter den „drei Kapiteln“ die Person und die Schriften Theodors verurteilte und

dies Anathem trotz des Widerspruchs, der sich im Occident erhob (vgl. A. Dreikapitelstreit Bd V S. 21) auf dem Konzil von 553 durchsetzte. Loofs.

Theodor von Studion, gest. 826. — Litteratur. Ausgaben: Nach der lateinischen Publikation der Predigten durch Livineius, Antw. 1602, war grundlegend J. Sirmond, *opera varia V*, posthum besorgt von de la Beaune, Paris 1696; Nachdruck Ven. 1728; wichtige Ergänzung dazu A. Mai, *nova patrum bibliotheca V 2*, 1849 — Dies vereinigt bei MSG 99 (1860, fehlerhafter Neudruck 1903). Dazu 277 weitere Briefe bei A. Mai, *nova patr. bibl. VIII 1*, 1871 (von Cozza-Luzi besorgt) und 134 Reden der Kleinen, 77 der großen Katechese ebd. IX 1. 2, 1888; die kleine Katechese von dem Mönch Zacharias, Hermupolis 1587 und von E. Murey und A. Tougard, Paris 1891; die große Katechese von A. Papadopoulos-Kerameus, Petersb. 1904 (B3 XIV 688); die Hymnen bei Vitra, *Anal. sacr. I 336—80*, Exzerpte erwähnt Mercati, *Note di letteratura bibl. e crist.*, 1901, 230. Auf handschriftliche Vorarbeiten der Mauriner und des Aut. Arcudius in Paris und Rom macht Ehrhard aufmerksam. Eine neue kritische Gesamtausgabe wäre dringend erwünscht.

Quellen: Die ältesten in Versen und als Entomien gehaltenen Biographien (MSG 99, 15 233) scheinen verloren. A. Vita von dem Studiten Michael (nicht vor 855 dem Tod des Sophronius 309c) unter Benennung der Bundersammlungen des Leo-Theodor und des Sophronius (305a, 307d) und nicht ohne kirchenpolitische Tendenzen zur Rechtfertigung Theodors und zum Beweis seiner Anerkennung durch Nisephoros und Methodios geschrieben (320d; vgl. das Stüd über das Schisma der Studiten unter Tarasios und Nisephoros MSG 1849—54); 30 Mai VI 2, 293—363, MSG 233—328. B. Anonyme Vita, vielleicht von Theodor Daphnovates (um 950), fast ganz auf A ruhend, bei Sirmond 1—79; MSG 113—232. C. Nauftratio's Rundschreiben über Theodors Tod (826) bei Combes hist. Monothel. 856—881, MSG 1825 bis 49. D. Th.s Testament bei Sirmond 63, MSG 1813—24. E. Th.s Rede auf den Tod seiner Mutter, Mai VI 2, 364—378, MSG 883—902. F. Th.s Epitaphios auf seinen 26 Uheim Plato (812) AS Apr. I. XLVI—LIV, MSG 803—850. G. Th.s Korrespondenz, 548 Briefe, davon B. I (57) für das 1. und 2. Exil, B. II (215) für das 3. bei Sirmond 177—596, MSG 903—1670; 277 weitere aus der späteren Zeit bei Mai VIII 1. H. Synaxare bei Sirmond praef. MSG 99—110 und Delehan 209. 214 (Nov. 11⁷), 443 (Hr. 4⁹), 421, 49 (Jan. 25), 819, 822 (Juli 15⁴). I. Chroniken des Theophanes und seiner Fortsetzer, 30 Georgios Monachos u. s. w. Dazu die von Scerrus publizierten Akten der ikonostastischen Synode von 815 (vgl. *Mélanges d'archéologie* 1903, 345—351), die Viten des Studiten Nikolaos MSG 105, 863—925, der Patriarchen Tarasios u. Nisephoros (s. Bd XIV S. 222, 4 und XIV, 22, 28), des Syncllell Michael und der beiden Chraioi (s. oben S. 596), des Abtes Niletas (von Theosterikt AS Apr. I, XXII—XXXII), des Chronisten Theophanes (bei 35 de Boor II 1—12, vielfach irrig unsern Theodor beigelegt) und anderer Märtyrer des Silberstretes. — Theodor ist abgebildet u. a. im Londoner Psalter zu Bf. 63 und 68, 49, mit Nisephoros zusammen zu Bf. 25, 4 (Konbatoff, *l'art byzantin I*, 181); vgl. das Malerbuch vom Berge Athos p. 322, 328 Schäfer; p. 197, 201 ed. Athen 1885; dazu Vita 63 p. 321e.

Litteratur: Leo Allatius, *De Theodoris diatriba* zuerst veröffentlicht bei Mai VI 2, 40 1853, 72—202, *ſpez.* 158—168 = MSG 99, 49—58; die ältere Litteratur bei Fabricius IX, 234—249 (Harles X, 434—474); Ehrhard bei Krumbacher *Byz. Wb.* 3, 147—151; Hurter, *Nomenclator liter.* I, 721—28; C. Thomas, *Theodor von Studion und sein Zeitalter* (Z. D. Leipzig) 1892; G. A. Schneider, *Der hl. Theodor von Studion, sein Leben und Wirken* (in *Kirchengeschichtl. Studien V*, 3) 1900; Ch. Diehl, *Figures byzantines*, 1906; Joh. Richter, 45 *Des hl. Theodor von Studion Lehre vom Primat des röm. Bischofs*, *Katholik* 1874 II, 385 ff.; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.* II, 459 ff.; P. J. Fargoire, *Une loi monastique de St. Platon*, B3 VIII, 1899, 98—101; S. Theophane le chronographe et ses rapports avec S. Théodore Stud., *Viz. Vrem.* IX, 1902, 31—102 (B3 XII, 399). — Ueber das Klosterwesen f. außer den Bd XIII S. 224, 42—49 genannten Schriften von Sokolov, Nijssen, Holl; 50 J. J. Müller, *De Studio coenobio Cpolitano . . . clarisque Studitis*, Lips. 1721; E. Marin, *De Studio coenobio Cpolitano* 1897; *Les moines de Constantinople*, 1897; Schirwick, *De S. Theodoro Stud. reformatore monachorum s. Basilii*, Bresl. 1896; K. Holl, *Ueber das griech. Mönchtum*, B3 1898, 107 ff.; A. Ferradou, *Des biens des monastères à Byzance*, 1896 (B3 VIII, 191). — Zum Bilderstreit f. die Bd III S. 221. 2 genannte Litteratur, *ſpez.* 55 Schwarzlose S. 70, 123 ff.; dazu A. Tougard, *La persécution iconoclaste d'après la correspondance de S. Théodore Studite*, *Rev. des questions historiques* 1891, 80—118; R. Sigeron, *l'image sainte*, *Histoire byzantine du VIII^e siècle*, 1896. — Zu den Hymnen außer Krumbacher 712—14: Christ und Paranas Anthologie XLIII, 83, 101 f., 264. — Zu Theodors Bruder Joseph von Thessalonich f. AS Juli III, 710; Krumbacher 167, 677. 60

Theodor, eine der charaktervollsten Erscheinungen der byzantinischen Kirchengeschichte, entstammte einer konstantinopolitanischen Beamtenfamilie. Er war geboren 759. Seine Mutter Theotiste, die Schwester des Abtes Platon von Synbula, eine leidenschaftliche harte Frau, bestimmte ihren Mann, dessen 3 Brüder, sowie ihre Tochter Anna und ihre 3 Söhne Theodor, Joseph und Euthymios zum Klosterlichen Leben auf ihrem Landgut 65

Sakkudion, am Ostufer der Propontis nahe Prusa gelegen. Die Leitung übernahm Platon. Während der noch sehr junge Euthymios, wider Willen Mönch, der Familie manche Schwierigkeit machte, Joseph zum Erzbischof von Thessalonich aufstiege (zwischen 802 und 809, gest. zwischen 826 und 844), ging Theodor, der bedeutendste und thatkräftigste, ganz im mönchischen Geiste seines Oheims auf. 784 (oder vielleicht erst 787) zum Priester geweiht, übernahm er 794 bei einer schweren Erkrankung Platons (gest. 812, 19. März, 97jährig) die Leitung. Ein Arabereinfall trieb die Klostergenossen 798 in die Hauptstadt, wo ihnen das bereits 459 (463?) gegründete kaiserliche Kloster Studion (vgl. Bd I S. 282) angewiesen wurde, das im Bilderstreit ganz verödet, unter Theodors Leitung rasch zu höchster Blüte gedieh (an 1000 Mönche). Theodor hat freilich von den 28 Abtsjahren nur die Hälfte im Kloster zugebracht; sonst lebte der unbengsame Kämpfer für das göttliche Recht und die Rechtgläubigkeit meist in der Verbannung; schon 796/7 in Thessalonich, 809/11 auf der Prinzeninsel, heidema! wegen des sog. moechianischen Streites; dann im Bilderstreit von 814 an erst in Metopa (Bithynien), seit 819 in Bonita, zuletzt 821 in Emurna. Von 821 an konnte er sich wieder frei bewegen, kam aber nicht wieder nach Studion, sondern lebte nach einem kurzen Besuch in der Hauptstadt in verschiedenen Klöstern in Bithynien, auf der Prinzeninsel und (seit 823) auf der Halbinsel Tryphon beim Vorgebirge Akitia. Hier verschied er am 11. November 826 im Alter von 67 Jahren; zunächst auf der Prinzeninsel beigesetzt, wurde sein Leichnam am 26. Januar 844 nach Studion überführt.

Seiner ganzen tief religiösen Art nach war Theodor weit mehr ein Mann der Praxis als der Theorie: er besaß eine sehr gute Bildung, schrieb einen feinen Stil, prägnant, voll kühner Wortbildungen; er war in den Künsten der Rhetorik jener Zeit wohl bewandert, machte davon aber nur gelegentlich Gebrauch. Er war sehr belesen in den Schriften der Väter, ein ausgezeichnete Kenner der Kirchengeschichte; die Bibel beherrschte er völlig. Aber zu eigentlich theologischer Arbeit kam er nicht; das meiste ist in seinen Klosteransprachen und Briefen niedergelegt: nur der Bilderstreit hat ihm eine größere dogmatisch-polemische Arbeit entlockt, die 3 Bücher der *Antirrhētois* (MSG 327—426). Zumeist in dialogischer Form gehalten, zeigen sie Theodor als sehr gewandten Dialektiker; er bringt nicht viel neues an Gedanken und patristischem Beweismaterial über die älteren Bildervertheologen hinaus (sein Fündlein scheint die Stelle aus den *Vantratiussakten* zu sein, die er 468e, 1136a, 1244d, 1605b citiert); an gelehrtem Apparat ist sein Zeitgenosse Nikephoros weit reicher; aber Theodor übertrifft alle andern durch seine wirkungsvoll knappe, klare Argumentation; er konzentriert alles auf das eine christologische Problem des *περὶ ὁμοιωμάτων εἶναι* und weiß diesem eine wirklich religiöse Bedeutung zu geben (vgl. Bd III S. 225). Zum Bilderstreit gehören noch außer sehr vielen Briefen kleinere Gelegenheitschriften wie die Widerlegung ikonomachischer Epigramme (sicher nach ep. II 8), 15 Fragen und 7 Kapitel (477—86, 485—98). Ein *σημειωτικὸς* wird *Antirrh.* I (329a) erwähnt.

Die auf den moechianischen Streit bezüglichen Schriften, die Theodor in seinen Briefen I 43, 48, 49 (1064d *τετράδες*, 1069e *πεντάλογος*, 1085d *περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας πραγματεία*) erwähnt, scheinen auf Vertreiben des Patriarchen Methodios vermischt zu sein (MSG 100, 1293—98).

Theodors Bedeutung liegt nicht in seiner Theologie, sondern in seiner Kirchenpolitik: er war der kühnste Kämpfer für kirchliche Freiheit. Hierin überragt er alle anderen Verteidiger der Bilderverehrung um Haupteslänge. Er ist eigentlich der einzige byzantinische Theologe, der mit voller Konsequenz für die Trennung von Kirche und Staat, für die Souveränität des Klerus auf dem kirchlichen Gebiet eingetreten ist; er hält dem Kaiser I Ko 12, 28 entgegen: da ist nichts von den *σαυκῆς*; gesagt (281a). Das macht ihn den abendländischen Theologen so verwandt; es ist etwas in ihm, das an die Cluniacenser erinnert: die Kanones müssen durchgesetzt werden, und sei es auch gegen den Kaiser persönlich oder gegen unfehlbiständige Kirchenfürsten. Das ist schon der Grundton in dem sog. moechianischen Streit, bei dem es sich zunächst um die Ehefscheidung Kaiser Konstantins VI. und seine Neuwermählung durch den Dekonomos Joseph handelt. Patriarch Tarasios, übte, sich selbst zurückhaltend, Ökonomie aus, das byzantinische *tolerari potest*; Theodor aber war unerbittlich, obwohl die neue Kaiserin seiner Familie nahe verwandt war. Er crueuerte den Streit auch nach Konstantins Tod, als Kaiser Nikephoros seinen vom Laien direkt zum Patriarchen geweihten Namensvetter zur Wiederaufnahme jenes Joseph in den Klerus veranlaßte. Theodor ist unerforschlich in neuen Wendungen für dieses Vergehen: *τῷ μοιχοῦ συμμοιχεύσαντες, τῷ μοιχοῦ δούλῳ ἀνεξέχαστες, τῷ θεοκατη-*

γλώσσῳ συνθεοκατηγορήσαντες, τῷ εὐαγγελιολίτῃ συνευαγγελιολιτήσαντες κωνικῶς, ep. I 49 (1088c). So hoch er den Episkopat ehrte (der devote Ton seinem jüngeren Bruder, dem Erzbischof, gegenüber berührt uns fremdartig), hier schon er auch den Patriarchen nicht. Er, der Abt, fühlt sich als den Verteidiger der Kirche, in diesem Sinne verkehrt er mit den auswärtigen Patriarchen (ep. I 33, 34; II 12—15, 121). Römisch-katholische Theologen haben ihn gern als gewichtigen Zeugen für den Primat des römischen Bischofs aufgerufen; aber seine Briefe nach Rom sind nicht anders als die Schreiben an die Patriarchen des Orients; wenn der Ton etwas wärmer klingt, so ist das nur die Rückwirkung davon, daß er hier mehr Unterstützung fand als bei den Orientalen; ep. II 86 zeigt nur, daß Theodor den Kaiser von dem Einfluß seines Patriarchen los-10 machen wollte; der Bischof von Rom ist ihm doch nur ὁ τῆς δόσεως ἀποστολικός (1397a). Das Schisma fand durch den Bilderstreit, der alle Kirchenfreunde einte, seine Erlebigung. Der freie Geist aber, den Theodor in seine ihm unbedingt ergebenen Mönche gepflanzt hatte, hätte nach der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens im Jahre 843 fast zu einem neuen Schisma geführt, da viele Studiten sich weigerten, die von Patriarch 15 Methodios als Stützen der Nektgläubigkeit gefeierten Vorgänger Tarasios und Nikephoros anzuerkennen. Diesmal behielt der energische Patriarch mit dem Grundsatz „der Mönch muß dem Priester unterthan sein“ die Oberhand. Dieser Streit bezw. die ausgleichenden Tendenzen haben offenbar die Überlieferung über die Helden des Bilderstreits stark beeinflusst. 20

Theodor war in erster Linie Abt und als solcher Reformator des Mönchtums. Der 1. Bilderstreit hatte die Disziplin der Klöster arg zerrüttet, viele strengere Gewohnheiten waren obsolet geworden. Theodor griff wieder auf die Ordnungen des von ihm höchst verehrten Basilios zurück (dabei bietet er auch ein Beispiel byzantinischer Litterarkritik, 1685—88) und seine Ordnung, in zahlreichen Kanones (die Echtheit der 65 p. 1747—58 25 ist bestritten), einer Fastenordnung (κατήχησις χρονική 1693—1704), vor allem in seinem Testament niedergelegt und nachträglich in einer ἐπιτομῶσις zusammengefaßt (1703—20), ist für die meisten griechischen Klöster vorbildlich oder maßgebend geworden; sie wirkt heute noch auf dem Athos nach und bildet, in der durch Patriarch Alexios Studites (1025—43) revidierten Form durch Abt Theodosios in Kiew eingeführt (L. K. 30 Goetz, Das Kiewer Höhlenkloster 1904, 35f.) die Grundlage auch des russischen Klosterwesens. Diese Seite des Wirkens Theodors ist bereits oben Bd XIII S. 225 gewürdigt. Fügen wir noch hinzu, daß von seiner seelsorgerischen Wirksamkeit im Kloster die beiden Katechesen Zeugnis geben, die sog. kleine, eine Auswahl aus den freien extemporierten Ansprachen, die Theodor an 3 Wochentagen seinen Mönchen hielt, die sog. 35 größere, 3 Reihen ausgearbeiteter Predigten; beide noch lange in den Klöstern im Gebrauch. Auch in der Verbannung behielt Theodor die Zügel immer in der Hand, durch zahlreiche Briefe seine Stellvertreter inspirierend und die zerstreute Bruderschaft aufrichtend und ermahnend; der wahrhaft apostolische Ton, den er in solchen Mundschreiben zu treffen weiß (z. B. ep. II 131), die mutige Zuversicht, mit der er die Verfolgung als 40 ein Gnadengeschenk Gottes preist, erklären die geradezu faszinierende Wirkung, die dieser Mann auch aus der Ferne auf seine Schüler ausübte. Auch außerhalb des Klosters trieb er mündlich und brieflich Seelsorge; besonders tief und ernst sind manche seiner Kondenzbriefe. Daneben stiftete er eine Bruderschaft zur Bestattung der Armen (ep. I 13 p. 953) 45

Schließlich hat Theodor seiner Kirche noch einen reichen Schatz von Liedern hinterlassen: sein feuriges Herz, sein schwingungsvoller Geist, seine glänzende Formgewandtheit geben ihm nach Bitras Urteil den ersten Platz unter den späteren Hymnographen. Dazu hat er das Verdienst, wie Krumbacher betont, die fast vergessene Kunst der Epigrammatik wieder neu belebt zu haben: mit Epigrammen schmückt er sein Kloster, aber auch seine 50 Kerkerzelle aus, in Epigrammen bringt er das ganze Klosterleben zur Darstellung (1780 bis 1812); mit Epigrammen sieht er auch im Bilderstreit (1792 und 435 ff.). Als Dichter und kirchlicher Redner hat sich auch Theodors jüngerer Bruder Joseph bekannt gemacht, während von Plato nichts Schriftstellerisches herzurühren scheint.

Wenn Theodor trotz alledem in der griechischen Kirche nicht so gefeiert wird, wie 55 man erwarten dürfte, so liegt das wohl daran, daß er ihrem Geiste doch fremd war: sie erkufte sich auf den Staat stützen; Theodor aber brachte diesen, als er unter Michael I. Abgang 811—13 auf kurze Zeit entscheidenden Einfluß auf die Regierung erlangte, an den Rand des Verderbens. Er war ein Herrschertalent — in seinem Kloster.

Theodor (Theodul), Walliser Landesheiliger; Bischof Theodor (des 4. Jahrhunderts). Auch wenn die Legende von St. Mauritius und der thebäischen Legion als mit der Geschichte nicht vereinbar bei Seite gelegt wird (vgl. d. Art. Bd XII S. 452—455, sowie Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd I, 2. Aufl., S. 9 n. 1), so ist doch die noch innerhalb 5 des Rahmens der alten Geschichte geschehene Festwurzelung der christlichen Religion im Rhonetal ganz glaublich, wenn die Bedeutung des penninischen Passes für den Verkehr zwischen Italien und Gallien ermañen wird. Eben der Paß, wo der Alpenweg von der Höhe des großen St. Bernhard her zuerst auf den Lauf der Rhone stößt, Martigny, das alte Octodurum, war, wie der Hauptort des Wallis, so auch der Sitz des Bischofs, und 10 erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts verlor derselbe mit der Verlegung des kirchlichen Mittelpunktes talaufwärts nach Sitten seine bisherige Bedeutung. In dessen weist schon eine Inschrift zu Sitten aus dem Jahre 377, die die erste Magistratsperson als Debitator nennt und wohl der Herstellung des kaiserlichen Pratoriums galt, das Christungsmonogramm auf. Dieser gleichen Zeit nun gehört der erste Bischof von Octo- 15 durum, Th., an, welcher wohl von Anfang an zum gallischen kirchlichen Verbande zählte. 381 steht Th. als „episcopus Octodurensis“ in den Akten des Konzils von Aquileja unter den eifrigen Bekennern der orthodoxen Auffassung gegenüber dem des Arianismus angeklagten Bischof Palladius, und zwar findet sich da sein Name eben unter den gallischen, nicht unter den italienischen Bischöfen. Dagegen fehlt für einen „Theodulus episcopus“, 20 der 390 auf einer kleinen von Ambrosius zu Mailand selbst geleiteten Synode unterzeichnet, die Ortsangabe des Sitzes, so daß dieser Name nicht für Th. heranzuziehen sein wird. — Was die Thätigkeit des Bischofs im Wallis betrifft, so fällt mit der dem Eucherius zugeschriebenen Passio Agaunensium martyrum deren Angabe, daß Eucherius seine mündlichen Erkundigungen über die thebäische Legion auf Bischof Isaaß von Genf 25 und durch diesen auf Bischof Th. selbst zurückführte, oder daß Th. zu Ehren der von ihm gefundenen Gebeine auf der Blutstätte der Märtyrer eine Kirche zuerst zu Agaunum errichtet habe.

Allein die Walliser Legende will noch von einem Bischof des Namens Theodul, als Zeitgenossen Karls des Großen, wissen. Ein „monachus peregrinus“ Ruodpert 30 sollte der Verfasser der Vita dieses Heiligen sein, in welcher der Umstand, daß Kaiser Karl die Präfectur im Wallis, die weltliche Oberherrlichkeit über das ganze Land, dem Bischofe zuerteilt habe, ganz besonders als wertvoll angesehen wurde. Denn diese donatio Carolina konnte und sollte im späteren Mittelalter dem Bistum Sitten als Schild gegen das im unteren Wallis sich festsetzende Haus Savoyen einesteils, und 35 gegen die Freiheit anstrebenden Anforderungen der Zehnten des Oberwalliser Volkes andererseits dienen. Aber schon im 16. Jahrhundert begannen Stumpf und Josias Simler in ihren der Geschichte des Wallis sich zuwendenden Studien die Existenz dieses Th. anzuzweifeln, und ebenso ist die der gefälschten Urkunde Papst Hadrians I. für St. Maurice entnommene Erzählung, Bischof Altheus von Sitten habe (786) König 40 Karl von St. Maurice über den großen St. Bernhard nach Rom begleitet, ohne Begründung. — Dennoch ist dieser mit dem großen Kaiser in Verbindung gesetzt, am 16. August gefeierte Theodul in den Augen des Walliser Volkes der eigentliche Landes- heilige (der historische, eigentliche erste Bischof Th. wurde um zehn Tage hinaus, auf den 26., geschoben): er ist der „St. Zoder“, von dem die Volks Sage rühmt, er habe 45 dem gesegneten Weinlande die nie versiegende „St. Zoderntuse“ hinterlassen, und durch seine dem Teufel abgewonnene „St. Zodernglocke“ seien gegen Ungewitter Wunder ge- than worden. Wenn die Wallser in Mätien wirklich ausgewanderte Walliser sind, so ist die Verehrung des gleichen „St. Zoder“ durch die Vorarlberger Wallser ein Hauptzeugnis dafür, und es ist weiter bezeichnend, daß der nach den Eigen der gleichfalls aus Wallis 50 ausgewanderten Deutschen am Monte Rosa führende vergletscherte Paß über das Matter- joch auch nach St. Theodul heißt.

Die Vermischung der historischen Persönlichkeit mit der der Geschichte gar nicht angehörenden sagenhaften Gestalt ist zuerst durch die Hollandisten kritisch beleuchtet worden, indem sie in Bd V und VI des Monats August, nachdem vorher in Bd III zum 55 16. Monatstage nach Eupers Commentarius praevious Ruodperts Vita Theoduli episcopi abgedruckt worden — die Frage zu lösen suchten. Die hier wegen der der karolingischen Zeit gutgeschriebenen Theodulerscheinung vorgebrachten Zweifel betrogen den Sittener Domherrn Briguet zu lebhafter Verteidigung in seiner Vallesia christiana (1744), und auch die Gallia christiana hielt in Bd XII bei der Ecclesia Sedu- 60 nensis 1770 mit ihrer Kritik zurück. Doch der einsichtige Forscher Joseph de Rivaz,

ein geborener Walliser, Generalvikar zu Dijon, gab, wo er in seinen *Eclaircissements sur le Martyre de la Légion Thébéenne* (1779) mehrmals auf Theodul und die *donatio Carolina* zu reden kam, unumwunden zu, daß die Annahme nur auf Legenden unsicheren Ursprungs, nicht auf Zeugnissen gleichzeitiger Schriftsteller beruhe. So hat denn auch der Walliser Kapuziner, P. Furrer, in seiner „Geschichte des Wallis“ (1850) 6 zwar den „hl. Theodul III.“ angenommen, aber diese „schweren Fragen“ doch mit etwelcher Schüchternheit behandelt. Gelpke gab zuerst in seiner „Kirchengeschichte der Schweiz“ (Bd I, 1856, S. 90 ff., 120 ff.; Bd II, 1861, S. 95 ff.: diese Untersuchungen unterscheiden sich vorteilhaft durch etwas schärfere Kritik von manchen anderen ungenügenden Abschnitten), hernach in einem sehr eingehenden Artikel der ersten Auflage dieses 10 Werkes (Bd XV, 1862, S. 738—743) eine Übersicht des damaligen gesamten Standes dieser Fragen. Einen Bischof Th. II., der mit dem seit der Mitte des 5. Jahrhunderts schon ganz ausgebildet vorliegenden Kultus der thebäischen Märtyrer im Kloster Agaunum — St. Maurice — für die spätere Zeit des Bestandes des burgundischen Reiches, 515, als Prinz Sigismund im Jahre vor dem Tode seines Vaters, des Königs Gundobad, 15 Agaunum neu gründete, zusammengebracht wurde, nennen Egli, *Kirchengeschichte der Schweiz* bis auf Karl den Großen, S. 132, und neuesten M. Wesson, *Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne, Sion et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VI^e siècle* (1906 — hier auch S. 13—30 über Th., den ersten Bischof), S. 229, in ihren Verzeichnissen der Bischöfe von Sitten nicht mehr. 20

Weyer von Ronau.

Theodoret, Bischof von Myrrhos, gest. um 457. — Ausgaben von Jaf. Sirmond, Par. 1642, 4 Bde; als 5. Bd gab Harduin ein Auctarium von Joh. Garnier mit neuen Texten und mit Abhandlungen über Th. nach dessen Tod Par. 1684 heraus (auch erschienen als I. Garn. opera posthuma, Frankfurt. 1685). Diese Ausgabe haben J. L. Schulse und Joh. Kösselt, mit 25 Ergänzungen und Bauers Glossarium Theoreticum, erneuert, Halle 1769—74 (Bd 1 auch mit griechischem Titel als von Eugenius Vulgaris herausgegeben und mit einer griechischen statt der lateinischen Vita, Halle 1768), Abdrud bei MSG Bd 80—84. Sonderausgaben: Erklärung der paul. Briefe, Dsjord 1852. De providentia zuerst Rom 1544, Zürich 1546, mit lat. Uebers. Par. 1623; deutsche Uebers. von L. Küpper in der Bibl. d. RVB., russ. Uebers. 30 in den Werken der RVB. V, 171 ff. De cur. Graec. affect. latin. von Renobius Acciaolus, Par. 1519, griech. von Sylburg, Hdb. 1592, von Th. Gaisford, Dsjord 1839, von J. Raeder, Leipz. 1904. Die *KG* zuerst bei Froben, Basel 1535, dann mit den andern griech. Historikern von Rob. Stephannus, Par. 1544, Genf 1612, von Valejns Par. 1673, 1674 (öfters nachgedruckt), von Reading, Camb. 1720 (Abdrud Turin 1748), von Gaisford, Dsjord 1854; 35 deutsche Uebers. v. Küpper 1878; über eine russ. Glub. II, 244. Die Hist. relig. zuerst lat. von Joach. Camerarius, Basel 1539 herausgegeben; das Haer. fab. comp. griechisch zuerst (mit dem Erantistes) von Cam. Pernicus, Rom 1547, der Erantistes von Vitt. Strigel, Leipz. 1586. Die Widerlegung der Anathematismen Myrris in dessen Schriften. Die Schriften De s. et viv. trinitate und De incarnatione dom. von A. Mai in J. Nova Coll. 8, 2 40 MSG 75. Die sieben unechten Dialoge De trinitate adv. Anomoeos, Macedon., Appollinaristas in MSG 28, 1115—1338, die 17 Abhandlungen Adv. varias propositiones ebenda 1337—1394. Briefe von Joh. Sakkelion, Athen 1885. Das Synodikon ebirt von Lupus, Löwen 1682, bei Mansi V, 743 ff. MSG 84. Die Alten der Konzile bei Mansi IV—VII. IX. G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus, Kiel 1873. — Literatur: 45 Tillemont, *Memoires pour serv. etc.* Bd 15, 207—340 (vorzüglichl.); Fabricius, *Bibl. graec.* ed. Harl. Bd 8, 277 ff.; Walsh, *Historie d. Ketzereien* Bd 5—7, Leipz. 1770 ff.; J. Hejese, *Konzilsiengef.* II, Freib. 1875; Fr. A. Specht, *Der exeget. Standpunkt des Theodor von Prophejia* u. Th. von Kyros in der Auslegung messian. Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt, München 1871; C. Roos, *De Theodoro Clementis* 50 *et Eusebii compilatore*, Halle 1883; M. Bertram, *Th. ep. Cyrensis doctrina christologica*, Gildesb. 1883; M. Ehrhard, *Die Cyrill v. Al. zugeschriebene Schrift $\alpha\pi\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\epsilon\tau\omicron\iota\omega\upsilon\ \epsilon\psi\alpha\upsilon\delta\omega\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$* , ein Werk Th.s v. Cyrus, ThDS 1888; M. Gildenspenning, *Die *KG* des Th. v. Myrrhos*, eine Untersuchung ihrer Quellen, Halle 1889; M. Stubotskij, *Der sel. Th. v. Bischof v. Cyr.*, 2 Bde, Moskau 1890 (russ.); umfassend, vgl. *Harvad ThZ* 1890, Sp. 502 ff.); G. Rauchen, *Jahrbücher der christl. Kirche unter d. Kaiser Theodosius d. Gr.*, Freib. 1897, 559 ff.; J. Raeder, *De Th. Graec. aff. cur.*, Hauniae 1900. Rhein. Mus. 57 (1902), 449 ff.; F. Schulte, *Th. v. A. als Apologet*, Wien 1904 (Jahrb. d. Theol. 10); Fr. Loojs Bd V, 635 ff. XIII, 736 ff.; Nestoriana, Halle 1905. B. Solotov, *Theodoretiana*, Christ. Ctenie 1892, II, 58 ff. Die Lehrbücher der *ÖK*. 60

1. Leben. Von asketischen Eremiten seiner 12 Jahre kinderlosen Mutter verheißt (daher sein Name) und von ihr schon vor seiner Geburt Gott geweiht (*Hist. relig.* 9, 13; ep. 81), wurde Th. um 393 geboren und wuchs in Beziehungen zu jenen Wunder-

- thätern heran. Zugleich hat er sich eine umfangreiche Kenntnis der klassischen Literatur erworben. Schöpft er in seinen Citaten in der *Curatio* zumeist aus Sekundärquellen, so scheint er doch nicht nur Homer und Plato, sondern auch Sokrates und Demosthenes, Herodot und Thukydides, Aristoteles, Apollodor und Plotin, Plutarch und Porphyrius gelesen zu haben (Schulte S. 76). Seiner Sprache hat Photius das Zeugnis attischer Reinheit gegeben (Bibl. cod. 13. 46. 203—205). Ein persönliches Schülerverhältnis zu Theodor v. Mopueste und, daß er Chrysostomus selbst gehört, ist unwahrscheinlich. Noch jugendlich wurde er Lektor im antiochen. Klerus (Hist. rel. 12 MSG 82, 1297). Er weilte dann in einem Kloster (ep. 81. MSG 83, 1261 B); war hierauf wohl Kleriker in Kyrrhus (ep. 41 bei Saff., Vol. 70 f.). 423 (gegen 420 entscheiden u. a. ep. 113 und 116 aus den Jahren 449 $\xi\kappa$ και εικοσι ενη της εικοσιουτης) wurde er Bischof von Kyrrhus, etwa zwei Tagereisen östlich von Antiochien (Hist. rel. 2); so klein und arm die Stadt (ep. 32. 138; MSG 83, 1361 AB), umfaßte der Sprengel doch 800 Parochien (ep. 113. Sp. 1316 D). Th. machte mit großem Eifer — unterstützt nur durch die Fürbitte der ihm eng befreundeten Eremiten (Hist. rel. 21), unter persönlicher Gefährdung (ep. 113 Sp. 1316 D; Hist. rel. c. 21) — über der Reinheit der Lehre. Über tausend Marcioniten führte er zur Kirche zurück, ebenso zahlreiche Arianer und Macedonianer (ep. 81 Sp. 1261 CD. 113 Sp. 1316 C. 145 Sp. 1384 B). Über 200 Exemplare von Tatians Diatessaron, die in den Kirchen noch in Gebrauch waren, beseitigte er (Haer. fab. I, 20. MSG 83, 372 A). Er errichtete Kirchen und versorgte sie mit Reliquien (ep. 66 ff. Sp. 1236 f.). Er trat aber auch ein für die unter der Steuerlast seufzende Bevölkerung (ep. 33 bei Saff. und ep. 42—47 MSG 83, 1217 ff.). Sein Erbe hatte er den Armen verteilt; von seinen bischöflichen Einkünften aber baute er auch öffentliche Bäder, Brücken, Hallen und Wasserleitungen (ep. 79. 81. 138 Sp. 1256 D. 1261 C. 1361 B). Er berief Aretoren und Ärzte (ep. 20 ff.). Die Beamten mahnte er an ihre Pflichten (ep. 16 bei Saff.). Vgl. Glub. I, 33 ff. An die verfolgten Christen des persischen Armeniens richtete er Ermunterungsschreiben (ep. 77 Sp. 1245 ff.). Den vor den Vandalen flüchtenden Karthaginer Celestiacus beherbergte er (ep. 35. 29 ff.).
- Für das Leben Th.s epochemachend wurden die durch Cyrill herbeigeführten christologischen Kämpfe (s. Bd 13, 739 ff. 5, 635 ff.). An der Bitte des Johannes von Antiochien an Nestorius, sich das *θεοτόκος* gefallen zu lassen (Mansi IV, 1061 ff.), nahm Th. teil. Gegen Cyrills Anathematismen schrieb er, von Johannes dazu aufgefordert (ep. 150 Sp. 1413 A), eine Widerlegung (Opp. Bd V, 1 ff.). Das antiochenische Symbol (Hahn, Bibl. d. Synb.³ S. 215), das das rechte Verständnis des Nicänums dem Kaiser darlegen sollte, hat ihn vielleicht zum Verfasser (Glub. I, 90 ff.). Er war unter den Deputierten, deren acht von jeder Partei der Kaiser zu sich nach Chalcedon beordert hatte, der eigentliche Wortführer der Antiochener, sowohl in Ansprachen an das Volk wie vor dem jetzt dem Nestorius abgünstig gesinnten Kaiser (ep. 169 Sp. 1473 ff.; vgl. auch Walz V, 535 f.). Nur von einer *ἀσύγγυτος ἔνωσις* ohne Leidentlichkeit Gottes will er etwas wissen. Auch auf den Versammlungen zu Tarsus und Antiochien erklärten sich die Bischöfe des Orients für Nestorius. Als dann auf die Forderung des Kaisers hin eine Ausöhnung des Johannes mit Cyrill stattfand, war Th. durch dessen Annahme des antiochenischen Bekenntnisses, in der er einen Widerruf der Anathematismen erblickte (Synod. 95 MSG 84, 709 ff.), dogmatisch befriedigt, trotz des Widerspruchs eines Teils seiner bisherigen Freunde (Synod. c. 102 MSG 84, 717); aber zur Beurteilung des Nestorius konnte er sich nicht entschließen (Ende 433). Johannes erlaubte sich nun Eingriffe in seine Eparchie (Synod. c. 128 f. MSG 84, 742 ff. 139 Sp. 754 f.); ja Th. sollte zur Nachgiebigkeit gezwungen werden (Synod. c. 146 Sp. 760 f.). In der That entschloß sich Th., den Frieden der Kirche durch die Annahme einer Formel zu erhalten, in der eine direkte und unbedingte Beurteilung des Nestorius vermieden war (Synod. 148 Sp. 763 f. 151 Sp. 766. Ep. 176 Sp. 1488 f. Glub. I, 132). Th. hat dann selbst Ende 434 die Ausöhnung des Orients am eifrigsten betrieben (Glub. I, 134 ff.); der Erwiderung Cyrills auf seine Widerlegung der Anathematismen begegnete er mit Stillschweigen, ja er trat mit ihm in brieflichen Verkehr (ep. 83 Sp. 1273 A). Aber Cyrill arbeitete auf eine allseitige ausdrückliche Beurteilung des Nestorius hin und Johannes wagte keinen Widerstand. Der Letztere und Th. standen erst wieder zusammen, als Cyrill 437 seinen Angriff gegen Diodor und Theodor eröffnete. Ihre Verteidigung übernahm Th. (etwa 439). Sein Einfluß im Osten wuchs noch, als Demnus des Johannes Nachfolger in Antiochien wurde, welcher sich durchaus von ihm als seinem

„Vater“ beraten ließ (Hoffmann, Verh. d. Kirchenv. zu Eph. S. 65). Dazu kam der Tod Cyrills; der Brief Th.s, der dessen gedenkt (ep. 180), ist angezweifelt worden (Glub. II, 483f.). Bischofsstühle wurden jetzt mit Anhängern der antiochenischen Theologie besetzt; Irenäus, der Freund des Nestorius, ward unter Mitwirkung Th.s (ep. 110 Sp. 1305) Metropolit von Tyrus und die Einsprache Dioskours blieb unberücksichtigt (Glub. I, 165f.). Gegen monophysitisch gerichtete wurde eingeschritten (Hoffmann S. 44f.). Die Gegnerschaft Dioskours, zu dem Th. Beziehungen gesucht hatte (ep. 60), auch unter Berufung auf Cyrill (ep. 86), wandte sich besonders gegen Th. Dioskur nahm Anklagen an gegen Th., als ob er zwei Söhne in Christo lehre (ep. 83—86), und erreichte es beim Hof, daß ihm unterlagt wurde, Kyrrhus zu verlassen (ep. 79—82). Seinen Schriften gegen Cyrill galt wohl auch der kaiserliche Erlaß (den ägypt. Mönchen bekannt gemacht am 18. April 448, vgl. Walch, Rezergesch. 6, 88), alle nestorianisierenden Schriften zu verbrennen (Mansi V, 427). Th. verfaßte jetzt seine antimonophysitische Hauptschrift, den Cranißes. Die Versuche, sich beim Hof gegen die Anschuldigungen Dioskours zu rechtfertigen, waren erfolglos (ep. 92—95, vgl. ep. 101. 103f.), wohl auch zunächst die Anklage des Domnus gegen Eutyches auf Apollinarismus (Zakundus, Defens. trium capitul. 8, 5. 12. 5). Bei der Berufung des ephesinischen Konzils von 449 wurde Th., weil Gegner Cyrills, vom Hof die Teilnahme verweigert (Mansi VI, 588. 599). Zu Ephesus aber wurde er auf Grund seiner ep. 151 gegen Cyrill und seiner Verteidigung Diodors und Theodors ungehört verurteilt, exkommuniziert und seine Schriften zu verbrennen beschlossen (Hoffmann S. 43ff.), auch Domnus gab seine Zustimmung. Th. mußte Kyrrhus verlassen und sich in ein Kloster bei Apamea begeben (ep. 113ff.). Er suchte Hilfe bei Leo d. Gr. (ep. 113 Sp. 1312ff.) voll Lobes für den römischen Bischofsstuhl wie für Leos Brief; ein von Leo geleitetes Konzil möge seine Lehre untersuchen. Seine Lage wurde jedoch erst eine andere durch den Tod Theodosius' II. Nun hob ein kaiserlicher Erlaß auf sein Gesuch (Mansi VII, 188C) die gegen ihn ergangenen Verordnungen auf (ep. 139), Th. wurde zur Teilnahme an der Synode zu Chalcedon befohlen. Hiergegen erhob sich freilich nun heftiger Widerspruch. Th. sollte dabei zunächst nur als Kläger (Mansi VI, 589ff. 645), aber doch unter den Bischöfen, teilnehmen, dann (am 26. Oktober 451) wurde er von den Freunden Dioskours (gegen Glub. I, 286ff.) genötigt, über Nestorius das Anathema zu sprechen (Mansi VII, 188f.). Sein Verhalten dabei zeigt, daß er dies doch nur in dem Sinne wie schon früher gethan (sofern dieser nämlich zwei Söhne in Christo gelehrt und Maria als Gottesgebärerin gezeugnet), ward er auch verhindert dies zum Ausdruck zu bringen. Hierauf wurde er für orthodox erklärt und vollständig rehabilitiert. Nach dem Konzil zu Chalcedon wissen wir nur noch von dem Brief Leos an ihn, über den Sieg der chalcedonensischen Sache zu wachen (ep. Leon. 120 u. a. MSG 83, 1319ff.). — Die Vermutung, Th. Anathematizierung des Nestorius habe ihn nun auch befähigt in Haer. fab. 4, 12 sich in feindseliger Weise über Nestorius zu äußern, hat nichts für sich. Außer einem nur scheinlichen Wandel wird diesem hier nur die Verwerfung des *θεοτόκος* zum Vorwurf gemacht. Bolotov hat wörtliche Entlehnungen aus Gregor v. Naz. und aus Basil., Adv. Eunomium (MSG 29, 500f. 508. 513) nachgewiesen (die Echtheit entschieden vertreten durch Glub. II, 343ff.); auch begegnen nirgends sonst diese Anklagen gegen Nestorius bei Th., und gerade nach dem Konzil zu Chalcedon hatte Th. am wenigsten Anlaß gegen jenen persönlich Stellung zu nehmen. Sicher unecht ist der libellus ad Sporacium. Mit dessen ersten Teil stimmt aber Haer. fab. 4, 12 wörtlich überein, kann also von dem Verfasser des libellus eingeschaltet sein. Th.s Leidengeschichte schließt nicht mit seinem Tod (wohl 457). Neben Diodor und Theodor war er den Monophysiten nicht weniger verhaßt als Nestorius und galt ihnen und ihren Freunden als Häretiker (Mansi IX, 364; vgl. Glub. I, 312). Der Dreikapitelstreit (s. Bd V, 21ff.) führte 553 zur Beurteilung seiner Schriften gegen Cyrill.

2. Schriften. Als Glied der antiochenischen Schule hat Th. vor allem die Eregese gepflegt. War doch wenigstens grundsätzlich die Schrift für ihn alleinige Autorität (Craniß. I, MSG 83, 48A *ἐν τῷ νόμῳ νεύουσαι τῇ δὲ λέξει ποικίλῃ*), und selbst seine Darstellung der orthodoxen Lehre Haer. fab. V besteht wesentlich in einer Zusammenordnung von Schriftstellen. Die Echtheit und die relative Chronologie seiner eregetischen Schriften wird durch Verweisungen in den späteren auf die früheren gesichert. Auf den Hohenliedkommentar wird in dem zu den Psalmen Bezug genommen (Praef. MSG 80, 860). Garniers Bedenken gegen seine Echtheit oder Integrität sind grundlos (Glub. II, 11ff.). Als noch junger Bischof hat ihn Th. verfaßt, jedoch nicht vor etwa 430, falls

der Bischof Johannes, dem er gewidmet ist, der von Antiochien ist. Die Erklärung der Propheten hat Th. mit der des Daniel begonnen (Praef. MSG 81, 1257 D; vgl. auch Praef. ad In Ps. MSG 80, 860 B. Haer. fab. V, 23. MSG 83, 525 C); es folgt die des Hesekiel (zu Sach. 1, 12. MSG 81, 1881 C. In Ier. 31, 29 f. MSG 81, 665) und der kleinen Propheten; dann die der Psalmen (Praef. ad In Ps. I. c.), sie alle noch vor 436 (ep. 82 MSG 83, 1265 A). Auch die Kommentare zu Jesaja, Jeremia (nebst Klagen u. Bar.) und den Paulusbriefen (inkl. Ebrbr.) sind vor 448 geschrieben (edd.; vgl. zu Jer 22, 7 MSG 81, 620 C. Quaest. 52. 57 in 4 Reg. MSG 80, 792 A. 800 C. Ep. 1. 2 MSG 83, 1173). Th.'s letzte exegetische Werke (Quaest. 1 in Lev. MSG 80, 300 A) sind seine Erklärung schwieriger Stellen des Ostateuch, *Εἰς τὰ ἄποκα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογὴν*, und (Praef. ad In Reg. IV. MSG 80, 527 B) die Quaestiones in libr. Reg. et Paralip. um 452/453. Abgesehen von dem Jesajakommentar (von ihm nur Fragmente in den Katenen) und zu Gl. 2, 6—13 sind die exegetischen Schriften Th.'s erhalten. Exegetisches zu den Evangelien unter Th.'s Namen in den Katenen dürfte anderen seiner Werke entstammen; fremde Einschaltungen finden sich in den Bemerkungen zum Ostateuch. — Die biblischen Schriftsteller sind für Th. nur Werkzeuge des hl. Geistes (zu Ps 45, 2. MSG 80, 1188), obgleich sie ihre Eigenart nicht einbüßen (zu Jes 65, 21. MSG 81, 488 A). Durch die unvermeidliche Unvollkommenheit der Übersetzungen werde das Verständnis erschwert (In Reg. praef. 80, 529 A. Glub. II, 16 f.). Des Hebräischen nicht (Bardenhever, Polychronius, Freib. 1879, S. 42) kundig (eine gewisse Bekanntschaft vertritt Glub. II, 18 f.), fand Th. eine Hilfe in seiner Kenntnis des Syrischen; er macht Gebrauch von der syrischen Übersetzung wie von den griechischen Versionen neben der Septuaginta (vgl. Diestel, Das NT und die christl. Kirche, Jena 1869, S. 133 ff. Kühn, Die Bed. der antioch. Schule, Weissemb. 1866. Glub. II, 20 ff.). Seine Exegese ist eine im Prinzip grammatisch-historische und tadelt das Eintragen eigener Gedanken. Aber er will ebenso die Einseitigkeiten der buchstäblichen Deutung wie die der allegorischen vermeiden (vgl. z. B. In ps. praef. MSG 80, 860 f.). Daher polemisiert er z. B. gegen die Deutung des Hohenlieds auf Salomo und ähnliches als des hl. Geistes unwürdig (MSG 81, 29 ff.). Die Schrift rede vielmehr oft *προσικῶς, ἀνυμματοῶς*. Im NT hat alles typische Bedeutung und enthält weislegend schon die christliche Lehre. Th. unterscheidet unter den alttestamentlichen Weissagungen geschichtliche, die auf Israel sich beziehen, und messianische; aber auch die ersteren finden ihre vollkommene Erfüllung zumeist erst in Christus. Daher gewährt nur die göttliche Erleuchtung das rechte Verständnis, nach der Anleitung der Apostel und der neutestamentlichen Erfüllung (zu Ps 82 inser. 119, 18 MSG 80, 1441. 1828 x.; vgl. Glub. 37—62, bes. S. 59 f.). Wertvoll, obgleich nicht bindend, ist die exegetische Überlieferung der kirchlichen Lehrer (In Ezech. 38, 7 f. MSG 81, 1201. In Ps. praef.; 80, 861). Besonders Theodor citiert Th. gern, er sucht aber unter den verschiedenen Auslegungen die beste auszuwählen und auch Eigenes beizutragen (Prooem. in 12 proph. MSG 81, 1548 B). Dabei ist er stets klar und schlicht in Gedanken und Ausdruck (vgl. das Lob des Photius Bibl. cod. 203). Daher hat er „das exegetische Erbe der antiochenischen Schule im Ganzen doch gerettet und zum Gemeingut der Kirche gemacht“ (Möller-v. Schubert, RG I, 660).

Als Apologet hat Th., wie es scheint in Dialogform, jetzt verlorene Libri ad quaestiones magorum verfaßt (ep. 82 MSG 83, 1265 B und ep. 113). Nach Quaest. 1 in Levit. MSG 80, 297 ff. rechtfertigte er darin unter anderem die alttestamentlichen Opfer als pädagogisches Gegenmittel gegen die ägyptische Götterverehrung (Ep. 300 A *συνεχίζουσι τὰς θυσίας, ἵνα τῆς δεῖσθαιμονίας ἐκέρδωσιν*), nach RG 5, 38 stellte er die Fabeln der die Elemente vergötternen Magier bloß. Die Schrift war nach ep. 82 MSG 83, 1265 A vor 436, aber nach ep. 113 edd. 1317 A nicht vor 429 geschrieben. — Nicht erhalten ist auch die Schrift *Πρὸς Ἰουδαίους* oder *Κατὰ Ἰουδαίους* (ep. 113. 116. 145). Ihr entstammen vermutlich (vgl. Glub. II, 200) die Ausführungen der Fragmente in Plut. VI cod. 8 n. 10 der Laurentiana; bei Bandini, Catal. I, 110—112, bei Schulte S. 8—15. — Eine von Papadopoulos-Aræmæus, St. Petersb. 1895, edierte Handschrift s. X weist die von Harnack TU N^o 6, IV (1901) für Diodor von Tarsus in Anspruch genommenen pseudojustinischen Fragen und Antworten Th. zu. Doch ist die Herkunft von Th. nicht wahrscheinlich, vgl. Ehrhard, Byz. Ztschr. 7 (1898), 609 ff. und Harnack S. 9. — Apologetische Neben sind die De providentia, deren Th. selbst ep. 82. 113. In Ps. 67, 22 (MSG 80, 1389 C) und Haer. fab. 5, 10 gedenkt (für die Zeit vor dem Ephes. Konzil Glub. II, 461. Schulte 24). C. 1—5 wird der

Beweis für die göttliche Vorsehung aus der physischen, e. 6—10 aus der moralischen und sozialen Weltordnung gegeben. Dort durch den Hinweis auf die Harmonie der Gestirne, den Nutzen der Elemente, dann auf den Bau des Leibes des Menschen, auf die Hände als seine Werkzeuge, seine Vernunft, Sprache und Herrschaft über die Tiere; hier auf die nützliche Verteilung von arm und reich, Dienenden und Herrschenden, auf den Segen der Arbeit, den Lohn der Tugend, die zukünftige Auferstehung und auf die Menschwerdung Gottes als die größte Bezeugung seiner Güte. Alles in der Welt ist zum Besten des Menschen gebildet, und auch die soziale Ungleichheit beweist nur die vortreffliche Weltordnung (or. 6 Ep. 656 D), ein vollkommener Ausgleich erfolgt in der zukünftigen Vergeltung (or. 9). Chrysostomus De status hom. 9, 2—4 ist vertwert. — In der 10 *Ἑλληνικῶν θεολογικῆ* *παθημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις* soll aus der hellenischen Philosophie selbst und durch die Gegenüberstellung der heidnischen Lehre der Wahrheitsbeweis für das Christentum erbracht werden. Nachdem Th. e. 1 die Apostel gegen den Vorwurf mangelnder Bildung gerechtfertigt und den Glauben als die Grundlage des Wissens dargezogen, behandelt Th. e. 2—6 die Lehre von Gott, von der Geisterwelt (Engel und Teufel), der sichtbaren Welt (mit ihrer Ordnung und Harmonie), dem Menschen und der Vorsehung. Der Schöpfer und Herr des Alls ist auch sein Regent und Fürsorger, daher auch der Erlöser. Die sittliche Überlegenheit des Christentums zeigt Th. e. 7—11: e. 7 die Verkehrtheit der heidnischen Opfer; e. 8 der Kult der Märtyrer, der Vorbilder und Helfer, die der Herr statt der Götter in die Tempel geführt, ist eine mittelbare Gottesverehrung; e. 9 die christliche Gesetzgebung ist universal und göttlichen Ursprungs; e. 10 die Nichtigkeit und der dämonische Charakter der heidnischen Orakel im Gegensatz zu den Weissagungen der Schrift; e. 11 die Hellenen, Plato teilweise ausgenommen, haben nicht Gott als Richter, die Tugend als Verähnlichung mit ihm und ihre zukünftigen Belohnungen erlangt. Daher findet sich e. 12 die praktische Tugendübung nur bei den Christen; selbst das Leben eines Sokrates entsprach nicht seinem Wissen um die Tugend. Durch ihre Ahnungen der Wahrheit ist die hellenische Philosophie ein Anwalt des Christentums (s. 1, 825 A). Aber weil eitlem Ruhm suchend (s. 5, 940 C) und durch menschliches Nachdenken (s. 1, 804 C) erfassend wollend, was über ihre Kräfte ging, ist sie in Irrtum und sich selbst widersprechende Lehre geraten (s. 2, 828 C). Die Philosophen gleichen Singvögeln, die die Stimmen der Menschen nachahmen, aber sie nicht verstehen (s. 1, 824 A). Vieles haben sie aus der Schrift entlehnt; Plato nach Numenius ein attisch redender Mose (s. 2, 860 D); aber selbst die griechlichen Bauern sind der göttlichen Dinge besser kundig (5, 948 D f.). Deshalb aber gilt es, die Wahrheit zu suchen, wo sie unverneugt mit Irrtum ist. Sie steht (s. 2, 853 BC) in vollem Einklang auch mit sich selbst (s. 2, 833 A, 5, 941 A) und bewährt sich als Kraft des Lebens. Th. s. Curatio zeichnet sich aus durch ihre Darstellung wie ihre klare Disposition. Dagegen ist ihre Selbstständigkeit nur eine geringe. Zwar 105 Philosophen u. werden von Th. genannt (Glab. II, 209) in 340 Citaten; über weitaus das Meiste verbannt er sekundären Quellen, vornehmlich des Eusebius Praepar. evang. (nur einmal erwähnt) und Clemens (genannt in Haer. fab. 1, 6). Nach Maeders Index fontium S. 155 ff. finden sich direkte Entlehnungen aus Euseb. 175, aus Clemens 80 unzweifelhafte Entlehnungen. Nicht beweisen läßt sich trotz inhaltlicher Berührungen die Benutzung von Theophilus Ad Autol., von Origenes C. Celsum, von Gregor v. Nazianz (gegen Asmus, Byz. Ztschr. 1894, 120 f.), von der pseudo-just. Cohortatio (gegen Asmus, ZWTh 1895, 150 ff.), auch nicht von Cyrill C. Julian. (so Glab. II, 223 f.), obwohl Th. diese Schrift nach ep. 83 gefannt hat (vgl. Schulte S. 60 ff.); das Martyrium Trophymi in der von Merlati (Studi e Testi V, 1901, S. 207 ff.) edierten Rezension ist von Th. abhängig (Schulte S. 64 ff.). Für die Lehrrsätze der Philosophen bediente sich Th. des Sammelwerks des Aëtius, dazu für persönliche Daten einer *διαδοχῆ φιλοσοφῶν*, eines Summariums (Diels, Doxogr. graeci S. 577. Schulte 71). Seine Angabe jedoch, daß er Plutarch und Porphyrius, namentlich dessen *φιλοσοφῶν ἰστορίαι*, benutzt habe, ist glaubhaft (Maeder S. 90. Schulte 73 ff.). Abweichungen von Euseb. und Clemens weisen auf eine weitere Quelle (Schulte S. 80); viel Material ist noch unbekanntem Ursprungs (Maeder S. 96 ff.). — Schon aus der Benutzung von Sekundärquellen ergaben sich Ungenauigkeiten. Th. ist hinsichtlich des Wortlauts weniger zuverlässig als Euseb., hat mitunter den Sinn ganz verkehrt (Schulte 88 f.), obgleich er gelegentlich auch ein besseres Verständnis bietet (Glab. II, 225 f.). An dem Hineinmengen der eigenen Worte des Clemens in die ihm entnommenen Citate trägt dieser nicht allein die Schuld (so Glab. II, 221). Die Excerpte aus Aëtius sind

mitunter genauer als die des Plutarch und Stobäus (Schulte S. 68), aber auch hier, bes. B. I begegnen Fehler (Schulte S. 101).

Die Kirchengeschichte Th.s steht hinter der des Sokrates und Sozomenus beträchtlich zurück. Sie enthält manche sonst verlorene Urkunden, besonders Briefe zum arianischen Streit (I, 4—6. 8. 20. 29. II, 8. 28. IV, 8. 9. 22. V, 9—11), aber ihr fehlt der Sinn für wirkliche Geschichte und chronologische Genauigkeit. Dazu kommt Th.s Neigung auszumüden und Wundergeschichten zu erzählen und seine Vorliebe für das Persönliche (Güldenpenning S. 98 ff.). Selbstständiges bietet er vornehmlich in den spätern Büchern aus antiochenischer Kunde. — Umstritten sind seine Quellen. Nach 10 Valesius hat er hauptsächlich Sokrates und Sozomenus benutzt. So auch Zeep, Quellenuntersuchungen zu den griech. Historikern, Leipzig 1884, auf Grund namentlich von II, 14 vgl. mit Sokrates II, 28 und von I, 19 f. vgl. mit Sozomenus I, 21. Güldenpenning's eingehende Untersuchung ergab Rufin als vorzüglichen Führer, daneben in B. I Eusebius, in I. II Athanasius, in III. IV Sozomenus, am wenigsten Sokrates, für B. II Sabinus, 15 für I. III. V wohl Philostorg, für B. III Gregor von Nazianz. Nach Kauschen sind die Beziehungen zu Rufin durch Sokrates und Sozomenus vermittelt. Glubokovskij dagegen will als Quellen von Kirchengeschichtern nur Eusebius, Rufinus und Philostorgius, vielleicht auch Sabinus, gelten lassen. Für eine Abhängigkeit von Sokrates spricht I, 29 (31) die Erwähnung von Trier als Verbannungsort des Athanasius und die genaue 20 Datierung. Für die Verwertung des Sozomenus macht Güldenpenning I, 18. III, 10f. 25. IV, 6. 16. 23. 29. V, 17 f. namhaft, m. E. mit Recht; dagegen Glub. II, 280 f.

Die *γυλόθεος ιστορία* enthält Biographien von 30 (darunter 10 noch lebenden) Asketen, charakteristisch für das herrschende Frömmigkeitsideal. Der Anfang dazu, die Rede „über die Gottesliebe“ zeigt die bestimmenden Motive des Asketentums und den 25 christlichen Einschlag in dem mystisch-spekulativen Aufzug (Möller). — Auf Wunsch des Sporakios, eines hohen Beamten, hat Th. seine *αίρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* verfaßt, in den vier ersten Büchern eine Häresiologie, in 5. Buch eine *θεῖων δογματῶν ἐπιτομή*, neben des Origenes *De principiis* und der Glaubenslehre des Johannes von Damaskus die einzige systematische Darstellung der Theologie der griechischen Väter. 30 Als Quellen für seine Ketzergeschichte nennt Th. eine große Zahl von Häresiologen und berühmten Kirchenlehrern, an erster Stelle Justin d. M.; daß er dessen *Syntagma* gekannt, vermuten Hilgenfeld, Ketzergesch. 72 und Glub. II, 355 f. Ausgiebig hat er den Irenäus benutzt, verkürzend und ergänzend, mehrfach auch Clemens A. (Glub. II, 356 ff.). Hippolyt's *Syntagma* hat er verwertet; von dessen *Philosophumena* wohl nicht 35 bloß die Epitome (vgl. Hilg. S. 76 ff. und Glub. II, 361 ff., auch m. Gesch. d. Ment. S. 53). Über IV, 12 f. oben.

Unter seinen dogmatischen Schriften nennt Th. ep. 113. 116 MSG 83, 1317 A. 1325 A vorne an die offenbar Ein Werk bildenden gegen Arius und Eunomius, denen die drei Abhandlungen gegen die Macedonianer (Haer. fab. V, 3. MSG 83, 457 D) 40 sich angeschlossen (Glub. II, 73 f.). Die Auseinandersetzung erfolgte — wohl in dialogischer Form — vorzüglich auf Grund der Schrift (vgl. Haer. fab. V, 2. 3. 13. In Ps. 148, 1). Ueber 1 Ko 15, 27 f. hat Th. dabei eingehend gehandelt (MSG 82, 357 C). Ohne Grund versuchte Garnier diese Schriften und solche gegen Apollinaris nachzuweisen in dem Athanasius oder Maximus zugeeigneten Dialogen (MSG 28, 1115 ff.). Auch der Dia- 45 log gegen die Manichäer unter des Johannes von Damaskus Namen ist nicht von Th., und von seinem Werk gegen Marcion ist nichts erhalten.

Dagegen hat Ehrhard (ThS 1888) die Abhandlungen *De trinitate* und *De divina dispensatione* (Synod. c. 40, *Περί θεολογίας καὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως* ep. 113 Sp. 1317 A), nachgewiesen in den Cyrill von Alex. zugeschriebenen 50 Schriften *Περί τῆς ἁγίας καὶ ζωολοιοῦ τριάδος* und *Περί τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως* (vgl. auch Glub. II, 90—125). Sie gehören sicher nicht Cyrill, sondern der antiochenischen Schule an. Sie sind aber Eigentum Th.s. Die von Garnier im *Auctarium* opp. Th. mitgeteilten Fragmente unter dem Titel *θεοδοσιῶν μεταλόγιον περὶ ἐνανθρωπήσεως* sind c. 13—15. 17 der ps.-cyrillischen Schrift und kürzere 55 Bruchstücke aus andern Kapiteln; ebenso gehören ihr an drei der fünf von Marius Mercator aus dem 5. Buch einer Schrift Th.s mitgeteilte Fragmente (ThS 1888, S. 626 ff.). Dem entspricht auch ihre Sprache und ihr Inhalt. Die Polemik richtet sich vornehmlich gegen Arianismus und Apollinarismus. In der Christologie herrscht die Terminologie Th.s. Ausdrücke wie *σαρκωθῆναι* werden vermieden; die menschliche Natur Christi, 60 auf die das Niedrige in den biblischen Aussagen bezogen wird, ist *ἄνθρωπος ἀνάληψ-*

theil e. 13 MSG 75, 1440. Nur der Tempel des Gott Logos ist zerstört und von diesem wieder aufgerichtet worden (e. 18, 1452). Unter ausdrücklicher Verwerfung einer *κρᾶσις* beider Naturen wird von einer *ἀνάληψις*, *ἐνοίκησις*, einer *συνάφεια καὶ ἔνωσις* geredet (e. 11. 16. 18. 21. 32). Christi Menschheit wurde durch den Logos zur Tugend erzogen (e. 11). — Einen Pentalog Th.s hat es nie gegeben (Glub. II, 135—141). 5

Seine christologischen Überzeugungen bestimmten Th., einer Aufforderung des Johannes von Antiochien folgend (ep. 150), zu seinen *ἀναρχαὶ* der Anathematischen Cyrills (erhalten in der Gegenschrift Cyrills Mansi V, 88. MSG 76, 392 ff.; die lat. Übers. Mercators MSL 48, 972 ff.). In Cyrills Lehre erblickt er Apollinarismus; er will ebensowenig von einem *εἰς μίαν σννάφειαν* beider Naturen Christi wie von einer Spaltung in zwei Söhne etwas wissen (ep. 143). Statt einer *ἔνωσις κατ' ἐπίστασιν* erkennt er nur eine solche an, die *τὰς τῶν φύσεων ἰδιότητας δέκονται* (MSG 76, 400). Den Gott geeinten Menschen hat Maria geboren (ebd. Ep. 392); zwischen dem Gott Logos und der Knechtgestalt ist zu unterscheiden (ebd. 449). — Nur geringe Fragmente sind erhalten (Glub. II, 142) von Th.s Verteidigung Diodors und Theodors (ep. 16 15 Ep. 1193 CD. Gran. MSG 83, 80 und Hoffmann, *Atten* S. 53) aus den Jahren 438 bis 444. — Sein christologisches Hauptwerk aber ist sein *Ἐρασιωτής ἡτοι Πολύμορφος*, 448 eben erst vollendet (ep. 16. 83. 130). Die monophysitische Lehre will Th. als aus den verschiedenen Häresien zusammengebettelt erweisen. Im Gegensatz zu ihr zeigen schon die Überschriften der einzelnen Bücher, daß Gott auch in der Menschwerdung unver- 20 änderlich ist (*ἀτορετος*), daß die beiden Naturen in Christo unvermischt (*ἀσμίχυντος*), daß der Gott Logos stets unsterblich und leidenslos (*ἀπαθής*). Aus den Zeugnissen der Schrift und aus den Aussagen der Väter, er verwertet dabei auch solche Cyrills, sucht Th. den Beweis zu liefern (vgl. auch Walch VI, 522 ff.). Jede Natur sei auch nach der Vereinigung *ἀκαταμείωτος* geblieben, *τὰ ἴδια* behaltend, zur Ausschluß jeder Ver- 25 wandlung und Vermischung.

Von den durch Photius (Bibl. cod. 46) dem Th. zugeschriebenen „27 Reden zur Bekämpfung verschiedener Sätze“ sind die vorhandenen 17 (or. 8—24) nach Marius Mercator ein Werk des Bischofs Eutherius von Tyana; die sechs ersten Reden würden nach den Inhaltsangaben Th. entsprechen. Die Schrift *Methodus Theodoretī ex eius* 30 *hypomnesticeis* (Garniers *Auctar.* V, 72 ff.) ist eine Kompilation aus verschiedenen Schriftstellern; die Lobrede auf Johannes den Täufer (ebd. 84 ff.) stimmt nicht mit Sprache und Art Th.s, ist daher wohl sicher unecht (vgl. auch Glub. II, 456). Aus den fünf Reden Th.s auf Chrysostomus hat Photius einige Auszüge erhalten (cod. 273). — Höchst wertvoll sind die zahlreichen Briefe Th.s. 35

R. Bonwetsch.

Theodosius, B. v. Alexandria s. d. A. Monophysiten Bd XIII S. 394, 34.

Theodosius I., römischer Kaiser, gest. 395. — Aufzählung und Wertung der zahlreichen und mannigfaltigen Quellen bei Gildenpenning S. 5 ff. und Rauschen S. 1 ff. — Dazu Codex Theodosianus ed. Mommsen, Berol. 1905; Cohen, *Médailles impér. t. VI*; B. Fröhner, *Les médaillons de l'empire Rom.*, Paris 1878; W. Unger, *Quellen der byzant.* 40 *Künigtgesch.* I, Wien 1878; A. Gildenpenning und J. Zsland, *Der Kaiser Theodosius d. Gr.*, Halle 1878; G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr.*, Freiburg 1897; G. Richter, *Das weströmische Reich*, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (375—388), Berlin 1865; A. Athanasiaades, *Die Begründung* 45 *des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius d. Gr.*, Leipzig 1902 (wertlos). Die allgemeinen Darstellungen der römischen Kaisergeschichte, bes. Tillemont, *Histoire des empereurs.* t. V., und G. Schiller, *Geschichte der römischen Kaiserzeit* Bd II, Gotha 1887; Victor Schulze, *Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums*, 2 Bde, Jena 1887—1892.

Flavius Theodosius ist wahrscheinlich 346 zu Cauca in Gallacia als Sohn des Comes Theodosius, eines der letzten großen Generale des Westreiches, gleich ausgezeichnet 50 durch militärische wie administrative Tüchtigkeit, geboren. Der Name der Mutter war Ihermantia. Die Zeitgenossen haben ohne Grund das Geschlecht mit dem spanischen Landsmannen Trajan in Verbindung gebracht. Der praktische Schulung durch den Vater verdankte der Jüngling das hohe Maß von Kriegserfahrung, welches ihn auszeichnete. 55 Schon früh gelangte er in den Besitz eines eigenen, erfolgreich geführten Kommandos in Mähren, bis die durch eine Intrigue verursachte Hinrichtung des Vaters nach dem Tode Valentinians I. (373) ihn zum Verzicht auf den Staatsdienst veranlaßte. Seitdem lebte er als Privatmann in seiner Heimat und vermählte sich mit Alia Flaccilla aus vornehmerm Geschlechte. Beide verband das gemeinsame Bekenntnis des nicänischen Glaubens.

Doch schon nach zwei Jahren rief der Augustus des Westens, Gratian, in schwerer Bedrängnis durch eine neue Flut der Völkerverwanderung, in welcher Valens unterging, ihn aus dem Privatleben in die Öffentlichkeit zurück und proklamierte bald darauf, am 19. Januar 379, den siegreichen Feldherrn in Sirmium als Augustus des Ostens. Theodosius macht darauf thessalonisch zum Mittelpunkt glücklicher Operationen gegen 5 Goten, Alanen und Hunnen. Mitten in diese hinein fällt Anfang 380 eine schwere Erkrankung, die ihn die Taufe begehren läßt. Der greise Bischof der Stadt Achaïos (*Αρχάγιος*), der mit der Weltflucht eines Asketen den Feuerzeifer eines streng nicänischen Theologen und die Klugheit eines weiterfahrenen Bischofs verband (vgl. über ihn besonders Ambrosius Ep. I, 15 MSL XVI, 955), vollzog sie, nachdem der Kaiser seines orthodoxen Glaubens sich versichert hatte (Sozr. V, 6). Aus dem Eifer des Neophyten (Sozom. VII, 4) entsprang am 27. Februar 380 jenes scharfe, als Reichsgesetz auch von Gratian und Valentinian unterzeichnete Edictum de fide catholica an das Volk zu Konstantinopel (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam 15 divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat — hebt die Urkunde feierlich und bestimmt an.

Die lebenden Bürgen dieses Glaubens sind die Bischöfe Damasus in Rom und Petrus in Alexandrien, sein Inhalt: ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque 20 doctrinam patris et filii et spir. s. unam deitatem sub parili majestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen jubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque judicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere. Die Versammlungsstätten der Häretiker dürfen sich nicht Kirchen nennen. Gottes und des Kaisers Strafe droht sie. Dieses 25 Edikt, das bedeutungsvoll auch den Codex Justinianus eröffnet, ist für die Religionspolitik des Kaisers programmatisch und bezeichnet deutlich die Linie, in der sie hernach sich bewegt hat. Die darin in Anspruch genommene kirchliche Machtvollkommenheit war übrigens längst traditionell.

Den im Verlaufe des Jahres 380 kritisch gewordenen gotischen Krieg gelang es unter 30 Mitwirkung der von Gratian entsandten Generale Arbogast und Bauto und unter der Gunst glücklicher Umstände noch gegen Ende des Jahres zu einem friedlichen Abschluß zu bringen, in welchem Athanarich bedeutsam hervortritt (s. Bd VI, 774). Am 24. Novbr. zog Theodosius in Triumph in Konstantinopel ein. Die kirchliche Situation beherrschten hier damals die Arianer. Sofort ging er daran, jene im Sinne seines Edikts umzuschaffen. Der Bischof Demophilus verließ schon zwei Tage nach der Ankunft des Kaisers die Stadt, nachdem er die Bedingung seiner weitem Wirksamkeit, das Bekenntnis zum Nicänum abgelehnt, sich tröstend mit den Worten des Herrn Mt 10, 23 (Sozr. V, 7; Sozom. VII, 5), und an seine Stelle hob der Herrscher den Bischof der kleinen orthodoxen Diasporagemeinde, Gregor von Nazianz, auf den Stuhl der östlichen Reichshauptstadt (s. d. A. Bd VII, 143 u. Ullmann, Gregor von Nazianz S. 106 ff.). In einer Reihe 40 scharfer Edikte setzte sich diese Politik fort.

Am 10. Januar 381 wurde der Präsektus Prätorio Eutropius von der Begründung aus: unius et summi Dei nomen ubique celebretur, angewiesen, die antinicänischen Häretiker aus den Städten zu verweisen; kein Ort soll ihnen für ihren Kultus belassen 45 werden. Alle anderslautenden Reskripte treten außer Kraft (Cod. Theod. XVI, 5, 6). Ja, der General Sapor wird in eigener Mission in den Orient gesandt, um in Ausführung dieses Gesetzes die arianischen Bischöfe aus den Kirchen zu vertreiben. Am 19. Juli wird den Häretikern, darunter die Anhänger des Eunomius und des Aetius, der Bau von Kirchen untersagt; wo es doch geschieht oder wo immer ihre Geistlichen sich niederlassen, sollen Haus und Grund dem Zirkus anheimfallen (Cod. Theod. XVI, 5, 8). Den Hauptinhalt dieser beiden Edikte faßt ein drittes vom 30. Juli desselben 50 Jahres in schärfstem Ausdruck zusammen. Das tritt gleich im Eingang hervor: episcopis tradi omnes ecclesias mox jubemus, qui unius majestatis atque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur. Als Probe der Rechtgläubigkeit wird die vorhandene Gemeinschaft mit namentlich aufgeführten Bischöfen gefordert (Cod. Theod. XVI, 1, 3). Daneben laufen Erlasse gegen die Manichäer (Cod. Theod. XVI, 5, 7; 5, 9). Aus den Wiederholungen eines Teils des Inhaltes muß entnommen werden, einmal daß der Erfolg erst allmählich eintrat, dann daß die in Aussicht gestellten Abmündungen in ihrer schroffen Formulierung in erster Linie als wirkungsvolle Drohungen 60 gedacht wurden. In letzterer Hinsicht macht schon Sozomenos (VII, 12 a. E.) die

richtige Bemerkung: . . . οὐ γὰρ τιμωρεῖσθαι, ἀλλ' εἰς θεὸς καθιστῆν τοὺς ἐπιχρόους ἐλοῦδάζεν.

In diese Zeit fällt die später zur Bedeutung eines allgemeinen Konzils emporgestiegene Synode zu Konstantinopel (381), die mit diesem Verlaufe der Dinge in unmittelbarem Zusammenhange steht (s. d. A. Arianismus Bd II, 43 f. und Konstant. 5 Symbol Bd XI, 12 ff., dazu Hefele² und Klausen S. 95 ff.). Nachdem Gregor von Nazianz in Zustimmung auf das Bistum verzichtet hatte, wählte die Synode als Bischof von Konstantinopel den Prätor, also einen Laien, Nektarius (s. d. A. Bd XIII, 706 ff.). Damit war die Niederlage der Arianer im Osten besiegelt. Vom Anfang an letzte Theodosius in der Durchführung dieser Religionspolitik entscheidenden Wert auf ein selbstständiges Vorgehen im Verhältnis zum Abendlande (vgl. Loofs Bd II, 42 f.; 44 f. und dazu die beachtenswerten anderen chronologischen Ansätze von Klausen S. 104 f.; auch Zsland S. 113 ff.). Im Jahre 382 ruhte die antihäretische Gesetzgebung, wohl aber tagte nochmals in Konstantinopel in der arianischen Angelegenheit eine orientalische Synode (Hefele² II, S. 37 ff.). Dann, Juni 383, versucht es Theodosius, wie Sokrates (V, 10) 15 und Sozomenos (VII, 12) übereinstimmend, aber nicht ohne offensichtliche Ausschmückung erzählen, mit einem Religionsgespräch in Konstantinopel, zu welchem Häupter der orthodoxen und der häretischen Partei berufen wurden. Es verlief ergebnislos, nur den Novatianern wurde eine Konzession zu teil, weil sie in dem strittigen Punkte zu der Orthodoxie standen. Ganz durchsichtig sind die Vorgänge nicht (vgl. Hefele² II, S. 41 f.). 20 Dieser Ausgang erklärt, daß die antihäretische Gesetzgebung nunmehr wieder einsetzt. Die betreffenden Erlasse vom 25. Juli und 25. September (Cod. Theod. XVI, 5, 11 u. 12) nehmen gegenüber den Häretikern, unter denen jetzt auch die Apollinaristen und die Mazedonianer aufgezählt werden, das frühere Verbot religiöser Versammlungen, mit Einschluß der privaten, wieder auf. Weiterhin wird die Ordination von Geistlichen unterjagt. 25 Harte Vermögensstrafen und Ausweisung werden den Ungehorsamen angedroht.

Ein erschütterndes Ereignis nahm im Herbst dieses Jahres unerwartet den Kaiser politisch ganz in Anspruch, die am 25. August in Lyon erfolgte veräterische Ermordung Gratians, der vorläufige Abschluß der Usurpation des Spaniers Maximus, der in Gallien den Augustustitel an sich gerissen hatte. Der legitime Nachfolger, Valentinian II. (s. d. A.) 30 und Theodosius mußten den Usurpator zunächst anerkennen; erst im Sommer 388 gelang seine Besiegung und Vernichtung. Die kirchenpolitische Gesetzgebung, die seit 383 einigermaßen, aber nicht ganz geruht hatte, setzte jetzt wieder kräftig ein, eingeleitet durch einen besonders gegen die Apollinaristen gerichteten Erlaß vom 10. März 388 (Cod. Theod. XVI, 5, 14), der den Häretikern nur in abgelegenen Gegenden den Aufenthalt gestattet. 35 Es folgen am 16. Juni Verbote, religiöse Fragen in öffentlicher Rede zu behandeln (Cod. Theod. XVI, 4, 2), am 5. Mai 389 Entziehung des Testierrechtes in Anwendung auf die Eunomianer (XVI, 5, 17; aufgehoben 394, s. XVI, 5, 23), am 17. Juni Ausschließung der Manichäer aus dem Reiche, besonders aus Rom (XVI, 5, 18), am 26. November Entfernung der Sektenlehrer aus Konstantinopel und seiner Umgebung (XVI, 40 5, 19). Dann tritt ein allmähliches Nachlassen ein, offenbar weil die Häretiker zunehmend aufgerieben oder in die Verborgenheit gedrängt wurden. In vielen Fällen bedeutet der Inhalt nur eine neue Einschärfung. Diesen Vorgängen laufen parallel scharfe Maßregelungen des Heidentums.

Anfangs nahm Theodosius nach dieser Richtung hin eine abwartende Haltung ein; 45 die noch unsicheren politischen Verhältnisse rieten von neuen Beunruhigungen ab. Wenn er den Apostaten zum Götterglauben das Testierrecht entzog (Cod. Theod. XVI, 7, 1), so war dies eine Angelegenheit der kirchlichen Disziplinargewalt. Aber 388 tritt er aus dieser Reserve heraus. Denn wahrscheinlich in diesem Jahre erfolgte die Entsendung des Präfectus Prætorio Synegius, ebenso ausgezeichnet durch Energie wie durch Haß gegen 50 den Götterglauben, nach Aegypten und Kleinasien mit dem bestimmten Auftrage, den Hellenismus durch Zerstörung der Tempel und Eistrierung der Kulte aus der Öffentlichkeit verschwinden zu machen (Zosim. IV, 37). Daß die Bischöfe jener Gebiete die Anregung dazu gegeben haben, darf nicht bezweifelt werden.

Dieses bisher beispiellose Verfahren muß von tiefer Wirkung gewesen sein. Wie es 55 den Haß der Götterfeinde anfachte, so entflamnte es den Fanatismus der Altgläubigen. In vielen Orten kam es zu blutigen Tumulten, vor allem in Alexandria, wo es dem Bischof Theophilus in Zusammenwirken mit der Staatsgewalt gelang, das Serapeion zu Halle zu bringen, für die Heiden weithin ein erschütternder Vorgang (Musin, H. E. II, 22 ff.; Sofr. V, 16 f.). In Apamea ging der prächtige Zeustempel unter (Theod., 60

H. E. V, 21). Zu heftigen Zusammenstößen kam es vor allem auf semitischem Boden (Syrien, Phönicien, Palästina); die Einzelheiten sind nicht überliefert, aber die Klageschrift des Libanius *περὶ τῶν ἱερῶν* (über die unsichere Chronologie Maaßen S. 297, Anm. 3) läßt bei aller rhetorischen Übertreibung das Bild einer großen Verwüstung erkennen, an der auf christlicher Seite die Mönche einen hervorragenden Anteil hatten (zum Ganzen Vct. Schulze, *Untergang d. griech.-röm. Heidentums I*, S. 257 ff.; II, S. 218 ff.; 240 ff.; 297 ff.). Wenn während eines Aufenhaltes in Mailand (389 oder 390) der Kaiser einen Augenblick geneigt war, einer römischen Deputation, welche die Wiederherstellung des Altars der Victoria in der Kurie von ihm erbat, unter gewissem Vorbehalt zu willfahren, so ist daraus ersichtlich, daß er zu unterscheiden wußte. Doch stimmte ihn damals Ambrosius um, der schon in einer früheren Phase dieser Angelegenheit dem jugendlichen Valentinian und seiner Umgebung gegenüber sein Ansehen und seine Nebegebalt erfolgreich in die Waagschale geworfen hatte (Ambros. Ep. I, 57, 4 MSL XVI, 1175 f.; V. Schulze S. 275 f.). Dieser eine Erfolg führte, wie es scheint, überhaupt einen Umschwung in dem Urteil und dem Handeln des Kaisers in dieser Frage herbei. Mit großer und gleichmäßiger Entschiedenheit wirkt sich seitdem seine Religionspolitik gegen die Göttergläubigen aus. Eine peremptorische Verfügung an den prätorischen Präfecten Albinus vom 24. Feb. 391 (Cod. Theod. XVI, 10, 10): „Niemand soll sich mit Opfern beslecken, niemand ein unschuldiges Opfertier schlachten, niemand ein Heiligtum betreten, niemand einen Tempel besuchen, niemand zu einem von Menschenhänden gemachten Götterbilde aufblicken“ — bringt den Willen des Herrschers deutlich und drohend zum Ausdruck. Wenn hier insbesondere Rom ins Auge gefaßt ist, so wurde das Edikt am 16. Juni auch nach Agypten dirigiert (Cod. Theod. XVI, 10, 11). Wie sehr Theodosius entschlossen war, die ganze Wucht seiner antieidnischen Religionspolitik auch in seinem Reichsteil zur Wirkung zu bringen, bezeugt sein nach der Rückkehr aus dem Abendlande am 8. November 392 in Konstantinopel an den Präfectus Prætorio gerichtetes Gesetz, welches den äußersten Punkt bezeichnet, zu dem in dieser Linie der Staat vorgeschritten ist (Cod. Theod. XVI, 10, 12). Tieropfer und Haruspizin werden darin dem Majestätsverbrechen gleichgesetzt. Wer auf eigenem Grund und Boden opfert, verliert diese an den Staat; wer diesen Akt an öffentlichen Orten oder auf fremdem Besitz vollzieht, gerät in eine hohe Geldbuße, ebenso der Besitzer, wenn er der Mitwisserschaft überführt wird. Beamte, welche in der Ausführung dieser Verordnungen sich lässig zeigen, werden gleichfalls mit Geldstrafen bedroht. Es ist richtig, daß z. B. Konstantius (s. d. A. Bd X, 770 ff.) eine schärfere Sprache geredet hat, auch tritt in dem Edikt grundsätzlich Neues nicht hervor, wohl aber ist neu die sichere Umgrenzung und genaue Spezialisierung. Das Heidentum ist heimatlos gemacht. Auch der letzte Stützpunkt ist ihm genommen. Es lebt nur noch als eine geächtete und flüchtige Religion im Reiche. Eine dumpfe Stimmung mag damals über Hunderte, ja Tausende gekommen sein, die sich in ein Dasein ohne Hoffnung hineingestoßen sahen.

Während das Edikt seinen Weg ging, war der Westen von neuem in eine gefährliche Krise geraten, welche den Kaiser zu raschem Eingreifen rief. Dieser hatte nämlich, als er das Abendland verließ, dem jungen Augustus den Franken Arbogast als Berater zur Seite gestellt. Daraus entwickelten sich jedoch bald Schwierigkeiten (V. Schulze I, S. 280 f.), die in der Ermordung Valentinians in Vienna am 15. Mai 392 ihre tragische Lösung fanden. An seine Stelle erhob Arbogast den Humanisten und Vorsteher der kaiserlichen Kanzlei Eugenius, der zögernd die gefährliche Würde annahm und bald gegen seine christliche Überzeugung ihre Behauptung mit Konzessionen an die auf seine Seite sich drängenden Götterfreunde (Symmachus, Flavianus), darunter die Wiederherstellung des Altars der Victoria, sichern mußte. Noch einmal atmete das Heidentum auf; in Rom schienen die alten religiösen Zustände wiedergelehrt zu sein (die anschauliche Schilderung in einem gleichzeitigen anonymen Gedichte, veröffentlicht von Mommsen in *Hermes* IV, S. 350 ff.). Aber schon am 6. September 394 erlag Eugenius in einer wilden Schlacht am Frigidus bei Aquileja nach anfänglichem Erfolge seines Generals Arbogast dem Feldherrngenie des Theodosius. Der Usurpator wurde getötet, Arbogast entlebte sich selbst auf der Flucht (über diese ganze Episode V. Schulze I, S. 284 ff.; Maaßen S. 366 ff.; S. 409 ff.). Hinterher ging natürlich die Unterdrückung des in den letzten Ereignissen wieder aufkommenen Götterglaubens. Indem Theodosius selbst die Gesamtherrschaft des Reiches in seine Hand nahm, gewann er die Möglichkeit einheitlicher und darum stärkerer Aktion auch in dieser Richtung. Iosimus (IV, 59) will wissen, daß er die heidnischen Senatoren in einer öffentlichen Rede zur Annahme des Christentums aufgefordert habe (in poetischer Ausmalung Prudent., *Contra Symm.* I, 410 ff.). Ambrosius hat ihn in der Leichenrede in seinem

Eifer gegen das Heidentum dem frommen Josias verglichen (De obitu Theod. c. 38, vgl. auch c. 4). Unter ihm vor allem ist der antike Kultus aus der Öffentlichkeit verschwunden, und wesentlich „Baganismus“ geworden.

Diese im Interesse der Großkirche und der Alleinherrschaft des Christentums verfügten Akte fanden ihre Ergänzung in positiven Maßnahmen zur Förderung der sittlich-religiösen Aufgaben der Kirche. Die Sonntagsruhe wird durch Einschränkung und Erweiterung früherer Mandate in einen größeren Umfang gefaßt (Cod. Theod. II, 8, 20 a. 392; II, 8, 23 a. 399 f. d. A. Bd XVIII, 522). Sünden und Laster, welche das christliche Empfinden verletzten und die zum Teil in der Prediglitteratur ständig waren, wie Wucher, Spielleidenschaft, Ehebruch und Gattenmord, Verkauf der eigenen Kinder, 10 Bäderastie, wurden mit harter Ahndung bedroht. Ja sogar die Gepflogenheit der Soldaten, nackt im Fluß stehend die Pferde zu reinigen, wird wenigstens aus der unmittelbaren Nähe des Lagers verwiesen (Cod. Theod. XI, 27, 1; 2 a. 391). In der radikalsten Ausrottung des Gewerbes der Saitenspielerinnen, *fidicinae*, welches der Unterhaltung und der Unzucht zugleich diente (Cod. Theod. XV, 7, 10), fand eine längst 15 erhobene Forderung der Kirche (vgl. zur Erläuterung Gothofr. zu d. Edikt ihre Erfüllung. Aber auf der andern Seite wußte der Kaiser mit strenger Entschiedenheit auch das Ansehen des Staates zu wahren, ja er zog die Beseitigung kirchlicher Mißstände in die Kompetenz seiner Gesetzgebung. Das Asylrecht, um dessen Ausbau in ihrem Interesse die Kirche sich eifrig bemühte, wurde den Staatsschuldnern versagt und die dawider han- 20 delnden Kleriker für die Schuld haftbar gemacht (IX, 45, 1 a. 374, f. d. A. Bd II, 170, mehr Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie Bd XI, 487 ff.).

Die immer lästiger gewordene Intercession der Organe der Kirche wird für bestimmte Fälle abgeschmitten (Cod. Theod. XI, 36, 31 a. 392), mit besonderm Nachdruck aber werden die Kurien gegen Schädigung unter dem Vorwande des geistlichen Standes 25 geschützt (Cod. Theod. XII, 1, 115 a. 386; 121 a. 390, vgl. d. A. Decurio in Paulus Realencycl. d. klass. Altertumswissensch., neue Bearb. Bd IV, Stuttgart 1901, Sp. 2319 ff. (Otto Seef)). Die mit der zunehmenden Märtyrerverehrung anwachsende Sitte der Translationen der Märtyrerkörper oder der Zerteilung der Gebeine, oft zu gewinnstüchtigen Zwecken betrieben, wird verboten (Cod. Theod. IX, 17, 7 a. 386; vgl. Augusti, 30 Denkwürdigkeiten XII, S. 263 ff.). Die in den Städten herumlungern und lästig empfundenen Mönche erhalten den gemessenen Befehl, sich in die Einöde zu begeben (Cod. Theod. XVI, 3, 1 a. 390). Vor allem aber erfolgten einschneidende Bestimmungen über die Diakonissen, welche vorzüglich dahin zielen, den Abfluß ihres Besitzes an den Klerus und die Kirche zu verhindern (Cod. Theod. XVI, 2, 27 a. 390). Dieses Gesetz ist in 35 dieser Hinsicht nur ein Stück aus einer einheitlichen Summe von Verordnungen des nachkonstantinischen Staates, welche das bedrohliche Anwachsen des Kirchenvermögens einzudämmen versuchten.

Kommt hierin eine bewußte und planmäßige Selbstständigkeit zum Vorschein, so auch in der Behandlung der Juden seitens des Kaisers. Allerdings trat er den Mißgehen 40 zwischen Christen und Juden scharf entgegen (Cod. Theod. III, 7, 2 a. 388, auch IX, 7, 5) und untersagte diesen den Besitz christlicher Sklaven (III, 1, 5), dagegen schärfte er nachdrücklich die Beachtung des ihnen Religionsfreiheit sichernden Gesetzes ein und bedrohte die gewaltsame Zerstörung ihrer Synagogen mit harten Strafen (XVI, 8, 9). Wenn in einem eklatanten Falle — die Zerstörung der Synagoge in Kallinikon am Euphrat 45 Anstößen des dortigen Bischofs im Jahre 388 — Ambrosius in zwei anmaßenden Briefen sich zum Verteidiger des antisemitischen Fanatismus machte und durch zähe Aufdringlichkeit den Kaiser von dem Entschlusse strenger Ahndung des Vergehens abbrachte, so wollen hier die besondern Umstände beachtet werden (vgl. Förster, Ambrosius S. 60 ff.); Theodosius hat im übrigen den Weg toleranter Religionspolitik dem Judentum gegenüber 50 trotz aller kirchlichen Gegenbemühungen nicht verlassen (Grätz, Gesch. d. Judentums 2. A., Bd IV, Leipzig 1866, S. 385).

Im Leben des Kaisers hat Bedeutung sein Verhältnis zu Ambrosius, dessen Einzelheiten erschöpfend herauszuheben und in die richtige Beurteilung zu stellen, noch eine Aufgabe der Zukunft ist. Nur das ist jetzt schon deutlich, daß, während dieses Verhält- 55 nis bei Theodosius von einem idealen, selbstlosen Inhalt erfüllt ist, der kluge Kirchenfürst unausgeseht sich bemüht, die Freundschaftsgesinnung des Augustus nicht nur zur Durchsetzung bestimmter kirchlicher Wünsche, sondern auch zur Gewinnung eines unmittelbaren Einflusses auf die Staatsgeschäfte auszunützen. Wenn der Erfolg schließlich doch ein geringer war, so war dies allein dem starken staatsmännischen Pflichtbewußtsein des 60

Kaisers zu verdanken. Hier sind die bekannten Vorgänge zu erwähnen, die sich an das Blutbad in Thessalonich 390 anknüpfen, die jedoch schon früh von der Legende erfasst und gründlich entstellt worden sind. Läßt man sich ausschließlich durch Ambrosius belehren (Ep. 51 und de obitu Theodosii) — und jeder Schritt über ihn hinaus führt ins Unsichere — so gewinnt man folgenden Verlauf: 1. die Ermordung des Stadtkommandanten Theroich durch den rasenden Pöbel veranlaßte Ambrosius, bei dem damals in Mailand weilenden Kaiser persönlich zu intercedieren, ohne daß er jedoch eine bestimmte Zusicherung erlangen konnte. 2. Der Kaiser befahl vielmehr, hauptsächlich unter dem Einflusse, wie es scheint, des in seinem Kate angesehenen *magister officiorum* Rufinus, eine strenge Bestrafung. 3. Die brutale und hinterlistige Art der Ausführung verbietet, für die Form den Kaiser selbst verantwortlich zu machen. 4. Ambrosius läßt diese Unterscheidung nicht gelten, fordert Buße und erklärt, vor dieser Bußleistung das hl. Opfer in Gegenwart des Kaisers nicht darbringen zu können. 5. Der Kaiser unterzieht sich daraufhin vor der Gemeinde der öffentlichen Kirchenbuße. — Was über Kommunikation und auferlegte und absolvierte Bußzeit in andern Quellen zu lesen ist, gehört der dichtenden Phantasie an, die sich vor allen bei Theodoret (V, 17, 18) eine Stätte erkoren hat.

Im Jahre 385 war die Kaiserin Flaccilla gestorben; Gregor von Nyssa hielt ihr in Konstantinopel die Leichenrede, in welcher ihre Liebeshätigkeit und ihre orthodoxe Gesinnung besonders hervorgehoben wurden (MSG XLVI, 877 ff.; vgl. auch Theodor. V, 18). Dem Gemahl hat sie die beiden Söhne Arkadius und Honorius und eine damals schon verstorbene Tochter Pulcheria geboren. Im folgenden Jahre vermählte sich Theodosius wieder mit der kaiserlichen Prinzessin Galla, einer Tochter Valentinians I. und der Justina und wie diese arianischen Bekenntnisses. Aus dieser Ehe entsproß Galla Placidia, die Mutter Valentinians III., deren Leben hernach in das wechselvolle Geschick des Westreichs hineingezogen wurde.

Die physischen Anstrengungen und inneren Aufregungen des Feldzugs gegen Eugenius waren bald nach dem Siege den Kaiser in Mailand in eine schwere Krankheit, der seine durch eine sechzehnjährige aufreibende Herrschertätigkeit geschwächte Konstitution kein Gegengewicht mehr bieten konnte. Nachdem er noch die notwendigsten Reichsangelegenheiten geordnet und der Treue und Erfahrung Stilichos seine Söhne anvertraut hatte, verschied er sanft in der Nacht des 17. Januar 395 in einem Alter von erst 50 Jahren. In Erdbeben und zerstörendem Unwetter sah das Volk hernach den Tod seines großen Kaisers vorausverkündigt. 40 Tage nachher fand die Leichenfeier statt, bei welcher Ambrosius eine glänzende und stimmungsvolle Rede hielt (de obitu Theodosii MSL XVI, 1385 ff.); dann wurde die Leiche nach Konstantinopel überführt und in der Apostelkirche beigesetzt.

An den Namen des Theodosius ist eine bedeutungsvolle Zeit in der letzten Periode des griechisch-römischen Weltreiches geknüpft. Nach langem unsichern Hin- und Herfahren fand endlich die Reichspolitik wieder einen Leiter, in dem klare, immer nur auf das Erreichbare und Notwendige gerichtete Einsicht mit pflichttreuem Willen und entschlossener Energie sich verbanden. Die Einheit von Fürst und Soldat tritt in der römischen Kaisergeschichte zum letztenmal in der Person und in dem Wirken des Theodosius glücklich hervor. Schwere Erschütterungen wurden dadurch überwunden und die fast unmöglich erscheinende Aufgabe der Pazifizierung der Goten überraschend gelöst. Eine wohlthätige, von humanen Motiven getragene Gesetzgebung bemühte sich fortgesetzt, den aus der Vergangenheit überkommenen Übeln am und im Körper des Staates und der Gesellschaft durch Verbot und positive Mittel entgegenzuwirken. Sieht man ab von den aus dem Haß gegen den Götterfeind geborenen Verdächtigungen der Heiden Eunapius und Zosimus, so findet man auch die heidnischen Zeitgenossen in der Anerkennung der Persönlichkeit des Theodosius und der durch ihn geschaffenen Lage des Reiches einig. Die christlichen Schriftsteller (Eokr., Sezom., Theod., Ambr., Rufin., August. u. s. w.) stehen vorzüglich unter dem Eindrucke der Religionspolitik des Kaisers, welche, indem sie Häresie und Paganismus endgiltig brach, der Großkirche Lust schaffte. Seine Frömmigkeit war aufrichtig und tief und von starker Selbstständigkeit gegenüber hierarchischen Ansprüchen. Im Verkehr mit den Unterthanen leutselig, nachsichtig auch gegen Feinde, konnte er doch im Moment, darin ein echter Sohn seines Volkes, festig aufbrauen, war aber dann ebenso leicht ruhiger Erwägung wieder zugänglich. In dieser Hinsicht ist sein Verhalten in dem Auftrub in Antiochien im Jahre 387 besonders charakteristisch (M. Hug, Antiochia und der Aufstand des Jahres 387 n. Chr. in „Studien aus dem klaff. Altertum“ 1. Heft, Freiburg und Tübingen 1881). Seine Bildung war mittelmäßig, doch erfreute er sich an glänzenden

Bauten, die vor allem Konstantinopel zuzielen (das Goldene Thor). Zu seinem ganzen berufsmäßigen Handeln empfand er sich als christlicher Fürst. Eine Goldmünze mit der Gestalt des Kaisers, das Christusbanner in der Hand, und der Umschrift *Restitutor reipublicae* bringt diesen Gedanken unmittelbar und deutlich zum Ausdruck.

Victor Schulze. 5

Theodosius Zygomalas (*Zyomalās*), griechischer Theolog des 16. Jahrh.—
Literatur: Handschriftlicher Nachlaß des Martinus Crusius in der Tübinger Universitäts-Bibliothek: *Crusii varia graeca* XX, 10; M. Crusius, *Turocgraeciae libri octo etc.*, Basel 1584; Stephan Gerlach des Älteren Tagebuch *zc.*, herausgeg. von Samuel Gerlach, Frankfurt a M. 1674; *I. I. Zastiras, Nía Ellás xtl.*, ed. P. H. Kóinos, Athen 1872, S. 122 bis 124; *Sádas, Nros Ellinikí Filologia*, Athen 1868, S. 183 f.; Le Grand, *Notice bibliographique sur Jean et Theolosi Zygomalas*, Paris 1889, und an vielen Stellen seiner bibliographischen Werke; Ph. Meyer, Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jahrh., Leipzig 1899. Hier ist noch weitere Litteratur angeführt.

Zu Jahre 1544 aus einer alten griechischen (?) Familie geboren (*Turocgraecia* S. 92),¹⁵ bekleidete J. unter dem Patriarchen Jeremias II. (vgl. oben Bb VIII S. 660 ff.) von Konstantinopel die Stelle des Protonotarius, des ersten Patriarchat-Sekretärs. Wir wissen verhältnismäßig viel von seinem Wesen, von seinem Thun und Treiben durch Stephan Gerlach, der zu der Zeit deutscher Gesandtschaftsprediger in Konstantinopel war. Gerlach war es auch, der den litterarischen Verkehr zwischen Th. und den Tübinger²⁰ Gelehrten vermittelte. Die *Turocgraecia* des Martin Crusius, ein sehr wertvolles Quellenwerk zur Kenntnis des christlichen Orients im 16. Jahrhundert, verdanken wir zum größten Teile den Mitteilungen des Th. Auch für Stephan Gerlach arbeitete er. Aus dessen Nachlaß hat Crusius die beiden kleinen Schriften abgeschrieben, die den Titel führen: *Geographica de Monte Sinai, Atho, aliisque Graeciae locis*. Die Schreiben,²⁵ die 1578 an Gerlach gerichtet sind, enthalten viele Angaben über die Zahl der Bischöfe, Priester, Mönche, Klöster und Kirchen fast für das ganze Gebiet der orthodoxen Kirche, für den Athos z. B. auch eine sehr seltsame Karte. Die Mitteilungen über die Gebiete, die unter dem ökonomischen Patriarchen standen und zugleich dem türkischen Reich angehörten, können zuverlässiges enthalten, da Th. als *νομοφύλαξ ἔξαρχος* vom Patriarchen³⁰ gebraucht wurde, um in den Diöcesen die Almosen zu sammeln, aus denen vom Patriarchen die Kopfsteuer für die griechischen Rajah an den Sultan bezahlt wurde (*Tagebuch* S. 251 und 393, *Turocgraecia* S. 293). Th. hat auch eine Reihe von Schriften ins Volksgriechische übersetzt, u. a. das Kirchenrecht des Harmenopolos.

Sein Hauptverdienst aber beruht auf der Abfassung der Antworten des Patriarchen³⁵ Jeremias auf die Schreiben der Württembergischen Theologen. Über den Inhalt dieser Schriften ist Bb VIII a. a. D. gehandelt. Hier handelt es sich nur um den kurzen Nachweis, daß Th. in der That der Hauptverfasser ist, wenn auch Jeremias die Entscheidung abgegeben hat. Gerlach erzählt von Th. ausdrücklich: „So hat er auch die Antwort auf das Augsburgerische Bekenntnis nach des Patriarchen Angaben aufgesetzt“ (S. 188). Er⁴⁰ selbst berichtet: „*Ὅτι δὲ ἠπούλετο* (se. der Patriarch) *μετεκαλεῖτο με τὸν ἐμὸν κύριον πατέρα καὶ τὴν σοφὸν Χριστὸν, ὅπου παρ' ἡμῶν, καὶ τινὰ ἐργαίτους τῆς συνόδου ἐπαπέδεν καὶ συμβουλευόμενος τὰ δόξιντα αὐτῷ, ἀπόκρισις ἐν ἐκείτῳ κεφαλαιῷ συνεγράφητο παρ' ἐμοῦ xtl.*“ (*Turocgraecia* S. 132). Auch die Synode von Jerusalem von 1672 erkannte den Th. als den „*συγγράμματος καὶ μεταγράμματος*“ der Ant-⁴⁵worten des Patriarchen an (Kimmel, *Mon. fid. eccl. or. I.*, 1850, S. 378). Diese direkten Beweise finden ihre Stütze in der That, daß Jeremias keine wissenschaftliche Bildung besaß, und daß auch sonst, abgesehen vielleicht von dem Vater des Th., wissenschaftlich gebildete Theologen am Hofe des Patriarchen zu der Zeit nicht existierten. Der „gelehrte⁵⁰ Obier“, den Th. erwähnt, war der Arzt Leonardus Windonius, noch dazu Katholik. Von diesem wird also auch nichts Besonderes zu den „Antworten“ beigetragen sein. (Vgl. sonst Ph. Meyer, a. a. D.)

Schade, daß der Charakter unsers Th. viel zu wünschen übrig ließ. So konnten ihn gelegentlich die Unterstiege zwischen orthodoxer und lutherischer Kirche gering⁵⁵ erscheinen, wenn er durch solche Rede des Gesandtschaftspredigers Herz zum Geben geneigt zu stimmen hoffte (*Tagebuch* S. 451). Er bezog allerdings vom Patriarchen das kümmerliche Gehalt von 50 Dukaten, verdiente sonst auch wohl noch 50, war aber zu Hause „selb 8. zu Tisch“ (*Tagebuch* S. 188). Mit seinem Vater, der übrigens gar nichts⁶⁰ taugte, lebte er auf ganz bösem Fuße. Da konnte es zu Thätlichkeiten kommen (*Tagebuch* S. 234).

Ph. Meyer. 60

Theodotion f. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 23, 44.

Theodotus f. d. A. Monarchianismus Bd XIII S. 311, 16.

Theodulf von Orleans, gest. 821. — Quellen: Außer Theodulfs Gedichten und wissenschaftlichen Arbeiten kommen für seine Lebensbeschreibung vorzugsweise die Briefe Altains in Frage (Zaffé, Biblioth. rer. germanic. VI, passim). — Litteratur: Histoire littéraire de la France IV, p. 459—474; Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter S. 91—95; Ebert, Allg. Geschichte der Literatur des MA's im Abendlande II, S. 70—84; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen (7) I, passim; Abel-Simjon, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Großen II, passim; Simjon, Jahrbücher des fränk. Reiches unter Ludwig d. Frommen, I. II, passim; Mühlbacher, Deutsche Gesch. unter d. Karolingern, passim; Haud, 800 Deutschlands (2) II, bef. S. 164—168; Baurard, Théodulfe évêque d'Orléans, 1860; Nzebulfa, Theodulf Bischof von Orleans, Breslau 1875 (Diss.); Cuissard, Théodulfe évêque d'Orléans, sa vie et ses oeuvres 1892 (auch in den Mémoires de la Société archéol. et hist. de l'Orléannais XXIV, p. 1 ss.); Ebert, Kleine Beiträge zur Geschichte der karolingischen Literatur, 1. und 2. in den Berichten über die Verhandlungen der königl. sächsischen Gesellsch. d. Wissensch. zu Leipzig XXX (1878), 2, S. 95—100; Vierich, Die Gedichte Theodulfs Bischofs von Orleans, Halle 1880 (Diss.); Dümmler, Die handschriftliche Uebersetzung der lateinischen Dichtungen aus der Zeit der Karolinger II im MA IV, S. 241—250; Pitra, Spicilegium Solesmense II, pp. XIX, 546—548; Felièle, Les bibliés de Théodulfe in Bibliothèque de l'École des Chartes XL, p. 1—47; Samuel Berger, Histoire de la Vulgate, p. 145—184; Fort, L'hymne Gloria Laus 1879; ders., Encore l'hymne Gloria Laus, réponse à Dom Chamard, 1879; Hauréau, Singularités historiques et littéraires, 1861; Böhmer-Mühlbacher, Regesta imperii I, Nr. 522—525, (2) Nr. 541—544. — Werke: Die erste Sammlung der Theodulf'schen Schriften veranlaßte Jaf. Sirmond, Paris 1646. Abdruck in der BM XIV, p. 1—67. Zehn unbekante Karmina veröffentlichte Joh. Mabillon in den Vetera analecta I, p. 383 ss.; nova editio p. 410—412. Um diesen Zusatz vermehrt wurde die Ausgabe Sirmonds noch abgedruckt in seinen Opera varia (Paris II, p. 1029—1128, Benedig II, p. 665—892) und in der MSL 105, p. 187—380. Die Gedichte liegen in einer neuen kritischen Ausgabe von Dümmler in den MG Poët. lat. aevi Carolini I, p. 437—581 vor, nach der ich citiere. Die Versus contra iudices gab außerdem noch Hermann Hagen in einem Berner Universitätsprogramm 1882 heraus. Der von ihm hinzugefügte Apparat gilt den zahlreichen Entlehnungen Theodulfs aus älteren Dichtern.

Theodulf steht unter den formgewandten Dichtern und gelehrten Theologen am Hofe Karls des Großen obenan. Er ist um 760 vermutlich in Spanien geboren und jedenfalls gotischer Abstammung. Widerwärtige Verhältnisse machten ihm das Verbleiben in der Heimat auf die Dauer unmöglich. Doch wurde es ihm als einem Manne von Bildung und kirchlichen wie ästhetischen Neigungen nicht schwer, bei Karl eine volle Würdigung seines Talentes und mit einer ehrenvollen Aufnahme bei Hofe zugleich im fränkischen Reiche selbst eine zweite Heimat zu finden. Karl übertrug ihm das Bistum Orleans, in dessen Besitze sich Theodulf 798 bereits befindet. Dazu kamen noch mehrere benachbarte Abteien, wahrscheinlich St. Mesmin und Fleury a. d. Loire und jedenfalls St. Aignan.

Theodulf hat sich dieses Vertrauens würdig erwiesen, denn er sah in den Würden des Bischofs und Abtes vorwiegend die ernste Pflicht und war auch den mit jenen Pfänden verbundenen Aufgaben vollaus gewachsen. Eine Reihe organisatorischer Verfügungen, die in doppelter Reihe, in Form von 46 Kapiteln und einem längeren Kapitular, auf uns gekommen sind, haben ebensowohl die Disziplin des Klerus wie die Förderung der Gemeindeglieder im Auge. Dementsprechend verbreiten sie sich über die sittliche Haltung und die Tagesbeschäftigung des Priesters, über das amtsbrüderliche Verhältnis der Kleriker untereinander, über regelmäßige Synoden und sonntägliche Predigt, über die sorgfältige Handhabung des Gottesdienstes und der Beichte, über die Würde des Gotteshauses. Eingehend bespricht Theodulf im Geiste der bildungsfreundlichen Politik Karls die Gründung von Volksschulen in Dorf und Stadt und empfiehlt den Klerikern, ihre jugendlichen Anverwandten den klösterlichen Bildungsanstalten der Diözese zuzuführen. Die Laien werden an ihre kirchlichen Pflichten erinnert, vor schweren Sünden gewarnt und zu einem des Christen würdigen Leben ermahnt. Um über eine angemessene Zahl von tüchtigen Mitarbeitern zu verfügen, bevölkerte Theodulf in den neunzig Jahren die Abtei St. Mesmin mit Benediktinern, die er sich von Benedikt von Aniane erbeten hatte (carm. 30) und führte damit auch seine Diözese der Klosterreform zu. Ein von ihm errichtetes Fremdenhospiz ergänzte die seelsorgerliche Thätigkeit nach der sozialen Seite hin (carm. 59). Da sich Karl auf Theodulfs praktische Umsicht und Rechtlichkeit durchaus verlassen konnte,

so schickte er ihn zusammen mit Leidrad von Lyon 798 als Königsboten nach Septimanie und der Provence. Theodulf hat in einem kulturgeschichtlich wertvollen Gedichte diese Reise beschrieben. Auch fügt er im Hinblick auf die zahlreichen Versuchungen, denen er in jener seiner Amtseigenschaft ausgesetzt gewesen war, ein Wort ernster Warnung und Gewissenshärzung an die fränkischen Richter hinzu (carm. 28). In dem er den juristischen Gedanken noch weiter spinnet, kommt er zur Überzeugung, daß im Vergleiche zum mosaischen Gesetze das fränkische Recht übertrieben streng sei und darum einer um milderen Handhabung bedürfte (carm. 29). Dieser sein juristischer Takt mag ihn dem Könige empfohlen haben, als es sich um ein richterliches Urteil über Leo III. handelte. Wenn Theodulf damals in Rom mit Nachdruck für den angeklagten Papst eintrat, so wird er für seine Person von dessen Unschuld überzeugt gewesen sein. Jedenfalls trug ihm sein Verhalten gleich darauf das Pallium ein. In dessen war er auch in eigener Sache genötigt, das Gerechtigkeitsgefühl, dem er poetischen Ausdruck verliehen hatte, in die That umzusetzen. Ein Sträfling hatte sich aus dem Gefängnis von Orleans nach der Martinskirche von Tours geflüchtet, wo Alkuin in sentimentaler Überspannung des Aylrechten für ihn eintrat, gegen seine Auslieferung an Theodulf protestierte und ihm sogar eine Appellation an Karl zu ermöglichen suchte. Es war für Theodulf kein kleiner Triumph, als Karl die Forderung Alkuins in scharfer Form und mit der Begründung zurückwies, ein rechtskräftig Verurtheilter, der seine Strafe bereits angetreten habe, erwerbe sich durch einen gelungenen Fluchtversuch durchaus noch keinen Anspruch auf Revision seines Prozeßes. Der Zwischenfall bedeutet zugleich die einzige Trübung in dem sonst sehr herzlichen Verhältnis zwischen Theodulf und Alkuin. Letzterer wünschte Theodulf im adoptianischen Streite gegen Felix von Urgel verwendet zu sehen; er sollte über dessen blasphemische Schrift v. J. 798, deren Widerlegung sich Alkuin allein nicht zutraute, zugleich mit Papst Leo III. und Nithbod von Trier ein Urteil fällen. Doch ist auf eigentlich theologischem Gebiete Theodulf erst nach Alkuins Tode mehr hervorgetreten. Als Fortsetzer von dessen wissenschaftlicher Methode erscheint er gerabzu im Streite über den Ausgang des heiligen Geistes. Denn ganz in der Manier Alkuins entledigt er sich des kaiserlichen Auftrages, indem er als Zeugnisse für die abendländische Lehre nur eine Reihe von Belegstellen aus den Vätern nicht ungeschickt, wenngleich nicht ganz einwandfrei aneinanderreicht. Man hat der Schrift daher später den treffenden Titel gegeben: *De spiritu sancto veterum patrum sententiae, quod a patre filioque procedat*. Auch zu einer zweiten theologischen Schrift Theodulfs hat Karl, wenngleich nur indirekt, den Anlaß durch sein bekanntes Rundschreiben an die Erzbischöfe des Reiches vom Jahre 812 gegeben. Der Kaiser wollte wissen, in welcher Weise die Metropolitane und ihre Suffragane den Diöcesanfleher sowie die Gemeinden über Taufe und Taufvorbereitung unterrichten: also eine persönliche Prüfung der Kirchenfürsten, die manchem von ihnen sehr unbequem kam. Wohl aus diesem Grunde hat denn auch Erzbischof Magnus von Sens den Fragebogen des Kaisers an die Bischöfe seiner Diöcese weitergegeben. Vergleicht man seine Antwort mit der des Theodulf, so besteht jedenfalls kein Zweifel, daß die gebiegenere Gelehrsamkeit sich auf Seiten des Bischofs findet. Mit großer Ausführlichkeit geht er die Taufzeremonien der Reihe nach durch und weiß, frei von den immer wiederkehrenden und darum langweiligen Definitionen, jeder Nummer in durchaus selbstständiger Gedankenarbeit gerecht zu werden. Man merkt diesen Antworten an, daß der Bischof gewohnt war, über seine Amtshandlungen nachzudenken.

Immerhin war das, was ihn bei Karl empfahl und was auch uns heute noch vorzugsweise an ihm fesselt, seine schöpferische Veranlagung. Dem fleißigen Studium der Kirchenväter, der heidnischen Philosophen, der Grammatiker, der Dichter, besonders des Virgil, Ovid und Prudentius verdankte er eine hervorragende und allseitige ästhetische Bildung (carm. 45). Der Reorganisator der Diöcese holte sich für einen in Neustrien vielbewunderten Kirchenbau zu Vernigny das Muster in Aachen und verzichtete dabei auf keinen irgendwie erreichbaren Schmuck; andere Kirchen der Diöcese hat er restauriert; die illustrierten Bibelhandschriften, die er in Auftrag gab, werden heute noch als Kunstwerke bewundert. Vern zeichnet er einen wertvollen Kodex durch ein eigenes dichterisches Vorwort aus (carm. 41—43). Auch in seinem Hause war er Kunstliebhaber; seine Tafel schmückte ein spätromischer Aufsatz, das Mahl sollte mit dem materiellen zugleich ein ästhetischen Genuß bieten (carm. 47). Und ließ er sich auch nicht bestechen, so nahm er doch ein sachliches Interesse an Kunstgegenständen, die man ihm in Südfrankreich vorführte. Die Welt des Schönen war ihm zum Lebensbedürfnis geworden. Und wie er mit Behagen eine alte Vase beschreibt, so ist er über-

baut ein meisterhafter Schilderer und unter den Dichtern der karolingischen Zeit an
 Rang wohl der erste. Als solcher hat ihn noch das folgende Jahrhundert anerkannt, gern
 gelesen und oft ausgeschrieben. Von einer größeren didaktischen Dichtung, die in vier
 Büchern von der Offenbarung und den Thaten Christi, von den Strafen und Belohnungen
 im Jenseits, von dem Kampfe mit den Lastern auf Erden und von den Pflichten der
 5 Bischöfe gehandelt hat, sind nur Bruchstücke oder Parallelen übrig (carm. 1. 2). Seiner
 Ermahnung an die Richter (carm. 28), eines seiner bedeutendsten Werke, wurde bereits
 gedacht. In einem dritten kleineren Gedichte beschreibt er ein Bild, das die sieben freien
 Künste in allegorischer Weise inmitten eines Baumes zur Darstellung bringt (carm. 46).
 10 Den größten Reiz üben aber noch heute Theodulfs Epistelposien aus. Sie erst führen
 uns den Mann und seinen Kreis besonders liebenswürdig vor Augen, sie gehn dem
 glänzenden Leben in der königlichen Pfalz bis in alle Einzelheiten nach, entwerfen von
 Freund und Feind bei Hofe treffende Charakteristiken, lassen dabei überall die welthistori-
 schen Ereignisse durchfliegen und werden nicht müde, Karls überragende Größe und seine
 15 einzigartigen Verdienste um Reich und Kirche zu preisen (carm. 25. 27). Zu solchen
 intimen Darstellungen mochte sich Theodulf um so eher veranlaßt sehn, als er der Hof-
 schule im engeren Sinne nicht angehörte, sondern von seinem bischöflichen Amte in Anspruch
 genommen nur gelegentliche Besuche bei Hofe machen konnte, von deren Reizen er dann
 lange zehrte. Und wie er sich durch seine Verse stets neu wieder in Erinnerung brachte,
 20 so griff Karl gern auf sein poetisches Talent zurück, wo er die Muse brauchte. Wäh-
 rend der Frankfurter Synode starb am 10. August 794 Karls dritte Gemahlin Jastrada
 und wurde in St. Alban in Mainz beigesetzt. In des Königs Auftrage verfasste Theo-
 dulf die Grabchrift. Die geringe Beliebtheit, deren sich die im Aufse der Grausamkeit
 stehende Königin beim Volke erfreute, mag es verschuldet haben, wenn dem Dichter ge-
 25 rade dieses Poem wenig gelungen ist (carm. 24). Schon wenige Monate später wurde
 Karl durch den Tod Paps Habrians I. in ehrliche Trauer versetzt. Er that alles, um das
 Andenken des Verstorbenen zu ehren. Die Hofdichter weitverferten in Epitaphien; das
 Theodulfische war fraglos wertvoller (carm. 26), aber das des Alkuin wurde vom Kaiser
 offiziell angenommen, in Marmor gemeißelt und für die Peterskirche nach Rom geschickt.
 30 Das Vertrauensverhältnis zwischen Kaiser und Bischof ist niemals getrübt worden.
 Theodulfs Name findet sich unter den Großen des Reiches, die 811 das kaiserliche Testa-
 ment unterschreiben durften. Er selbst aber rühmt gerade damals mit leiserden Worten
 am Kaiser den Eifer für die situliche Hebung der gesamten Bevölkerung: wie er die
 Bischöfe anhält zum Studium der Bibel und zu verständigem Unterricht, den Klerus zur
 35 Seelsorge, die Gelehrten zur wissenschaftlichen Arbeit, die Mönche zur Andacht, alle ins-
 gesamt aber zu frommem Leben und jeden einzelnen Stand zur Erfüllung seiner be-
 sonderen Pflichten. Er sieht und preist im Könige den Herrn der Kirche (carm. 32).
 Auch Ludwig dem Frommen gegenüber hat es Theodulf nicht an der schuldigen Er-
 gebenheit fehlen lassen. Der gewandte Hofmann wollte der erste sein, der den Sohn zur
 40 Thronbesteigung beglückwünschte. Manu hatte er den Tod Karls nur erraten, so bat er
 den in Aquitanien weilenden neuen König durch Eilboten um Befehl, ob er ihn in Or-
 leans erwarten oder ihn zur Huldigung entgegenzelen solle. Wenige Tage später war
 Ludwig in Orleans; der Empfang war festlich; in schmeichlerisch übersprudelnder Art
 begrüßt und beglückwünscht Theodulf den König und seine Familie (carm. 37). Gleich-
 45 wohl fand der kluge Mann beim neuen Herrn nicht mehr das alte Vertrauen. Zwar
 durfte er noch im Oktober 816 Paps Stephan IV. im Namen des Königs vor den
 Thoren von Rheims feierlich einholen, zusammen mit Erzkaplan Hildebad von Köln und
 Erzbischof Johann von Arles. Aber zwei Jahre später schlug die Hofgunst jäh um.
 König Bernhard von Italien, darüber beunruhigt, daß das Reichsgrundgesetz vom Jahre
 10 817 seines Rechtes mit keinem Worte gedacht hatte, suchte sich dessen zu verschern,
 was ihm nicht ausdrücklich zuerkannt war, und erhob gegen seinen Oheim die Fahne des
 Aufbruchs, der rasch auch die Bischöfe von Mailand, Cremona und — aus unerklärlichem
 Grunde — Theodulf von Orleans folgten. Indessen wurde die Empörung rasch nieder-
 geschlagen, die bischöflichen Teilnehmer traf als Strafe Amtsentsetzung und Verweisung
 55 ins Kloster, Theodulf wanderte nach Augers. Der zerschmetterte Hofpoet fühlte sich hier
 wie Ovid in Tomi und strömte in reichlichen Klagen die Beteuerung seiner Unschuld und
 den Jörn über das inkompetente Richterkollegium aus (carm. 71. 72). Nicht einmal um
 den Preis der Vergnädigung mochte er sich als Hochverräter bekennen. In der That spricht
 60 im gegenteiligen Sinne geäußert hatte (carm. 34). Gleichwohl blieb es ohne Erfolg,

daß sich Bischof Modoin von Autun für ihn verwandte (carm. 73). Daß er von Ludwig begnadigt und in alle seine Würden und Besitztümer wieder eingesetzt worden sei, daß er diese glückliche Wendung seinem bis in die neuere Zeit von Katholiken wie Protostanten gefungenen Liebe auf den Palmsonntag (carm. 69) verdanke, daß man ihn aber bald nach seiner Rückkehr in die Diözese vergiftet habe, alles dies gehört in das Gebiet der Sage, die an einem Kirchenfürsten keinen Makel buldet. Theodulf ist 821 in der Verbannung gestorben. 5

Friedrich Wiegand.

Theognost, Alexandrinischer Katechet; lebte in der 2. Hälfte des 3. Jahrh. — Die ältere Litteratur verzeichnet ll. Chevalier, Répertoire des sources hist. du moyen-âge I, 2182; Guericke, de schola quas floruit Alexandriae catechetica I, 78. II, 325 sqq.; Kirchl, 10 Patrol. I, 354 f.; Harnad, Gesch. d. altchristl. Litterat. I, 437 ff. II, 2, 66 ff.; DB I^a, 733 f.; Krüger, Gesch. d. altchr. Litterat. 133 f. Seine Fragmente gab F. Diekamp mit gelehrtem Kommentar heraus ThDS 84 (1902), S. 481 ff. Die vorhandenen Fragmente sind vollständig gesammelt und besprochen von Harnad, Die Hypotyposen des Theognost II 24 (M² 8), 3, S. 73 ff. Dadurch ist die Sammlung von F. W. Routh, Reliquiae sacr. III^a, p. 405 sqq. 15 antiquiert. Vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Litterat. II, 195 ff.

Über die Person und die Lebenszeit des Th. sind wir nur äußerst dürftig unterrichtet. Euseb hat ihn in seiner KG nicht genannt und auch Hieronymus hat ihn in seinem Katalog übergangen. Nach dem von Doddrell (Dissert. in Iren., App. p. 488; vgl. dazu de Boor, ZKG VI [1884], S. 487). mitgeteilten anonymen Exzerpt aus der „christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes war er der Nachfolger des Pierius in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule. Georgius von Korkyra (bei Mlatus, Diatriba de Methodii p. 320 sq.) nennt unter den berühmten Lehrern Clemens, Pierius, Pamphilus, Theognost, Irenäus, Hippolyt. Die Angaben jenes Exzerptes aus Philippus Sidetes, dem wir freilich auch manche gute Nachricht verdanken, unterliegen 25 gewichtigen Bedenken und sind z. T. nachweislich falsch (vgl. schon Sokrates h. e. VII, 27). Man hat aus der Zeit des Dionysius und Pierius geschlossen, daß die angegebene Reihenfolge der Lehrer fehlerhaft und daß Th. vielmehr dem Pierius in der Leitung der Schule vorangegangen sei. Die Zeit seiner Wirksamkeit ist danach auf die Jahre zwischen 247/8 und ca. 280 anzusetzen (s. Harnad, Altchr. Litt. II, 2, 66 ff.; Diekamp, ThDS 1902, 30 S. 491 ff.).

Als Schriftsteller ist Th. mit einem Werke hervorgetreten, dem er den zu seiner Zeit nicht seltenen, etwas nichtsagenden Titel *Ἰουτυπώσεως* gab. Ein knappes Referat über dies Werk, das in sieben Büchern eine Art Kompendium der Dogmatik darstellte und wohl in erster Linie dem Unterricht dienen sollte, verdanken wir Photius (biblioth. cod. 35 106; der Schluß mit den üblichen Angaben über die Lebenszeit ist unvollständig, vielleicht weil Photius keine Nachrichten vorfand). Das 1. Buch behandelte die Gotteslehre — Gott als Vater und Welt schöpfer (*δημιουργός*) — und eine Bekämpfung derer, die die Materie als gleichwertig mit Gott betrachteten. Buch 2 enthielt die Christologie. Gott ist als Vater nur denkbar, wenn er einen Sohn hat; der Sohn ist ein Geschöpf (*κτίσμα*) und steht 40 an der Spitze der Vernunftwesen. Den engen Anschluß an Origenes hat hier schon Photius hervorgehoben und mit scharfem Tadel bekämpft. Das 3. Buch beschäftigte sich mit dem hl. Geist, dessen Existenz nachzuweisen versucht wurde. Auch hier hat der enge Anschluß an Origenes Photius Anlaß zum Tadel gegeben, wie auch die Darstellung über Engel und Dämonen im 4. Buch, denen Th. eine feine Leiblichkeit zuschrieb (*σώματα αὐτοῖς λεπτά ἀμυγίνων*). Die beiden folgenden Bücher (5 und 6) erörterten 45 die Menschwerdung des Erlösers, deren Möglichkeit Th. nachzuweisen suchte. Besonderen Tadel erregte hier bei Photius die Behauptung, daß wir uns den Sohn einerseits fest umschrieben, und nur in seiner Wirksamkeit nicht fest umschrieben vorstellen (*τὸν υἱὸν φανταζόμεθα ἄλλοτε ἐν ἄλλοις τόποις περιγραφόμενον, μόνη δὲ τῇ ἐνεργείᾳ μὴ* 50 *περιγραφόμενον*). Das 7. Buch führte die Aufschrift *περὶ θεοῦ δημιουργίας* (von Gottes Schöpfung). Die Ausführungen, die Th. hier gab, besonders seine Aussagen über den Sohn, entsprachen mehr als die der vorhergehenden Bücher dem Geschmack des Photius.

Leider sind die Fragmente aus diesem großen Werk, das uns eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis des älteren Origenismus abgeben könnte, so spärlich, daß sich aus ihnen nur wenige Einzelheiten entnehmen lassen. Von diesen Fragmenten sind drei von Athanasius (Ep. 4 ad Serap. c. 11; Ep. de decr. Nic. Synod. c. 25), eines von Gregor v. Nyssa (contra Eunom. III, or. 3; opp. I, 293 Fehler) erhalten. Das

größte ist im Cod. Venet. Marc. 502 s. XIV f. 254 aufbewahrt (s. Diekamp, *ThDS* 1902, S. 183f.). Nur bei den beiden größeren Bruchstücken hat Athanasius bemerkt, daß sie aus dem 2. Buche der Hypotyposen stammen. Die andern werden nur allgemein auf Th. zurückgeführt. Das Benediger Fragment, das wahrscheinlich ebenfalls dem 2. Buche entstammt, führt die Aufschrift *Θεογνώστου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς τῶν δογματικῶν Ἰστοριῶσεως*. Athanasius hat, entgegen dem Urteil des Photius, den Th. mit sehr lobenden Prädikaten erwähnt; er nennt ihn *θαυμάσιος καὶ σπουδαῖος* und einen *ἀνὴρ λόγιος*. Gregor von Nyssa dagegen wirft ihm Irrtum vor und Photius kann sich nicht erschöpfen in Ausdrücken, durch die er die Gottlosigkeit und Thorheit des Th. zu brandmarken sucht. Auffallend ist, daß die Bibliothek des Pamphilus kein Exemplar des Werkes besessen hat. Nur so läßt sich die Unkenntnis Eusebs mit dem umfangreichen Werk, dessen dogmatische Haltung ihm nicht unsympathisch sein konnte, erklären.

Über die Abfassungszeit des Werkes ist nichts Näheres auszumachen. Der von Diekamp gemachte Versuch, das letzte Buch von den sechs vorhergehenden zu trennen und zu einer Art Retraktation zu machen, bei der die Lehre vom Logos und seinem Verhältnis zur Schöpfung der Lehre des Dionysius von Rom mehr konformiert und der am meisten anstößige Gebrauch von *κτίσις* mit Bezug auf den Sohn fallen gelassen worden sei, ist nicht als gelungen anzusehen, da die Bemerkungen des Photius zu einer so einschneidenden Hypothese keine festen Handhaben bieten (vgl. Harnack, *TU* 24, 3, 80 ff.). Infallig war das Werk, dessen straffe Gliederung bemerkenswert ist, vollkommen von Origenes abhängig, nur daß es die Front gegen den Neuplatonismus nahm, gegen den die Nicht-Ewigkeit der Materie, die Möglichkeit, daß Gott einen Sohn habe und daß Gott Mensch geworden sei, verteidigt wurde. Die christologischen Ausführungen der Fragmente zeigen, daß Th. durchaus auf den Schultern des Origenes stand und völlig in seinen Gedanken lebte, so vollkommen, daß sich kaum eine Differenz zwischen Meister und Schüler in den Fragmenten zeigt. Dieser enge Zusammenhang ist bereits Photius aufgefallen und von ihm nachdrücklich hervorgehoben worden. Für den Geist, der an der christlichen Katechetenschule in Alexandrien herrschte, ein Menschenalter, nachdem Origenes von ihrer Leitung entfernt worden war, ist das Werk außerordentlich bezeichnend. Denn es beweist, daß Männer wie Clemens und Origenes nicht vergeblich an ihr gearbeitet haben. Die Zeiten sind freilich bald anders geworden. Das hohe Lob, das Photius, in diesen Dingen ebenfalls ein äußerst scharfer Kritiker, dem Stil der Darstellung zollt, den er einfach, kraftvoll, voll attischen Wohlklangs und ungeziert ohne hochtrabende Wendungen nennt, hat den Untergang der umfangreichen Schrift nicht hindern können. Schon Stephanus Gobarus (bei Photius, *Biblioth. cod.* 282) hat seinem Erstaunen darüber, daß Athanasius einen solchen Kezer rühmend erwähnt habe, starken Ausdruck verliehen. Für eine Zeit, die keine Gedanken, wohl aber Schlagworte brauchte, war das Werk ungeeignet. Dem wissenschaftlichen Sinn der alexandrinischen Schule, aus der es hervorgegangen ist, stellt es kein schlechtes Zeugnis aus.

Erwin Preuschen.

40 **Theokratie** s. d. A. Israel, *Gesch.*, bibl. Bd IX S. 466, 68.

Theologia deutsch, mystische Schrift aus dem Ende des 14. Jahrh.s — Ausgaben: Die Lutherschen Originalausgaben und die ersten Nachdrucke in *WB BA* an den unten angegebenen Stellen; die späteren Ausgaben am vollständigsten bei Fr. Pfeiffer, *Theologia deutsch*, Stuttg. 1851, 2. Aufl. 1855; 3. (unveränderte) Auflage, Gütersloh 1875; S. XII ff., der zur Zeit besten Ausgabe unserer Schrift. — Literatur: F. G. Visco, *Die Heilslehre der Theologia deutsch*, Stuttgart 1857; F. Reisenrath, *Die deutsche Theologie des Franziskaner Gottesreimbundes*, Halle 1863; W. L. Klitt, *Einige Bemerkungen über die „deutsche Theologie“*: *3TbH XXVI* (1865) S. 49 ff.; Mauff, *Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten deutschen Theologie*, Jena 1890; K. Jürgens, *Luthers Leben III*, Leipzig 1847, S. 267 ff.; Jol. Bach, *Meister Eckhart*, Wien 1864; C. Illmann, *Reformatoren vor der Reformation II*, Gotha 1866, S. 193 ff.; Hering, *Die Mystik Luthers*, 1879; L. Keller, *Die Reformation und die älteren Reformparteien*, Leipzig 1885; ders., *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*, Leipzig 1888; W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte I*, Erlangen 1900, S. 241 ff.; J. Köstlin, *Luthers Theologie I*, 2. Aufl., Stuttgart 1901, S. 103 ff.; J. Köstlin, *Martin Luther*, 5. Aufl., bearbeitet von G. Kawerau I, Berlin 1903, S. 111 ff.

1. Die Überlieferung und der Verfasser. Die unter dem Namen „Theologia deutsch“ bekannte Schrift hat vor allem dadurch ihre Berühmtheit erlangt, daß sie mit Luthers Namen aufs engste verknüpft ist. Er hat sie nicht nur zuerst aufgefunden und herausgegeben

— und sie ist das erste Buch gewesen, das er zum Druck befördert hat —, sie hat auch in seiner Entwicklung keine unbedeutende Rolle gespielt. Zunächst ist ihm nur ein geringer Bruchteil der Schrift in die Hände gekommen, den er seiner ersten 1516 erschienenen Ausgabe: „Eyn geistlich edles Büchlein von rechter onderscheid und vorstand, was der alt und new mensche sey“ (WBW I, S. 153) zu Grunde gelegt hat. Schon damals rühmt er von der Schrift, sie „schwebe nicht oben, wie Schaum auf dem Wasser, sondern sie sei aus dem Grunde des Jordans von einem wahrhaftigen Israeliten erlesen.“ Nachher ist Luther dann ein vollständiges Manuskript des Büchleins zugegangen; 1518 ließ er es unter dem veränderten Titel: „Eyn deutsch Theologia“ erscheinen, den einer der frühesten Nachdrucke dann in die Form umwandelte (a. a. D. S. 376), die wir als die meist gebrauchte und auch von Franz Pfeiffer (s. oben) angewandte zum Stichwort unseres Artikels gewählt haben. Von vornherein ganz unwahrscheinlich, weil Luther doch keinen Grund gehabt hätte es zu verschweigen, dann aber auch nach eingehender Prüfung unhaltbar ist die Annahme (z. B. Köstlin, Luthers Theologie I, 1. Aufl., S. 69), daß Luther 1516 einen Auszug aus der ihm schon damals vollständig vorliegenden Schrift veröffentlicht hätte; textliche Veränderungen, die sich nicht aus einer Überarbeitung Luthers erklären lassen, bedeutame Auslassungen in der ersten und wichtige Zusätze in der zweiten Ausgabe (s. auch unten hinsichtlich des Verfassers) zwingen vielmehr zu unserer Darstellung des Verhältnisses (ZThK XXVI, S. 58 ff.). Das vollständige Werk fand dann auch noch mehr, als das Bruchstück, den Beifall des Reformators. Möchten andere an dem „schlichten Deutsch“ und den „ungekränzten Worten“ sich ärgern und das Büchlein „arm und ungeschmückt“ finden, ihm war es ein „edles Büchlein, reich und überköstlich an Kunst und göttlicher Weisheit“; seinen Freunden Georg Spalatin in Altenburg und Johann Lang in Erfurt über sandte er es gleich nach vollendetem Druck mit warm empfehlenden Worten WBW I, S. 378; Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 205 u. 207).

Das Buch hat in der Lutherschen Ausgabe weite Verbreitung gefunden; gleich aus den ersten Jahren kennen wir 8 Nachdrucke WBW I, S. 376 f.), außerdem aus dem 16. Jahrhundert mindestens 14 weitere hochdeutsche Ausgaben, unter denen die von Joh. Arndt, damals noch „Diener der Kirchen Christi zu Quedelburg“, zuerst 1597 besorgte die bedeutamste ist. Von 1681 an gab Bbl. Jaf. Spener das Büchlein wiederholt als Anhang seiner Ausgabe der Taulerschen Predigten heraus; im ganzen kennen wir aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert bis 1842 mindestens noch 28 hochdeutsche Ausgaben. Dazu kommen Übersetzungen ins Niederdeutsche, Belgische, Englische, Lateinische und Französische (die beiden letzteren von Sebastian Castalio, Professor der griechischen Sprache in Basel, gest. daselbst den 29. Dezember 1563).

Die beiden Handschriften, die Luther vorgelegen haben, sind leider bisher verloren. Um so mehr war es zu begrüßen, daß in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine andere Handschrift unseres Buches, aus dem Jahre 1497 stammend, an den Tag kam. In JbM III, S. 437 gab der Universitätsbibliothekar Dr. Reuß in Würzburg Nachricht von einem auf der Fürstl. Löwenstein-Wertheim-Freudenbergischen Bibliothek in Brombach, der ehemaligen Cistercienserkloster bei Wertheim a. d. Tauber, befindlichen Handschriftenkonvolut, das später der Fürstl. Hofbibliothek zu Klein-Heubach einverleibt worden ist (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1854, Nr. 9, S. 211 f.). In diesem befand sich auf Bl. 85 bis 153 ein mystischer Traktat, betitelt: „Der Frandforter“, in dem Pfeiffer sofort unser Büchlein erkannte. Er hat es dann in dieser Fassung, die er der Lutherschen vorzog, neu herausgegeben (s. oben die Ausgaben), und seine Ausgabe, an die wir auch bei der gleich zu gebenden Inhaltsübersicht uns halten, ist zur Zeit die maßgebende. Knaake hat (WBW I, S. 376) ihren Wert bestritten und behauptet, Pfeiffers Text sei „nicht etwa eine vollständigere Wiedergabe, sondern vielfach nur eine matte Erweiterung der Urschrift“; er beabsichtigte von der von ihm höher gestellten Lutherschen Fassung eine neue kritische Ausgabe zu veranstalten und spricht von ihr a. a. D. schon wie von einem vorliegenden Werk; leider hat er aber seine Absicht nicht ausgeführt.

Durch Reuß' und Pfeiffers Fund kam auch die Frage nach dem Verfasser unserer Schrift aufs neue in Fluß und ist bis zu einem gewissen Grade durch letzteren gelöst worden. Luther hatte in der Vorrede der verstümmelten Ausgabe Joh. Tauler als Verfasser vermutet (a. a. D. S. 153), eine Annahme, die durch die vollständige Ausgabe von selbst widerlegt wurde, da in dieser Tauler als Gewährsmann zitiert wird an einer Stelle, wo es in der ersten Ausgabe ganz allgemein heißt: „es spricht ein Lehrer“ (ZThK XXVI, S. 60; Pfeiffer, 3. Aufl., S. 46 f.; Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I, S. 241 ff.). In der vollständigen Ausgabe hatte Luther dann nach seiner neuen Vorrede

noch ein Vorwort gebracht, wonach der Verfasser des Wertes „ein Priester und ein Kustos in der deutschen Herren Haus zu Frankfurt“ gewesen sei (WWW I, S. 377, Anm. 1). Auf diese Angabe legte man indessen keinen Wert, da man sie auch leiblich für eine Vermutung und das Vorwort wie die Vorrede für Luthers Zugabe hielt. So konnten noch allerlei leere Annahmen über den Verfasser entstehen, wie z. B. die zuerst bei Joh. Wolf (gest. 1600 in Heilbronn) in seinen „Lectiones memorab.“ I, S. 863 (ad annum 1460) sich findende und nachher noch oft (z. B. V. Placcius, Theatr. Anonym. et Pseudon. Cap. XI, S. 441 ff.; Schröckh, Kirchengeschichte, Vb XXXIV, S. 72) nachgeschriebene Notiz, der Verfasser habe Eblendus geheissen. Nun findet sich aber jenes Vorwort auch in der von Neuf gefundenen Handschrift und wird dadurch als authentisch erwiesen. So haben denn seine Auskünfte über Heimat (Pfeiffer legt sie noch bestimmter nach Sachsenhausen, wo das Deutschherrenhaus sich befand) und Stand unseres Verfassers volles Gewicht, und aus der ferneren Angabe, daß das Büchlein geschrieben sei, „damit man erkennen möge die wahrhaftigen gerechten Gottesfreunde und auch die ungerechten falschen freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich sind“ (Pfeiffer, 3. Aufl., S. 1) bekommen wir weiter auch wertvolle Fingerzeige sowohl über die Kreise, aus denen die Schrift stammt, wie über die Zeit ihrer Entstehung. Offenbar hat der Verfasser zu den sog. „Gottesfreunden“ (s. Vb XVII S. 203 ff.) gehört und hat geschrieben zu der Zeit, da diese sich der Gemeinschaft der „falschen freien Geister“ erwehren mußten, die sich mit ihrem Namen decken wollten, d. h. gegen Ausgang des 14. Jahrhunderts (a. a. D. S. 205, 18 ff.).

2. Inhaltsübersicht. Ob Luther den Titel, den er seiner Ausgabe gegeben (s. oben), vorgefunden oder ob er ihn selbst aufgestellt hat, läßt sich nicht sagen; jedenfalls kommt seine Titelangabe auch etwa auf das hinaus, was die Pfeiffersche Handschrift als Hauptinhalt der Schrift nennt, die nach ihr „gar schöne Dinge sagt von einem vollkommenen Leben“ (Pfeiffer a. a. D.). In mystischer Weise wird dieses in der Vereinigung mit Gott gefunden. Reisenrath, der eine sorgfältige Analyse des Inhalts giebt und nachzuweisen sucht, daß dem Büchlein eine wohlgedachte Gliederung zu Grunde liegt (S. 8 ff.), bezeichnet deshalb unser Buch geradezu als eine Anweisung, wie der Mensch mit Gott vereinigt werde, und unterscheidet außer der Einleitung (Kap. 1 und 2), die von der Notwendigkeit dieser Vereinigung handelt, und dem Schluß (Kap. 53 Ende und 54), der noch einmal alles zusammenfaßt, zwei Hauptteile, von denen der erste (Kap. 3—13) das Wesen der Vereinigung, der zweite (Kap. 14—53 Anf.) den Weg zu ihr beschreibe. Wir schließen uns ihm im ganzen an.

Ausgehend von 1 Ko 13, 10 in der Fassung: „Wenn aber das Vollkommene kommt, so vernichtet man das Unvollkommene und Geteilte“ stellt der Verfasser fest, daß letzteres, das, an sich unselbstständig und abhängig, nur in Verbindung mit dem Vollkommenen wahrhaft ist und zu diesem sich verhält wie Glanz und Schein des Lichts und der Sonne zu dem Lichte und der Sonne selbst, das Vollkommene doch niemals fassen, begreifen, erkennen oder aussprechen kann. Trotzdem bestehe das Kommen des Vollkommenen, von dem Paulus rede, wenigstens in der Möglichkeit, daß es in der Seele erkannt, empfunden und geschmeckt werde. Der scheinbare Widerspruch löse sich so, daß nur durch die Kreatur die Vereinigung des Unvollkommenen mit dem Vollkommenen unmöglich werde, daß sie es aber nicht sei nach der Absicht Gottes. Er als das höchste Gut wolle sich vor niemandem verbergen, sondern von allen gekannt sein. Die Kreatur solle nicht in ihrer Geschaffenheit beharren, sie solle ihr Ich nicht zum Zentrum überhaupt machen, sondern solle alle Zehheit vernichten und so eingehend in das Vollkommene wahres Wesen bekommen (Kap. 1). Die heilige Schrift nenne es Sünde, wenn die Kreatur, dieses vernachlässigend, alles auf sich beziehe und sich zurechne oder sich aller Dinge annehme. Das Sich-Annehmen sei der zu erstrebenden Vereinigung feind; es sei deshalb zu besiegen (Kap. 2).

Wie das näher zu verstehen ist, beschreibt der erste Hauptteil. Gott selbst habe gezeigt, wie das Sich-Annehmen überwunden würde, nämlich allein so, wie er den Fall Adams gebessert habe. Er habe in Christo menschliche Natur angenommen, und der Mensch sei in ihm vergottet worden; so müsse es in jedem einzelnen geschehen. Gott selbst müsse in jedem alles an sich nehmen, und die Wiederbringung bestehe daher in einem lauterem Leiden des in uns wirkenden Gottes (Kap. 3). Dabei sei aber nicht zu denken an ein Ruhen aller menschlichen Seelenkräfte, weil damit der Mensch zur unvernünftigen Kreatur herabsinken und Gott also ungelobt und ungeehrt bleiben würde. Vielmehr würde der Mensch im wahren Sinne willen- und begehungslos, wenn er Willen und Begehrung

nicht als sein eigen betrachte, sondern sie Gott zuschreibe, wie rechte Weisheit das allezeit thun würde (Kap. 5). Vor allem würde aber die Liebe hier das Rechte treffen. Ihr sei es eigen, immer das Beste lieb zu haben, einfach, weil es das Beste sei. Das Beste aber sei Gott, einmal, wie er in sich selbst sei, dann, wie er ausgestrahlt sei in die Welt der Kreaturen. Unter diesen müsse die Liebe das verhältnismäßig Beste am meisten lieben, weil Gott verhältnismäßig am meisten darin sei. Da er aber in keiner Kreatur vollkommen sei, so dürfe dieses doch nicht genügen; es gehe nur auf den äußeren Menschen, der innere Mensch aber müsse einen Übersprung thun in das Vollkommene (Kap. 6). Denn wie der Seele Christi, so seien auch der Seele des Menschen zwei Augen eigen; jene habe mit dem rechten Auge, gleich da sie geschaffen worden, sich in die Gottheit gelehrt, mit dem linken dagegen sei sie der Welt zugelehrt und leidensfähig gewesen; so habe auch die Seele des Menschen die Möglichkeit mit dem einen Auge in die Ewigkeit zu sehen (Kap. 7). So lange sie freilich noch auf etwas Kreatürliches sehe und sich damit vermannigfaltige, gebe es solchen Blick ins Ewige oder einen Übersprung ins Vollkommene nicht; wohl aber, wenn der Mensch Sinn und Vernunft lasse und aus sich selbst herausgebe. Da gelange er zur Vereinigung mit Gott und erlebe so den höchsten Genuß (Kap. 8), freilich nicht außer seiner Seele; kein Ausgang sei so gut, Innebleiben sei besser; selig deshalb der, der das eine Gut, das über alle Güter sei, in seiner Seele trage; und es brauche nicht erst hineinzukommen, es sei darin und wolle nur geschmeckt und empfunden werden (Kap. 9). Das geschehe, wenn der Mensch alle eigene Begehrung aufgebe und nur die kenne, durch immer vollkommeneren Gehorsam zu einer Rahung zu dem ewigen Gut zu gelangen, Gott gleich lieb habend im Haben und im Darben (Kap. 10). Denn nicht in einem äußeren Frieden bestehe die Seligkeit, vielmehr verlaufe, wenn der Mensch feststehen solle, das Menschenleben in einem Wechsel der tiefsten Unseligkeit und der höchsten Seligkeit (Kap. 11). Das sei auch die Lehre Christi und der Seinen gewesen (Kap. 12). Erst nach diesem Leben komme der ewige Friede; das verkennten die, die, wie Tauler sage, den Bildern zu früh Urlaub gaben und stracks gen Himmel fahren wollten (Kap. 13).

Der zweite Hauptteil hat aufs neue seine eigene Einleitung (Kap. 14) und seinen eigenen Schluß (Kap. 52 Ende und 53 Anf.), dazwischen aber zwei Hauptabschnitte, von denen der eine (Kap. 15—29) den schon im ersten Teil ange schlagenen Gedanken, daß der Mensch nur durch Gehorsam mit Gott vereinigt werde, weiter ausführt, der andere (Kap. 30—52 Anf.) zeigt, daß solche Vereinigung wahre Freiheit sei. Der Gehorsam, sagt der Verfasser, bestehe darin, daß der Mensch nur von Gott, der Ungehorsam dagegen darin, daß er von sich etwas halte. Zum Gehorsam sei er geschaffen, aber Adam sei nicht darin geblieben, Christus dagegen habe den vollkommenen Gehorsam vollbracht (Kap. 15). So müsse unser Gehorsam seinem Gehorsam gleich werden; unser alter Mensch müsse sterben, der neue geboren werden; das geschehe, indem man sich selbst verleugne und sich selbst und alle Dinge verlasse. Die hohe natürliche Vernunft, die sich so gerne dem ewigen Lichte gleichsetze, verschmähe das und betrüge sich und andere (Kap. 16 bis 20). Jeder müsse aber selbst den Eintritt in das Leben Christi erfahren, zu beschreiben sei er nicht; er sei gerade im Gegensatz zur Befessenheit vom Teufel ein Befessen sein vom Geiste Gottes, der so sehr das Bestimmende im Menschen werden müsse, daß dieser lauterlich und gänzlich ohne sich selbst sei (Kap. 21—24). Dazu sei fortwährende Übung erforderlich, damit nicht geistliche Hoffahrt und falsche Freiheit entstünden, die Zwillingsschwester seien und immer eine aus der andern folgten; nichts stünde wie sie der Vereinigung mit Gott im Wege (Kap. 25). Dem vergotteten Menschen sei vielmehr geistliche Armut und wahre Demut eigen; er fühle, daß er nichts und alles Guten und Bösen unwürdig sei; er kenne kein Recht für sich, da er sich für schuldig halte, daß Gott und alle Kreaturen gegen ihn seien. Er wisse auch, wie geneigt der Mensch zum Unrecht sei, und halte deshalb Ordnungen, Weisen, Gesetze und Gebote hoch und für nötig, wiewohl er wisse, daß sie zum vollkommenen Zustand nicht gehörten. So sei es auch mit Christo gewesen, der auffordere, an ihm Sanftmut und Demut zu lernen, der nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern der es auf sich genommen habe (Kap. 26). Das Thun gehöre nun einmal zum Wesen des Menschen, freilich nicht so, daß durch Thun, Lassen, Wissen die erkante Einigung bewirkt werden könne, aber eine Beziehung zu ihr habe das Thun; der innere Mensch solle unbeweglich stehen, der äußere aber müsse bewegt werden, damit er so für den ewigen Willen sich entscheiden könne (Kap. 27 und 28). Von einer Unleidentlichkeit könne also keine Rede sein, und niemand solle verlangen, in diesem Leben vom Leiden befreit zu

werden, da auch Christus vor seinem Tode nicht in die ewige Ruhe eingegangen sei (Kap. 29).

Durch solchen Gehorsam die Vereinigung mit Gott erlangend werde der Mensch dann auch der wahren Freiheit teilhaftig (Kap. 30). Jene Freiheit, die über Christi Leben und Gesetze sich erhaben dünkte, sei eine falsche (Kap. 31). Gott allein sei das ewige Licht, auf ihn müsse man deshalb zurückgehen; er offenbare sich aber als das wahre Gut, dem der vergottete Mensch nachtrachte und das er zum Ziel aller seiner Gedanken und Handlungen mache, lediglich weil es das höchste Gut sei. Es erscheine ihm aber im Leben Christi, dem edelsten und Gott liebsten Leben, das er deshalb eben so wenig aufhören könne zu lieben, wie seine Liebe zum wahren Gut unablässig sei (Kap. 32—39). Die falsche Freiheit hätte ihre tiefste Wurzel in dem durch das falsche Licht der Vernunft verwirrten Geiste (Kap. 40); aus ihm entspringe unerfüllliche Wißbegierde, die es nie zu rechter Liebe und wahren Gehorsam bringen könne (Kap. 41—44), und die wahnsinnige Ansicht jener Menschen, die Christum nicht mehr nötig zu haben meinten und selbst Christusse zu sein behaupteten (Kap. 45—48). Hier regiere der eigene Wille, der anderes wolle, als der enige, ewige Wille Gottes, und der die Menschen ins Verderben führe; man möge nicht dagegen einwenden, daß Gott doch auch den eigenen Willen geschaffen habe; er habe den Willen zwar geschaffen, aber nicht dazu, daß er eigen sein solle. Vom bösen Geiste und von Adam sei er zum Eigenwillen verkehrt worden, und seine Folge sei der Mangel aller wahren Liebe, alles Friedens und aller Ruhe: Unseligkeit, die darin bestehe, daß der Wille als Eigenwille sich nicht nach seiner Freiheit bethätigen könne, weil er ja zu eigen gemacht sei. Würde aber der ewige Wille in Gott, der ohne Wert sei, als geschaffener Wille in den Kreaturen wirksam, so sei da, wo er also wirke, wahre Freiheit. Die Orte, wo am sichtbarsten die wahre und die falsche Freiheit ihr Wesen hätten, seien der Himmel und die Hölle. Dort sei nichts Eigenes und darum die höchste Freiheit und die höchste Seligkeit; hier alles eigen und darum die höchste Unseligkeit. So streng aber sei die Trennung beider voneinander, daß wo im Himmel in einer Kreatur Eigenwillen entstehe, sie sofort in die Hölle verwiesse, und wo in der Hölle in einer Kreatur der Eigenwille aufhöre, sie sogleich in den Himmel kommen werde. Der Ort dagegen, wo Eigenwille und Gotteswille noch ineinander seien und darum auch Himmel und Hölle noch ungeschieden, sei diese Zeit, die darum sowohl zur Hölle als zum Himmel führen könne. Am Eigenwillen entscheide sich also das zukünftige Schicksal; wer seinen Willen hienieden ganz lasse im göttlichen Gehorsam, der dürte des Himmelreichs sicher sein. Das vollkommenste Beispiel aber dafür sei Christus; in seiner Nachfolge werde man deshalb erleben, wie wahre Freiheit, Seligkeit und Vereinigung mit Gott eins seien (Kap. 49—52).

3. Zur Beurteilung. Schon diese kurze Übersicht zeigt, daß unsere Schrift verschiedenartige Elemente in sich schließt, neben tief religiösen praktisch anfassenden Gedanken auch allerlei Dunkles und Unfruchtbares und mancherlei Speculationen stark pantheistischen Gepräges, neben evangelisch anmutenden Ausführungen zahlreiche Reliquien mittelalterlicher Frömmigkeit. Es war deshalb verfehlt, wenn Ullmann (II, S. 193; vgl. auch Jacius, Catal. testium veritatis, lib. XIX, T. II, S. 858) unsern Verfasser zu den „Vorreformatoren“ zählt und „wiewohl ohne das Bewußtsein und den Ausdruck der Opposition“ in der „Theologia“ doch „die wesentlichsten Bestandteile der reformatorischen Denkweise enthalten“ fand (S. 209). Ebenso war es ganz unnötig, daß das Buch 1621 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde (Fr. H. Neusch, Der Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883, S. 380); schwerlich wird es jemals einen frommen Katholiken in seinem Glauben wankend machen; Spener (Pia Desideria, S. 140) übertreibt, wenn er — einen wohl für ein Stadium seiner Entwicklung giltigen Auspruch Luthers (WA I, S. 378, 21 ff.) auf dessen Leben ausdehnend — sagt, „aus der deutschen Theologie und Taulers Schriften sei nächst der Schrift unser teurer Lutherus worden, was er gewesen“. Es ist vielmehr durchaus begrifflich, wenn neuere Katholiken (z. B. Volksg. Neithmeier, Bertholds, Bischof von Chiempse, Deutsche Theologie, München 1852, S. VI; Bach, Meister Eckhart, S. 185 ff.; vgl. auch Pfeiffer, 3. Aufl., S. XXIII) die „Theologia“ als katholisches Buch in Anspruch nehmen und in ihr nichts Reformatorisches oder mit der katholischen Lehre in Widerspruch Stehendes finden. Ludwig Keller (Die Reformation, S. 170 ff. 341 f. 471 f.; Joh. v. Staupitz, S. 12, 63 f. u. ö.) wiederum läßt das Buch aus den Kreisen der „altevangelischen Gemeinden“ stammen und erklärt es für ein — freilich expurgirtes — Produkt der Waldenserliteratur. Es rührt eben aus einer Zeit, in der mit dem Althergebrachten mannigfache Keime eines neuen Werdens sich ver-

banden und in einzelnen Persönlichkeiten zu einem seltsamen Gemisch einfachen Glaubens und tiefinniger Spekulation sich vereinigen. So hat es denn die verschiedensten Naturen angezogen und beeinflussen können. Joh. Dend, von der spekulativen Seite der „Theologia“ angeprochen, hat für seine mystisch-wiedertäuferischen Ideen sich von ihr befruchten lassen (Uhlhorn, Urbanus Rhegius, Elberfeld 1861, S. 112 f.); und von hier aus ist wohl 5 zu verstehen, daß Calvin 1559 die Frankfurter reformierte Gemeinde geradezu vor dem Buche warnte (Zules Bonnet, Lettres de Jean Calvin II, S. 259). Joh. Arndt wie Spener fühlten beide den Pulschlag wahrer Frömmigkeit, der die „Theologia“ erfüllte und zeigen in ihren Schriften mannigfach, auch schon äußerlich in der Terminologie, welchen Eindruck das Buch auf sie gemacht hat. So fand auch Luther in ihm zahlreiche 10 und nachdrücklicher, als bei Augustin, in der „Theologia“ gelehrt. Um seiner Selbstsucht Herr zu werden, muß der Mensch sich entäußern von allem Kreatürlichen, er muß, damit er mit Gott sich vereinigen könne, zuvor in seinem Nichts sich fühlen und erkennen; er darf namentlich auch nicht meinen, etwas Gutes zu wissen und zu vermögen, womit er Großes bei Gott verdiene. Öffnet er sich aber in Demut dem göttlichen Wirken, so will Gott durch seine Liebe von ihm selbst und von der Welt zu seligem Leben ihn losmachen (Röflin-Kalverau, Luther I, S. 110 ff.). Das alles sind Gedanken, die bei Luther auf fruchtbaren Boden gefallen sind, und auch die Vermittelung, wie nun die „Theologia“ 25 Gott den Menschen mit sich vereinigen läßt, mußte zunächst Luther ansprechen, nennt sie doch immer wieder dabei Christus, in dem Gott Mensch und der Mensch vergottet worden sei, und in dem wir alle sollten vergottet werden; — und war doch auch für Luther Christus Anfang und Ende seiner Theologie. Und doch zeigt sich gerade in der Stellung zu Christus ein großer Gegensatz zwischen Luther und unserem Buche: ob dieses auch 30 immer auf neue auf Christus zurückgeht, das sichere und klare Verhältnis, das mehr und mehr Luthers Glaube für ihn findet, sucht man in der „Theologia“ vergebens. So versagt denn gerade am allerzentralsten Punkte der Einfluß, den das Buch auf Luther ausgeübt hat. Er selbst, von dem Büchlein angezogen, hat sich darüber vielleicht niemals Rechenschaft gegeben. Als mitbeteiligt an dem Werden der deutschen Reformation verdient 35 das Buch aber dennoch für alle Zeiten mit Ehrfurcht genannt zu werden, wird aber, dank der warmen Religiosität, die es erfüllt, auch abgesehen davon immer wieder treue Leser finden.

Über die „Deutsche Theologie“ Bertholds, Bischofs von Chiemssee, s. d. A. Bürstinger Bd XVI S. 307 ff. Ferdinand Coehrs. 40

Theologie, Begriff und Gliederung. Der Artikel muß, da der Herr Bearbeiter gestorben ist, ohne die übernommene Arbeit zu Ende führen zu können, an das Ende des Werkes gestellt werden.

Theologie, mystische. — Während in besonderen Artikeln dieses Werkes die einzelnen bedeutenderen Vertreter der christlichen Mystik ihre Besprechung gefunden haben, wo auch 45 die Litteratur so reichlich angegeben ist, daß wir hier gänzlich davon absehen können, soll hier von der Mystik als Gesamterscheinung die Rede sein, der Charakter und die Hauptformen derselben bezeichnet und ein kurzer geschichtlicher Überblick über ihre Entwicklung in der christlichen Kirche (auf diese müssen wir uns des Raumes halber beschränken) gegeben werden. Vorausgeschickt müssen wir dabei allerdings, daß eine auf 50 den Grund gehende Erörterung über die Mystik psychologische Untersuchungen so eindringender und umfassender Art voraussetzen würde, wie sie unseres Wissens noch nicht angestellt worden sind.

Der Begriff der Mystik hat mit mehreren anderen Begriffen, die sich auf Erscheinungen des Seelenlebens beziehen, das gemein, daß er einer genauen Definition widerstrebt. Der Grund hiervon liegt hauptsächlich darin, daß die Momente, um die es sich hier handelt, zwar im Seelenleben des Einzelnen wurzeln, aber zugleich im Leben der Menschheit eine geschichtliche Entwicklung durchmachen, in der sie sich mit anderen, eben-

falls in der Entwicklung begriffenen Momenten dieses Lebens vielfältig kreuzen und dadurch zusammengesetzte Erscheinungen bilden, die sich nicht mehr einfach auf dieses oder jenes Moment zurückführen lassen. Man kann also von dem Momente, auf das sie hauptsächlich zurückgehen, nur als von einer *pars potior* reden und oft ist die Mischung 5 derart, daß auch dieses „*potius*“ schwindet und man eben auf die verschiedenen Momente nebeneinander betrachten muß.

Um uns dem Begriffe der Mystik einigermaßen zu nähern, müssen wir zunächst von ihr eine Menge von Erscheinungen unterscheiden, die zwar auch als mystisch bezeichnet werden, die aber der herrschende Sprachgebrauch doch mit Recht von dem, was man „die 10 Mystik“ nennt, zu trennen pflegt, nämlich alles das, was neben der Mystik aus dem ganzen Gebiete des Mystischen im menschlichen Denken und Fühlen hervorgeht. Alles nämlich, was sich aus der sinnlichen Betrachtung unmittelbar ergibt und alles, was sich daraus vermöge der dem Menschen angeborenen Dialektik (im weitesten Sinne des Wortes) folgern läßt, das ist nicht mystisch. Wo dagegen, wenn auch von der äußeren Natur, 15 z. B. dem Anblicke des Meeres, oder der Wüste, oder des Waldes, oder der einsamen Natur überhaupt veranlaßt, sich Gefühle in dem Menschen regen, die sich nicht logisch herleiten lassen sondern nur unter Mitwirkung der eigentümlichen inneren (geistigen) Organisation des Menschen zu stande kommen, da bezeichnen wir diese als mystisch. Dieses mystische Gebiet hat also eine außerordentliche Ausdehnung und spielt in der gesamten 20 Poesie, Philosophie u. s. w. seine große Rolle; es ist aber doch nicht Mystik im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Mystik beginnt vielmehr erst da, wo das mystische Element eine Richtung auf den Menschen im Zusammenhang mit der ganzen ihr umgebenden Welt zu nehmen anfängt und wo die Seele den Einklang mit diesem All sucht. Wir sagen: mit dem All, und das klingt pantheistisch. Wir meinen damit aber keineswegs, daß alle Mystik pantheistisch sei, sondern wir bedienen uns dieses Ausdrucks nur 25 um möglichst alle Formen der Mystik darein einzuschließen. Das All kann auch in der Mystik als Schöpfung des allmächtigen Willens Gottes gedacht werden. Es kann auch gedacht werden als die ganze sinnliche Welt negierende unpersönliche Weltordnung (Buddha) und noch in anderer Weise. Worauf es uns hier ankommt, ist nur festzustellen, 30 daß die Mystik die Einheit der Seele mit dem Höchsten was es giebt, sucht, gleichviel wie dieses Höchste gedacht wird.

Demnach unterscheiden wir von der Mystik und scheiden hier von der Betrachtung gänzlich aus eine Reihe von Erscheinungen, die es nicht mit dem Innersten der Seele und mit dem Seelenheil zu thun haben, und ebensowenig die Verbindung der Seele mit 35 dem Höchsten suchen, sondern vielmehr irdische Zwecke mit mystischen Mitteln verfolgen. Dabin gehören die Magie (s. *WAG* XII, 55 ff.), die äußere Wirkungen auf übernatürliche Weise hervorzubringen sucht, und die Mantik, die ebenso auf Erforschung der Zukunft ausgeht. Ebenso sind von der Mystik auszuscheiden der Spiritismus (s. *WAG* XVIII, 654 ff.), der mit einer jenseitigen Geisterwelt einen Verkehr zu begründen sucht und der 40 Okkultismus, der eine ganz neue Wissenschaft auf mystischem Grunde zu errichten beabsichtigt.

Wie gelangt nun aber der Mensch zu dem höchsten Ziele, zu dem ihn die Mystik führen will? Hierauf lautet die im allgemeinen noch übereinstimmende Antwort: durch 45 Einkehr in sich selbst und durch dadurch vorbereitetes Aufsteigen zum Höchsten. In dem nun diese inneren Vorgänge einestheils als Wirkungen des menschlichen Willens erscheinen, der dazu die nötigen Vorbereitungen trifft, enthält die Mystik ein Moment des eigenen Wirkens des Menschen. Sofern aber der menschliche Wille wiederum nicht im stande ist, selbstthätig die innere Erfahrung, die er sucht, zu erzeugen, sondern dazu ein Entgegenkommen der göttlichen Gnade bedarf, die die Seele zugleich reinigt und erleuchtet, schließt 50 an dem sie mit der Religion in eine eigentümliche Beziehung tritt.

Religion — ein Begriff von dem übrigens dasselbe gilt wie von dem der Mystik — ruht im Grunde überall auf Offenbarung, wirklicher oder doch angenommener, vorausgesetzter. Jede Religion führt sowohl ihre Lehren wie ihre wesentlichen Gebräuche 55 auf eine göttliche Mitteilung zurück. Diese Offenbarung aber ist eine geschichtlich da und dort, dem oder jenem, zu teil gewordene. Sie wiederholt sich nicht, oder doch nicht regelmäßig, sie hängt nicht vom menschlichen Willen ab, aber ihr Inhalt gilt als maßgebend für die Zukunft. Daraus ergibt sich sofort, daß für dessen Erhaltung gesorgt werden und daß er von den folgenden Geschlechtern gläubig angenommen werden muß, 60 also sind Überlieferung und Glaube (im weitesten Sinne = Annahme auf Autorität hin)

zwei wesentliche Momente der Religion. Jedoch, wo sich die Religion nur auf diese beiden stützt, da wird sie trocken, rein geistlich, und unlebendig. Sie bedarf noch ein Drittes, das sie erst dem Einzelnen lebendig macht: die innere Erfahrung, die eine Wirksamkeit für die Wahrheit besitzt, was die Offenbarung enthält, giebt oder geben soll. Sie ist gleichsam eine sekundäre, geringere Art der Offenbarung, die aber jedem, der der maßgebenden Offenbarung glaubt, zugänglich sein soll. Hier haben wir den Punkt, an dem die Religion innerlich mit der Mystik zusammenhängt. Es ist das Moment der inneren Erfahrung, das der Mystik wesentlich ist, das aber auch die Religion kaum entbehren kann. Hier geht sie denn auch thatsächlich ein Bündnis mit der Religion ein, das freilich sehr verschiedene Formen annehmen kann. Am engsten ist dasselbe auf dem Gebiete der christlichen Religion, die von vornherein einen starken mystischen Bestandteil in sich schließt, der sich dann z. T. in größerer Selbstständigkeit entwickelt, dabei aber doch den christlichen Glauben als Voraussetzung behält. Hier haben wir also Erscheinungen, in denen Mystik und Religion untrennbar verbunden sind und die Mystik selbst Verirrungen der Religion, die ihr ihrer eigenen Natur nach ganz fremd sind (Verfolgungssucht) mit in sich aufnimmt. Andererseits kann auch von seiten der Mystik eine Opposition gegen Verirrungen in der Religion ausgehen, aber dies ist doch im ganzen nur in beschränktem Maße der Fall; die Mystik wirkt zwar wohl einer rein äußerlichen Religiosität entgegen, aber sie thut das in der Regel nur in positiver Weise, nicht in starken Angriffen auf das von der religiösen Gemeinschaft, der der Mystiker angehört, Festgesetzte. Hier beugt sie sich vielmehr und geht dem Kampfe aus dem Wege. Es hängt das zusammen mit dem individuellen Charakter der Mystik im Unterschiede von dem sozialen der Religion. Der Mystiker als solcher hat es wesentlich mit Gott und mit dem eignen Innern zu thun, läßt man ihn darin ungestört, so fügt er sich leicht den äußeren Ordnungen. Die Religion dagegen verlangt Gemeinlichkeit, daher auch Ordnungen; sie tritt mit Satzungen auf, für die sie geistliche Geltung in Anspruch nimmt.

Wir haben nun aber auch einen Blick auf die Hilfsmittel zu werfen, die zu mystischen Zuständen disponieren sollen. Hier sind für die niedersten Stufen gewisse *Narkotika* zu erwähnen, die sehr eigentümliche Alienationen des Seelenlebens (Vergrößerungen der sinnlichen Wahrnehmung, Vorspiegelungen der Ewigkeit u. s. w.) hervorrufen. Die höhere Mystik verwirft solche Mittel durchaus. Zunächst gesellen sich ihnen körperliche Bewegungen und Haltungen zu wie das sich Drehen der Dervische, aber auch gerade im Gegensatz zu dieser heftigen Bewegung die lautlose Stille und unveränderliche Haltung, in der der Hefychast die Erscheinung des wunderbaren Lichtes erwartete. Diese Erscheinungen sind jedoch Ausnahmen auf dem Gebiete der geistigeren Mystik. Die Mittel, deren diese sich bedient, sind in der Regel nur Einsamkeit, Stille und Askese in Verbindung mit Hinwendung der Gedanken auf das Göttliche. Unter den Mitteln, die Religion und Mystik gemeinsam haben, nimmt besonders das Gebet eine hervorragende Stelle ein. Aber während auf seiten der Religion das Gebet um spezielle äußere Dinge leicht in den Vordergrund tritt, andererseits aber auch das Gebet als ein eigentlich Gott wohlgefälliges Werk angesehen und als solches oft in ganz äußerlicher Weise bis herab zum eigentlichsten *opus operatum* betrieben wird, betont die Mystik gerade die innerlichste Seite desselben. Sie geht darin so weit, daß sie das in Worten sich äußernde Gebet überhaupt für minderwertig ansieht und als das eigentlich wahre, Gott wohlgefällige und für den Menschen fruchtbare Gebet nur die *vocei προσευχῆς*, die *oratio mentalis* ansieht, die sich in kein Wort mehr fassen läßt, sondern nur die innerste, auf Gott sich richtende Stimmung ausdrückt. Die Bezeichnung dafür ist jedenfalls im Morgenlande entstanden, dann aber auch von der abendländischen Mystik aufgenommen worden. In der Ausdruck „Gebet“ ist hier in der späteren Zeit, namentlich in der nachreformatorischen katholischen Mystik geradezu zur Bezeichnung der mystischen Zustände überhaupt geworden (so bei Teresa, s. o. S. 522, 27 ff.).

Der wichtigste Punkt in der gesamten Mystik sind die inneren geistigen Erfahrungen, die der Mystiker macht. Gerade hierüber aber ist am Schwierigsten zu reden, weil es sich dabei um ganz Individuelles handelt, wobei man gar nicht einmal sicher sein kann, ob Ausprägungen Verschiedener, die einander ähnlich sind, auch wirklich dasselbe bezeichnen. Zuerst sind hier gewisse Erscheinungen zu erwähnen, die von vielen ganz besonders hoch geschätzt werden, aber grade von manchen der größten Mystiker, wie z. B. Eckart, nicht ohne ein gewisses Mißtrauen betrachtet und nur als nebensächlich angesehen werden. Es sind die Visionen. Bekanntlich giebt es Visionen, die rein körperlichen Ursprungs sind und durch medizinische Mittel wieder aufgehoben werden können. Es giebt auch merkwürdige Visionen anderer Art, die einen gewissen Aufschluß über Zukünftiges geben,

aber ohne irgendwelchen Zusammenhang mit Religiösen (wie Goethe solche von seinem Großvater und von sich selbst erzählt, oder wie sie das sog. zweite Gesicht darbietet). Die Visionen der Mystiker kommen überwiegend (doch durchaus nicht ausschließlich) bei dem weiblichen Geschlechte vor, und sind der verschiedensten Art, darunter namentlich Erscheinungen des Heilandes, der Mutter Gottes, der Engel und Heiligen; aber auch des Teufels. Vielfach werden Gedanken, die den Betreffenden sonst beschäftigten, darin ausgedrückt; er enthält Antworten auf Fragen und Zweifel u. s. w. Denn mit den Visionen verbinden sich auch Einwirkungen analoger Art auf das Gehör, und auch andere Sinne können in gleicher Weise in Anspruch genommen werden. Dazu kommen ferner noch wunderbare Erscheinungen anderer Art (Bilokation, d. h. anscheinende Gegenwart derselben Person an verschiedenen Orten, Levitation d. h. Erhebung über den Fußboden u. s. w., dergleichen auch von den indischen Büchern berichtet wird u. s. w.), von denen man bei Görres ebenso ausführliche, wie kritisch leichtfertige Berichte findet. Wir können die Realität solcher Erscheinungen, auch abgesehen von den ganz fabelhaften, nur dahin gestellt sein lassen. Das, worauf die großen Mystiker Gewicht legen, ist aber doch etwas ganz anderes, Innerliches. Die Lösung der Seele von den Banden der Endlichkeit und ihre Hinführung zur inneren Gemeinschaft mit Gott. Diese wird nun zum Teil als wirkliche Wesenseinigung gedacht und dann ist die Mystik pantheistisch, oder sie erscheint als vollkommene Hingabe an Gott, bei der doch der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf gewahrt bleibt. Doch ist hier der Punkt, an dem die Mystik einerseits ganz das Gleiche mit dem Christentum anzustreben scheint, andererseits aber auch mit ihm in den schroffsten Gegensatz treten kann, wo nur eines Haars Breite den verdammungswürdigsten Kezer von dem Heiligen scheidet und wo der Unterschied um so schwerer zu erkennen ist, als die Ausdrücke oft geradezu zusammenfallen. Im einzelnen läßt sich deshalb auch oft gar nicht äußerlich unterscheiden, ob ein Mystiker Pantheist ist oder nicht. So wurde z. B. Ruysbroek von Gerson wegen Pantheismus angegriffen, während er selbst als schärfster Gegner der wirklich pantheistischen Blommarbine aufgetreten ist und eben damit gezeigt hat, daß der Vorwurf unberechtigt war. So finden sich auch bei Angelus Silesius vollkommen pantheistisch klingende Worte im cherubinischen Wandermann, während andererseits derselbe in seinen Liedern den unbedingten Glauben an Christus ausdrückt.

Dieses Höchste ist aber damit doch eben nur formal bestimmt; in dem besonderen Charakter, den es bei einzelnen Mystikern annimmt, scheinen wieder große Verschiedenheiten obzuwalten. Einige, wie Tersteegen, lehnen es völlig ab, sich darüber auszusprechen, ohne zu leugnen, daß sie dazu im Stande sein würden (s. Tersteegen in der überhaupt sehr lehrreichen Betrachtung Geistl. Blumengärtlein III, 58. v. 45. 46), andere, wie Teresa, haben ziemlich umständliche Beschreibungen von diesem Zustande geliefert (besonders in ihrem Leben Hauptst. 18—20). Bei Eckart erscheint diese höchste Erfassung des Göttlichen in der Seele des Menschen als ein Analogon der Geburt des Sohnes in der Gottheit selbst. Auch über das Maß des Bewußtseins in jener höchsten Ekstase lauten die Angaben nicht ganz einheitlich — meist bleibt doch wenigstens eine Erinnerung an den Charakter jener Zustände zurück.

Diese höchsten Flüge der Mystik erscheinen nun zwar vorbereitet durch den menschlichen Willen und menschliche Anstrengungen, aber doch nicht so, als könnte der Mensch sie dadurch eigentlich herbeiführen; sie sind vielmehr eine Gabe Gottes, die zu teil wird, wem, wann und wo es Gottes Wille ist; es ist deshalb auch nicht gesagt, daß sie jedem, der sich dem mystischen Leben widmet, zu teil werden müßten. Wohl aber bilden sie die Spitze des mystischen Weges für den, der ihn vollständig durchmacht. Als die Hauptstufen dieses Weges betrachten wir nun nicht etwa jene sieben, die Richard von St. Victor aufzählt. Das sind vielmehr scholastische Spielereien, und deren kann sich jeder nach Belieben mehr oder weniger entsinnen. Sondern wir meinen die, die wirklich eine reale Grundlage haben. Hierher gehören zwei sehr vielfach angewendete Unterschiede, nämlich die der via purgativa, illuminativa, unitiva, und die noch häufigere zwischen meditatio, contemplatio und der mystischen Vereinigung. Die erste Unterscheidung fordert zunächst eine Reinigung des Geistes sowohl von sündlichem Wollen und Thun, wie auch von den der Seele anhaftenden Unreinigkeiten des Begehrens; mit ihr muß der mystische Lauf des Menschen beginnen; erst wer hier zwar nicht die Vollkommenheit erreicht hat, denn eine solche Forderung würde sogleich über das Maß der befohlenen Mystik hinausgehen, aber doch zu einer gewissen höheren Stufe darin gelangt ist (dieser Unterschied ist z. B. bei Bernhard sehr deutlich zu erkennen), ist fähig, auch die göttliche Erleuchtung aufzunehmen und durch diese höher erhoben zu werden, bis sich daran auch die Ekstase in

ihren höchsten Forderungen bis zur vollen Einigung mit Gott anschließen kann. Noch einfacher bezeichnet der zweite Unterschied als *meditatio* das natürliche, aber bereits auf das höchste Ziel gerichtete Nachdenken, das der Mensch noch ganz in seiner Gewalt hat, während die *contemplatio* ihn bereits über das Gebiet des Natürlichen hinausführt und ihm durch die Gnade zu höheren und immer höheren Stufen hinführen kann, über denen dann eben nur noch das Dritte, die übernatürliche Einigung liegt.

Als eine besondere Klasse der Mystik betrachtet man gewöhnlich noch den Quietismus. Unter diesem Namen ist, wenn man von den vielen mißbräuchlichen Anwendungen des Wortes absieht, eigentlich die volle Negierung des Willens zu verstehen, die zu einem dauernden Zustande des Menschen wird. In diesem Sinne ist der Urtypus des Quietismus im ursprünglichen Buddhismus zu finden, freilich auch da noch eingeschränkt durch die Grenzen der Möglichkeit, die das menschliche Leben selbst zieht.

In der christlichen Mystik kann es sich im Grunde immer nur um ein vollkommenes Ergeben des inneren Willens in den Willen Gottes handeln. Diese Forderung ist nun zwar eine allgemein christliche, doch schießt sie als solche den Kampf gegen die eigne Natur, gegen das eigne, an sich z. T. sogar berechtigte Wollen nicht aus. Dagegen verlangt der Quietismus eine solche Ergebung, die jeden Kampf, jede Negung eignen Willens überwunden hat. In Verbindung damit tritt gewöhnlich auch die Frage nach der uninteressierten (uneigennütigen) Liebe zu Gott, über die theoretisch sehr viel verhandelt worden ist. Daß (wie Nitsch annimmt, der Quietismus in der christlichen Kirche in der Lehre des Duns Scotus vom Primat des Willens seine Wurzel habe, ruht wohl mehr auf theoretischer Konstruktion als auf geschichtlicher Beobachtung; mit Recht ist dem von Loofs (Dgg. '624. 632) widersprochen worden.

Unsere Aufgabe ist nun noch, eine Gesamtübersicht über den geschichtlichen Verlauf der christlichen Mystik zu geben. Wir haben es hier überall mit der christlichen Mystik zu thun, also mit einer Erscheinung, die sich nicht rein aus sich entwickelt, sondern in der das Mystische mit der christlichen Offenbarung zusammenhängt, von dieser eine Menge von Einbrüden und Beeinflussungen erlebt, die aus der Geschichte der christlichen Religion stammen. Dazu kommen noch Einflüsse von außen her, die zunächst gerade das mystische Element im Christentum stark betreffen und von da aus wieder auf die Geschichte des Christentums zurückwirken. Bei so verschiedenen zusammenwirkenden Momenten läßt sich eine eigentliche Geschichte der christlichen Mystik nicht geben, ohne beständige Rücksicht auf die gesamte Entwicklung der Kirche und eingehende Erörterungen über die Herkunft der verschiedenen mystischen Erscheinungen. Da diese hier nicht möglich sind, müssen wir uns auf eine Übersicht der Hauptmomente beschränken.

Da tritt uns nun gleich von Anfang die Frage entgegen, ob beim Beginn des Christentums überhaupt von Mystik die Rede sein kann, was ja vielfach gelehrt wird. Zieht man aber in Betracht, daß das Christentum doch nicht in dem Sinne gänzlich und ausschließlich Offenbarung ist, daß damit jede Verbindung mit dem, was sich sonst in der menschlichen Natur und den Erscheinungen der menschlichen Geistesgeschichte Göttliches zeigt, abgeschnitten wäre, so wird man anders urteilen. Die göttliche Offenbarung wirkt vielmehr mächtig anregend auf die Momente, die sich in der menschlichen Natur ihr homogen finden und bringt sie zur stärksten Entwicklung. Wie sollte sie also das mystische Streben des Menschen unberührt lassen? Gerade durch sie erhält es seine stärkste Anregung, und nicht nur bei Johannes, sondern auch schon bei Paulus finden wir des Mystischen genug. Allerdings treten bei Paulus die eigentümlich religiösen Momente (Glaube, Rechtfertigung) stärker hervor und die ihm gewordene neue Offenbarung scheint alles andere zu überwältigen. Dennoch braucht man sich nur solcher Worte wie Ga 2, 20 oder wie von der seufzenden und ihrer Erlösung harrenden Kreatur zu erinnern, um zu verstehen, daß auch ihm die Mystik keineswegs etwas Fremdes ist. Noch viel mehr gilt dies von Johannes, dem gegenüber man fast gewaltsam die Augen schließen muß, um die mystische Art seiner Frömmigkeit zu verkennen. So ist also schon von dem ersten größten Verkündigern des Evangeliums die Mystik als ein wesentliches Bestandteil der neuen Religion mit aufgenommen worden, und ohne Zweifel hat sie von Anfang an in den christlichen Gemeinden bedeutend gewirkt. Belege dafür haben wir in den mit dem johanneischen Theologie nahe verwandten Briefen des Ignatius von Antiochia, in dem Hirten des Hermas, und auch da und dort sonst.

Nun hatte aber inzwischen die Mystik auch andertwärts eine eigentümliche Entwicklung gefunden, die an sich dem Christentum fremd war, nichtbedeutender aber höchst bedeutend darauf eingewirkt hat. Ein sehr wesentliches Mittelglied bildet hier der alexan-

drinische Israelit Philo (s. *WRE* XV, 348 ff.), der freilich nicht in dem Maße isoliert in der Geschichte dasteht, wie es für uns den Anschein hat, da wir die ihm zunächst vorhergegangenen Mittelglieder eben nicht kennen. Bei Philo treten gewisse Anschauungen und Lehren sowohl wie auch Gedanken über mystische Stimmungen und endlich die höchste, dem Menschen hienieden nur zeitweilig und in der Form der Ekstase erreichbare Einigung mit der Gottheit hervor. Ebenso finden wir bei ihm zuerst den Gedanken des Logos als des einheitlichen Vermittlers zwischen dem unendlichen, schlechthin überweltlichen, mit keinem aus der Welt entnommenen Prädikate richtig zu bezeichnenden Gott und dieser vielfältig gespaltenen Welt. Es ist bekannt, wie Philos Gedanken schon früh auf die

10 christliche Gedankenwelt eingewirkt haben. Eine Benutzung Philos, sicherlich eine innere tiefere Verwandtschaft mit ihm findet sich nun bei dem Neuplatonismus (E. Zeller, *Philos. d. Gr.* 45, 468 ff. und *WRE* XIII, 872 ff. v. Heintze). Auch hier steht die Gottheit in unendlich unerreichtbarer Ferne, und doch ist die höchste Aufgabe der Seele die, zu ihr zurückzukehren; auch

15 hier wird dies auf Erden momentan in gewissen ekstatischen Zuständen erreicht. Diese Theorien haben einen tiefen Eindruck auf Origenes gemacht, und sind in sein System mit aufgenommen worden. Von Origenes aber sind sie wieder in die morgenländische Theologie, und nicht bloß in die der Origenisten, übergegangen (s. über Origenes die ausgezeichneten Auseinandersetzungen von Harnack, *DG* I, u. d. Art. *WRE* 20 XIV, 467 ff.). Andererseits ist auch der Gegner des Origenes, Methodius, ebenfalls fast mystisch gestimmt (*WRE* XIII, 25 ff. u. Seeberg *DG* I).

Das 4. Jahrhundert hat schon durch das mächtige Emporkommen des Mönchtums auch für die Mystik seine große Bedeutung. So verschieden die Richtungen innerhalb

25 desselben sind — von dem krassesten Anthropomorphismus bis zu den feinsten Spekulationen im Sinne des Origenes — so konnte doch die Zurückgezogenheit und Einsamkeit und die stille Beschäftigung mit dem inneren Leben, wie sie von den höher stehenden Mönchen geübt wurde, nicht anderes als zu mystischer Denk- und Sinnesart führen. Es ist uns namentlich ein Rest dieser innerlichen Kontemplation erhalten in den 50 Homilien des großen Marius (gest. 391, s. d. Art. *WRE* XII, 91f.), der sein Ansehen

30 dann auch bei den Mystikern der Folgezeit fortbauend behauptet hat. Dazu kam andererseits die Steigerung der Kultusmystik, durch das immer höhere Ansehen, das der Kultus gewann und namentlich durch die Betrachtung der heiligsten Handlungen derselben unter dem Begriffe der Mysterien, der besonders im Orient tief im Bewußtsein des Volkes wurzelte — dafür liefern uns besonders die *κατηχήσεις μυσταγωγικαί* des Cyrill von

35 Jerusalem wertvolle Beiträge. Diese Kultusmystik ist es aber auch, der die für das kirchliche Leben ungemein wichtige Funktion zufällt, den Mittelpunkt sowohl für die höhere dogmatisch interessierte Frömmigkeit der Theologen, wie für die einfache, an das Zeremoniell und gewisse moralische Satzungen sich haltende des Volkes zu bilden. Denn wiewohl jene das Zeremoniell in ihrer Art symbolisch betrachtet, so ist es für sie doch nicht

40 minder notwendig, und eben damit schließen sich in der gottesdienstlichen Feier beide Stufen der Frömmigkeit zusammen. So groß ist die Bedeutung des mystischen Elementes im Gottesdienste — zunächst für die morgenländische Kirche. — Auf der andern Seite kann die *Κλίμαξ τοῦ παραδείσου* des Sinaiennönches Johannes Klimakus (gest. um 600 s. d. Art. *WRE* IX, 305f.) als Typus der individuellen durch Überwindung alles Sündlichen

45 und Sinnlichen zur höchsten Stufe der göttlichen Ruhe aufsteigenden Mystik dienen und hat namentlich in den griechischen Klöstern bedeutenden Einfluß geübt.

Inmitten der heftigen Kämpfe, die nach dem Chalcedonense die Kirche erschütterten, fällt nun eine der merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Mystik, die Entstehung der pseudobionysischen Schriften (s. d. Art. Dionysius Areopagita von Mollat-Bonnwetsch III, 687) gegen Ende des 5. Jahrhunderts, die, nach kurzem Widerspruch, als

50 echte Schriften aus der Urzeit des Christentums betrachtet bald gleiches Ansehen in der orthodoxen Kirche wie bei den Monophysiten, zu deren Lehre sie hinneigen, gewonnen. In der That ist es der Neuplatonismus, der hier in ein leichtes kirchlich-christliches Gewand gehüllt (s. Voofs, *DG*, 318 ff.), auftritt. Die Unerkennbarkeit Gottes wird mit der

55 Trinitätslehre verbunden, Christus ist das Haupt der himmlischen, wie der kirchlichen Hierarchie, die kirchliche Hierarchie ist eine Nachbildung der himmlischen wie überhaupt jede Stufe der Hierarchie die nächsthöhere abbildet und wieder durch Verbindung mit ihr mit den höheren Stufen und endlich mit Gott zusammenhängt. Dabei wird auf die kirchlichen heiligen Handlungen das größte Gewicht gelegt. Damit im Grunde nicht

60 ausgeglichen steht aber die Anschauung, nach der der wahre Mystiker durch inneren Auf-

schwung der Seele das höchste Ziel, die Einigung mit Gott, erreicht. Jedenfalls haben wir hier eine Paarung des christlich-kirchlichen und des mystischen Elementes, das der Sinnesweise, die in der griechischen Kirche vorherrschend war, in hohem Maße entsprach.

Diese Sinnesweise finden wir völlig entwickelt in dem Manne, der, ein unentwegter Verteidiger und Konfessor der strengsten Orthodoxie zugleich ganz in dem Gedanken des göttlichen Lehrers Dionysius lebt, dessen Schriften er den kanonischen gleichschätzt — Maximus Konfessor (s. d. A. *WAG*³ XII, 457 ff.) hat durch seine Erklärungsschriften zu dem Areopagiten, in denen er sich freilich weit mehr als dieser der Kirchenlehre anschließt, ihn recht eigentlich in der Kirche eingebürgert, während er zugleich in seiner Mystagogie den gesamten kirchlichen Kultus mit symbolischen Deutungen versteht. Damit ist der Weg, den die Mystik in der griechischen Kirche nimmt, größtenteils für die Zukunft bezeichnet.

Indessen tritt doch ein in gewissem Maße neues Element zuerst deutlich hervor bei Symeon dem „neuen Theologen“ in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, durch die eigentümlichen mystischen Erfahrungen, die er machte, indem er sich von einem Lichte umströmt sah, das zugleich tief innerliche (auch ethische) Wirkungen in ihm hervorbrachte (s. d. A. oben S. 215 u. Holl, *Enthus. u. Bußgewalt* b. d. griech. Mönchtum 1898). Holl ist wohl im Recht, wenn er hier den Anfang der später in den Klöstern des Athos uns begegnenden Mystik der Hesychnasten findet, obwohl die Verbindungslinien noch nicht nachgewiesen sind. Doch unterscheidet sich der Hesychnasmus von der Lehre Symeons durch die eigentümliche Methode, durch die er zu der Anschauung jenes göttlichen Lichtes zu kommen sucht; sie ist, wie man annimmt, durch den vom Sinai kommenden Mönch Gregorius Sinaites im 13. Jahrhundert auf dem Athos eingebürgert worden. Über die Kämpfe, die der Hesychnasmus herbeiführte und die abstruse Theorie hinsichtlich der Gotteslehre vgl. d. A. Hesychnasten *WAG*³ VIII, 14 ff. Als ein hauptverteidiger der Hesychnasten ist der auch sonst bedeutende als Metropolit von Thessalonich 1371 gestorbene Nikolaos Kabasilas hervorgetreten, dessen *λόγου περί της εν Χριστώ ζωης* als eines der bedeutendsten Erzeugnisse der Mystik aus der morgenländischen Kirche angesehen werden (s. *WAG*³ IX, 667).

Für das Abendland hat, abgesehen von dem mystischen Bestandteil, der auch hier immer im Christentum vorhanden war, und von dem wir z. B. bei Tertullian und Cyprian Belege finden, Augustin wie auf dem ganzen Gebiete der theologisch anthropologischen Betrachtung, so auch auf dem der Mystik für spätere Zeiten die Grundlage gelegt (s. über Augustin besonders die glänzende, gründliche Auseinandersetzung von Harnack, *DB* III, und *WAG*³ II, 257 ff. v. Loofs). Besonders ist hier einerseits auf sein Verhältnis zum Neuplatonismus andererseits auf seine tiefe Psychologie, z. B. seine Anschauung von dem dreifachen Auge der Vernunft, von denen das eine, das auf die sinnliche Welt geht, durch die Sünde fast unverletzt gelassen, das zweite, das sich auf das Innere des Menschen richtet, stark verdunkelt, das dritte und wichtigste aber, das es mit den göttlichen Dingen zu thun hat, fast völlig verfinstert worden sei, für die spätere Mystik von großer Bedeutung geworden. Doch haben grade die mystischen Ansätze Augustins zunächst allerdings weniger Nachfolge gefunden und es vergeht geraume Zeit, bevor wir von der Mystik als selbstständiger Erscheinung in der theologischen Litteratur des Abendlandes Kenntnis erhalten.

Doch darf man darum nicht glauben, daß die Mystik hier gar nicht vorhanden gewesen sei. Ihre Spuren zeigen sich z. B. in den mancherlei Visionen, die uns aus dieser Zeit berichtet werden, namentlich aber ist auch hier die Bedeutung der Kultusmystik in Betracht zu ziehen, die zwar nicht in dem Maße Bedeutung gewinnt, wie im Orient, da hier vielmehr das Opfer im Vordergrund steht, dennoch aber ohne Zweifel vorhanden ist und wirkt. Zu nennen ist aus dieser Zwischenzeit ferner Joh. Scotus Eriugena, obwohl weniger wegen des unmittelbaren Einflusses auf seine Zeit, als wegen der Wichtigkeit, die seine Schriften für eine spätere Zeit gewonnen haben (s. *WAG*³ XVIII, 864). Er hat den Dionysius Areop. ins Lateinische übersetzt, ebenso Teile der Erklärungen desselben durch Maximus, hat selbst Erläuterungen zu Dionys gegeben und hat endlich ein philosophisch-theologisches System mit starkem Einschlag mystischer Gedanken entwickelt.

Für die eigentliche Einbürgerung der entwickelten Mystik in der Kirche des Abendlandes ist jedoch erst das 12. Jahrhundert maßgebend, nachdem wir entschiedene Vorbereitungen dazu schon im 11. finden. Auch hier steht das Aufkommen der Mystik in Verbindung mit dem Mönchtum. Anselm und Peter Damiani sind beide Vertreter des

strengen Mönchtums; der eine knüpft in seinen der Mystik sich nähernden Traktaten an Augustin an wie der andere an die Griechen. Doch stehen beide als Mystiker zurück hinter dem Doppelgestirn des 12. Jahrhunderts, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor.

5 Das Charakteristische und in gewissem Maße Neue in der Mystik Bernhards ist die Jesuliebe. Jesus ist der Bräutigam zuerst freilich der Kirche, aber sofern die einzelne Seele zu ihr gehört, doch auch der Seele, und dieses Moment tritt nun bei Bernhard am stärksten hervor. Mit der Betrachtung des irdischen zeitlichen Lebens des Erlösers muß ein jeder beginnen und so in dem Wechsel, der zwischen der Annäherung des
10 Bräutigams an die Seele und des zeitweiligen Fernerrückens von ihr besteht, aufsteigen bis zur Einigung mit dem, der mit dem Vater Eins ist. Bei den einzelnen Belehrenden, die sich namentlich in den Homilien über das Hohelied finden, hat Bernhard neben seiner eigenen reichen Erfahrung besonders auch von dem Gebrauch gemacht, was er in den Schriften des großen Meisters Augustin fand. — Hugo geht zum Teil von demselben
15 Grundmoment aus wie Bernhard, aber wie er gelehrter und zugleich scholastisch gebildeter und geübter war als jener, so macht sich das auch in seiner Mystik bemerkbar. Hugo ist einmal, abgesehen von seiner Mystik, Scholastiker, er hat aber andererseits auch die Mystik in gewissem Maße dialektisch und scholastisch zu behandeln begonnen. Er hat sich sehr eingehend mit dem Areopagiten beschäftigt, ihn kommentiert, und noch viel mehr
20 als seinerzeit Marimus christianisiert; er beginnt aber auch schon mit dem Aufstellen eines bestimmten Weges, auf dem die Seele schließlich zur Einigung mit Gott gelangen soll, und er giebt darum die Grundlage jener scholastischen Mystik, die nach ihm im Mittelalter großenteils vorgeherrschte und sich in die nachtridentinische katholische Kirche fortgepflanzt hat. Sein erster berühmter Nachfolger war Richard von St. Viktor (s.
25 *MG*¹ XVI, 749 ff.), der in der Aufzählung der Grade, in denen die Seele auf dem Wege der Mystik aufsteigt u. s. w. noch weit mehr gethan hat als Hugo. — Zu erwähnen sind hier noch die visionreichen Mystikerinnen Hildegard von Bingen (*MG*¹ VIII, 71 ff.) und Elisabeth von Schönau (*MG*¹ V, 308 f.).

Es ist nötig, hier ein Wort über das Verhältnis der Mystik zur Scholastik in der
30 Zeit der blühenden Scholastik zu sagen. Bekanntlich hat man in der früheren protestantischen Geschichtsbetrachtung einen Gegensatz zwischen Mystik und Scholastik konstruiert, derart, daß man dem maßlos und zwecklos spintirierenden Scharfsinn der Scholastiker die einfach an die Grundlagen desgleichen Glaubens sich haltenden Mystiker entgegenstellte und annahm, daß zwischen beiden auch ein offen sich darstellender Gegensatz gewaltet hätte. Daß das letztere nicht der Fall war, hätte man einfach schon aus der
35 Existenz solcher Männer entnehmen können, die auf beiden Gebieten gleich berühmt waren, wie Hugo von St. Viktor und Bonaventura. Man hätte ferner aber auch bei Thomas von Aquino, der nicht Mystiker im gewöhnlichen Sinne war, doch den stark mystischen Einschlag seiner Theologie wahrnehmen können. Endlich finden wir aber auch im Mittelalter selbst das Bewußtsein eines Widerspruchs zwischen scholastischer und mystischer Theologie, wie man es nach der in Rede stehenden Ansicht voraussetzen mußte, nicht vor.
40 Lassen wir also diese Ansicht als unhaltbar fallen, so bleibt doch die Frage, wie man das Verhältnis beider anzusehen hat, denn wiederum ist doch auch das klar, daß ein Unterschied besteht und nicht etwa beide als identisch angesehen worden sind. Das Verhältnis läßt sich am Besten vergleichen mit dem zweier Disziplinen derselben Wissenschaft, wobei man sich freilich erinnern muß, daß es eine wissenschaftliche Gliederung der gesamten Theologie damals noch nicht gab. Das, was die Scholastik behandelte, galt als die *sacra doctrina*, die gesamte Theologie in dem erweiterten Sinne des Wortes, der schon längst üblich geworden war; sie hatte zunächst ein intellektuelles Ziel und nahm
45 fortdauernd mehr und mehr zu ihrer formellen, großenteils aber auch zu ihrer sachlichen Ausarbeitung die Philosophie in ihren Dienst. Daneben stand nun aber nach dem durch Dionys geläufig gewordenen Ausdruck die *theologia mystica*, als deren Ziel nach Dionys die Einigung mit Gott angesehen wurde. Wie man zu dieser gelang, das zu zeigen, war ihre eigentliche Aufgabe. Damit verbanden sich aber auch Erkenntnisse über
50 das Wesen Gottes, über die himmlische Welt (Engel), über das Wesen der Seele, über die Bedeutung der Kultushandlungen u. s. w., also über einen beträchtlichen Teil, aber doch nur über einen Teil dessen, worüber die großen Systeme, namentlich später die Kommentare zum Lombarden und die *summae* sich zu verbreiten pflegten. Sie behandelte diese Teile aber auch in einer anderen Weise, indem sie sie in unmittelbare Beziehung zu der frommen, insbesondere mystischen, Erfahrung setzten, andererseits aber die

Philosophie ausschlossen. Nun begreift sich leicht, wie beide Arten die Behandlung auch von derselben Person geübt werden konnten, und so erklären sich in der That auch alle sich thatsächlich vorfindenden Verschiedenheiten. Es konnte Männer geben, die nur Mystiker waren, wie Bernhard, oder solche, die auf beiden Gebieten, aber in gesonderter Weise arbeiteten, also einerseits Scholastiker, andererseits Mystiker waren, wie Hugo und später Bonaventura und wiederum solche, die nur als Scholastiker thätig waren, wie Abälard und später Duns Scotus. Es konnte aber auch geschehen, daß ein Scholastiker in seinem scholastischen Betriebe selbst sich von mystischen Gedanken mit bestimmtem Liefe, wie ein Thomas von Aquino, ohne daß er damit aufgehört hätte dem ganzen Charakter seiner Wissenschaft nach Scholastiker zu sein.

Es ist hier ferner noch die für die gesamte Kirchen- und Dogmengeschichte der Folgezeit wichtige Bemerkung zu machen, daß seit dem 12. Jahrhundert, und zwar wesentlich durch das Wirken Bernhards und Hugos, die Mystik eine förmliche Stelle in der katholischen Kirche und Wissenschaft erhält, die sie seitdem bis heute behauptet hat. So oft es auch vorgekommen ist, daß Sätze von Mystikern kirchlich jensuriert wurden, so hat man damit doch immer nur eine „falsche“ Mystik treffen wollen, während man gleichzeitig die „wahre“ in hohen Ehren hielt. Wie sehr man dabei oft in dieser Unterscheidung geirrt haben mag, können wir hier außer Betracht lassen; die Thatsache der Unterscheidung selbst bleibt in ihrem Gewicht.

Daß die Bettelorden jeder auf seine Weise der Mystik einen Platz bewahrt haben werde, läßt sich von vornherein erwarten, wir haben aber auch die geschichtlichen Belege dafür (für die Franziskaner z. B. Bonaventura *WIC* II, und Das Buch von geistlicher Armut, das man früher fälschlich Tauler zugeschrieben hat, ferner Harphius u. s. w.).

Die Mystikerinnen des Klosters Helfta, die beiden Gertruden *WIC* VI, 617 ff. und die beiden Mechtildes *WIC* XII, 482 ff. stehen schon in Beziehungen zu den Dominikanern. — Einen sehr merkwürdigen Schöbling aber hat die Mystik von diesem Orden aus getrieben; man bezeichnet ihn daher gegenwärtig meist als dominikanische Mystik, früher nannte man ihn „deutsche Mystik“ — und zwar ebenfalls mit Recht, denn es ist doch wohl kein Zufall, daß alle dahin gehörige Namen Deutsche sind, daß in den romanischen Ordensprovinzen eine gleiche Erscheinung nicht nachgewiesen ist, und daß wir endlich eine verwandte Form der Mystik auch außerhalb des Ordens in den Niederlanden (Johann von Ruysbroeck und die an ihn sich anschließenden) vorfinden. Und ebensowenig ist es ein Zufall, daß diese Männer den klassischen Ausdruck für ihre Mystik grade in deutschen Traktaten und Predigten gegeben haben, mögen auch immerhin zunächst Einrichtungen des Ordens (die geistlichen Ordenspriestern aufgetragene geistliche Sorge für die Dominikanernommenen) für sie die Veranlassung zu solchen Predigten gewesen sein.

Unter diesen Männern (Dietrich von Freiburg, Johannes von Sterngassen u. a.) ist der am meisten bekannte und wohl auch bedeutendste Meister Eckart (*WIC* V, 142 ff.), der an Lehren des Thomas anknüpfend, doch über diesen hinaus geht, indem er die jenseits nicht nur alles Geschaffenen, sondern auch jenseits der Trinität liegende absolute Einheit Gottes als das allein wahrhaft Seiende faßt. Dabei legt er praktisch das Hauptgewicht auf die Neugeburt, die Gott in dem Menschen wirkt, indem er sich ihm von innen offenbart. Dem steht freilich das eigene Wollen und Trachten des Menschen entgegen und dessen muß er sich vor allem entäußern, um zur Einheit mit Gott zu gelangen. Obwohl Eckart durch die Verurteilung dieser seiner Sätze vom Jahre 1329 verdächtig geworden war, ist er doch in der Folgezeit viel geliebt und, sehr oft ohne Nennung seines Namens, benutzt worden.

Die bedeutendsten unter seinen Schülern und Nachfolgern sind Suso (*WIC* 173) und Tauler (*WIC* 451). Besonders der letzte befaßt sich aber viel weniger mit den spekulativen Grundlagen der mystischen Gedanken als mit der praktischen Seite, dem Aufgeben des eignen Willens, um den Willen Gottes in sich wirken zu lassen. In diesen Zusammenhang gehört auch die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstandene, zuerst von Luther unter dem Namen „Theologia deutsch“ herausgegebene und von ihm außerordentlich hoch geschätzte Schrift hinein. — Auch die Schriften Johann von Ruysbroecks können wir wesentlich als der Eckartschen Richtung verwandt bezeichnen (s. d. A. XVII, 267 ff.).

Dagegen tritt in der bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben reichlich gepflegten Mystik einerseits das Festhalten an der Kirchenlehre, andererseits der praktische Zweck noch viel bestimmter hervor. Die berühmteste aller aus diesem Kreise hervorgegangenen mystischen und die verbreitetste aller erbaulichen Schriften überhaupt sind die vier Bücher

De imitatione Christi, ein tröstlicher Inbegriff der praktischen Mystik, mag nun der Verfasser Thomas von Kempfen oder ein anderer diesem Kreise angehörender Mann sein. Über die Kreise der Gottesfreunde vgl. den Art. Rulman Meswin *WRC* XVII, 203 und die dort verzeichnete Literatur.

- 5 Zudem wir von den scholastischen Mystikern des 15. Jahrhunderts nur noch auf Dionysius den Karthäuser (*WRC* IV, 698) und den demselben Orden angehörenden Nikolaus von Straburg (gest. 1497 f. *WRC* XIV, 86) hinweisen, müssen wir mit einem Worte doch auch der großen, vielfach mit dem Humanismus in Verbindung stehenden Bewegung gedenken, die sich einen mehr theosophischen als eigentlich mystischen
- 10 Charakter tragend vom Mittelalter in die neuere Zeit hinüberzieht. Ihr gehören Männer an wie Nikolaus von Cusa (*WRC* IV, 360 ff.), wie Johannes Pius von Mirandola, wie Reuchlin (*WRC* XVI, 680 ff.), der namentlich in der jüdischen Theosophie der Rabala (*WRC* IX, 670 ff.) tiefe Weisheit zu finden meinte, wie der seltsam phantastische Theophrastus Paracelsus und Agrippa von Nettesheim, die Hinneigung dieser Richtung
- 15 zur Naturwissenschaft kennzeichnen.

Die große Kirchenpaltung des 16. Jahrhunderts, die auf die gesamte Kirche des Abendlandes, die katholische nicht ausgenommen, so tief eingreifende Wirkungen geübt hat, hat auch der Mystik eine neue, in den verschiedenen Kirchengemeinschaften verschiedene Stellung gegeben. Unter den Reformatoren ist Luther der, der sich am meisten mit ihr

20 beschäftigt und in der früheren Zeit seiner Entwicklung ihr am nächsten gestanden hat. Er hat eine Zeit lang auch in den areopagitischen Schriften tiefe Weisheit zu finden gemeint, aber als er sich in seinem eigenen Glaubensstandpunkt befestigt hatte, wendete er sich entschieden von ihnen ab; er fand in ihnen nur den Versuch, sich von sich aus zu Gott zu erheben und warnte vor ihnen, als einem menschlichen Wortgang, der der

25 Seele niemals gebe, wessen sie bedürfe. Dagegen hat er Tauler und die deutsche Theologie, die er ihm glaubte zuschreiben zu dürfen, stets hoch gehalten; in ihnen fand er Erlebnisse geschildert, die seinen eigenen entsprachen, namentlich das Aufgeben des eigenen Willens und die volle Hingabe an Gott hat er immer gerühmt und hoch erhoben. Dabei ist nicht zu vergessen, daß Luther durch seine Abendmahllehre auch ein Stück der

30 katholischen Mystik in die neue Kirche hinübergerettet hat. Ja vielleicht ist die ungemaine Bitterkeit, mit der Luthers Epigonen grade seine Sakramentslehre verteidigt haben, zum Teil eben aus dem ihnen selbst nur halb bewußten Gefühl hervorgegangen, daß sie dieses Stück Mystik sich um keinen Preis dürften rauben lassen.

Sonst freilich hat die Mystik die anerkannte Stellung in der lutherischen Kirche nicht

35 ganz gewonnen, die sie im Mittelalter gehabt hat. Die günstigen Urteile Luthers über Tauler und die deutsche Theologie hat man nur zum Teil sich angeeignet, sonst mehr zur Seite gelassen oder wegzudeuten oder zu entschuldigen gesucht, als daß man sie als maßgebend angenommen hätte. Arndt, dessen vier Bücher vom wahren Christentum eine Hinneigung zur mittelalterlichen Mystik zeigen, sind scharf angegriffen worden;

40 sie haben sich desungeachtet behauptet, aber doch nicht ohne daß ein gewisses Mißtrauen gegen sie zurückgeblieben wäre. Johann Gerhard, der Arndt, wievohl nicht mit dem nötigen Nachdruck, verteidigt und selbst über die Ketzeriecherei geseufzt hat, hat doch aus Furcht vor ihr seine Exercitia pietatis streng der lutherischen Dogmatik angepaßt — die Dogmatik herrschte eben überall. Unter diesen Verhältnissen finden wir allerdings

45 einzelne Erscheinungen, die ohne die Rechtgläubigkeit zu verlassen, doch das mystische Gebiet streifen, aber eine kirchliche Pflege der Mystik hat doch nur in beschränktem Maße stattgefunden. Am meisten Mystik findet sich in dem lutherischen Kirchenliede. Valentin Weigel und Jakob Böhme sind nicht als lutherische Mystiker anzusehen.

Weigel, ein echter, aber dem Pantheismus sich zuneigender Mystiker (s. d. A.) hat eben

50 vermöge seiner mystischen Haltung es für zulässig angesehen, die Stellung eines lutherischen Pfarrers einzunehmen und die F. C. zu unterschreiben; seine Schriften sind erst nach seinem Tode publiziert, und sofort von der lutherischen Orthodoxie verhorresziert worden; „Weigelianismus“ wurde zur Bezeichnung des Inbegriffs schwärmerischer Ketzeri und hat zum Mißcredit der Mystik in der lutherischen Kirche nicht wenig beigetragen. Jakob Böhme stand persönlich

55 insofern anders, als er ehrlich glaubte, ein guter Lutheraner zu sein, dennoch sind seine wunderbaren Gedanken auf ganz anderem Boden gewachsen. Böhme ist mehr Theosoph als eigentlicher Mystiker, er steht unter dem Einflusse des Paracelsus. Ubrigens nimmt er dadurch eine ganz eigentümliche Stellung ein, daß er seine unzweifelhaft tiefen und genialen Intuitionen wegen Mangel an schulmäßiger Bildung nicht zu völliger Klarheit

60 hat bringen können, desungeachtet aber doch soweit einen Ausdruck für sie gefunden

hat, daß sie mit Recht die Bewunderung auch bedeutender Philosophen erregt haben. Böhmisten hat es denn auch fort und fort gegeben und in England haben Böhmers Schriften vielfach anregend gewirkt.

In der reformierten Kirche war der Boden für die Mystik von vornherein viel weniger günstig als in der lutherischen. Zwingli hatte seiner ganzen nüchternen Naturanlage nach wenig Interesse für diese Erscheinungen, Calvin aber steht in seiner streng dogmatischen und geschlichen Haltung ihnen viel mehr mit Abneigung gegenüber. Er urteilt nicht nur, wie Luther, höchst ungünstig über den Areopagiten, sondern sieht auch in der „deutschen Theologie“ ein durchaus verwerfliches Buch, das um so mehr zu meiden sei, als es das Gift unter täuschender Oberfläche verbülle. War diese Stellung Calvins geeignet, die Mystik von der reformierten Kirche fern zu halten, so fehlten hier auch die Anknüpfungspunkte in Dogma und Kultus, die sich ihr auf lutherischer Seite darboten. So konnte denn Gisbert Voet noch 1671 aussprechen, daß es in der reformierten Kirche keine Mystik gebe. Aber merkwürdigerweise ist es dieser pedantische Dogmatiker selbst gewesen, der ihr in gewissem Sinne ein Recht zu vindizieren sucht. In seinen *Exercitia pietatis* läßt er den Schriften mittelalterlicher Mystiker eine freilich sehr vorsichtig eingeschränkte Anerkennung zu teil werden, und giebt auch Anweisungen zur Pflege der Mystik. Freilich bleibt er dabei nicht bloß, wie Kitchl hervorhebt, bei der *contemplatio* stehen, sondern indem er den Unterschied zwischen *meditatio* und *contemplatio* aufhebt, verharrt er im Grunde sogar bei der ersteren, also der niedersten Stufe der älteren Mystik. Bei ihm hört die gesunde Mystik da auf, wo sie bei den eigentlichen Mystikern erst anfängt. Doch bleibt seine relative Hinnegung zu den Mystikern immerhin bemerkenswert, und das um so mehr, als eine ganze Reihe teils ihm gleichzeitiger, teils der folgenden Generation angehöriger niederländischer Theologen nun in viel stärkerem Maße der Mystik Raum gegeben haben wie Joh. u. Wilh. Deellius (s. o. S. 470 ff.), Jodocus van Lodensteyn, gest. 1677, f. d. N. XI, 572, Theodor und Wilhelm von Brakel, Kitchl I, 268 ff. 291 ff. und Hermann Witius. Ebenso später Wilhelm Schortinghuis (1700—1750; f. Kitchl I, 327 ff. N. BHC³ XVII, 747 ff.). Bei diesen Männern sind gewisse Grundgedanken der romanischen Mystik nachgewiesen, wenn auch ihre Herkunft sich nicht ebenso bestimmt aufzeigen läßt. — Ähnliche Gedanken finden sich früher schon in England bei Francis Rouz, einem Manne, der im übrigen der puritanischen Richtung angehörte (gest. 1650 als praepositus Etonensis collegii und Mitglied des von Cromwell gebildeten Oberhauses), der unter dem Titel *Interiora regni Dei* drei Traktate *Academia coelestis*, *Grande oraculum*, *Mysticum matrimonium Christi cum ecclesia* herausgegeben hat.

Dagegen war es eine stark mit visionären Elementen versehete Theosophie, die die Schriften J. Böhmers (unter Karl I. nach England gekommen und auf Veranlassung des Königs ins Englische übersetzt, dort angeregt haben. Dahin gehören der Prediger Bordage (BHC³ XV, 553 ff.), Jane Leade (BHC³ XI, 326 ff.) und ihr Schwiegerjohn Lee, von denen die dann auch an vielen Orten des Kontinents ihre Anhänger findende Gemeinschaft der Philadelphier ausgegangen ist. Andererseits haben jene Schriften auch bei den ungleich nüchternern Männern der Schule von Cambridge bedeutend eingewirkt in deren Lehren sich ein entschieden mystischer Einschlag erkennen läßt (vgl. v. Hertling, John Locke und die Schule von E. 1892).

Wenn in den aus der Reformation hervorgegangenen beiden evangelischen Hauptkirchen die Mystik nur eine nebensächliche Geltung behauptet und das Maß der Anerkennung, das sie findet, sich oft auf die niederen Stufen derselben beschränkt, so ist in der katholischen Kirche das Verhältnis ein anderes. In dem am besten katholischen Lande, in Spanien, hat sich schon in der Zeit, die der Reformation unmittelbar vorhergeht, ein stärkeres Hervortreten einer mystischen Richtung gezeigt, wie dies in dem *Abecedario espirital* des Minoriten Franz von Sana (1521) seinen Ausdruck gefunden hat; auch der hl. Petrus von Alcantara, ebenfalls Minorit, gehört dahin. Gleichzeitig bildete sich dort aber auch eine Sekte, die u. a. stark quietistisch und antinomistisch gerichtete Sätze vertrat und deshalb als häretisch verfolgt wurde — die Alombrados (BHC³ I, 388 ff.). Eine Verwandtschaft mit jener Sekte, die man an gewissen gut katholischen Lehrern wie Juan d'Avila und namentlich an Ignaz von Loyola wahrnehmen wollte, brachte auch diese Männer in Verdacht und zeitweilig in die Verhöre und Gefangnisse der Inquisition. Aber man fand doch eben nichts Unkatholisches an ihnen und ließ sie wieder frei. Das geschichtlich wichtige ist, daß auch Ignatius von dem Einfluß der neuen Mystik stark berührt war. Wie nun er aber mit bewundernswürdiger Einsicht und Willensstärke alles in den Dienst seines praktischen Zweckes, des Erneuerung und Hebung der Kirche stellte, so

auch die Mystik. Er hatte selbst die Erfahrung von den starken Eindrücken, die sie auf die Seele üben konnte, gemacht, und er wies ihr darum einen bedeutenden Platz in der Erziehung zum Jesuiten an. Aber diesen Eindrücken sich maßlos hinzugeben, hätte doch schlecht zur Bestimmung seines Ordens, jederzeit zum Wirken für die Kirche auf alle Art bereit zu sein, gepaßt. Die Mystik selbst mußte geregelt und gezügelt werden. Vor allem war sie unbedingt der Kirche, den kirchlichen Dogmen und Ordnungen zu unterwerfen. Dann sollte auch nicht das ganze Leben ihr gewidmet werden, sondern nur gewisse Stunden und Zeiten. Das Meisterstück des Ignatius stellen in dieser Hinsicht die Exercitia spiritualia dar, die in ihrer ganzen Ausdehnung vier Wochen in Anspruch nehmend von jedem Mitgliede des Ordens wenigstens zweimal in seinem Leben durchgemacht werden sollten, aber keineswegs auf solche beschränkt waren, die dem Orden angehörten oder beitreten wollten, sondern auch von andern, jedoch immer nur unter Leitung eines Priesters aus der Gesellschaft Jesu, durchgemacht werden durften. Gerade auf diesem Wege sind Unzählige, in den verschiedensten Lebensverhältnissen stehend, zu dauernden Freunden und eifrigen Vertretern der Gesellschaft und ihrer Zwecke gemacht worden. Natürlich war daneben auch Jesuiten, die sich dazu eigneten, Beschäftigung mit der Mystik und mystische Schriftstellerei gestattet, und die Zahl der Mystiker in diesem Sinne ist in dem Orden nicht gering (s. das Verzeichnis katholischer Mystiker bei Domin. Schramm O. S. B. Theologia mystica I, 7—10). Man muß sagen, daß die Mystik der Gegenreformation einen Teil ihrer besten Kräfte geliefert und überhaupt damals einen noch kaum genügend gewürdigten kirchengeschichtlichen Einfluß geübt hat.

Um dieselbe Zeit erhebt sich angeregt durch die vorgenannten Franziskaner und in enger Beziehung zu den Jesuiten die Mystik in der neuen Kongregation der unbeschuhten Karmeliter und Karmeliterinnen; vor allen sind es Teresa de Jesus (s. o. S. 518) und Johann vom Kreuze, die sich hier auszeichnen haben. Namentlich ist Teresa eine der merkwürdigsten Erscheinungen auf dem gesamten Gebiete der Mystik, in der eine Fülle wunderbarer Ekstasen und Gesichte mit der unbedingtesten Ergebenheit gegen die Kirche sich paaren und doch wieder andererseits eine auffallende Gesundheit christlich praktischen Urteils sich bemerklich macht. Charakteristisch ist bei ihr wie bei Johann vom Kreuze besonders das Hindurchgehen durch die Finsternis (noche oscura), um zum Lichte zu gelangen, die Stellung des gesamten mystischen Lebens unter den Begriff des Gebetes und der Ernst sittlichen Lebens und sittlicher Thätigkeit. Quietismus, wenn man es so nennen will, erscheint doch eigentlich nur in der völligen Passivität, die auf der höchsten Stufe des Gebetes stattfindet. — Von Spanien und besonders von den Karmelitern aus ist die neue Mystik nach Frankreich übergegangen, wo neben den Karmeliterinnen viele einzelne, z. B. Malaval, zu nennen sind; später Bernieres Louvigni, ein Laie und königlicher Beamter, dessen Andenken Teresiegen auch für Deutschland festgehalten hat.

Auch Franz von Sales (WAG³ VI, 224 ff.) und seine Freundin Fr. von Chantal gehören hierher; bei der letzteren spielen Quietismus und „uninteressierte Liebe zu Gott“ eine besondere Rolle, bei der die Selbsttäuschung leicht zu erkennen ist. Schwer zu urteilen ist über Molinos (WAG³ XIII, 260 ff.), der als Ketzer verurteilt worden ist und in der katholischen Kirche als eigentlicher Vertreter des irrigen Quietismus gilt. Die Hauptfrage ist, ob er die mystischen Erlebnisse so hoch gewertet hat, daß er ihnen gegenüber alle kirchlichen Übungen, auch die Sakramente gering achtete. Ist dies der Fall, so war seine Verurteilung vom römischen Standpunkte aus nicht ungerecht, so widrig auch das französische und jesuitische Intriguenpiel dabei gewesen sein mag. Die Frage über die uninteressierte Gottesliebe ist dann in Frankreich zur ausführlichsten Erörterung gekommen aus Anlaß der Verfolgungen, die gegen Frau von Guyon (WAG³ VII, 267), eine der edelsten und aufrichtigsten, wenn auch vielfach besangenen Mystikerinnen gerichtet wurden. Fénelon (WAG³ VI, 31 ff.) hat sie mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn verteidigt, dann dem päpstlichen Verwerfungsurteil äußerlich rückhaltlos sich unterworfen und damit seine Feinde entwaffnet, ohne von seinen Ansichten im geringsten abzugehen. — Fr. von Guyon hat im Stillen weiter gewirkt und auch unter Protestanten in Deutschland und der Schweiz einige Anhänger gefunden. — Nicht mit ihr zu vergleichen ist die ältere (gest. 1680) Antoinette Bourignon (s. WAG³ III, 344), die ebenfalls von Hause aus katholisch ein nicht weniger als tabellofes Leben führte und ebenso in ihren Schriften berechtigten Anstoß gab, aber doch den reformierten Prediger Poiret in ihre Netze zog (gest. 1719, WAG³ XV, 491 ff.), der übrigens in einer Menge von Schriften zur Vorbereitung der Kenntnis von der mystischen Litteratur viel geleistet hat.

Der Quietismus, die bedeutendste Bewegung, die in der Kirche Deutschlands seit der

Reformation aufgetreten ist, hat in gewisser Weise für die Mystik günstig gewirkt. Spener war freilich seiner ganzen Anlage nach nicht zum Mystiker gemacht, aber doch der Mystik nicht abgünstig und insofern als er die Schranken der dogmatischen Strenge in der Kirche zu durchbrechen anfang und für verschiedene Richtungen Freiheit schaffte, kam das auch der Mystik zu gute. In direktem Zusammenhange mit dem Pietismus stehen Peterfen (WNE³ XV, 169 ff.), der freilich noch seine Heterodoxie mit dem Verluste seines kirchlichen Amtes büßen mußte, und Gottfried Arnold (s. WNE³ II, 122 ff.), der, früher mit dem schwärmerischen Bichtel (s. WNE³ VI, 657) u. a. in Verbindung, sich mehr und mehr der kirchlichen Ordnung fügte und zuletzt als preussischer Superintendent in Berleberg starb. Er hat namentlich für die Geschichte der Mystik viel gethan und so auch in den letzten Theilen seines großen kirchengeschichtlichen Werkes eine Menge sonst verlorenen Stoffes gesammelt. Namentlich in Berleberg sammelte sich unter dem Schutze der gräflichen Herrschaft eine ganze Anzahl von Leuten, die theils ältere mystische, theils auch ihre eigenen absonderlichen Ansichten vertraten; von ihnen wurde denn auch die berühmte Berleburger Bibel mit mystischen Erklärungen in 8 Bänden Fol. 1726—1742 herausgegeben (s. Bd III S. 182. 14) gegeben, der schon eine kleinere von Horche (WNE³ VIII, 355 ff.) und Scheffer 1704 vorangegangen war. — So entstanden auch im zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts in entfernterem Zusammenhang mit Auswanderern aus den Ebenen die Inspirationsgemeinden in der Wetterau (WNE³ IX, 203 ff.), und so finden sich in dieser Zeit viele einzelne Erscheinungen mancherlei Art, für die wir namentlich auf Göbel, 20 Hepp und Mitschl verweisen müssen.

Nur einen Mann müssen wir noch nennen, der einen ausgezeichneten Platz nicht nur in der Mystik des 18. Jahrhunderts, sondern in der Mystik aller Zeiten einnimmt, Gerhard Tersteegen (gest. 1769), der, von Hause aus reformiert, doch auf das konfessionelle Moment kein großes Gewicht gelegt hat. Seine Dichtungen gesammelt in dem „geistlichen Blumengärtlein“ gehören zum Theil zu den zartesten und edelsten Blüten der mystischen Poesie und der kirchlichen Poesie überhaupt (s. oben S. 350).

Die vorherrschende Richtung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war nun aber der Mystik entschieden ungünstig. Im allgemeinen herrschte auf allen Gebieten die Aufklärung, die meinte alles mit dem gesunden Menschenverstande, wie man es nannte, beurteilen zu können. Welches Maß von Recht sie gegenüber hergebrachten Vorurteilen, lange eingewurzelten Mißbräuchen u. s. w. hatte, davon ist hier nicht zu reden. Hier kommt für uns nur in Betracht, daß sie von einem wahren Fanatismus gegen alles Tiefere, Feinere, dem gemeinen Blick nicht sofort Einleuchtende befeelt war. Freilich fehlte es nicht an sehr gewichtigen Gegenströmungen, namentlich von Seiten der Philosophie, der großen Dichter und besonders des für jede Eigenart so außerordentlich feinfühlig und verständnisreichen Herder. Bei jedem von ihnen läßt sich auch ein gewisses Maß von Verständnis für das Mystische, zum Theil auch für die Mystik selbst nachweisen. Doch stehen sie andererseits auch mit der Aufklärung im Zusammenhang, und man darf nicht vergessen, daß von der großen Menge derer, die von ihnen hoch gehalten, doch nur wenige grade nach der Seite der Mystik ein Verständnis hegten. So wurde in dieser Zeit und namentlich noch etwas später, als der entschiedener Kampf gegen die Aufklärung begann, „Mystik“ und „mystisch“ geradezu zur Bezeichnung alles Widersinnigen, Verkehrten, dem Fortschritte Widerstrebenden; manchen Schriften, die die Mystik in diesem Sinne angriffen, sind denn von anderer Seite auch tüchtige Antworten geworden.

Fragen wir nach Vertretern der Mystik in dieser Zeit, so können wir nur auf eine Reihe eigentümlicher bedeutender Erscheinungen hinweisen, die nach der einen oder der andern Seite daran erinnern, und denen je eine kleinere oder größere Zahl von Verehrern und Anhängern zur Seite stehen. So im westlichen Deutschland Collenbusch (WNE³ IV, 233 ff.), Jung Stilling (WNE³ XIX, 46 ff.), in der Schweiz Lavater (WNE³ XI, 314 ff.), später Anna Schlatter, auch Matthias Klaudius (WNE³ IV, 134 ff.) kann man dahin rechnen. In Württemberg gehört Detinger entschieden der Theosophie zu, hat sich auch in vielen Stücken dem ebenfalls dahin gehörigen Schweden Swedenborg (WNE³ XIX, 177 ff.) angeschlossen. H. Matthäus Hahn (WNE³ VII, 345 ff.) und der Bauer Michael Hahn (WNE³ VII, 343 ff.) stehen ebenfalls zwischen Theosophie und Mystik. Katholischerseits ist vor allen J. M. Sailer zu erwähnen, bei dem zugleich die für die Besseren der Zeit charakteristische Duldsamkeit gegenüber Andersgläubigen hervortritt, freilich später auch die bekannte Schwäche der katholischen Mystik gegenüber der kirchlichen Autorität, die in noch viel hervortretenderer Weise sein Schüler Melchior von Diepenbrock als Fürstbischof von Breslau gezeigt hat.

Man hätte glauben sollen, daß die Wendung der Gedanken, die das 19. Jahrhundert auf dem Gebiete des religiösen kirchlichen und auch philosophischen Lebens brachte, geeignet gewesen wäre, der Mystik einen neuen Aufschwung zu geben. Denn ohne Zweifel trägt sowohl die Romantik wie die mit ihr in Beziehung stehenden Richtungen ein starkes mystisches Element in sich. Von Schleiermachers Neben über die Religion kann man sagen, daß sie mehr Mystik als Religion enthalten. Auch kommt der Name Mystik allmählich wieder zu Ehren und namentlich historisch wird mehr und mehr für ihre Kenntnis gearbeitet. Das Andenken an Männer früherer Zeit, die theils fast ganz vergessen waren, wie M. Eckart, theils ohne weiteres als Narren angesehen wurden, wie Jakob Böhme noch von Fichte kurzweg für einen solchen war erklärt worden, wird von Baader und Schelling sehr ehrenvoll erneuert. In streng katholischem Sinne wird von Görres die Geschichte der Mystik geschrieben, freilich in einer Weise, die an Aberglauben und Kritikalosigkeit das Äußerste leistet. Historisch ist dann auch das ganze 19. Jahrhundert hindurch katholischer- und noch mehr protestantischerseits für die Geschichte der Mystik viel gesehen. In der katholischen Kirche findet sich daneben auch die Theorie der Mystik nach herkömmlicher Weise betrieben mit allen den Fragen und Kontroversen, die sich daran knüpfen.

Das alles ist aber doch eben nur historische und theoretische Beschäftigung mit der Mystik, nicht die Mystik selbst. Wirkliche Mystiker aber, d. h. solche, die vor allem ein mystisches Leben geführt und eben durch die Wirkungen, die sie mittelst desselben hervorgebracht, auch auf andere bedeutend gewirkt hätten, finden wir im 19. Jahrhundert kaum. Wie ist das zu erklären? Zunächst müssen wir wohl unterscheiden zwischen derjenigen eigenen Beschäftigung mit dem inneren Leben, die wir insbesondere Mystik nennen und der Mystik überhaupt. Nur die erste ist im vorigen Jahrhundert gleichsam verschwunden, nicht die zweite — was sich nicht nur aus den Vereidigern der Mystik wie Luthardt und Justus Heer, sondern auch aus ihren Gegnern wie Ritschl nachweisen läßt. Beschränken wir aber die Thatsache, um deren Erklärung es sich handelt in dieser notwendigen Weise, so wird die Antwort m. E. auch nicht fern liegen. Es ist die in immer wachsendem Maße zunehmende Unruhe der Zeit, die es zu der stillen, von der Außenwelt sich abwendenden inneren Betrachtung und Versenkung, die die Mystik zur Voraussetzung hat, nicht kommen läßt. Soll man das loben oder tadeln? Ich glaube, man muß es als eine Folge des unvermeidlichen Fortschreitens der Entwidlung ansehen. Ob eine Zeit kommen wird, in der sich die Mystik doch wieder ihr Recht verschafft, vielleicht unter neuen Formen? Ich möchte das nicht für unmöglich erklären. E. W. Dentsch.

Theologie, praktische. — Litteratur: Nachfolgende Angaben enthalten die in dem Aufsatz erwähnten Schriften und nennen außerdem eine Reihe von einschlägigen Schriften, welche unter Benützung der Werke über prakt. Theologie von Nitsch, Harnack, Krauß, Achelis, Knoke zusammengestellt sind. Speziallitteratur betr. die einzelnen Disziplinen ist nicht angegeben.

Alte Zeit: Apostel lehre, Apostol. Konstitutionen, Chrysostomus: De sacerdotio; Ambrosius: De officiis; Gregorius M.: Regula pastoralis; Augustinus: De doctrina christiana; Mittelalter: Züderus Hipp.: De ecclesiasticis officiis; Amalarius: De ecclesiasticis officiis; Balafrius Strabo: De exordiis et incrementis; Rabanus Maurus: De institutione clericorum; Rupertus Tuit.: De divinis officiis; Honorius Autod.: Gemma animae; Sicardus: Mitrale; Durandus: Rationale; Surgantius: Manuale curatorum 1502.

Protestantische Schriftsteller: Zwingli, Der Hirt 1525; Oerß. Lorich, Pastorale 1537; Bucser, Von der wahren Seelsorge 1538; Porta, Pastoralis Lutheri 1582; Carcerius, Sittenbuch 1559; Nit. Hemming, Pastor 1566; Hyperius, De ratione studii theologici 1556; Alsted, Methodologie 1611; Voëtius, Exerc. et Biblioth. 1644; Tarnov, De sacros. minist. 1624; Hüfsmann, Method. conc. 1671; Hartmann, Pastorale evangelicum 1678; Kortholt, Pastor fidelis 1696; Deyling, Institutiones prudentiae pastoralis 1734; Spörl, Vollst. Pastoraltheologie 1764; Zupf. Müller, Ausführliche Anleitung zur Verwaltung des ev. Lehramtes 1774; Gräffe, Handb. der Pastoraltheologie in ihrem ganzen Umfang 1803; G. J. Vland, Einleitung in die theol. Wissenschaft. I, 1794; ders., Grundr. d. theol. Encycl. 1813; Kleuser, Grundr. einer Encycl. II, 1801; J. E. Chr. Schmid, Theol. Encycl. 1810; Schleiermacher, Zur Darstellung des theol. Stud. 1830, § 257—338; ders., Die prakt. Theol., herausgeg. von Zerriehs 1850; Hüffel, Wesen und Beruf des evangel. Geistl., 4 Aufl. 1843; Cl. Harms, Pastoraltheol. 1830—34; Marheineke, Entw. d. prakt. Th. 1837, § 1—42; E. Imm. Nitsch, Prakt. Theol. I, 1847, § 1—27; Schweizer, Homiletik 1848, § 1—22; Ehrenfechter, Die prakt. Theol. I, 1859, p. 3—203; Löbe, Der evang. Geistliche 1852; Otto, Ev. prakt. Theol. 1869; v. Bezold, System d. prakt. Theol. 1879, § 1—128; v. Oetzer, Prakt. Theol., deutsch von Matthäi u. Petry 1878—79; Theod. Harnack, Prakt. Theol. I, 1877, § 1—8; J. Chr.

R. v. Hoffmann, Encycl. d. Theol. 1879, p. 311—389; H. Basser mann, Entw. eines Syst. ev. Lit. 1888, § 1—4; Knoke, Grundr. d. pr. Theol., 3. Aufl. 1892, § 1—6; E. Chr. Adeltis, Pratt. Theol. I, 1890, § 1—8; Alfr. Krauß, Pratt. Theol. I, 1890, p. 1—42; Binet, Pastoraltheol. 1896; W. Faber, Christl.-prot.-prakt. Theol. in: Kultur der Gegenwart I, 4, 1906.

I. Überblick über die Geschichte der praktischen Theologie. Die christliche Gemeinde übt in der Gegenwart eine Anzahl von Thätigkeiten aus, welche mit ihrem Glauben an Jesus Christus, ihren Herrn, aufs innigste zusammenhängen und für ihr gegenwärtiges Bestehen und Leben charakteristisch sind. Zu diesen Thätigkeiten gehört die Predigt des Evangeliums unter Juden und Heiden, mit dem Zwecke, diese Fernstehenden zu gläubigen Christen zu machen und in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen. Aber auch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft tritt ein eigentümliches Handeln an den Tag: die Erbauung der eigenen Angehörigen durch das Wort, welches die Gemeinde unter dem Namen: Evangelium für ihr besonderes Gut erklärt; der Vollzug heiliger Handlungen, welche zum Teil von dem auf Erden lebenden Jesus eingesetzt worden sind, und welche sich sämtlich auf die Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Herrn der Gemeinde beziehen; die Fürsorge, welche im Namen Jesu den ihrer bedürftigen Gemeindegliedern erwiesen wird, welche sich aber auch auf die außerchristliche Welt erstreckt. Dieses kirchliche Handeln in der Gegenwart ist nur eine Fortsetzung desjenigen kirchlichen Handelns, das der christlichen Gemeinde von Anfang an eigen war. Sobald der Geist Jesu Christi in den auf Erden zurückgelassenen Gläubigen wirksam geworden war, fingen diese an, zu predigen, mit der ausgesprochenen Absicht, durch solche Predigt ihrem Glauben überzeugte Anhänger zuzuführen und sie in ihre Gemeinschaft aufzunehmen AG 2, 36—38. Die also Gewonnenen werden getauft 2, 41; sie führen ein eigentümliches Gemeinschaftsleben in fleißiger Hingabe an die Lehre der ersten Zeugen, in Brotbrechen, Gebet und Wohlthätigkeit 2, 42—47. Die neutestamentlichen Schriften geben Zeugnis davon, daß dieses eigentümliche Gemeindeleben sich auch an andern Orten entwickelte, wo sich christliche Gemeinden gebildet hatten Rö 6, 3; 1 Ko 11, 20; 12, 13; 12, 28; Ga 3, 27; 6, 9; 1 Ti 4, 3. Auch eine christliche Gemeindefitte fängt an sich zu bilden. Der erste Wochentag (1 Ko 16, 2) erhält einen ihn auszeichnenden christlichen Namen Apg 1, 10; den Heidenchristen wird eine besondere Lebensweise empfohlen, welche nicht bloß geradezu Sündhaftes ausschließt, sondern auch solches enthält, was ihnen das Zusammenleben mit den Judenchristen erleichtert AG 15, 20; Kranke werden Gegenstand einer besonderen kirchlichen Handlung Ja 5, 14f.; die Handauslegung wird zu dem Vollzug kirchlicher Weisungen verwendet AG 6, 6; 13, 3; 1 Ti 4, 14; 5, 22. Diese Thätigkeiten, Ordnungen und Sitten mögen immerhin in dem jüdischen Gemeindeleben Vorbilder haben; sie bekommen in der christlichen Gemeinde einen auf das christliche Gemeinschaftsleben gerichteten Inhalt.

Die Ausführung dieser Thätigkeiten und Ordnungen hatte zur Folge, daß innerhalb der Gemeinde einzelne Personen hervortraten, denen dieses kirchliche Handeln oblag. Einige dieser Personen gehörten noch der Zeit an, da Jesus selbst auf Erden war, und waren von ihm selbst zur Fortführung seines Werkes bestellt worden Mt 18, 15—20; 28, 18—20. Diese persönliche Erwählung war nicht übertragbar; aber die von ihnen ausgeübten Thätigkeiten wurden fortgeführt. Sogar die Benennung: Apostel, mit der der Herr sie auszeichnete Lc 6, 13, wurde ein Name, den auch von der Gemeinde bestellte Personen führen konnten AG 14, 14; Ga 1, 1, den man sich auch fälschlich beilegen konnte 2 Ko 11, 13; Apg 2, 2. Daneben begegnen auch andere Benennungen: Vorsteher Rö 12, 8; 1 Th 5, 12; Hbr 13, 7, 17, 24; Älteste AG 11, 30; 14, 23; Ja 5, 14; Aufseher Apg 1, 1. Propheten, Lehrer AG 11, 27; 13, 1; Evangelisten AG 21, 8; Diener Phi 1, 1; auch Frauen werden erwähnt, die sich an den Geschäften der Gemeinden ausübend beteiligten Rö 16, 1. Alle diese Benennungen lassen eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten erkennen, zu deren Ausführung die Gemeinden einzelne Personen bedurften.

Die späteren Gemeinden setzten diese Thätigkeiten fort: es kam alles darauf an, daß sie richtig vollzogen wurden. Sie wurden darum Gegenstand kirchlicher Ordnung und Gesetzgebung; diese Ordnung und Gesetzgebung erstreckte sich aber auch über die Personen, welche mit der Ausübung dieser Thätigkeiten betraut wurden. Man schrieb den Vollzug der heiligen Handlungen, den Wortlaut einiger Gebete auf; man stellte hinsichtlich der Persönlichkeiten gewisse Normen auf. Das hohe Alter solcher Bemühungen um eine richtige Verwaltung des Gemeindelebens durch die richtigen Persönlichkeiten sieht man an der Didache. Aber nicht alles ließ sich schriftlich fixieren und durch Vorschriften normieren; namentlich die Handhabung des belehrenden und erbauenden Wortes (1 Ti 2, 12; 2 Ti 2, 2; 1 Ko 12, 28; Eph 4, 11; Ja 3, 1) ließ sich nicht in dieser Weise festlegen; 60

man mußte Regeln und Ratschläge geben, Muster aufstellen. Auf all diesen Gebieten liegen die Anfänge der praktischen Theologie. Hier sind die Liturgien entstanden, die sich in den Kirchenordnungen fortgesetzt haben; hier die fixierten Glaubensbekenntnisse und die Belehrungen der Anfänger aus der heiligen Schrift, woraus sich unsere Katechetik entwickelt hat; hier die Anfänge der Kunstlehren, nach denen die Prediger sich richten sollen, hier die Anweisungen über die Offizien, über die besondern Pflichten und Rechte des *Ordo ecclesiasticus*. Aus der alten Zeit stammt also ein großer Teil der Stoffe, mit denen sich die praktische Theologie heute noch zu beschäftigen hat, man denke an die Liturgien, die nach berühmten Namen heißen, an die Konstitutionen und Kanones, die auf die Apostel selbst zurückgeführt werden. Aus der alten Zeit stammen ferner die ersten Anfänge, die Thätigkeiten des Amtes zum Gegenstand der Lehre zu machen; es sei an einige Schriften beispielsweise erinnert, an Chrysost., *De sacerdotio*; Augustin, *De doctrina christ.*; Ambrosius, *De officiis*; Gregorius M., *Regula pastoralis*. Aus den alten Zeiten stammen endlich die kirchlichen Funktionen selbst, die allerdings ihre Gestalt fortwährend verändern, aber gerade infolge dieses Wechsels dazu auffordern, das Bleibende zu suchen und das Wechselnde zu verstehen und zu beurteilen.

Die wissenschaftliche Theologie des Mittelalters würdigte, abgesehen vom Kirchenrechte, von denjenigen Disziplinen, die heutzutage zur praktischen Theologie gerechnet werden, die Liturgik am meisten. Die in das Gebiet der Liturgik gehörenden Arbeiten mittelalterlicher Theologen verdanken dem kirchlichen Leben ihren Ursprung. Eine Anfrage Karls des Großen an die Bischöfe: *qualiter tu et suffraganei tui doceatis et instruat is sacerdotes Dei et plebem vobis commissam de baptismi sacramento* (Wiegand, *Osbert* p. 24), ruft eine Anzahl von Monographien über die Taufe hervor. Aber auch ohne besonderen Anlaß besteht fort und fort die Notwendigkeit, die Aleriker über ihre Thätigkeiten und Pflichten zu belehren. So ist schon Isidorus Hisp. durch die Aufforderung seines Bischofs zu seinem Werke: *De ecclesiasticis officiis* veranlaßt worden: er soll Aufschluß geben über den geschichtlichen Ursprung der Offizien: *Origo officiorum, quorum magisterio in ecclesiis erudimur, ut quibus sint inventa auctoribus, brevibus cognoscas indicia*. Walafrid Strabo versichert in den Eingangsbüchchen zu seinem Werke: *De exordiis*, daß er nicht von selbst ein solches Magnis unternommen habe: *Dura Reginberti jussio adegit eum*. Rabanus Maurus stellte sein Werk: *De institutione clericorum* zusammen, weil ihn die Brüder um ein solches Lehrbuch baten, *Prolog.: Postulabant, immo cogebant, ut omnia haec in unum volumen congererem, ut haberent, quo aliquo modo inquisitionibus suis satisfacerent*; während Amalarius durch sein persönliches wissenschaftliches Bedürfnis zu seinen Forschungen angeregt wurde (*Widmung der Schrift: De eccl. offic.*): — *afficiebar olim desiderio, ut scirem rationem aliquam de ordine nostrae missae, quam consuetudo more celebramus, et amplius ex diversitate, quae solet fieri in ea*. Dem Zwecke der Belehrung der Geistlichen entsprechend behandeln diese und ähnliche Schriften, wobei wir von verschiedener Anordnung des Stoffes und größerer oder geringerer Ausführlichkeit und Vollständigkeit absehen, die Messe, das Kirchenjahr, die Amtstracht, den geistlichen Stand, die *Horae canonicae*, also vom mittelalterlichen Standpunkt aus das, was wir heute Liturgik und Pastoraltheologie nennen, wozu noch einiges aus dem Kirchenrecht kommt, z. B. Walafr., *De exord. c. 28: De decimis dandis*. Man kann nicht sagen, daß in diesen Schriften einfach beschrieben wird, was die Aleriker in der Gegenwart zu thun, und wie sie sich zu verhalten haben. Die Schriftsteller bemühen sich, die beschriebenen Handlungen zu begründen und zu erklären. Isidorus behandelt seinen Gegenstand in zwei Abteilungen: *De origine officiorum* und *De origine ministrorum*; wo möglich geht er auf die heilige Schrift, auf das AT, auf Jesus und die Apostel zurück; das kirchliche Leben soll auf die göttliche Autorität gegründet werden. Walafrid ist nicht ohne geschichtlichen Sinn; er giebt z. B. c. 27 eine Geschichte des Taufverfahrens bis auf seine Zeit. Es fehlt also nicht an Anfängen, die praktische Theologie auf die Schrift zu gründen und aus der geschichtlichen Entwicklung das Gegenwärtige zu verstehen. Aber wie gesagt, das wissenschaftliche Interesse richtet sich einseitig heinabe nur auf das Liturgische. Das bereits erwähnte Werk des Rabanus ist ein Beleg dafür. Der Verfasser will wirklich eine Art Encyclopädie alles dessen liefern, was für den praktischen Geistlichen notwendig ist. Das Buch ist eine Kompilation im größten Stil und enthält zum größten Teil nur Abgeschriebenes aus anderen Werken. In der Vorrede kündigt der Verfasser an, daß er in den zwei ersten Büchern von den kirchlichen Ständen, von der Messe, von dem Offizium

der kanonischen Stunden, vom Fasten, vom Beichten u. s. w. handeln werde, fügt aber hinzu: Tertius liber edocet, quomodo omnia, quae in divinis libris scripta sunt, investiganda atque discenda sunt neonon et ea quae in gentiliis studiis et artibus ecclesiastico viro scrutari utilia sunt. Novissime vero liber ipse exponit, quomodo oportet eos, qui docendi officium gerunt, diversis allocationibus admonere et in doctrina ecclesiastica fideliter erudire. Dieser letzte Satz kündigt also eine Homiletik an; aber die Ausführung übertrifft das Vorangehende noch an Dürftigkeit. Vergleicht man die Ausführlichkeit, mit der auch die späteren liturgischen Schriftsteller, wie Rupert von Deuz, Honorius von Autun, Sicardus, Durandus das liturgische Detail entwickeln, mit dem Wenigen, was die homiletischen Schriftsteller (Bd VIII S. 235) über ihren Gegenstand zu sagen haben, so bestätigt sich, daß die Liturgik diejenige praktische Disziplin war, die im Mittelalter mit Vorliebe wissenschaftlich gepflegt wurde. Dazu kommt, daß die katechetische Thätigkeit des Mittelalters durch Abhören des Textes und Vorlesen von authentischen Erklärungen festgelegt war, und darum zur Bildung einer katechetischen Methode kein Anlaß vorlag.

Die Väter der Kirchen der Reformation dachten nicht daran, das kirchliche Leben nach seinen verschiedenen Seiten freizugeben. Die kirchlichen Handlungen, die Feiertage, der Verlauf der Gottesdienste, die Verwaltung der Gemeinde, die Pflichten des Geistlichen, die Leistungen der Gemeinde, dies alles wurde möglichst genau festgestellt und geregelt. Die protestantischen Kirchenordnungen (man denke an die Bugenhagenschen, an die Brandenburg-Nürnberg., an die Pommerschen, an die Kurpfälzische) haben eine Ordnung des kirchlichen Gesammlebens im Auge; der ganze kirchliche Organismus ist der Gegenstand dieser Ordnungen, nicht bloß einzelne Funktionen einzelner Persönlichkeiten. Sie beschäftigen sich mit einem umfassenden kirchlichen Handeln, das sich über die ganze Gemeinde erstreckt, und stellen dadurch das Stoffgebiet der protestantischen praktischen Theologie fest, wenn man von der äußeren Mission absieht. Nun war der Pfarrer oder Pastor, der minister ecclesiae, allerdings nicht die einzige handelnde Person im Kirchenwesen, aber doch die Hauptperson. Darum ist vor allem seine praktische Thätigkeit nach ihren verschiedenen Seiten Gegenstand der Kirchenordnungen und wird die pfarramtliche Thätigkeit der Mittelpunkt der praktischen Theologie. Die pfarramtliche Thätigkeit läßt sich nun in einigen Beziehungen durch Vorschriften beschreiben, die der Geistliche nur pünktlich auszuführen braucht. Aber mit solchen Vorschriften und agendarrischen Formularen allein ist es nicht gethan. Der Ausführende soll verstehen, was er thut, und warum er es thut. Darum giebt man ihm Anweisungen zu seiner Amtsführung mit theoretischen Belehrungen. Eine solche Anweisung findet sich bereits in der Instruktion der Visitatoren an die Pfarrherrn von Sachsen; hierher gehört auch die erste Hälfte der Brandenburg-Nürnberg. KD; ähnliches findet sich in den andern Kirchenordnungen. Solches, was der dogmatischen, der exegetischen, der historischen, und was der praktischen Theologie angehört, ist miteinander verbunden; aber alles soll zum richtigen kirchlichen Handeln dienen.

Ein Teil des kirchlichen Handelns forderte eine noch tiefer eingehende Behandlung, nämlich die Handhabung des erbauenden und belehrenden Wortes. Die Kirchenordnungen suchen auch nach dieser Seite dem Bedürfnis der Gemeinde und der Prediger abzuhelfen. Sie geben Normen für den Prediger oder verweisen auf anerkannte Schriften, nach denen er seine Predigt gestalten kann.

Aber neben den amtlichen Kirchenordnungen entstand noch eine andere Art von Litteratur, welche dem Pfarrer bei seiner Amtsthätigkeit behilflich sein sollte; man stellte in Handbüchern alles zusammen, was der Pfarrer zu wissen, zu thun und zu beanspruchen hatte. Diese Bücher sollten dem protestantischen Pfarrer ähnliche Dienste thun, wie sie im Mittelalter die Institutio des Rabanus und später das Manuale curatorum des Sargantius den Klerikern geleistet hatten. Nun verehrten die Lutheraner in ihrem Luther nicht bloß den großen Reformator, sondern auch das vorbildliche Ideal des deutschen Pfarrers, und da er eine besondere, dieses Gebiet behandelnde Schrift nicht verfaßt hatte, so stellte bald nach Luthers Tode Porta aus Luthers Schriften ein Pastorale Lutheri zusammen. Ähnliche Tendenzen verfolgten Er. Sarcerius mit seinem Hirtenbuch 1559 und Mik. Hemming mit seinem Pastor: Unterrichtungen, wie ein Pastor und Seelsorger in Lehr, Leben und allem Wandel sich christlich verhalten soll 1566. Hierher gehört auch Zwinglis Hirt 1525, Lorichs Pastorale 1537, Bucers De cura animarum 1538. Es kann hier natürlich nicht auf den Inhalt dieser Schriften eingegangen werden, aber eine Vollständigkeit in der Aufzählung angestrebt

werden; es soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß von beiden protestantischen Konfessionen mit Eifer daran gearbeitet wurde, die verschiedenen Amtsthätigkeiten des evangelischen Pfarrers zusammenfassend darzustellen, um ihm eine allgemeingiltige Norm für sein Handeln zu geben.

- 5 Alle diese Schriftsteller gehen auf die hl. Schrift zurück. Das thut auch Hyperius, und er macht mit der Durchführung des Schriftprinzips vollen Ernst: sein Bestreben ist, das gesamte kirchliche Handeln auf die Schrift aufzubauen. Andererseits betont er, daß die praktische Theologie, bevor sie ausgeübt wird, ein Teil des wissenschaftlichen theologischen Studiums sein muß und darum im Zusammenhang, nicht gelegentlich und stückweise, gelehrt werden muß. Im 4. Buch seiner Schrift: *De ratione stud. theol.* beschäftigt er sich mit den Büchern *qui ad gubernationem ecclesiasticam informant*. Der vorausgehende Studiengang (IV, c. 7) hat den jungen Theologen allerdings schon etwas mit den Pflichten des Kirchenamtes bekannt gemacht, aber: *nequaquam continua serie omnia quorumvis ministrorum officia per singulas eundo partes explicantur, sed tantum hinc inde sparsim, diversis locis de certis quibusdam officiis aliqua admiscitur atque ita quidem admiscetur, ut quomodo solent omnes leges generales pleniori egeant expositione, quae demonstret, quomodo ad usum seu praxin debeant exerceri.* Hyperius weist auf die Schriften hin, welche die einzelnen praktischen Thätigkeiten im Zusammenhang behandeln und sagt von ihren 20 Verfassern: *Duxerunt se rem gratam et perutilem facturos ecclesiis, si seorsum commentariolos aliquos digererent, in quibus omnia quae ad singulorum ecclesiae officia pertineant, accurate et dilucide partim ex sacris libris partim ex conciliis et canonibus comprehenderent.* Solche Schriften, von älteren und neueren Gelehrten verfaßt, müssen von den Kandidaten der Theologie gelesen werden.
- 25 *Turpe foret, accedere aliquem ad ecclesiasticam functionem, qui quae se decet facere, ne ex libris quidem, taceo de rerum usu experientioque didicerit.* Hyperius teilt diese Bücher in zwei Klassen: alii in genere universim ac de praecipuis officiis ministrorum ecclesiae disserunt; alii vero certas tantum partes ecclesiasticae functionis seorsum enumerant; zu der ersteren Klasse gehören Chrysostomus' Schrift vom Priesterthum, Gregors *Regula pastoralis*, Bernhards v. Clairv. *De consideratione*. Hinsichtlich der Bücher der zweiten Klasse führt er keine Autornamen an, wohl aber die Titel der Bücher, die die angehenden Theologen lesen sollen. Aus diesen zusammengestellten Titeln sieht man, wie umfassend Hyperius sich das Studium der praktischen Theologie gedacht hat; darunter sind Titel wie: *De synodis, De omni ratione 30 iuvandorum pauperum, De vocatione, De officio ac ratione docendi concionandique, Consolationes ad erigendos confirmandosque, De dispensatione et vero usu sacramentorum, De schola ac doctrina catecheseos, De clavibus, De disciplina ecclesiastica*; im folgenden Kapitel handelt er *De libellis, qui tradunt ritus et ceremonias in ecclesia usitatas*. Die heutige praktische Theologie ist in 40 allen ihren Theilen, die Mission ausgenommen, vertreten. Von dem Studium solcher Schriften erwartet er die erspriehliche Vorbereitung auf die Praxis: *omnia ad actuosam vitam, hoc est ad rectam ordinationem atque administrationem ecclesiarum apprime conducere.* Aber diese Lektüre fordert dazu auf, den Inhalt des Gelesenen an der Schrift zu prüfen: *quousque singula quae in iisdem dicuntur, subnixae 45 sint fundamento sacrarum literarum*; da aber die Schrift nicht über alles hieher Gehörige ausdrücklichen Bescheid giebt, so muß geprüft werden, ob es mit den Gesetzen der Liebe, die die Ehre Gottes und die Erbauung des Nächsten zum Zweck hat, übereinstimmt. Interessant ist, daß Hyperius hinzusetzt, daß auch die bestehenden Einrichtungen der Kirche berüchsigtigt werden müssen: *quomodo ecclesiarum, apud quae versari contingit, 50 institutis jam sint accommodata vel accommodari in posterum tempus opportune queant.* Aber die wissenschaftliche Privatbeschäftigung genügt nicht: die Behörden sollen durch sachverständige und evangelisch gesinnte Männer ein Sammelwerk herstellen lassen, welches enthält: *omnia quae ad gubernationem ecclesiasticam sunt necessaria, nämlich 1. alles, was das NT darüber sagt; 2. das Nötige aus der Kirchengeschichte; 3. aus den Konzilien, päpstlichen Erlassen und dogmatischen Werken; 4. aus den Kommentaren der Kirchenväter; 5. ex variis libris, qui de officiis episcoporum, presbyterorum, diaconorum aliorumque ministrorum item de ritibus et ceremoniis inscripti sunt, IV, c. 8 observ.* 9. Hierbei spricht Hyperius die Erwartung aus, daß ein solches Buch nicht bloß für die Studierenden, sondern auch für die Kirche 60 überhaupt von größtem Nutzen sein werde. Der Verfall der Kirche kommt zum größten

Teil aus der Unwissenheit in diesen Fächern und aus der Charakterlosigkeit her. Deshalb sollen alle Leiter der öffentlichen Schulen die Jugend zur Erwerbung dieser Kenntnisse ermahnen, ja ihnen den Weg dazu zeigen.

Man kann nicht geradezu sagen, daß Hyperius zunächst der Vergessenheit anheimgefallen sei; reformierte und lutherische Theologen gehen auf seine Anregungen ein. Aber sie beschränken sich auf einzelne Teile der praktischen Theologie; der Ausbau im großen Stil, wie er ihn wollte, wurde nicht ausgeführt. Zunächst entsprach es den Prinzipien der protestantischen Kirchen, daß die praktisch-theologischen Schriftsteller den praktischen Geistlichen vor allem als Prediger ins Auge faßten, während die mittelalterlichen Schriftsteller den Liturgen im Auge hatten. Die Predigtkunst wurde ein Gegenstand des akademischen Studiums, der akademischen Vorlesungen und der akademischen Schriftstellerei. Tarnov sagt in der Vorrede zu seinem Bude: De ministerio, daß es aus Vorlesungen hervorgegangen sei, die er neunmal über diesen Gegenstand gehalten habe. Die praktische Theologie hatte, wenn auch nicht unter diesem Namen und nicht in allen ihren Teilen, doch wenigstens als Lehre von der Predigt in der Methodologie des theologischen Studiums ihre Stelle: der reformierte Theologe Alsted handelt Method. V, 1. De prophetica seu pastoralis theologia (die proph. Th. ist nach Hyper. De rat. IV, c. die facultas interpretandi scripturam) und bestimmt sie als prudentia summa de officio prophetarum seu pastoris, welcher die theologia acroamatica, die Theologie des Hörens des Wortes, gegenübersteht; der Lutheraner Calov, der für den Theologen 20 ein mindestens fünfjähriges Studium verlangt, verlegt das Studium der Homiletik in das vierte Jahr, und sagt von diesem Studium (Paed. Art. II, c. 6): Concernit partim methodum concionandi, partim praxin concionatoriam, und weiter von dem Zwecke dieses Studiums: Cum studium hocce ea, quae in Theologia percipiuntur, ad praxin et usum ecclesiae applicare doceat, etc.

Was den Namen: Praktische Theologie anlangt, so muß bemerkt werden, daß es sich hier nur um die Übertragung dieses Namens auf einen besondern Teil der Theologie handelt: denn daß die ganze Theologie überhaupt theologia practica sei, war schon längst Gegenstand theologischer Verhandlungen, vgl. Gerh., Loc. Prooem. § 11: Cum sapientia alia sit contemplativa, cuius finis veritas, alia activa, cuius finis opus, inde ulterius quaerunt scholastici: an theologia sit contemplativa, an vero practica und erklärt sich für letzteres, weil in der Theologie alles, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar auf die Praxis abziele. Aus der Vielverwendbarkeit des Wortes: Praktisch erklärt sich auch, daß man die christliche Ethik ebenfalls so nannte, und daß man andererseits bei den Wörtern: Praxis, praktisch an das kirchliche Handeln dachte, auf welche das Studium der Theologie im allgemeinen, und das Studium einzelner Fächer, wie Homiletik oder Ethik oder Kasualtheologie, vorbereitete. Derselbe Gerhard verlangt Method. 1617, daß die Studierenden im vierten Jahre ihrer fünfjährigen Studienzeit an die Predigtübung herantreten, wobei es ihnen jedoch unbenommen sein soll, daß sie schon früher sich dazu bereitstellen, ad hanc theologiae studii metam et praxin. Der reformierte Theologe Alsted unterscheidet Method. IV, 1 zwischen einer Theologia practica communis (Ethik) und einer Theologia practica propria, quae certis in ecclesia personis est discenda estque vel prophetica vel acroamatica. Gisbert Voëtius bemerkt (Exerc. et Biblioth. 1614 L. II c. 3) zu der Aufschrift: De apparatus theologiae practicae: Practicam facio quadruplicem: Moralem seu casuisticam, asceticam, politico-ecclesiasticam, concionatoriam; die hier beschriebene praktische Theologie deckt sich nicht mit dem, was wir so nennen, hat aber bereits wichtige Bestandteile der heutigen praktischen Theologie in sich aufgenommen. Joh. Forster sagt (Hülsem. Meth. concion. 1671 p. 390) de praxi theologica: Spectat partim vitam partim doctrinam. Die erstere ist im Anschluß an 1 Ti 3 zu lehren; praxis doctrinae vel est mere theologica vel ecclesiastica. Mere theologica exercetur concionando; die praxis ecclesiastica begreift in sich: ea, quae propria ad administrationem muneris ecclesiastici variosque casus, qui inibi occurrunt, seitu et cognitu necessaria occurrunt. Auffallend ist, daß unter diesen Disziplinen, die sich unter dem Namen: praktische Theologie zusammenzuschließen beginnen, die Katechetik fehlt. Es gab allerdings schon eine catechetische Theologie, aber darunter verstand man die Kenntnis der Hauptstücke des Christentums, welche der Studierende der Theologie für seine eigene Person sich anzueignen hatte, nicht eine Theorie des kirchlichen Unterrichts. Nachdem aber vornehmlich durch die Pietisten die Katechetik zu einer theologischen Kunstlehre erhoben worden war, wurde auch sie diesem Kreis der praktischen 60

Disziplinen einverleibt. Und so sehen wir denn, daß in der Übergangszeit vom 18. zum 19. Jahrhundert einerseits die einzelnen Disziplinen als ein zusammengehöriges Ganzes erkannt werden, und daß man versucht, sie systematisch zu ordnen, und daß andererseits der Sammelname: Praktische Theologie für das Ganze gebraucht wird. Einen Beleg für das erstere giebt Kleuter, der (Enc. II, 1801) unter dem Namen: Theorie der angewandten Theologie das Ganze so konstruiert: I. Theorie der Lehrkunst oder Didaktik (Systematik, Homiletik und Katechetik); II. Kirchenwissenschaft (Ekklesiastik) und Pastoralwissenschaft und Liturgik. J. E. Chr. Schmid verwendet dafür (Theol. Encycl. 1810) den Namen: Praktische Theologie und definiert sie § 2 als Anweisung zur Anwendung des Christentums (die Anwendung zum Volksunterricht); die Einteilung der Theol. in ezech. u. f. w. und praktische nennt er die rezipierte. Pland sagt in der Einleitung in d. theol. Wissensch. 1794 I, p. 117 die Hauptfächer: Homiletik, Katechetik, Pastoraltheologie unter dem Namen Theologia applicata oder applicatrix zusammen, im Grundriß 1813 spricht er von der gewöhnlichen Einteilung der Theologie in einen ezegetischen, systematischen, historischen und praktischen Teil (§ 18). (Über die einzelnen Schriftsteller und Schriften vgl. die Einleitung zur prakt. Theol. von Nitzsch, Harnack, Achelis u. a.) Man war sich bewußt geworden, daß die Diener der Kirche zur erspriechlichen Ausrichtung ihrer Thätigkeiten eine theoretische Anweisung bedürften, und daß sie schon vor ihrer Amtsthätigkeit die entsprechenden Studien zu machen hatten. Die einzelnen Disziplinen, wenigstens die hervorragenden, waren bereits als selbstständige Teile dieses Studiums hervorgetreten; man hatte auch begonnen, sie in ein Ganzes zusammenzufassen und dieses Ganze nun in die theologische Wissenschaft aufzunehmen als Schlußteil, und zwar nicht selten schon unter dem Namen: praktische Theologie. Es verstand sich von selbst, daß alle diese Disziplinen schließlich dem kirchlichen Leben dienen sollte; die Beziehung auf das kirchliche Handeln war die Voraussetzung für die Notwendigkeit und die Berechtigung der Homiletik, Katechetik und Pastoraltheologie. Bei diesem Sachverhalt, daß die praktische Theologie in ihren Hauptteilen und als Ganzes schon vor Schleiermacher existierte, und über ihre Bestimmung für den Kirchendienst kein Zweifel bestand, kann man nicht sagen, daß er der Begründer der praktischen Theologie sei, auch nicht in dem Sinne, daß sie ihre wissenschaftliche Existenz ihm verdanke. Er war ihr sehr erfolgreicher Förderer durch den Abschnitt, den er ihr in der kurzen Darstellung 1811, 1830 § 257—338 widmete, und durch die Vorlesungen, welche er seit 1821/22 sechsmal an der Berliner Universität darüber hielt (herausgeg. von Friedrichs 1850). Zunächst gerichtete es ihr zum Nutzen, daß ein systematischer Theologe von der Bedeutung Schleiermachers sie in seine systematische Gedankenarbeit aufnahm. In der systematischen Durcharbeitung ist denn auch hauptsächlich die Förderung zu finden, welche die praktische Theologie durch Schleiermacher gewann. Sofern die praktische Theologie Thätigkeit ist, befaßt sie sich mit der Kirchenleitung; als Theorie der Praxis ist sie das Wissen um die Technik der Kirchenleitung (Darst. § 25). Zu diesem Wissen bedarf sie der übrigen Theologie, aber nicht in dem Sinne, daß die übrigen theologischen Wissenschaften nur Hilfswissenschaften für die prakt. Theologie wären. Die wissenschaftliche und die prakt. Theologie sind einander unentbehrlich. Die erste ohne die zweite verliert ihre Bedeutung, die zweite ohne die erste ihr Fundament (Vorl. p. 786). Der prakt. Theologie gehören alle die Kunstregeln an, die sich auf die leitende Thätigkeit beziehen (Vorl. p. 17), und der übrigen theologischen Wissenschaft die Kenntnisse. Insofern ist die prakt. Theologie die Krone des theologischen Studiums, weil sie alles andere voraussetzt und deswegen zugleich für das Studium das letzte ist, weil sie die unmittelbare Ausübung vorbereitet (Vorl. p. 26; Schleiermacher sagt: Krone des theol. Studiums, und nicht: Krone der theol. Wissenschaften). Für die Schleiermachersche Konstruktion der einzelnen Teile oder Disziplinen der prakt. Theologie ist sein Kirchenbegriff maßgebend. Die Kirche ist keine Lehranstalt, auch keine Besserungsanstalt (Vorl. p. 778); die evangelische Kirche ist eine Gemeinschaft des christlichen Lebens zur selbstständigen Ausübung des Christentums. Diese selbstständige Ausübung setzt aber eine Organisation der christlichen Gemeinschaft voraus (Darst. § 267); so beruht alle Kirchenleitung auf einer bestimmten Gestaltung des ursprünglichen Gegenstandes zwischen den Hervorragenden und der Masse. Die Kirchenleitung liegt in den Händen der Hervorragenden; das sind die Theologen; die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche nicht möglich ist (Darst. § 5). Die Gemeinde kommt als Einzelgemeinde und als Ganzes (Konfessionskirche) in Betracht; was über die Leitung der Lokalgemeinde zu sagen ist, gehört zur Theorie des

Kirchendienstes; mit der Leitung des Ganzen beschäftigt sich die Theorie des Kirchenregimentes (Darst. § 274—276). Aus dem religiösen Leben der Lokalgemeinde konstruiert Schleiermacher die Homiletik, als die Theorie der religiösen Rede, die Liturgik, wenigstens etwas, was an die Liturgik erinnert (§ 286—289), Katechetik, als Seelsorge im weiteren Sinn, als Theorie der kirchlichen Erziehung der Unmündigen, die Theorie des Missionswesens, und die Seelsorge im engeren Sinn, die Beschäftigung mit denen, welche ihrer Gleichheit mit den andern durch innere oder äußere Ursachen verlustig gegangen sind. Die Lehre vom Kirchendienst umfaßt also die bisherigen Disziplinen mit Hinzufügung der Missionslehre. Aus Schleiermachers Theorie des auf die Kirche sich richtenden Kirchenregimentes sei hervorgehoben, daß das Kirchenregiment aus der kirchlichen Autorität und der freien Geisteshmacht besteht. Beide haben denselben Zweck, nämlich die Idee des Christentums nach der eigentümlichen Auffassung der evangelischen Kirche immer reiner zur Darstellung zu bringen und immer mehr Kräfte für sie zu gewinnen; die kirchliche Macht aber oder die kirchliche Autorität kann dabei ordnend oder beschränkend auftreten, die nicht organisierte oder die freie geistige Macht nur aufregend und warnend; der Zustand eines kirchlichen Ganzen ist desto befriedigender, je lebendiger beiderlei Thätigkeit ineinander greifen. Zur Verhütung von Mißverständnissen sei bemerkt, daß Schleiermacher bei der Mitwirkung des ungebundenen Elementes nicht an eine Art republikanischer Massenherrschaft über die Kirche gedacht hat. Er spricht § 312 nur von der freien Einwirkung auf das Ganze, welches jedes einzelne Mitglied der Kirche versuchen kann, das sich dazu berufen glaubt. Der kirchlichen Autorität bleibt die Mitwirkung bei der Berufung zum Kirchenamt (§ 315). Dem Interesse des Zusammenhangs der Einzelgemeinden mit der Gesamtgemeinde oder Kirche dient die kirchliche Gesetzgebung, welche Kultus und Sitte zu bestimmen hat. Der kirchlichen Autorität kommt ferner zu, über die Zugehörigkeit einzelner zur Kirche, hinsichtlich der Kirchenzucht und des Kirchenbaues das ausschlaggebende Wort zu sprechen; sie ist einerseits die Hüterin der freien Entwicklung und andererseits der Einheit der Kirche (§ 323), sie hat die Kirche in ihrem Verhältnis zum Staate, namentlich, wenn dieser das Schulwesen an sich genommen hat, vor kraftloser Unabhängigkeit und vor angesehener Dienstbarkeit zu bewahren (§ 324—327). Schließlich weist Schleiermacher der praktischen Theologie auch noch die Aufgabe zu, der freien Geisteshmacht, nämlich dem akademischen Lehrer und dem theologischen Schriftsteller die Richtpunkte zu zeigen, welche er zu befolgen hat, damit seine Thätigkeit dem Ganzen nützlich sei (§ 328—334, vgl. hierüber namentlich Vorl. p. 704—724).

Man kann auch von diesen Ausführungen betr. das Kirchenregiment nicht sagen, daß Schleiermacher damit etwas noch nicht Dagewesenes in die prakt. Theologie eingeführt habe. Es wäre doch zu sonderbar, wenn vor Schleiermacher solche wichtige Stücke des kirchlichen Lebens nicht Gegenstände wissenschaftlichen Denkens und Schreibens gewesen wären. Die Bedeutung der Leistung Schleiermachers liegt darin, daß er diese Gegenstände von dem Grundgedanken der Kirchenleitung aus systematisch behandelte. Die für das kirchliche Handeln in der Gegenwart so wichtige Seite des Gegenstandes: Die historische Entwicklung kommt in der kurzen Darstellung nicht zu ihrem Rechte; das ist sehr begreiflich, weil es sich da nur um einen Ausriß handelte, sie tritt aber auch in den Vorlesungen vollständig hinter der systematischen Konstruktion zurück. Nach dieser Seite hin bedurfte Schleiermachers Arbeit der Ergänzung und hat sie auch gefunden. Vor allem aber ist die von ihm mit Erfolg eingeführte vorgenommene systematische Konstruktionsarbeit von den wissenschaftlichen Vertretern der prakt. Theologie unverdrossen fortgeführt worden. Es kann hier nicht darüber Buch geführt werden, wie die einzelnen Theologen sich zu dem Schleiermacherschen System der prakt. Theologie gestellt haben und stellen, wie sie die Aufgabe definiert, die Disziplinen eingeordnet, was sie davon gethan, was sie dazu gethan haben. (Über den bedeutendsten praktischen Theologen aus der Schleiermacherschen Schule: Jm. Nitsch vgl. Bd VIII S. 134). Wohl aber soll darauf hingewiesen werden, daß die prakt. Theologie dieses konstruierende oder systematisierende Verfahren nicht entbehren kann, und zwar nicht bloß um ihre Existenz als Wissenschaft willen, sondern um ihrer Leistungsfähigkeit willen. Ihre Aussagen müssen doch auf einer soliden Basis stehen und dürfen nicht von Willkür und subjektiven Ansichten und Neigungen eingegeben sein. Die verschiedenen Aufgaben des kirchlichen Lebens müssen doch in das richtige Verhältnis zu der obersten Aufgabe des kirchlichen Lebens gebracht und in das richtige Verhältnis zu einander gestellt werden. Die prakt. Theologie kommt also ohne Definitionen und systematische Erörterungen nicht aus. Aber in diesem Artikel muß im Interesse der Übersichtlichkeit der Versuch gemacht werden, ohne in das Detail

der systematisierenden Arbeit einzugehen, ein Bild von den gegenwärtigen Aufgaben der prakt. Theologie zu geben.

II. Die Aufgaben der praktischen Theologie. Die Errungenschaft, das Wesen der prakt. Theologie aus dem Wesen der Kirche abzuleiten und die Kirche selbst als Subjekt und Objekt der prakt. Theologie aufzufassen, ist seit Schleiermacher, natürlich unter verschiedenen Modifikationen, beibehalten worden. Marheineke handelt (Entw. der pr. Th.) in der Grundlegung von der Kirche, und zwar: von der christlichen Kirche, von der evangelischen Kirche, von der einzelnen Gemeinde; Schweizer sagt (Homiletik § 8): Die prakt. Theologie zerfällt in die Lehre von der Selbstorganisation der Kirche, und in die Lehre von den aus dem Organisiertsein hervorgehenden, somit organischen Thätigkeiten; Rigisch widmet nach der Einleitung den ganzen ersten Band seines Werkes dem kirchlichen Leben; Ehrenfeuchter kommt nach ein paar einleitenden Seiten zur Kirche und erörtert das Wesen, die Erscheinung, die Gegenwart der Kirche, das geistliche Amt und dann erst geht er zur prakt. Theologie als System über. Auch die neuen Werke von lutherischen und reformierten Theologen, von Harnack, Zetzschwigg, Knoke und von Krauß und Achelis gehen von der Kirche aus, als dem handelnden Subjekt. Ferner ist wohl allgemein anerkannt, daß dieses kirchliche Handeln sich wieder auf das handelnde Subjekt, auf die Kirche, richtet (Ehrenfeuchter p. 181: Gegenstand der prakt. Theologie ist das Handeln der Kirche, insofern darin die lebendige Beziehung ihrer selbst als Subjektes zu sich als Objekt wirksam wird; denn bei ihrem Handeln ist die Kirche sowohl Subjekt ihrer Thätigkeit, als Objekt). Dieser Satz scheint sich mit der Ausnahme der Mission in den Bereich der prakt. Theologie nicht zu vertragen; denn gehört die Mission wirklich in die prakt. Theologie, dann ist, so scheint es, der Satz falsch, daß die Kirche auch Objekt des kirchlichen Handelns ist; oder der Satz ist richtig, dann gehört die Mission nicht in die prakt. Theologie. Aber das Dilemma hebt sich, wenn man bedenkt, daß die Kirche mittelst ihrer Missionsthätigkeit dem Drange folgt, das ihr Zugehörige sich wirklich anzueignen (vgl. das Gleichnis vom Sauerteig). Die gleiche Frage lehrt bei der inneren Mission in verstärktem Maße wieder, insofern als die innere Mission in ihrem heutigen Betrieb sich von ihrer ursprünglichen Aufgabe entfernt und Wohlthätigkeits- und Humanitätswerke treibt; diese Seite der inneren Mission gehört wirklich nicht in die prakt. Theologie, sondern in die Ethik.

Die Aussage, daß die prakt. Theologie sich mit der Theorie des kirchlichen Handelns befaßt, drängt sofort zu der Frage, was für Mittel sie anzugeben hat, durch welche dieses Handeln vollzogen wird. Auch hier zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung der praktischen Theologen, indem sie alle Gebet, Wort und Sakrament als die hauptsächlichsten Mittel des kirchlichen Gemeinschaftslebens bezeichnen, wozu nur zu bemerken ist, daß Wort und Sakrament zusammengehören, weil Gott das durch sie handelnde Subjekt ist, während bei dem Gebete die Gemeinde das handelnde Subjekt ist. Die weitere Aussage, daß dieses Handeln sich auf die Gemeinde selbst richtet, nötigt die prakt. Theologie auf die Beschaffenheit der Gemeinde der Gegenwart einzugehen und zwar, wie diese Beschaffenheit dadurch bestimmt ist, daß die Gemeinde eine mit dem erhöhten Christus im Glauben verbundene, aber in Diesseits lebende Gemeinde ist. Dies führt dazu, die Gemeinde als gewordene und werdende zu betrachten. Als gewordene ist sie im Besitze der Gemeinschaftsmittel und des zur richtigen Handhabung dieser Gemeinschaftsmittel erforderlichen Geistes; als werdende ist sie den das Gemeinschaftsleben beeinflussenden Einwirkungen des irdischen Daseins unterstellt. Dies führt auf die Unterscheidung: Gemeinde der Reifen und der Unreifen, und auf die Notwendigkeit, gegebenenfalls sich der einzelnen im besondern anzunehmen. All dieses kirchliche Handeln führt aber schließlich auf einen weiteren Unterschied innerhalb der Gemeinde: auf den Unterschied zwischen Personen, an denen gehandelt wird, und Personen, die handeln.

Doch genug mit diesen Beispielen, welche zeigen sollen, daß es mit der sachlichen Zusammengehörigkeit der einzelnen Disziplinen der prakt. Theologie nicht schlecht bestellt ist, und daß sie durchaus nicht des einheitlichen Prinzipes ermangeln, aus dem sie durch Entfaltung gewonnen werden können. Infolgedessen haben die praktischen Theologen eine Art von Grundstock gemeinsamer Disziplinen, die aus dem obigen sich leicht erklären: Homiletik, Katechetik, Seelsorge (Armenpflege). Andererseits ist die prakt. Theologie, nachdem sie das, was Schleiermacher unter dem Namen: Kirchenregiment behandelt hat, in ihren Bereich aufgenommen hat, doch in der Notwendigkeit, neue Namen zu suchen (z. B. Kybernetik) und dies darf man ihr nicht verwehren wollen; ihre Aufgabe ist eben jetzt umfassender als früher.

Sehen wir uns nun die überkommenen und allgemein anerkannten Disziplinen auf ihren Gegenstand an, so ist klar, daß Homiletik und Katechetik insofern zusammengehören, als sie beide die Theorie der Handhabung des Wortes behandeln und zwar für die Gemeinde, aber mit dem Unterschiede, daß die Homiletik die Handhabung des Wortes für die Gemeinde der Reisen, die Katechetik, die für die Gemeinde der Unreisen behandelt, 5 die aber auch bereits zur Gesamtgemeinde gehören und im Unterschiede von der einen Hälfte die Unterstufe, die Gemeinde der Anfänger, bilden. Aber die Aufgabe der Liturgik ist nicht so klar; faßt man sie als Lehre vom Gemeindefestus überhaupt, dann ist die Homiletik ein Teil der Liturgik. Faßt man die Liturgik im Anschluß an Schleiermacher als die Darstellung der feststehenden Formen im Gottesdienst, so hat das insofern einen 10 Sinn, als diese Formen nicht beliebig von dem jeweiligen Geistlichen und der jeweiligen Gemeinde hergestellt werden; feststehend müßte im Sinn von: vorgeschrieben genommen werden; historisch behandelt aber liefert gerade die Liturgik einen deutlichen Beweis zu dem Satze Heraklits, daß alles im Flusse ist. Vielleicht kann man helfen, wenn man der Liturgik die Theorie des Gemeindegebets zuweist, während sich Homiletik und Kate- 15 chetik in die Theorie des Gemeindevortes teilen. Dann könnte sie auch vieles von dem in sich aufnehmen, was schon jetzt in sie aufgenommen wird, weil der vollziehende Geistliche etwas davon wissen muß, und es darum in der prakt. Theologie irgendwo vorkommen muß. Dabin gehören Kirchenlied, Kirchengesang, Kirchenmusik; dabin gehören auch kirchliche Handlungen, wie Konfirmation, Beichte, Trauung, Beerdigung. Meistens 20 lassen sie sich freilich nicht in die Liturgik aufnehmen, denn die Theorie des Gemeindevortes muß sich ebenfalls mit diesen Handlungen beschäftigen. Aber das Spezifische dieser Stücke fällt der Theorie des Gemeindegebets zu, zumal ja Segnen und Weihen in das Gebiet des Gebets und der Fürbitte gehören. Dabin gehören auch die Weibungen von Gegenständen; denn diese Weibungen laufen doch immer darauf hinaus, daß Gott 25 zu den Gegenständen die rechten Leute geben und sie mit seinem Geiste begaben möge. Die Theorie von der Verwaltung des dritten Gemeinschaftsmittels, der Sakramente, wird nun freilich sehr dürftig ausfallen, so lange man sich damit begnügt, die Zeremonien zu beschreiben; aber der Vollzug der Sakramente stellt andere Fragen, die beantwortet werden müssen, wie z. B. die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe, nach der 30 Zurückstellung der getauften parvuli von der Kommunion, nach der konfessionellen Abendmahlsgemeinschaft. Ubrigens müssen auch die einzelnen Disziplinen nicht gleich groß an Umfang sein.

Eine eigentümliche Verwandnis hat es mit der Pastoraltheologie: sie ist zu reich ausgestattet. In früherer Zeit war Pastorale ein Name für die gesamte prakt. Theologie; 35 diese Verwendung des Wortes wirkt noch in Neueren nach, wie bei H. Harms und H. Cremer; vgl. auch die katholischen Pastoraltheologen. Von diesem Überreichtum ist ihr noch etwas geblieben, indem manchmal unter dem Namen: Pastoraltheologie die Lehre vom Kirchenamt und von der cura specialis zusammengestellt sind (so noch bei J. Kübel, Umriss der Pastoralth.). Natürlich kann man, wie die Wörter pastor und 40 pascere zusammengehören, so auch Pastorenberuf und Einzelseelsorge zusammenbringen, man kann auch den Begriff: Seelsorge auf die ganze prakt. Theologie ausdehnen, wie schon Schleiermacher sagt (Pr. Th. p. 40): Alle einzelnen Aufgaben, die in dem Gebiet der Kirchenleitung vorkommen können, gehören zu dem, was die Griechen *πρωτοπρωία* nannten. Aber bleibt man, was doch am rätlichsten ist, bei den Vorstellungen, die mit 45 den Wörtern sich verbunden habe, so ist Pastor eine Benennung der Persönlichkeit, die mit der Ausübung des größten Teils dessen, wovon die prakt. Theologie handelt, betraut ist, und versteht man unter Seelsorge die durch besondere Umstände nötig gewordene Einzelseelsorge, so können die beiden Disziplinen: Lehre von der Einzelseelsorge und Lehre vom Kirchenamt nicht in Eine Disziplin zusammengebracht werden. Die Trennung wird 50 aber beiden gut thun. Denn, was nun zunächst die Einzelseelsorge anlangt, so ist daran festzuhalten, daß sie für diejenigen nötig ist, welche durch besondere Umstände abgehalten sind, sich an dem kirchlichen Gemeinschaftsleben in entsprechender Weise zu beteiligen. Dieser Notstand offenbart sich am deutlichsten an den Kranken, darum sind sie das erste Objekt der Seelsorge, die ihnen die Segnungen des Gemeinschaftslebens, Gemeindegebet, 55 Wort und Sakrament trotz ihrer Abgeschiedenheit geben will. Der Notstand wird aber auch durch soziale Uebel und Mißstände, durch eigene Verschuldung veranlaßt. Die Kirche versucht es, auch diese Hindernisse zu beseitigen. Sie hat es zu allen Zeiten versucht, und wenn sie gegenwärtig den Weg der Vereinshätigkeit und der Verwendung geschulter, besonderer Hilfskräfte einschlägt, so hat sie eben einen der Wege, die zu diesem Ziele 60

führen sollen, mit besonderer Energie eingeschlagen, aber durchaus keinen unbedingt neuen. Die innere Mission ist nur eine besondere Ausführung der Einzelseelsorge, und in dem Maße, als sie sich von diesem Ziele, ihre Objekte dem kirchlichen Gemeinschaftsleben wieder zu gewinnen, entfernt, hört sie auf, Gegenstand der prakt. Theologie zu sein.

5 Es besteht also für die prakt. Theologie kein Bedürfnis, für die innere Mission eine eigene Disziplin zu schaffen. Allerdings sind die in ihrem Dienste verwendeten Kräfte durchaus nicht lauter Pastoren, wohl aber stehen sie im Dienste der Kirche, und deshalb bedarf auch die andere Hälfte der bisherigen Pastoraltheologie einer Vervollständigung. Sie kann nicht stehen bleiben bei den Personen, die mit Gemeindepredigt, Gemeinde-

10 unterrichtet und regulärer Verwaltung der Sakramente betraut sind, sondern muß auch die Lehre von den anderweitig im Kirchendienst verwendeten Personen, also von den Diakonen und Diakonissen in sich aufnehmen. Die Pastoraltheologie muß überhaupt zu einer Lehre von den Gemeindeämtern umgestaltet werden, darum aber auch zu einer Lehre von der gesamten Gemeindeorganisation. Sie nimmt darum in dem Ganzen der Dis-

15 ziplinen die letzte Stelle ein; nachdem die Thätigkeiten der Kirche erörtert sind, macht die Lehre von den Personen, durch die sie vollzogen werden, den Abschluß; beschränkt sich aber nicht auf die Pfarrer und Diakonen, sondern zieht auch das Kirchenregiment und dessen Aufgabe in Betracht, sowie die ohne das geistliche Amt sich vollziehenden Erbauungsbestrebungen (z. B. die Gemeinschaftsbewegung).

20 Aber wo bleibt die Lehre vom Kirchenjahr, vom Kultusgebäude, von der kirchlichen Kunst, von *Decorum pastorale*, von der Pfarrfrau (Vinet, Kap. II, § 1; Krauß, Pastoralth. § 71)? Die zweite Hälfte dieser Inventarstücke der prakt. Theologie kann, soweit sie überhaupt zur Theologie gehören, in dem Schlußteil, in der Lehre von der Gemeindeorganisation Aufnahme finden. Die Lehre vom Kirchenjahr und von der

25 Schriftlektion gehört in die Homileitik, wo ja doch die Stoffbestimmung durch das Kirchenjahr und das Verhältnis zwischen Schriftlektion und Predigt besprochen werden muß. Das übrige, soweit es zur Auswirkung des kirchlichen Gemeinschaftslebens gehört, wird am besten in der Liturgik behandelt, da diese vom Gemeindegebet handelt, das Gemeindegebet der erste Akt des Gemeinschaftslebens ist und darum einen besonderen Ort der

30 Gemeindeversammlung fordert.

Der Anregung Schleiermachers (Darst. § 298), die Mission in die prakt. Theologie anzunehmen, haben neuere Theoretiker Folge geleistet, aber über die Stelle, die ihr im wissenschaftlichen Ganzen anzuweisen ist, besteht Meinungsverschiedenheit. Ehrenfeuchter stellt sie als das vorbereitende Handeln der Kirche an die Spitze, Jeschowitz (Eph.

35 § 129—154) schließt sie unmittelbar an die Prinzipienlehre an, Knoke (Grundr. § 10—12) behandelt sie nach der Lehre von der Kirche und vom Amte, während Aphelís (Pr. Th. II, § 277—292) sie an vorletzter Stelle, unmittelbar vor der Lehre vom Kirchenregiment, bringt, wohl mit Recht; denn zuerst muß das Handeln an der bereits bestehenden Kirche dargestellt werden und dann das auf die außerchristliche, jüdische und heidnische Welt

40 gerichtete Handeln. Es bedarf wohl nur der Bemerkung, daß die Missionslehre der prakt. Theologie sich vor Grenzüberschreitungen nach Seite der Kirchengeschichte und der Ausbildung angehender Missionare hüten muß; ihr kommt nur zu, die Grundsätze zu erörtern, welche die Kirche bei dem Betrieb des Missionswerkes einhalten muß, und die Mittel, durch welche in den Gemeinden der Missionsfönn geweckt, gepflegt und zur Be-

45 thätigung angeleitet werden muß.

Hofmann hat zu den Thätigkeiten des theologisch-kirchlichen Handelns noch die gelehrte Vertretung und die gelehrte Beratung der Kirche hinzugefügt. Das gäbe also für den wissenschaftlichen Bereich der prakt. Theologie zwei Disziplinen. Hofmann sagt darüber (Encycl. p. 321): Es kommt dem theologisch Gebildeten zu, auch außeramtlich, dem-

50 nach als Gemeinbeglieb die Kirche ebensowohl zu beraten als zu vertreten; es wird also eine Kunst der gelehrten Vertretung und der gelehrten Beratung der Kirche geben. Demnach weist Hofmann die Apologetik und Polemik, also zwei schon vorhandene Disziplinen, in die prakt. Theologie. Aber die Apologetik und Polemik wird trotz dieser Eingliederung in die prakt. Theologie von dem Ergeten, Historiker und Dogmatiker geleistet werden

55 müssen; die prakt. Theologie wird sich damit begnügen, zu verlangen, daß diese Dienste im Interesse der gegenwärtigen Gemeinde geleistet werden, und allenfalls die Punkte angeben, wo der Apologet und der Polemiker in der Gegenwart einsetzen müssen. Für die gelehrte Beratung der Kirche bildet Hofmann das Wort: Vulemit und sagt von ihr: Geübt ist sie in der mannigfaltigsten Weise und nach allen Seiten, vormalis in der Form

60 von theologischen Bedenken, jetzt dienen Zeitschriften und Flugschriften dazu; es giebt

aber keine Theorie dieses Handelns. Diese von Hofmann verlangte Buleutil wird natürlich die Beratung durch Flug- und Zeitschriften u. dgl. nicht beseitigen, und das wäre auch gar nicht zu wünschen. Aber diese freiwillige Beratung, wie sie fort und fort geübt wird, kann doch nur dann segensreich sein, wenn sie auf einer soliden Grundlage ruht. Wie viel wird z. B. an der Gestaltung des Gottesdienstes, an der Konfirmation⁵ herumexperimentiert, ohne daß man sich über Grundlage und Ziel klar ist? Hier muß allerdings die prakt. Theologie Ordnung und Mat schaffen, aber nicht mit einer besonderen Buleutil, sondern durch die theoretische Durcharbeitung der Aufgaben der Kirche. Ihr Beruf ist eben, für alle kirchlichen Arbeiten und Aufgaben den Dienst der Buleutil zu leisten. Sie selbst soll die Beraterin des kirchlichen Handelns sein, und darum arbeitet sie nicht bloß für die Studierenden im letzten Studienjahr, oder für die angehenden Pfarrer, oder für die freiwilligen Mitarbeiter an kirchlichen Aufgaben, sondern auch für die mit dem Kirchenregiment in hervorragender Weise betrauten Personen. Aus dieser Richtung auf das gegenwärtige Leben und Handeln der Gemeinde ergibt sich, daß die prakt. Theologie konfessionellen Charakter haben muß.¹⁵

Ein Überblick über die kirchlichen Thätigkeiten der Gegenwart und über die gewöhnlichen Disziplinen der prakt. Theologie zeigt, daß man mit letzteren auskommen kann, um die ersteren wissenschaftlich zu behandeln; nur die Mission muß eingereicht werden; für die Lehre von der apologetischen und polemischen Thätigkeit ließe sich vielleicht in der Homiletik und Katechetik eine Stelle finden. Die von Schleiermacher geforderten²⁰ Thätigkeiten des Kirchenregiments einschließlich der Lehre von der Vorbildung der Theologen ließen sich in den Schlussteil: Lehre von den Gemeindeämtern einfügen. Es besteht also, wenn man der Lehre von der Cura specialis und der vom Ministerium die nötige Erweiterung giebt, keine zwingende Notwendigkeit, das hergebrachte Schema bis auf den Grund abzutragen und einen Neubau aufzuführen, dem doch wieder jeder²⁵ Theoretiker seinen eigenen an die Seite stellt. Wir legen also zu Grund die Verwaltung der Mittel des kirchlichen Gemeinschaftslebens: 1. die Lehre vom Gemeindegebet (Liturgik); 2. die Lehre von der Handhabung des Wortes für die Gemeinde der Reisen und Unreisen (Homiletik und Katechetik); 3. die Lehre von der Verwaltung der Sakramente der Gemeinde. Daran schließt sich an: die Lehre von der Verwaltung der kirchlichen Gemein-³⁰schafsmittel an den von dem Gemeinschaftsleben abgetrennten Bestandteilen der Gemeinde (Seelsorge) und an der außerchristlichen Menschheit (Mission). Den Schluß bildet die Lehre von den handelnden Personen und den ihnen zufallenden besondern Aufgaben (Lehre von den Gemeindeämtern).

Etwas wichtiger, als diese Gliederung, ist die Frage, ob die prakt. Theologie über-³⁵haupt ein eigenes Gebiet wissenschaftlichen Erkennens hat, oder ob sie als prakt. Theologie der übrigen Theologie, der exeg., system., histor., gegenübersteht, aber zugleich auf diese angewiesen ist. Zur Klarstellung ist vor allem nötig, zu bedenken, daß das Wort: Prakt. Theologie in verschiedenem Sinne genommen wird. Das Wort bedeutet das einmahl die Thätigkeit an der Gemeinde, die Praxis, das anderemal den Lehrgegenstand, der davon⁴⁰ handelt, ähnlich wie das Wort: praktischer Theologe, das einmahl von dem in der Gemeinde thätigen Geistlichen, das anderemal von dem theologischen Lehrer der praktischen Disziplinen gebraucht wird. Vergleichen wir nun die prakt. Theologie als Lehrgegenstand mit der übrigen Theologie, so stellt sich heraus, daß die exegetische Theologie die hl. Schrift, die historische Theologie die Kirchengeschichte, die systematische Theologie die⁴⁵ christliche Wahrheit zu ihren Objekten haben, die praktische Theologie dagegen, kann man sagen, die kirchliche Gegenwart, die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens, das kirchliche Handeln. Damit ist nur eine scheinbare Verwandtschaft mit der übrigen Theologie hergestellt. In Wirklichkeit stellt sich die Sache doch so: die übrige Theologie beschäftigt sich mit der Erkenntnis eines Thatbestandes, die praktische mit der Herstellung eines That-⁵⁰bestandes. Das begründet allerdings einen Unterschied; aber wir müssen bedenken, daß man das Wort Wissenschaft in einem weiteren Sinne auch von der methodischen, mit wissenschaftlichen Mitteln gewonnenen und begründeten Darstellung eines Gegenstandes von allgemeiner Bedeutung gebraucht. So spricht man von der Wissenschaft der Erziehungslehre; die Pädagogik zielt auch auf ein Thun ab, aber weil sie dieses Thun auf die⁵⁵ richtigen Grundsätze stellen und darum vor allem diese Grundsätze selbst erkennen will und zur Erreichung dieses Ziels methodisch arbeitet, heißt man sie eine Wissenschaft. Ähnlich kann auch die prakt. Theologie auf den Namen: Wissenschaft Anspruch machen, und wenn man sie eine Technik genannt hat, so muß wieder die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks: Technik in Anschlag gebracht werden; die prakt. Theologie ist: Theorie einer Technik.⁶⁰

Diese Technik, deren Theorie der praktische Theologe aufstellt, um zu richtiger Ausführung anzuleiten, bezieht sich auf die richtige Verwaltung der kirchlichen Gemeinschaftsmittel: Gebet, Wort, Sakrament. Nun ist freilich unwiderprechlich, daß die exegetische und systematische Theologie ihr die Kenntnis überliefern müssen, was es um diese drei an sich ist, und die historische Theologie sie darüber unterrichten muß, auf welche Weise diese drei zu der Gestalt gekommen sind, in der sie gegenwärtig vollzogen werden, und welche Erfahrungen die Kirche mit den früher bestehenden Arten des Vollzugs gemacht hat, und das kann nicht dadurch entkräftet werden, daß der praktische Theologe eine Reihe von Arbeiten selbst unternehmen muß, weil die andern Disziplinen ihn im Stiche lassen. Er braucht z. B. eine Geschichte des Katechismus, des Katechismusunterrichtes und der Katechismuslitteratur, er braucht eine genauere Kenntnis der Liturgien, der christlichen Gemeindefeste, und findet bei dem Historiker nicht immer und nicht alles, was er braucht. Aber daraus folgt nur, daß der praktische Theologe der Not gehorchend, nicht dem eigenen Berufe, die Arbeit eines Historikers verrichten muß, aber er treibt eben dann ein Stück historische Theologie. Es muß also zugegeben werden, daß ein großer Teil der Stoffe, welche die heutige prakt. Theologie behandelt, den anderen Zweigen der Theologie angehört; als *Theologia applicata* oder *applicatrix* muß sie zuerst das haben, was sie anwendet, und wenn sie es nicht von anderen bekommt, muß sie es selber aufreiben, aber sie selbst bleibt trotzdem *Theologia applicatrix*. Aber eben weil sie dies ist, behandelt sie die Stoffe, die ihr die andere Theologie liefert, in einer ihr allein zukommenden Weise. Der Exeget lehrt: Was geschrieben steht, der Systematiker: Was es um die Sache ist, der Kirchenhistoriker: Wie sie sich im Laufe der Zeit entwickelt und gestaltet hat; der praktische Theologe: Wie sie im kirchlichen Leben anzuwenden ist, und zwar stellt er theoretische Grundsätze darüber auf. Man mache die Probe mit einem Stoffe, der allen gemeinsam ist: mit der Taufe. Der Exeget behandelt die von der Taufe handelnden Bibelstellen, der Historiker ihre Geschichte, der Dogmatiker die Lehre von der Taufe. Die prakt. Theologie beschäftigt sich mit der Theorie des Taufvollzuges. Dazu gehört z. B. die Kindertaufe; daß die Dogmatiker auch darüber sprechen, ändert nichts an dem Recht des praktischen Theologen. Der Dogmatiker ist mit dem, was er über die Taufe zu sagen hat, fertig, wenn er in wissenschaftlicher Weise erledigt hat, was Luther im 4. Hauptstück darüber sagt. Wenn der Dogmatiker dennoch über die Kindertaufe spricht, so thut er es im Hinblick auf die gegenwärtige Gemeindepraxis und greift über sein Amt hinaus. Der Dogmatiker behandelt den *Locus de novissimis*; der minister ecclesiae vollzieht die kirchliche Bestattung, wie sie aber vollzogen werden soll, das gehört der praktischen Theologie. Das gleiche gilt von dem *Locus de verbo divino* und von der Homiletik und Katechetik. Zwischen der Lehre vom Wesen und dem Akt der Ausführung liegt die Theorie der Ausführung und diese Theorie ist die Spezialität der prakt. Theologie.

Das engere Verhältnis, in welchem die prakt. Theologie zu einigen außertheologischen Wissenschaften und einigen Künsten steht, erklärt sich aus dem Bildungsgang der Theologen und aus der Eigenart des christlichen Kultus. Einzelne Funktionen des Kirchendienstes verlangen Kenntnisse und Fertigkeiten, für welche das Studium der artes liberales und die Übung darin nützlich war. Es lag deshalb nahe, mit Rücksicht auf den praktischen Kirchendienst die eine oder andere dieser Disziplinen zu vervollständigen und umzumodeln, wie es z. B. mit der Rhetorik Melancthon in seiner Rhetorik und noch im 19. Jahrhundert W. Wadernagel (*Poetik, Rhetorik* u. s. w. 1888) haben. Unsere heutigen kirchlichen Verhältnisse verlangen ebenfalls, daß der im praktischen Amte stehende Theologe mehr Kenntnisse und Fertigkeiten hat, als in seinem theologischen Studium beschloffen sind. Aber so wenig der Exeget und der Kirchenhistoriker solche Kenntnisse eigens lehren, so wenig sollte die prakt. Theologie solches lehren. Aber der Schaden sitzt bei ihr tiefer; sie hat sich mit einigen dieser Künste und Wissenschaften so tief eingelassen, daß sie zur *Theologia applicatrix* im schlimmen Sinne geworden ist. Es ist dies ein leidiger Schaden, der z. B. der Homiletik in Folge ihrer Verbindung mit der Rhetorik anhängt. Nachdem bereits Bd VIII S. 306, 56 ff. darüber gesprochen worden ist, so sei hier auf die Verbindung der Katechetik mit der allgemeinen Pädagogik und Didaktik hingewiesen, wie schon Schleiermacher (*Darst.* § 294) sagt, daß die Katechetik überhaupt auf die Pädagogik als Kunstlehre zurückgeht. Als verlangte nicht ihr eigenartiger Stoff und ihr einzigartiges Ziel ein ganz bestimmtes Vorgehen, für das es gleichgültig ist, ob es mit anderweitigem Erziehungs- und Unterrichtsverfahren Ähnlichkeit hat oder nicht! Als könnte die Katechetik das, was sie über die Notwendigkeit der Erzählung und über die der Frage zu

sagen hat, nicht aus ihrer eigenen Aufgabe: Mittheilung der geoffenbarten Heilswahrheit zum Zwecke persönlicher Aneignung herausentwickeln, nach dem Grundsatz, den Herder (Schulr. 1780) ausspricht: Jede Wissenschaft hat ihre eigene Methode, und wer eine in die andere hinüberträgt, macht's oft nicht klüger, als wer in der Luft schwimmen, im Wasser säen und adern will. Nur der Nothstand, daß die angehenden Theologen Kenntnisse, auf die der Lehrer der prakt. Theologie gelegentlich zu sprechen kommt oder die sie sich anderweitig aneignen müssen, nicht haben, kann es erklären, daß in die Homiletik die Lehre von den Tropen und Figuren (Krauß, Pr. Th. I, p. 330—342) oder in die Katechetik die Lehre von der Fragetechnik (Achelis I, § 78—79) aufgenommen ist.

Das Verhältniß der prakt. Theologie zu den schönen Künsten ist zunächst durch den Satz bestimmt, daß die gesegnete Wirkung der kirchlichen Gemeinschaftsmittel von ihrem richtigen Vollzug und der gläubigen Beteiligung abhängt, und nicht von ihrer künstlerischen Ausgestaltung. Insofern führt von der prakt. Theologie aus kein Weg zur Hereinziehung der Künste. Aber die künstlerische Ausgestaltung des Gemeinschaftslebens ist nicht bloß möglich, sondern ist auch wirklich geworden. Die Herstellung des Kirchengebäudes und seine Ausschmückung ist Sache der künstlerischen Architektur, Plastik und Malerei geworden (Vd X S. 775; Kunst und Kirche XI S. 175 ff.). Noch wirksamer war für das Gemeindeleben der Umstand, daß das Gemeinbegehrt, ja sogar einzelne Stücke der kirchlichen Unterrichtes in poetische und musikalische Form gefaßt wurden. Auch die zur Spendung der Sacramente notwendigen Geräte wurden auf künstlerische Weise hergestellt. Diese Thatsachen lassen sich zum Teil wohl daraus erklären, daß die Kunst sich eben der kirchlichen Stoffe bemächtigt hat, wie sie sich aller andern bemächtigt, und daß es Zeiten gegeben hat, wo die Kunst vorzugsweise auf die Kirche angewiesen war, um zu existieren und zu schaffen, und daß diese Verbindung von Kunst und Kirche sich gewohnheitsmäßig in der Gegenwart fortsetzt. Aber diese Verbindung hat einen tieferen Grund. Nicht bloß die Kunst bemächtigt sich der kirchlichen Stoffe und bearbeitet sie im künstlerischen Interesse; auch das kirchliche Leben verwendet die Kunst und zwar im kirchlichen Interesse, wie schon Luther gesagt hat, daß er wollte alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienste dessen, der sie gegeben und geschaffen hat. Die kirchlich-positive prakt. Theologie wird freilich nie zugeben, daß es sich im Kultus um Darstellung des religiösen Gedankens handelt, sie wird darauf halten, daß es sich um wirklichen Berkehr und um die Darbietung geistlicher Güter handelt. Allein diese Darbietung vollzieht sich durch sinnliche Mittel, und deshalb liegt es nahe, dem kirchlichen Handeln nun eine Form zu geben, durch welche dargestellt wird, daß hier ein überirdisches Leben in die Erscheinung tritt. Insofern kann man sagen, daß das kirchliche Leben, besonders das Kultusleben auf die künstlerische Form hindrängt, und deshalb muß sich die prakt. Theologie mit der Kunst abgeben, soweit dieselbe für kirchliche Zwecke verwendet wird. Aber sie ist niemals im stände, aus sich heraus eine Kunsttheorie zu entwickeln, ist auch gar nicht dazu berufen; ihr Amt ist nur, darauf zu halten, daß das religiöse Interesse, d. h. die Erbauung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder nicht geschädigt wird durch die Kunst. Das geschieht z. B. wenn im Interesse der Kunst ein für die Kultuszwecke ungeeigneter Kirchenbau aufgeführt wird, wenn das Künstlerische an Profanes erinnert, oder wenn es den Kultuszweck beeinträchtigt, wie dies z. B. bei übermäßiger Einschließung von besonderer Kirchenmusik nicht selten der Fall ist.

Viel schwieriger ist die Frage, womit die prakt. Theologie die Nichtigkeit ihrer Theorie erweist. Nach christlich-protestantischem Grundsatz muß dies mittelst der hl. Schrift geschehen. Aber diese Forderung ist leichter gestellt als erfüllt. Ist nicht von vornherein anzunehmen, daß die Schrift, so wie sie nun einmal ist, dazu nicht taugt? Wie soll der praktische Theologe den Beweis der Schriftmäßigkeit für seine Lehre von der Gemeindepredigt, vollends von der kirchlichen Eheschließung, Bestattung erbringen? Wenn man sich diese Frage vorlegt, versteht man, warum die mittelalterlichen und altprotestantischen Schriftsteller das Alte und das Neue Testament nach einzelnen Stellen durchsucht haben, die sie für ihre Aussagen brauchen oder auch nur mit einem Schein des Rechts an sich bringen konnten. Aber die Aufgabe ist doch damit nicht gelöst, daß man die ersten Anfänge des kirchlichen Lebens aus dem NT nachweist, oder Sprüche zusammenstellt, daß wir den getreuzigten Christus predigen, daß des Priesters Lippen die Lehre bewahren sollen, daß man das Wort Gottes recht teile, daß einer dem andern seine Sünden bekenne. Angesichts dieser Forderung, die Schriftmäßigkeit der Theorie zu erweisen, macht es sich am empfindlichsten fühlbar, daß die prakt. Theologie eine junge Wissenschaft ist. Man wird zugeben müssen, daß viele Einzelheiten überhaupt sich nicht

als schriftgemäß erweisen lassen werden in der Weise, daß man unzweideutige Bibelstellen für sie anzuführen weiß; aber der Versuch wird gemacht werden müssen, auf Grund des NTs ein Gesamtbild des kirchlichen Lebens darzustellen, ein Gesamtbild, das alle Lebensfunktionen der Gemeinde, alle ihr verliehenen Kräfte, alle Arten von Persönlichkeiten, alle von ihr unternommenen Thätigkeiten, alle in ihr hervortretenden Sünden, Erkenntnismängel und Gebrechen, alle Arten von Erlebnissen, alle ihr vorarbeitenden und alle ihr entgegenarbeitenden Wirkungen der außerschristlichen Welt und das dadurch bestimmte Verhalten des Herrn und der Führer des Gemeindelebens umfaßt, soweit das NT die Entwerfung eines solchen Gesamtbildes gestattet. Man müßte beginnen mit der Gemeinde, die Jesus selbst um sich sammelte und persönlich leitete; dann müßte man das in der AG und in den Briefen vorliegende Material zu diesem Zwecke verarbeiten und schließlich das Bild von der Kirche der Gegenwart heranziehen, welches die sieben Sendeschreiben der Offenbarung geben. So erhielte man ein Bild der christlichen Gemeinde, wie sie wirklich ist im Guten und im Bösen, und zugleich einen Überblick über die zu ihrer Verwaltung dienenden Mittel und eine Grundlage für das Verfahren, das der gegenwärtigen Gemeinde gegenüber einzuschlagen und einzuhalten ist.

Die gegenwärtige Kirche und die gegenwärtigen Einzelgemeinden sind aber auch das Ergebnis geschichtlicher Entwicklung. Um die gegenwärtige Gemeinde zu verstehen bis in die scheinbar unbedeutenden, manchmal aber einflussreichen Kleinigkeiten des kirchlichen Lebens hinein muß man ihre Geschichte kennen, sowohl die Entwicklung im großen, als auch die Lokalgeschichte. Die prakt. Theologie kann nur dann die Lehrerin und Beraterin des kirchlichen Handelns werden, wenn sie sich geschichtlich orientiert und dem Mangel, der sich bei Schleiermacher in seinen Vorlesungen empfindlich geltend macht, abhilft. Doch ist es gegenwärtig kein Bedürfnis, davon ausführlich zu reden, da die heutige prakt. Theologie sich mit Eifer auf die Beschaffung und Vertwertung des geschichtlichen Materials geworfen hat; es sei nur die Anregung erneuert, welche Ehrenfeuchter hinsichtlich der Kirchenordnungen gegeben hat p. 194 f.: Die Kirchenordnungen sind Bethätigungen der Kirche zu ihrer Selbsterbauung aus lebendiger Erregung des in ihr waltenden Geistes in einem bestimmten geschichtlichen Momente und in den Formen desselben, darin aber von nachwirkender Kraft für eine ganze kirchliche Epoche, in jedem Fall unverlierbare Typen für alle nachfolgenden Zeiten, die prakt. Theologie hat in den Kirchenordnungen stets beides vor sich, die unmittelbare Thätigkeit des kirchlichen Lebens, sowie, wenn auch mehr verschwiegen, die inneren Prinzipien selbst, aus denen sich ein kirchliches Wesen gestaltet.

Da das kirchliche Handeln aber stets auf die kirchliche Gegenwart sich richtet, so ist schließlich die Forderung aufzustellen, daß die Kenntnis der kirchlichen Gegenwart ein unerlässlicher Bestandteil der prakt. Theologie ist. Diese Kenntnis ist vor allem für ihre eigene wissenschaftliche Arbeit unerlässlich. Sie muß aber auch die Mittel und Wege angeben, auf denen sich die im kirchlichen Handeln Thätigen diese ihnen nötige Kenntnis verschaffen können. Diese Aufgabe wird nicht durch Litteraturangaben erschöpfend gelöst; die prakt. Theologie muß auch eingehen auf den Verkehr der Kirchengemeinschaften, auf die richtige Befragung der Laienschaft, auf die zweckmäßige Einrichtung der Hausbesuche. Dadurch trägt sie dazu bei, daß für das richtig erkannte kirchliche Handeln auch der Weg zur richtigen Ausführung gefunden wird.

Casper.

45 **Theonas, V. v. Marmarice**, s. d. A. Arianismus Bd II S. 12, 25.

Theopaschiten. — Litteratur: Henricus de Noris, Dissertatio I in historiam controversiae de uno ex trinitate passo, und Diss. II Apologia monachorum Scythiae ab anonymi scrupulis vindicata, im Anhang seiner Historia Pelagiana, Lovan. 1702 u. ö. (vgl. auch Hist. Pelag. II, 18. 19. 20 p. 192—204); Christ. W. Frz. Walchs Entwurf einer vollst. Historie der Aeregenen u. s. w. 7, Leipzig, 1776, 232—261; Fr. Looßs, Leontius von Byzanz, in II 3, 3. und 4. G., Leipzig, 1885, bef. S. 228 ff.; A. Garnad, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2^e, Freiburg 1894, 380 ff.; A. Anecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I., Würzb. 1896, 71—91 (in Einzelheiten vielfach ungenau und irreführend).

Theopaschiten im weiteren Sinn sind alle diejenigen Christen, die Formeln wie „Gott hat gelitten“ oder „Gott ist gekreuzigt worden“ für rechtgläubig hielten. Als naiver Ausdruck religiöser Überzeugung begegnet uns die Rede vom Leiden Christi als dem Leiden Gottes schon in frühester Zeit (vgl. Ignatius, Eph 1, 1. *αἴμα θεοῦ*; Rft 6, 3: *τὸ πάθος τοῦ θεοῦ μου*; Mel. Sard. Mouth, Rel. Sac. 1^e, 122): *ὁ θεὸς πάσχει ἐν τῷ δεξιᾷ Ἰωαννῶντος*; Tertull. carn. Chr. 5: *passiones dei*; uxor. II, 3: *sanguine*

dei u. ä. St.). Dann kam der Modalismus und mit ihm der Patripassianismus (s. das Nähere Bd XIII S. 324, 32 ff.), und schließlich wurden theopaschitische Äußerungen frommen Ohren verdächtig, weil sie gar zu leicht im Sinne des als lehrerisch gebrandmarkten Sabellianismus verwertet werden konnten. Nichtsdestoweniger behielt die Rede-weise etwas Verfälscherisches für diejenigen, die in Maria die *θεοτόκος* sahen. Wenn 5 Gott geboren wurde, warum sollte er nicht gelitten haben? Im Fleische natürlich, nicht als Teil der Gottheit. Was im Lichte des trinitarischen Problems unerträglich war, brauchte es deshalb noch nicht für das christologische zu sein. Freilich konnte es auch hier zu bedenklichen Konsequenzen führen, wenn es im Sinn der monophysitischen These fruchtbar gemacht wurde. Verbanden sich dann Monophysitismus und Sabellianismus, 10 d. h. die Anstöße auf christologischem und trinitarischem Gebiet, so war die Häresie offenkundig.

Zu kirchlicher Kontroverse gab die Frage erstmalig Anlaß, als Petrus der Walker, Patriarch von Antiochien (s. A. Monophysiten Bd XIII S. 378, 39 ff.), dem Trishagion (s. d. A.) durch Einfügung des Satzes „Gott ist gekreuzigt“ folgende Gestalt gab: *ἄγιος 15 ὁ θεός, ἄγιος ἰσχυρός, ἄγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς*. Könnte man einer Notiz in der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Ahetor (Hist. Misc. ed. Krüger-Ahrens 7, 7 S. 121, 17 ff., wiederholt 7, 9 S. 129, 18 ff.) Glauben schenken, so wäre dieser Zusatz schon seit den Tagen des Bischofs Eustathius, d. h. seit der ersten Hälfte des 4. Jahrh.s, in der antiochenischen Diözese gebräuchlich gewesen. Aber diese Notiz 20 muß auf Irrtum oder Textverderbnis beruhen, und es ist kein Grund vorhanden, einen anderen als Petrus Fullo als den Urheber des Zusatzes anzusehen, den die monophysitische Partei lebhaft aufgriff, und der auch nach dem wiederholten Sturz des Petrus aus der Liturgie nicht entfernt worden zu sein scheint. Wenigstens versuchte der Patriarch Kalandion (Bd XIII S. 381, 57) vergeblich, durch Einschlebung der Worte *Χριστὲ 25 βασιλεῦ* hinter *ἀθάνατος* das Bedenkliche zu mildern. Als er fiel, fiel auch sein Zusatz. Im übrigen besitzen wir über die Vorgänge in Antiochien keine Nachrichten: die unter den Namen Felix' von Rom, Agajus' von Konstantinopel und anderer Bischöfe umlaufenden Briefe an den Walker sind gefälscht (griech. und lat. bei D. Guenther, *Epistulae Imperatorum Pontificum* all., CSEL 35, Wien 1895, 162—219; vgl. dazu G.s Aufsatz, Die Überlieferung der „Sammlung in Sachen des Monophysitismus“ in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1894, 117 ff.; seiner Auffassung der Fälschung vermag ich freilich nicht überall beizutreten). Wertlos sind sie darum nicht, denn sie zeigen, wie man die Neuerung in gewissen Kreisen beurteilte: deutlich ist, daß man die korrekte Stellung sowohl zur Dreieinigkeit wie zur Gottmenschheit vernünftige. Indessen bleibt doch 35 zu fragen, ob ein solches Urteil berechtigt war. Die Geschichte der monophysitischen Streitigkeiten im Zeitalter Zenos und Anastasius', über die der Art. Monophysiten (Bd XIII S. 380, 35 ff.; bes. 386, 1 ff.) zu vergleichen ist, zeigt, daß die Partei der Unionisten anderer Meinung war. Und wirklich war vom Standpunkt des Henotikons (*ἐνός γὰρ εἶναι φάμεν τὰ τε θάματα καὶ τὰ πάθη, ἕτερο ἐκονοίας ἐπέμεινε σαοκλ. μετέπηκε 40 γὰρ τοὺς ἡ τοὺς, καὶ σαοκρωθέντος τοῦ ἐνός τῆς τριῶδος θεοῦ λόγον*) das *σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* nicht anstößig. Wenn Kaiser Anastasius bei dem Versuch, seinem hauptstädtischen Klerus die ihm von seinen monophysitischen Ratgebern eingeblasene Erweiterung des Trishagions aufzudrängen, auf solchen Widerstand stieß (Evagr. h. e. 3, 44; Hist. Misc. 7, 9), so darf man nicht außer acht lassen, daß es sich dabei eben 45 um eine Änderung der Liturgie handelte. „Willst Du“, so riefen die Gegner, „irbische Menschen anreizen, mehr zu thun als die Engel, die die heilige Dreieinigkeit preisen, wenn sie singen: heilig, heilig, heilig ist der Herr?“ (Hist. m., l. c.). Wichtig sagt Harnack (S. 381): „Jenes Unternehmen ist abgelehnt worden, weil es eine kultische Neuerung enthielt, und weil es sabellianisch verstanden werden konnte.“ 50

Anastasius war gestorben, Justin oder richtiger (s. Bd XIII S. 388, 51 ff. und Bd IX S. 651, 2 ff.) Justinian am Ruder, da wurde die theopaschitische Frage, diesmal in ganz anderer Beleuchtung, von neuem aufgeworfen (vgl. zum Folgenden vornehmlich die Korrespondenz des Papstes Hormisdas bei Thiel, *Epp. Rom. Pontif. genuinae*, 1. Bd., Braunsb. 1868, und die Schriften des Johannes Magentius [s. u. S. 660, 35] 55 MSG 86, 1, 73—112). Zu Anfang des Jahres 519 erschienen in der Reichshauptstadt mehrere Mönche, die in den Quellen kurzweg als „skythische Mönche“ bezeichnet werden. Ob sie in Skythien von jeher gewohnt oder nur vorübergehend dort gewelt haben, weiß man nicht. Während des großen Schismas zwischen Rom und Byzanz (Bd XIII S. 383, 1 ff.) hatten sie die Kirchengemeinschaft mit Rom aufrechterhalten (vgl. Max. 60

Resp., MSG 103D), und zum Text Loofs 250). Sie hatten das gethan, trotzdem sie nicht zu denen gehören wollten, die, wie so viele der zu Rom Haltenden, „nestorianisierende“ Tendenzen verfolgten. Hierüber waren sie mit Bischöfen ihrer Provinz, besonders dem Bischof Paternus von Tomi (Ihnel, ep. 76, 3 p. 872), aneinander geritten. 5 Dabei scheint ihre Behauptung: *ἕνα τῆς τοῦ σώματος πεπορευμένου σαρκί* (unum ex trinitate passum esse carne) Widerspruch hervorgerufen zu haben. Jedenfalls kamen sie nach Konstantinopel, um die Rechtgläubigkeit dieses Satzes darzutun, und glaubten, das um so sicherer zu können, als ihnen jede Parteinahme für den Monophysitismus, vollends jeder Gedanke an eine kultische Neuerung fern lag. Sie mochten etwa den Standpunkt des hl. Sabas in Palästina einnehmen, der den Nestorianismus gewisser Mönche 10 daran zu erkennen glaubte, daß sie leugneten, Christus sei einer aus der Trinität, und der doch darauf bestand, daß seine Mönche „nach der alten Überlieferung der katholischen Kirche und nicht nach der Neuerung Peters singen sollten“ (Cyrill. Seythop. Vit. S. Sabae ep., Cotel. Mon. eccl. graec. 3, ep. 38 p. 278 und ep. 32 p. 264). An den Sätzen 15 des Genetikon^s (s. o. S. 659, 39) fand ihre Formel eine Stütze. Sie „sieht fast aus wie eine berichtigende Zusammenfassung dieser Sätze und knüpfte, ohne selbst monophysitisch zu sein, berichtigend an die monophysitische Tradition an“ (Loofs 255^o; vgl. 304).

In Konstantinopel waren damals alle Gedanken auf die bevorstehende Wiedervereinigung mit Rom gerichtet. Nach dem Abbruch der Verhandlungen unter Anastasius 20 hatte Justinian nicht geruht, bis er mit Hormisdas ins reine gekommen war, und als die Skythen in der Hauptstadt auftraten, erwartete man dort die Gesandten des Papstes, nach deren am 25. März 519 erfolgter Ankunft das Schisma beigelegt wurde (s. das Nähere Bd XIII S. 389, 41 ff.). War, nachdem eben erst der unter Anastasius großgezüchtete Monophysitismus zurückgeschnitten war (Bd XIII S. 288, 53 ff.), jedes Nähere 25 an eine dogmatische Frage der Regierung unangenehm, so kam im Fall der Mönche hinzu, daß sie gerade über Parteigänger Roms — denn das waren Paternus und Genossen — Beschwerde führten. Damit verschärzten sie sich aber auch das Wohlwollen der päpstlichen Legaten, denen sie ihre Sache in Form einer Klagschrift gegen einen nicht näher bekannten 30 Diakon Viktor, mit dem sie disputiert hatten, vortrugen (Ep. 98, 2). Vermutlich wären sie gar nicht so ausgiebig zu Gehör gelangt, wie es tatsächlich der Fall war, hätten sie nicht an Vitalian, der Seele der justinisch-justinianischen Regierung (s. Bd XIII S. 388, 55), der von jeher mit der skythischen Orthodoxie Fühlung gehalten hatte (Loofs 245), einen einflußreichen Gönner besessen. Aber bei der Verhandlung, die nunmehr im bischöflichen 35 Palaste stattfand und an der Justinian und auf seinen Befehl auch die Legaten teilnahmen (Ep. 76, 3 f.), unterlagen sie. Die Römer benahmten sich freilich zurückhaltend, eingedenk der Weisung des Papstes, daß sie sich in nichts mischen sollten, was nicht mit dem Gegenstande ihrer Sendung, d. h. der Unionsfrage, in Zusammenhang stehe. Amtlich nahmen sie den Standpunkt ein, daß sie „was nicht auf den vier Konzilien festgesetzt und in den Briefen des hl. Papstes Leo enthalten sei“ nicht annehmen könnten. Doch hielt 40 ihr Führer Dioskur dem Papste gegenüber (Ep. 75, 2, p. 870) mit seiner Meinung nicht zurück, daß der von den Skythen behauptete Satz eben darum symbolisch nicht fixiert worden sei, quia procul dubio catholicae fidei minime poterat convenire. Er schrieb diese, die Rechtgläubigkeit der Skythen in Frage stellenden Worte freilich unter dem Eindruck des Argers über die Mönche, die gegen die Präsentierung des Presbyters 45 Paulus, d. h. des päpstlichen Kandidaten, zum Patriarchen von Antiochien Stimmung zu machen wagten (s. das Nähere Bd XIII S. 390, 35 ff.).

Die Skythen ließen sich nicht werfen. Im Bewußtsein ihres Rechtes beauftragten sie einige der Ihren, ihre Sache beim Papste zu führen: Johannes, Leontius (über dessen mutmaßliche Identität mit Leontius von Byzanz s. d. A. Bd X S. 397, 21 ff.), Achilles 50 und Mauritius (diese vier nennt Justinian in Ep. 78, 1; s. u.), Petrus (s. d. Subscriptio der Epist. ad Fulgentium, MSL 65, 451) und vielleicht noch andere reisten im Mai (nach Ep. 75, 2, waren sie am 30. Mai bereits unterwegs) nach Rom. Ihr geistiger Führer, Johannes Maxentius, hatte an die Legaten eine Verteidigungsschrift gerichtet, die sie Hormisdas vorzulegen gedachten (Ep. ad legatos, MSG 86, 1, 75—78, 66 der die de Christo professio, 79—86, beigegeben war; über die Abfassungsverhältnisse s. Loofs 234). Darin war ausgeführt, daß es falsch sei, omnem adiectionem verborum catholicae fidei obnoxiam credere (77B), wie das die Legaten behauptet hatten. Habe doch auch der hl. Cyrill sich das Recht genommen, Konzilsdefinitionen näher zu erklären. Was aber den den Mönchen vorgeworfenen Satz betreffe, so sei er zweifellos rechtgläubig, da Cyrill, Augustin, Flavian, Proklus u. a. gerade so gelehrt hätten. Er wies 60

darauf hin, daß er und seine Genossen nicht behaupteten, in hac ipsa essentia, qua constat et unicus est filius patri et spiritui, eum passum esse, sed carne, quae ex nobis et pro nobis acta (Oratio 82C). Ein Problem lag offenbar für ihn gar nicht vor, weder ein trinitarisches noch ein christologisches; nur dem Glauben längst Feststehendes gedachte er zu verdeutlichen. Daß und warum Valentinus, der die abendländische Theologie kannte (hat er lateinisch geschrieben [Loofs Bd XVIII, 199, 54], oder sind seine Schriften nur lateinisch erhalten [Walch 278 Anm.]?) in seinem Schreiben auch die pelagianische Frage berührte, gehört nicht hierher (s. d. A. Semipelagianismus, Bd XVIII S. 199, 45 ff., und C. Fr. Arnold, Casarius v. Arelate, Leipzig 1894, 331 ff.).

Die Mönche reisten nicht unter günstigen Auspizien. Am 29. Juni 519 gingen von Konstantinopel Schreiben der Legaten (Ep. 76) und Justinians (Ep. 78) an den Papst ab, beide geeignet, die Querulanten in möglichst ungünstigem Licht erscheinen zu lassen; Justinian verlangte direkt, Hormisdas möchte die Mönche abweisen und wieder nach Hause schicken. Der Papst war in schwieriger Lage: um der Mönche willen seine Legaten zu desavouieren oder gar mit Justinian auseinanderzukommen, war sicher nicht rätlich, die Skythen ohne weiteres abfahren zu lassen, konnte er sich nicht entschließen. So legte er sich aufs Abwarten. Schon im Juli drängte Justinian (Ep. 89). Der Papst antwortete sehr höflich am 2. Sept. (Ep. 90), er halte es für ratsam, die Mönche solange in Rom zu behalten, bis seine Legaten wieder zurück seien; übrigens seien die Skythen in Furcht, ihres Lebens bei der Rückfahrt nicht sicher zu sein. In einem weiteren Schreiben (Ep. 91) ersuchte er den Komes, ihm jenen Diakon Viktor (s. o. 660, 29) befehl's Untersuchung der gegen ihn von den Mönchen erhobenen Anklagen zuzufinden. Zur selben Zeit ließ er seine Legaten in einem nicht erhaltenen Schreiben (s. Ep. 98, 1) wissen, daß er die Sache dem Bischof Johannes von Konstantinopel zu übertragen gedenke. Die Legaten erklärten sich am 15. Oktober (Ep. 98) mit diesem Plane einverstanden, erneuerten und häuften aber gleichzeitig die Anklagen. Inzwischen war Justinian, wohl unter dem Einfluß Vitalians, zu der Überzeugung gekommen, daß den Skythen Unrecht geschehe. Aber er dachte nicht daran, von sich aus in die dogmatische Frage einzugreifen. Von neuem schrieb er an den Papst (Ep. 99) und bat ihn, zu entscheiden: quod si suscipiendum sit, paterna provisione reverentia vestra cautissimo suo rescripto, quid sequi quidve super hoc evitare debeamus, nos certiorare dignetur. Es handle sich offenbar nur um einen Wortstreit, über den Sinn des Satzes selbst seien sich alle Katholiken einig. Die Skythen möge der Papst nur zurückschicken, nihil formidantes (s. o. Zeile 19). Aber Hormisdas zögerte; der Winter verging und das Frühjahr. Daß die Sache inzwischen nicht ruhte, beweist des Papstes Brief an seine Legaten vom 9. Dezember 519 (Ep. 103), der von einem Flußversuch der Mönche redet, die die Ankunft der Legaten nicht hätten abwarten wollen, bezieht Kaisers Justins Brief vom 19. Januar 520 (Ep. 108) und Hormisdas' Schreiben an Justinian Ende März 520 (Ep. 112), das mit allgemeiner Hebensarten über die Dreieinigkeit die eigentliche Frage ganz umgeht. Allmählich machten ihm die Mönche ernstlich zu schaffen. Sie brachten ihre Sache sogar vor den Senat (Joh. Max. resp. ad Horm. 104 C und vgl. das bei Mansi 8, 583—586 gedruckte Bruchstück einer Epist. Trifolii presbyteri ad beatum Faustum senatorem) und hielten die Gemeinde in Aufregung (vgl. die Praefatio zur Übersetzung der Ep. Proeli ad Armenios von Dionysius Triguus [Mansi 5, 421], der, selbst ein Mönch und Skythe, mit den Skythen Verkehr unterhielt; s. Bd IV S. 696, 32). Auch außerhalb Roms suchten sie Rückhalt, indem sie ihre Sache den damals in der Verbannung in Sardinien weilenden afrikanischen Bischöfen (s. d. A. Fulgentius von Ruspe Bd VI S. 317, 41) vortrugen (vgl. die Ep. Petri all. ad Fulg. all. unter den Briefen des P., Ep. 16, MSL 65, 442—451) und von ihnen eine ausführliche Antwort erhielten (l. c. Ep. 17, 451—493), die ihrer These zustimmte, sofern zur Vermeidung von Mißverständnissen statt „unus ex trinitate“ „una persona ex trinitate“ gesetzt werde. Schließlich bat Hormisdas die ihm Lästigen, um Ruhe zu bekommen, durch die defensores ecclesiae ausweisen lassen, nicht ohne daß die Mönche gegen diese Behandlung mündlich und schriftlich bei der Öffentlichkeit Protest eingelegt hätten (Max. l. c. 104 CD). Das geschah vor dem 13. August 520. In einem von diesem Tage datierten Schreiben an den in Konstantinopel weilenden afrikanischen Bischof Possessor, einen Gegner der Skythen in der pelagianischen Frage (s. über ihn Bd XVIII S. 199, 61) machte der Papst seinem Unmut über die Quälgeister Luft. Die gehässige Darstellung dieses Briefes veranlaßte Valentinus, der von den inzwischen in die Reichshauptstadt zurückgekehrten Freunden (vgl. Loofs 259; ein direktes Zeugnis über ihre Rückkehr besitzen wir nicht) das Nähere erfahren

haben mochte, zu einer heftigen, gewiß nicht unverdienten, aber begreiflicherweise auch nicht unparteiischen Replik an Hormisdas (Ad Epistolam Hormisdæ Responsio), in der er die Echtheit des päpstlichen Schreibens in Frage zog und dem Papst bittere Wahrheiten sagte.

- 5 Dieses Schreiben ist das letzte Lebenszeichen, das wir von den Skythen besitzen. Wir wissen nicht einmal, ob Justinian wieder mit ihnen verhandelt hat. Er hatte sich am 9. Juli 520, also nicht lange, bevor die Mönche Rom verlassen mußten, noch einmal an den Papst gewendet (Ep. 120), indem er nunmehr mit seinem persönlichen Urteil für den Satz der Mönche eintrat: nobis etenim videtur, quoniam filius dei vivi dominus noster Jesus Christus ex virgine Maria natus, quem praedicat summus apostolorum (1 Petr. 4, 1) carne passum, recte dicitur unus in trinitate cum patre spirituque sancto regnare. Im Anschluß an die früheren Ausführungen des Magentius und sich wie dieser auf Augustin berufend, setzt er dem Papst auseinander, daß, wie es zweideutig sei, von „Einem aus der Trinität“ zu reden, ohne den Namen Christi voranzustellen, andererseits nichts der Behauptung entgegenstehe, seine Person sei in der Trinität mit den Personen des Vaters und des heiligen Geistes. Hormisdas hat auf dieses Schreiben nicht reagiert. Erst am 25. März 521 entschloß er sich, in längerer, an den Kaiser gerichteter Auseinandersetzung (Ep. 137) auf die Frage zurückzukommen. Aber auch jetzt vermied er es, sich auf dem strittigen Punkt festzulegen. Auch jetzt bleibt er dabei: nach den Beschlüssen der gegen Nestorius und Eutyches gehaltenen Synoden und nach den Bestimmungen Papst Leos seien neue dogmatische Entscheidungen unthunlich. Das blieb sein letztes Wort. Justinian aber gab die Sache keineswegs auf. Die Formel der Skythen gewann für ihn allmählich einen ähnlichen Wert, wie einst jener Satz des Fullo für Anastasius; er betrachtete sie als Mittel, die Severianer zu gewinnen, deshalb forderte er ihre Anerkennung (Viet. Tunn. Chron. ad ann. 529); auch auf dem Religionsgespräch mit den Severianern 533 (s. Bd XIII S. 391, 57 ff. und Bd X S. 656, 45) wurde über sie verhandelt (Mansi 8, 832). Auch nahm Justinian den Satz in das Glaubensbekenntnis auf, das er 533 dem Kober einverleibte (s. d. Nähere Bd X S. 656, 46 ff.), das er an Papst Johannes II. sandte (Mansi 8, 795) und das dieser 534 (8, 797) und sein Nachfolger Agapet I. 536 (8, 846) bestätigten. Die Moimetenmönche (s. d. A. Bd I S. 282, 15 ff.), des Papstes treue Parteigänger in Konstantinopel, die durch Hormisdas' Legaten bestimmt waren und der Frontänderung Roms nicht mit der nötigen Gewandtheit folgten, wurden von Johannes exkommuniziert. Die 5. ökumenische Synode zu Konstantinopel endlich sprach das Anathem über jeden aus, der nicht bekenne, τὸν ἑσθαρῶ-
 μένον σααζὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἑνὴ τῆς ἁγίας τριάδος (Mansi 9, 384). Natürlich war damit das Recht der Aufnahme des nunmehr anerkannten Satzes in das Trisagion nicht ausgesprochen. Es ist nach dem zu Anfang des Artikels Ausgeführten ohne weiteres verständlich, daß Justinian eine Änderung der Liturgie gar nicht in den Sinn kommen konnte. Die Erweiterung des Trisagion blieb Sonder Eigentum der Monophysiten. Noch 692 mußte die trullanische Synode (Kan. 81, Mansi 11, 977) sie anathematisieren. Wenn Photius (Cod. 229, MSG 103, 1008) von der αἵρεσις Θεοπασιζῶν redet, so meint er eben den monophysitischen Theopaschitismus. G. Krüger.

- Theophanes von Byzanz.** — Litteratur. Ad 1. Theoph. Excerpta legationum cum notis Labbei, Paris 1647 (im Bonner Corpus mit Dexippos v. von Niebuhr S. 483 ff. 589 ff. [1829]); Arumbacher, Gesch. d. byzant. Litteratur, München 1897, S. 243. — Ad 2. Die Chronographie hrsg. nach Goar von Combefis Par. 1655; im Bonner Corpus von Classen und Feder, 2 Bde 1839. 41; MSG 108. Treffliche Ausgabe von Carl de Voor, 2. Bde, Leipzig 1883. 1885; ders. auch Hermes 17 (1882) S. 489 f. 25 (1890) S. 301 ff. 386 ff. (1884) S. 489 f. 573 ff.; Joz. Bilt. Sarrazin, De Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo, Jena 1881; Arumbacher, S. 342—347; E. W. Brooks, The Chronology of Theophanes 607—775, Byz. Ztschr. 8 (1899) S. 82—97.

1. Ein Theophanes von Byzanz hat nach Photius cod. 64 ein Geschichtswerk in 10 Büchern verfaßt, das die Vorgänge von 566—581, besonders die persischen Kriege, darstellte. Nach Photius scheint es, daß er auch Ereignisse aus der Zeit Justinians schilderte und in einer Fortsetzung jener 10 Bücher die Darstellung bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts, wohl der Abfassungszeit, führte.

2. Der ungleich wichtigere, mit dem Beinamen Konfessor geehrte byzantinische Chronograph Theophanes ward unter Konstantin Kopronymus um 758 aus vornehmer

Familie geboren. Am Vorabend seiner Vermählung verpflichteten er und seine Braut sich zu ehelicher Enthaltbarkeit. Weltlichen Aufgaben entzog er sich durch Übergang zum Mönchtum (unter Irene), dem bald die Gründung des Klosters τῷ μεγάλῳ ἄγγελῳ bei Sigriane am Marmarameer folgte. Auf dem nicänischen Konzil 787 (s. Bd XIV S. 18) vertrat er eifrig die Bilderverehrung; als Bilderfreund wurde er unter Leo dem Armenier 814/815 zwei Jahre zu Konstantinopel ins Gefängnis gesetzt, dann nach Samothrake verbannt (II, 25) und starb dort um 817. Seine Chronographie verfaßte er auf die dringende Bitte des Georgius Synkellus (gest. 810) als Weiterführung von dessen Chronik. Sie behandelt die Zeit von 284—813 und ist zwischen 810/811 und 811/815 offenbar auf Grund des von jenem übernommenen Materials geschrieben. Der Stoff ist nach Jahren gegliedert, Sokrates, Sozomenus, Theodoret sind wohl nach einem Auszug aus dem Werk des Theodoros Lektor vertwert. Inwieweit für die spätere Zeit Theophanes die Autoren selbst oder ihre Quellen benutzt hat, ist noch nicht festgestellt. Wohl auch eine Stadtkronik von Konstantinopel ist verwertet. „Eine tiefere Geschliffenheit, chronologische Genauigkeit, eine feinere Kritik, überhaupt eine genügende . . . Beherrschung des ungeheuren Stoffes dürfen wir bei dem Asketen Theophanes, der . . . nur durch eine zufällige Veranlassung aus einem Theologen zum Historiker wurde und zudem offenbar genötigt war, mit ungewöhnlicher Hast zu arbeiten, füglich nicht erwarten. Trotzdem ragt dies umfassende Werk . . . an sachlicher Bedeutung über die meisten anderen byzantinischen Chroniken empor“ (Krumpholtz S. 843 f.). Die lateinische Übersetzung aber des Bibliothekars Anastasius zwischen 873 und 878 „ist für die mittelalterliche Geschichtsschreibung des Abendlandes kaum minder wichtig geworden als das Original für den Orient“ (ebd. 844).

3. In der Geschichte der Kirche und ihres Unterrichts überragt beide weit an Bedeutung Theophan Prokopowitsch, der Erzbischof von Pskow, Peters des Großen rechte Hand bei seinen kirchlichen Reformen und Verfasser der für lange hinaus gebrauchtesten russischen theologischen Lehrbücher, ein Gegner Roms, dagegen mit Sympathie für die ihm vertraute lutherische Dogmatik. Über ihn vgl. Bd XVII S. 250, 46 ff.

(Graf) R. Bonwetsch.

Theophanie. — Gb. J. Trip, Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Leiden 1858 (sucht die Identität des „Engels Jahwes“ mit dem Sohne Gottes zu beweisen); „Theophany“ in Cheyne und Black's Encyclopaedia Biblica Vol. IV (1903), Sp. 5033 ff.; H. Grefmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, S. 8 ff. (die Jahvetheophanien im Erdbeben, Sturm, Vulkan, am Sinai, Feuer, Gewitter, als Kriegsgott, sowie als Seuchen- und Totengott) sucht insbesondere auch den biblischen Berichten zu Grunde liegende mythologische Beziehungen aufzuzeigen.

Bei der Erörterung des Begriffs Theophanie ist vor allem ein mehrfacher Wandel des Sprachgebrauchs ins Auge zu fassen. Der heidnische Grieche verstand unter einer *θεοφάνεια* im engeren Sinne, dem Etymon gemäß, das Erscheinen (Sichtbarwerden) eines Gottes (daher τὰ θεοφάνια, sc. *ἑσθῆ*, von dem Delphischen Feste, bei welchem dem Volk die Götterbilder vorgezeigt wurden); im weiteren Sinne jedes sinnfällige Zeichen, durch welches eine Gottheit ihre Nähe, und zwar insbesondere ihre hilfreiche Nähe, offenbarte. Im altkirchlichen Sprachgebrauch wird *θεοφάνεια* (gleichbedeutend mit *ἐπιφάνεια*, welches im heidnischen Sprachgebrauch gleichfalls das hilfreiche oder schützende Hervortreten der Götter bezeichnet; vgl. LXX, 2 Sa 7, 23 = *וַיֵּרָא*; 2 Mat 2, 21; 3, 24 u. ö.) fast ausschließlich auf das Offenbarwerden Gottes und der göttlichen Doxa in Christo beschränkt (s. die Belege in Suiceri thesaurus, ed. II, p. 1196 sqq., wo *ἐπιφάνεια* und *θεοφάνεια* als gleichbedeutend zusammengefaßt sind, und vgl. zu ersterem 2 Ti 1, 10; häufiger steht es im NT von dem Offenbarwerden der Doxa Christi bei der Parusie). Daß dabei vor allem an das Offenbarwerden Gottes in der Fleischwerdung des Logos (diese behandelt auch Eusebius von Cäsarea in der Schrift „περὶ θεοφάνειας“; vgl. dazu oben Bd V S. 615, 14 ff. und die Herausgabe derselben [der griech. Bruchstücke und der syrischen Überlieferung] von H. Grefmann, Leipzig 1904) zu denken ist, beweist der Gebrauch von τὰ θεοφάνια (oder *ἐπιφάνια*) vom 6. Januar als dem Geburtstage Christi. Allerdings bezeichnete man mit τὰ θεοφάνια gelegentlich auch die Taufe Christi (über diese handelt z. B. die Rede Gregors des Thaumaturgen *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια*); überwiegend war jedoch die Unterscheidung zwischen den Epiphanien als dem Offenbarwerden und Sichbezeugen Gottes bei der Taufe Christi (welche Epiphanie von einem Teile der Gnostiker zur Mitteilung der Gottheit an Christum bei der

Taufe gesteigert wurde) und den Theophanien, dem Feste der Geburt Christi. So erhielt sich letzterer Name auch nach der Verlegung des Geburtsfestes auf den 25. Dezember, während dem 6. Januar als dem Feste der Taufe und weiter des Offenbarwerdens der Doga Christi für die Heiden der Name Epiphania verblieb (vgl. Suicer I. c. p. 1202).

5 In eigentümlicher Weise ist der altkirchliche Sprachgebrauch erneuert worden von Steinmeyer in seinen „Beiträgen zur Christologie“. Als „die Epiphanien im Leben des Herrn“ (Berlin 1880) behandelt er die Taufe, die Versuchung und die Verkürung; als „die Theophanien im L. d. S.“ (1881) die Tempelreinigung, den Wandel auf dem Meere und den Einzug in Jerusalem; ein drittes Heft (1882) behandelt „die Christophanien

10 des Verherrlichten“.

Aus dem NT ließ sich diese Beschränkung des Begriffs der Theophanie auf die Fleischwerdung des Logos hinlänglich rechtfertigen durch Stellen, wie Jo 1, 14; 14, 9; Kol 1, 15. 19; 2, 9; 1 Ti 3, 16 (bei der Lesart *θεός* für *ὁς*), Hbr 1, 3. Nicht minder aber bot das Zeugnis des Apostels 1 Ko 10, 4 und die seit Justin dem Märtyrer unter

15 den griechischen Kirchenvätern herrschend gewordene Identifizierung des „Engels des Herrn“ mit dem Logos genügenden Anhalt, auch die Theophanien des NT als Christophanien zu fassen. Der Logos stellte sich auf diese Weise durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurch als das Medium aller Manifestationen des an sich schlechthin jenseitigen Gottes dar.

20 Der neuere biblisch-theologische, wie der profanwissenschaftliche Sprachgebrauch ist jedoch meist zu dem vom Etymon dargebotenen Begriff der Theophanie zurückgekehrt und versteht darunter im weiteren Sinne jede von den biblischen Schriftstellern berichtete außerordentliche, für die menschlichen Sinne erfassbare Manifestation Gottes, ganz besonders aber im engeren Sinne solche „Erscheinungen“ Gottes, bei welchen er, ausgerüstet mit

25 den Attributen seiner göttlichen Herrlichkeit, gebietend, helfend oder strafend auf Erden erscheint. Indem wir fortan diesen Begriff der Theophanie zu Grunde legen, verfluchen wir im Folgenden eine Übersicht über die bezüglichlichen biblischen Aussagen zu geben.

Im weitesten Sinne würden nach Obigem in den Bereich der Theophanie überhaupt alle Manifestationen Gottes zu ziehen sein, durch die eine direkte Mitteilung seines Wortes

30 und Willens erfolgt, — also alle unmittelbaren Einwirkungen des Geistes Gottes, alle Stellen, die sich auf ein Reden Gottes berufen: die Erörterung der Theophanien würde dann mit der der Offenbarungsmodi überhaupt zusammenfallen. Eine solche Ausdehnung des Begriffs dürfte schon deshalb unangemessen sein, weil bei den zahllosen Manifestationen Gottes durch Wort und Geisteswirkung von einem Eintreten seiner Person in die

35 Sphäre des menschlichen Wahrnehmens nicht die Rede ist. Die eigentliche Theophanie aber hat eben dies zur Voraussetzung, daß die Person Gottes irgendwie räumlich zu dem Menschen in Beziehung tritt.

Dies vorausgesetzt, lassen sich in den biblischen Aussagen näher drei Klassen von Theophanien unterscheiden: solche, die als geschichtliche Fakta berichtet werden; solche, die

40 Gegenstand der prophetischen Vision oder Verkündigung sind, und endlich solche, die lediglich als dichterische Einleitung und Einleitung zur Verkündigung religiöser Wahrheiten dienen.

I. Die Theophanie als geschichtliches Faktum. An erster Stelle sind hier die Aussagen in Betracht zu ziehen, welche das Faktum selbst ohne irgendwelche Zuthat von

45 Schilderung konstatieren: so Gen 12, 7; 17, 1 (vgl. B. 22, wo das Erscheinen nachträglich näher als ein Herabsteigen [vom Himmel] bestimmt wird); 26, 2. 24; 35, 9 (vgl. wiederum B. 13). Ein Rückweis auf diese Theophanien, welche sämtlich die Eriteilung oder Bestätigung der göttlichen Verheißungen an die Patriarchen zum Zweck haben, findet sich Er 6, 3. — In dieselbe Kategorie gehören noch die einfachen Berichte über das Erscheinen Gottes im Traume, wie Gen 15, 12; 20, 3. 6; 28, 12 ff. (wo indes

50 B. 13 schon ein bestimmterer Hinweis auf die Gestalt Gottes vorliegt), 31, 24 und so noch 1 Kg 3, 5 und 9, 1 f., sowie die allgemein gehaltenen Aussagen Er 4, 24; 12, 12 und 23; 17, 6; Ru 23, 4. 16; 1 Sa 3, 21; 2 Sa 5, 24. — Von den Stellen, welche mehr oder weniger deutlich auf ein Erscheinen Gottes in menschlicher Gestalt hinweisen, gehört Gen 3, 8 ff. insofern nicht hierher, als dort das „Eich-Ergehen“ Gottes im Garten nicht

55 eigentlich als Theophanie, sondern als ein Zeichen des bis dahin bestehenden unmittelbaren Verkehrs Gottes mit dem Menschen zu fassen ist. Wohl aber gehört hierher Gen 18, 1 ff. (wie Kräuschmar in *ZatW XVII*, 81 ff. gezeigt hat, läßt die ursprüngliche Gestalt der Erzählung [die Singularquelle] Jahve in Person auftreten; in der damit verflochtenen jüngeren Darstellung [vgl. bes. B. 22 und 33] erscheinen dem Abraham drei

60 als Wanderer auftretende Engel); 32, 24 ff. (vgl. B. 30).

Wenn die beiden letztgenannten Stellen vielfach nicht als eigentliche Theophanien, sondern vielmehr als Erscheinungen des „mal'akh Jahwe“ (in der E-Quelle des mal'akh elohim“) gedeutet worden sind, so führt uns dies auf die schwierige Frage, wie weit eben auch diese Erscheinungen des „Engels des Herrn“ als Theophanien zu betrachten seien. Wir begnügen uns hier unter Verweis auf Bd V S. 366, 31 ff. und die lichtvolle Darstellung in Stades *Biblischer Theologie des ATs* (Tüb. 1905), S. 96 ff. mit der Bemerkung, daß es ein ganz vergebliches Bemühen war, alle Aussagen über den Engel Jahwes unter einen und denselben Gesichtspunkt zu bringen. Vielmehr ist deutlich zwischen einer älteren und einer jüngeren Auffassung zu unterscheiden. Nach der älteren hat der Erzähler tatsächlich eine Selbstoffenbarung Gottes, ein zeitweiliges Eintreten der Person Gottes in den Bereich der menschlichen Wahrnehmung berichten wollen. Dafür spricht nicht bloß der Umstand, daß mehrfach die der Erscheinung Gewürdigten den Engel Gottes hinterher ohne weiteres mit Gott selbst identifizieren (Gen 16, 13; 32, 30; Ri 13, 22), sondern mehr noch die Bestimmtheit, mit welcher der mal'akh J. in solchen Erzählungen nicht selten aus der Person Gottes heraus redet (Gen 16, 10; 21, 18; 22, 12; 31, 13 [ich bin der Gott von Bethel!]; Ru 22, 32) oder vom Erzähler selbst Gott gleich gesagt wird (Gen 16, 13a; Ex 3, 4 ff. 6. 8; 13, 21 al. vgl. mit 24, 19 und 24; Ri 6, 14 ff.). Dadurch ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß sich die biblischen Erzähler des Unterschieds zwischen dem eigentlichen — dem Menschen schlechthin unzugänglichen — Wesen Gottes und seinen vorübergehenden Manifestationen wohl bewußt waren. Der Ex 33, 20 ausgesprochene Grundsatz ist sicher überall als ein unumstößlicher vorausgesetzt: was von der Person Gottes in die Sichtbarkeit eintritt, ist immer nur eine teilweise Offenbarung seines Wesens, wie sie der menschlichen Ohnmacht und Beschränktheit angepaßt ist.

Etwas anderer Art, als die oben behandelten Stellen, sind Ex 24, 20—23 und 33, 14. Wenn nach ersterer Stelle Gott seinen Engel vor dem Volke hersenden will und dieser somit deutlich von Gott selbst unterschieden wird, so ist doch auch er ein Repräsentant Gottes, sofern nach B. 24 der „Name“ Gottes in ihm ist (vgl. über dieses Theologumen, nach welchem der „Name“ Jahwes nicht selten zu einem „Machtmittel“, ja sogar zu einem selbstständigen Wesen wird, oben Bd XIII S. 628, 15 ff. und ganz besonders Giesebrecht, *Die alttestam. Schägung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg 1901). Offenbar in demselben Sinne wird 33, 14 verheißen, daß das „Angezicht“ Gottes das Volk geleiten werde. Denn wenn auch מַּרְאֵה (vgl. Dillmann z. b. St.) geradezu die Person jemandes (so sicher Jes 63, 9, wo mit Marti u. a. nach den LXX zu lesen ist מַּרְאֵה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ: nicht ein Bote oder Engel, [sondern] er selbst errettete sie. Die überlieferte Lesart könnte nicht bedeuten „der Engel, der vor ihm ist“ [Luther], sondern: der seine Person und Gegenwart repräsentiert) bedeuten kann, so zeigt doch die Fortsetzung der Erzählung (besonders B. 20), daß auch hier zwischen der vollen Gegenwart der göttlichen Persönlichkeit und gleichsam der Außenseite derselben unterschieden wird. Auch von denjenigen geschichtlichen Theophanien, die auch hinsichtlich ihres Modus irgendwie näher geschildert werden, gehört weitaus die Mehrzahl dem Bericht über die Gesetzgebung am Sinai und den Wüstenzug an. Aber auch hier ist — vielleicht mit einer Ausnahme — nirgends von einem Erscheinen der ganzen und unberührten Majestät Gottes die Rede, sondern dieselbe bedient sich als ihrer Hülle der Vulkansäule, d. h. wohl zunächst immer der Rauchwolke, die das notwendige Accidens zu dem in ihr lodernnden Feuer ist und die daher des Nachts in feurigem Glanze erscheint. So wird Ex 19, 9 das Herabkommen des Herrn auf die Spitze des Berges Sinai in einer dichten Wolke angefündigt, und so geschieht es am dritten Tage unter Donner und Blitzen und starkem Vosaunenball (B. 16); „der ganze Berg Sinai rauchte, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, und sein Rauch stieg auf wie Rauch des Schmelzofens, und das ganze Volk (lies mit LXX אֱלֹהִים) erbebt sehr“ (B. 18). Das Volk flieht erschreckt (B. 20); nur Mose nähert sich dem Vulkandunkel, wofolbst Gott war (B. 21). In der Parallele 24, 12 ff. steigt Mose auf Geheiß Gottes mit Josua auf den Berg, um die Gesetztafeln in Empfang zu nehmen. Die Herrlichkeit Jahwes (s. u.) läßt sich nieder auf den Berg, und eine Wolke bedeckt den Berg sechs Tage; am siebenten berief er Mose aus der Wolke. Die Schilderung der göttlichen Herrlichkeit selbst bleibt aber auch hier bei dem Vergleich mit einem verzehrenden Feuer stehen (B. 17). Dagegen nähert sich hier Mose nicht bloß dem Vulkandunkel, sondern er geht mitten in dasselbe hinein (B. 18); vgl. auch 34, 29 ff., wo als die Folge des unmittelbaren Verkehrs mit Gott das Erglänzen des Angesichts Moses berichtet wird.

Nach der Errichtung des Offenbarungszeltens (der sog. Stiftshütte) wird naturgemäß

dieses zum Schauplatz der Theophanien. Nur darin differieren die Berichte, daß sich nach dem Einen die Wolke sogleich nach der Fertigstellung der Hütte auf sie herabsenkt und Mose am Eintreten verhindert, weil nun die Herrlichkeit Jahwes die Wohnung erfüllt; die Wolke erhebt sich nur, um das Zeichen zum Ausbruch des Heereszugs zu geben (Ex 40, 34 ff.). Nach anderen (älteren) Stellen dagegen steigt die Wolkensäule hernieder, wenn Mose in die Hütte hineingeht, und bleibt am Eingang des Zeltes stehen (Ex 33, 9; vgl. Le 9, 23; Nu 11, 17, 25; 14, 10; 17, 7; 20, 6 und Jes 4, 5, nach welcher Stelle Gott in der messianischen Zeit aufs Neue die Rauchwolke und den Feuerglanz über das gereinigte Jerusalem sich lagern läßt als eine Bürgschaft seiner erneuten Gnadengegenwart).

Wenn in einigen dieser Stellen (wie schon Ex 16, 10; 24, 17) die Theophanie, und zwar besonders bei außerordentlichen Anlässen, wie Le 9, 6, 23; Nu 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6, als ein Erscheinen der „Herrlichkeit Jahwes“ bezeichnet wird, so ist dieser Ausdruck nicht etwa als eine Steigerung der Theophanie, im Gegensatz zu der Verhüllung der göttlichen Majestät durch die Wolke, aufzufassen. Allerdings bezeichnet der קְדוֹשׁ יְהוָה , wie v. Gall (die Herrlichkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Untersuchung, Gießen 1900) in gründlicher Erörterung gezeigt hat, ursprünglich (und noch in Ex. Kap. 1) den in die Augen fallenden Strahlenkranz, der von Jahwe selbst ausgeht, wenn er im Gewitter oder in der Wolke am Sinai (s. o.) erscheint. Diese ältere Auffassung hat jedoch, ebenso wie die vom „Engel Gottes“, nachmals eine Abschwächung erfahren, indem die „Herrlichkeit“ Jahwes (analog den oben erwähnten Terminus כְּבוֹד und גְּלוֹרְיָא) nur die Offenbarungsseite seines Wesens, die Majestät Gottes in ihren Wirkungen, die daher nach Nu 14, 21 f., Ps 72, 19 die ganze Welt erfüllen soll (vgl. hierzu auch den Art. über den nachbiblischen Terminus קְדוֹשׁ יְהוָה , Bb XIII, 458 f.). Daß diese nicht schlechtbin identisch ist mit der Fülle seiner göttlichen Majestät, geht am deutlichsten aus der Vergleichen von 1 Kg 8, 11 mit R. 27 hervor. Nach der Einbringung der Lade in den neuerbauten Tempel erfüllte die „Herrlichkeit Jahwes“ in Gestalt einer Wolke das Heiligtum, und doch bekennet Salomo R. 27, daß der Himmel und der Himmel Himmel Gott nicht zu fassen vermöge, geschweige das Haus, das er gebaut habe (vgl. zu diesem Gebrauch von קְדוֹשׁ יְהוָה für die sichtbaren Bezeugungen seiner Gnadengegenwart und Bundesstreue auch Nu 14, 22; Jes 35, 2; 40, 5; 58, 8; 60, 1 f.; 66, 18 f.; Ps 26, 8; 102, 17).

Ebensovienig kann aber aus den Stellen, in welchen ein Verkehr Gottes mit Mose „von Angesicht zu Angesicht“ berichtet wird (Ex 33, 11, mit dem Zusatz „wie ein Mann zu seinem Freunde redet“; Nu 12, 8 „Mund gegen Mund“, Dt 34, 10) auf eine Theophanie anderer Art, d. h. auf eine absolute Enthüllung des göttlichen Wesens geschlossen werden. Daß vielmehr auch in diesen Wendungen nur die Unmittelbarkeit des Verkehrs und Zwiesgesprächs mit Gott hervorgehoben werden soll, ergibt sich aus Ex 33, 18 ff. Hier begehrt Mose als eine zweifellose Bürgschaft der Gnade Gottes, daß ihm der Anblick der göttlichen „Herrlichkeit“ (hier קְדוֹשׁ יְהוָה offenbar im prägnanten Sinn von der Fülle der göttlichen Doga) zu teil werde. Aber sein Begehren wird von Gott abgewiesen, da es einem Menschen unmöglich ist, der göttlichen Herrlichkeit ins Angesicht zu schauen. Verdeckten Antlitzes soll darum Mose in der Felskluft stehen, wenn die Herrlichkeit Gottes vorüberzieht; nur das „Nachschauen“ soll ihm vergönnt sein. An das eigentliche Wesen Gottes und das innerste Geheimnis seines Waltens reicht kein menschliches Sehen und Erkennen heran; nur an den Spuren, die er zurückläßt, vermag der Mensch die „Herrlichkeit“ Gottes zu ermessen.

Um so befremdlicher muß es nun erscheinen, wenn wenigstens an einer Stelle von einer Theophanie ohne jeden Hinweis auf eine Verhüllung oder die nur mittelbare Erscheinung der göttlichen Majestät berichtet wird. Nach Ex 24, 9 f. steigen Mose und Aaron, Nadab und Abihu und 70 von den Vornehmen Israels, also eine angemessene Repräsentation des ganzen Volkes, auf den Berg „und sie sahen den Gott Israels; unter seinen Füßen aber war ein Boden wie aus Sapphirplatten und wie der Himmel selbst an Klarheit“. Zieht man hierbei auch in Betracht, daß sich der Erzähler in heiliger Scheu mit der Beschreibung des Raumes zu den Füßen begnügt, ohne über die Gestalt Gottes selbst auch nur die leiseste Andeutung zu geben (auch Dt 4, 12 ff. wird das Erblicken irgendwelder „Gestalt“ Jahwes ganz ausdrücklich abgelehnt), so frap্পiert doch die direkte Aussage „sie sahen den Gott Israels“ in solchem Grade, daß schon die LXX sich gedrungen fühlten, den Anstoß durch die Wendung „sie sahen den Ort, wo der Gott Israels stand“, zu beseitigen. Wenn sich nun aber der Erzähler, wie R. 11 zeigt, des Ex 33, 20 ausgesprochenen Grundsatzes wohl bewußt ist, so kann seine Meinung nur die

sein, daß Gott in diesem feierlichsten Momente der gesauten Geschichte der Theokratie, unmittelbar nach der Ausprägung des Volkes mit dem Bundesblute (B. 6 ff.), eine — immerhin relative — Ausnahme von jenem Grundsatz gestattet habe.

Außerhalb der Berichte über den Wüstenzug begegnen wir nur noch an zwei Stellen einer spezielleren Erwähnung von Theophanien. So Gen 15, 17 ff. bei dem (jahwistischen) 5 Bund Gottes mit Abraham, wo Gott in Gestalt einer Rauchsäule, aus der eine Flamme emporföhlägt (also analog Ex 3, 2 und der Wollen- und Feuerfäule Ex 13, 21 al.) zwischen den Stücken der Opfertiere hindurchgeht, und 1 Kg 19, 11 ff., wo die Theophanie vor Elias auf dem Horeb durch Sturmwind, Erdbeben und Feuer, unmittelbar aber durch ein sanftes Säufeln, angekündigt wird, worauf Elias verhüllten Antlitzes an den Eingang 10 der Höhle tritt und die göttliche Weisung vernimmt. Die Verwandtschaft dieser Erzählung mit Ex 33, 21 ff. springt in die Augen. In beiden Fällen aber bleibt die Schilderung gleichsam bei der Außenseite der Erscheinung stehen.

II. Die Theophanie in der prophetischen Vision oder Verkündigung. Beginnen wir mit der letzteren, so haben wir auch hier zu scheiden zwischen allgemein gehaltenen Aus- 15 sagen über ein Auftreten Gottes zum Strafen (Jes 2, 21; Je 3, 8; vgl. auch Ps 96, 13) oder Netten (Jes 40, 10; vgl. Ps 3, 8 und seine zahlreichen Parallelen) und solchen Aussagen, welche zugleich irgendwelche Näherbestimmungen über den Modus des Erscheinens Gottes enthalten. Zu letzteren gehören eine Reihe von Stellen, welche das Auftreten 20 Jahwes zum Gericht schildern, sei es über heidnische Völker (Jes 19, 1: Jahwe fährt 20 einher auf schneller Wolke und kommt nach Ägypten; 30, 27 ff. gegen Assur; 63, 1 ff. Jahwe als Keltretter; Na 1, 3 ff. gegen Assur; Jes 66, 15 f. und Hab 3, 3 ff. wider die Feinde Israels überhaupt; auch als Wunsch: Jes 63, 19 ff.) oder sei es über Israel selbst (Mi 1, 3 ff.). In allen diesen Stellen außer Jes 19, 1 ist die Theophanie von Gewittererscheinungen, als Wettersturm, Donner und Blitz, Regen und Hagel, oder auch 25 von Erdbeben begleitet. Überall ist dabei die göttliche Dora, wie am Sinai, von Gewölk umhüllt gedacht, welches feurig erglänzt oder aus welchem Flammen hervorschießen, vor denen die Berge wie Wachs zerschmelzen. Nur Na 2, 4 f.; Jes 66, 15 und in weiter ausgeführter Schilderung Hab 3, 8 f.; 11. 15 wird mit dem Hinweis auf die Kriegswagen (vgl. dazu auch 2 Kg 6, 17; Ps 68, 18) und die Waffen Gottes zugleich an das 30 Auftreten Jahwes als eines Kriegsmannes (Ex 15, 3; Jes 42, 13; Ps 46, 9 f.) erinnert. Nur Hab 3, 3 wird endlich auch der Ausgangspunkt der Theophanie näher bestimmt; f. unten bei Mi 5 und Dt 33, welche zweifellos als Vorlagen des Habakulpsalms zu betrachten sind.

Als Gegenstand der prophetischen Vision erscheinen Theophanien sowohl in knappster 35 Andeutung (so 1 Kg 22, 19 ff. die Vision des Micha ben Jimla; Am 7, 7 und 9, 1), wie in breiterer Ausführung; so in den Inauguralvisionen Jesajas (6, 1 ff.) und Ezechiels (1, 4 ff., vgl. 3, 12 ff.; 8, 4 ff.; 10, 1 ff.; 10, 18; 43, 2 ff.). Wenn die Schilderung Jesajas bei den Säumen stehen bleibt, welche von der Gestalt des Unnahbaren herab- 40 wallen, und diejenige Ezechiels sich vor allem auf die Beschaffenheit des Kerubragens 40 erstreckt, der die Herrlichkeit (kabod, s. o.) Gottes in Menschengestalt (1, 26) trägt, finden wir schließlich bei Daniel (7, 9 ff.) eine deutlichere Hervorhebung der Menschengestalt des in der Vision ersichteten Gottes, wenn er ihn als einen Hochbetagten, dessen Kleid schnee- 45 weiß, dessen Haar wie reine Wolke, auf Feuerflammen thronen läßt.

III. Theophanien als dichterische Einleitung und zwar immer als Einleitung in 45 die Schilderung der Heilsthaten oder der Gerichte Jahwes. Fast in allen hierher gehörigen Stellen begegnen wir denselben Mitteln der Schilderung, wie in den oben besprochenen prophetischen Verkündigungen, also vor allem den Bildern, welche vom Gewittersturm entlehnt sind; vgl. Mi 5, 4 f.; Ps 18, 8 ff.; 68, 8 f.; 77, 16 ff.; 97, 2 ff.; als Wunsch: Ps 144, 5 ff. Wenn in allen diesen Stellen Gott erscheint, um seinem Volk oder seinem 50 Gesalbten (Ps 18) wider seine Feinde beizustehen, so Ps 50, 3, um mit seinem Volk (Hi 38, 1 mit seinem Ankläger) zu rechten.

Als Ausgangspunkt der Theophanie wird in obigen Stellen zum Teil ausdrücklich der Himmel, als der ständige Ort des Thrones Gottes, genannt (Ps 18, 10; 144, 5; vgl. Jes 63, 19^b); andertwärts dagegen geht die Theophanie vom Sinai aus als dem 55 Berge Gottes und dem Hauptschauplatz seiner früheren Offenbarungen als Gott Israels. So ausdrücklich Dt 33, 2; zugleich zeigt aber in dieser Stelle die weitere Erwähnung von Seir und dem Gebirge Paran, daß auch Mi 5, 4 f. (wo allerdings — in B. 5 sicher als Glosse zu streichen ist) mit dem Ausbruch von Seir und dem Gesilde EDOM, sowie Hab 3, 3 mit dem Kommen von Theman und dem Gebirge Paran auf den Sinai 60

lediglich als Ausgangspunkt der Theophanie hingewiesen werden soll. Obwohl von dort her kommend, tritt Jahwe doch erst nach der Überschreitung des Gebirges Seir in den Gesichtskreis derer, die in Kanaan seiner Hilfe harren.

- Über die exegetische Auffassung der Theophanien in nachbiblischer Zeit, genauer das (schon in den LXX, sehr gesüßentlich auch bei Philo auftretende) Bestreben, den Anstoß an den Anthropomorphismen, die unzertrennlich mit den Theophanien verbunden sind, zu beseitigen, Mittelfachen an die Stelle des unmittelbaren Wirkens Gottes zu setzen, mit einem Worte über „die Judaisierung des Gottesbegriffs“ vgl. Weber, Jüdische Theologie. Nach des Verfassers Tode herausgeg. von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann, 10 Lpz. 1897 (2. verbess. Auflage des „System der altsynagogalen palästiniſchen Theologie“, Lpz. 1880). Kausch.

Theophilanthropen f. d. A. Revolution, franz. Bd XVI S. 729, 17f.

Theophilus, B. von Alexandria, f. d. A. Origenistische Streitigkeiten Bd XIV S. 490f.

- Theophilus, B. v. Antiochia**, 2. Jahrh. — Die Bücher an Autolykus sind herausgegeben von Otto, Corp. apol. christ. saec. sec. Bd VIII. Hier sind auch die älteren Ausgaben genannt. Der Text des dem Theophilus zugeschriebenen Evangeliencommentars bei Otto ist ungenügend, neu hergestellt von Zahn, Forschungen II, S. 31–85, womit zu vergleichen die Varianten der Brüsseler Handschrift bei Harnack, III I, 4 S. 164, und Vitra, 20 Analect. II, S. 624 ff.; Harnack, III I, S. 282; ders., Gesch. der altchr. Literatur I, S. 406, vgl. II S. 208 ff. u. S. 319; ders., ZW XI, S. 1 ff.; Krüger, Geschichte der altchr. Literatur S. 82 ff.; Erbes, JvTz V, S. 464 ff. u. XIV, S. 611 ff.; Groß, Die Weltentstehungslehre des Theoph. v. Ant., Jena 1895; ders., Die Gotteslehre des Theoph. v. Ant., Progr. des Chemnitzer RG. 1896; A. Pommrich, Die Gottes- u. Logoslehre des Theophilus von Antiochia, 25 Leipzig 1904.

- Theophilus, Bischof von Antiochia, gehört zu den christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts. Er entfaltete als solcher eine ziemlich mannfaltige Thätigkeit: er schrieb zur Verteidigung des Christentums gegenüber heidnischer Verkennung seines Wertes und zur Vertretung des kirchlichen Glaubens gegen zeitgenössische Irrlehrer, andere Schriften waren bestimmt zur Unterweisung und Förderung der Gläubigen. Über seine Person ist sehr wenig bekannt: daß er als Heide geboren war und erst im Mannesalter zum Christentum übertrat, sagt er selbst (ad Aut. I, 19), ebenso, daß der Orient seine Heimat war; Euphrat und Tigris waren nicht allzuweit von ihr entfernt (II, 24). War er ein Syrer, so ist die Kenntnis des Hebräischen, welche er da und dort zeigt (II, 12, 24; III, 19), nicht auffällig; doch war seine Sprache wie seine Bildung die griechische. In Antiochia wurde er als Nachfolger des Croas und Vorgänger des Maximinus (Maximus) sechster Bischof (Eus. h. e. IV, 19, 20, 21, 3. Vgl. Chron. zum 2185. Jahre Abrahams). Wann dies geschah, ist ebenso unsicher, wie die Zeit seiner Geburt oder seines Todes (vgl. Harnack, Die Zeit des Ignatius z. 1878, S. 42f. und LG. II, S. 208 ff.); das 40 einzig feststehende Datum ist, daß er nicht vor 181 das dritte Buch an Autolykus verfaßt hat; denn er führt hier e. 27 die Regierungszeit des Marcus Aurelius an und zwar nach einer Chronographie des kaiserlichen Freigelassenen Chryseros. Marcus Aurelius muß also bereits einige Zeit tot gewesen sein, als Theophilus dies schrieb.

- Etwas besser als über die Person sind wir über die Schriften des Theophilus 45 unterrichtet. Eusebius nennt (h. e. IV, 24) drei Bücher an Autolykus, Streitschriften gegen Hermogenes und Marcion und etliche *κατηχητικά βιβλία*, d. h. Schriften, welche für gläubige Leser bestimmt waren und diesen christliche Erkenntnis darbieten sollten. Hieronymus (de vir. ill. 25) fügt hinzu Kommentare zu den Evangelien und den Proverbien; zwar äußert er einen kritischen Zweifel an der Echtheit derselben, aber er benützt 50 den Evangeliencommentar gleichwohl als Werk des Antiocheners in seinem Matthäuscommentar (Praef. Vall. VII, 7) und in dem Briefe an Algasia (I, 860). Theophilus selbst endlich bezieht sich in seinem apologetischen Werke wiederholt auf eine Schrift in mehreren Büchern, von denen er das erste als *περὶ ἰστοριῶν* handelnd näher bezeichnet (II, 30, vgl. 28, 31; III, 19).

- Die Schriften des antiochenischen Bischofs scheinen eine Zeit lang ziemlich viel gelesen und benützt worden zu sein. Die Bücher gegen Autolykus kannte, abgesehen von Eusebius und Hieronymus, wahrscheinlich schon Minucius Felix (Dombart, Octavius S. XII und 133), sicher Novatian (vgl. de trin. II und ad Aut. I, 3, 3 und Otto

zu d. St.), nicht minder Lactanz (div. inst. I, 23) und endlich noch Gennadius; bei ihm freilich erscheinen sie als ein Werk des alexandrinischen Patriarchen Theophilus (de vir. ill. 34). Die Schrift gegen Marcion hat wahrscheinlich bereits Jrenäus benützt (vgl. Harnack a. a. D. S. 43 und III I, 1 S. 292—294) und von Tertullian ist bei der ganzen Art seiner Schriftstellerei zu vermuten, daß er sich in seiner Schrift gegen 5 Hermogenes an die ältere Schrift des Theophilus anlehnt (Harnack S. 294).

Seit dem 4. Jahrhundert scheinen jedoch die Werke des Theophilus ziemlich rasch vergessen worden zu sein; daraus erklärt sich, daß nur die Bücher an Autolykus auf uns gekommen sind, und diese in einer einzigen Handschrift.

Der Inhalt dieses Wertes ist in Kürze folgender: Autolykus, ein dem Bischof von 10 früher her befreundeter Heide, hatte sich ihm gegenüber seiner Götter gerühmt und ihn wegen seines christlichen Glaubens verlacht. Theophilus antwortet, indem er (I, 1—16) den Glauben der Christen an einen unsichtbaren Gott darlegt; er kann aus seinen Werken erkannt werden, aber nur von denen, deren Auge klar ist, da sie sich von Sünden gereinigt haben; er ist verschieden von allen Dingen, da er das Prinzip aller Dinge ist. 15 So wenig als der Gottesglaube der Christen, verdient ihr Name (c. 17) und ihre Hoffnung auf die Auferstehung (c. 18 ff.) den Spott der Heiden; bezeichnet sie jener als die von Gott Gesalbten, so ist diese dadurch nicht widerlegt, daß die Christen keine Auferstandenen zeigen können; sie wird vielmehr durch die Analogie des Irdischen und Himmlischen als berechtigt erwiesen. Während das erste Buch vorwiegend apologetisch ist, ist 20 das zweite vornehmlich polemisch. Der Volksglaube wie die Lehren der Philosophen und Dichter über die Götter sind ungereimt (c. 1—10), findet sich etwas Wahres in ihnen, so ist es Raub, genommen aus den Schriften der Propheten (11). Diese geben sichere Kunde über die Entstehung der Welt und Menschheit (c. 12—47), und bieten damit Einsicht auch in die Entstehung des Heidentums (c. 48): es liegt in ihm Menschenvergötterung, 25 ein um so größerer Frevel, je ernster Gott durch die Propheten (c. 49—51), wie durch die Sibylle (c. 52) vor der Abgötterei warnte, und je nachdrücklicher Dichter wie Philosophen, wenn auch widerwillig, die Bestrafung der Gottlosen verkündigen (c. 53—55). Im dritten Buche handelt es sich um den Wert der hl. Schrift der Christen im Vergleich mit der heidnischen Litteratur. Theophilus untersucht zuerst den sittlichen Wert beider Litteraturen (c. 1—16), 30 sodann die Frage nach dem höheren Alter (c. 17—31): in beiden Beziehungen behauptet er die Vorzuglichkeit der christlichen Litteratur.

Die Echtheit der Bücher an Autolykus ist beinahe allgemein anerkannt. Der Widerspruch, welchen Erbes dagegen erhoben hat (ZprTh V, S. 483), ist ganz vereinzelt und wenig geeignet, die bisherige Annahme zu erschüttern (vgl. Harnack, III I, S. 289 ff.). 35 Wie oben bemerkt, erwähnt Hieronymus einen Evangelienkommentar des Theophilus, aus dem er in dem Briefe an Algasia eine längere Stelle mitteilt. Dieselbe findet sich in dem von de la Bigne (Bibl. s. ptr. V) unter dem Namen des Theophilus von Antiochia herausgegebenen Evangelienkommentar. Gleichwohl waren die Neueren ganz allgemein der Überzeugung, daß dieser Kommentar unmöglich dem antiochenischen Bischof 40 des 2. Jahrhunderts angehören könne. Dagegen ist Zahn im 2. Bande seiner Forschungen (vgl. Bd III, S. 198 ff.) für die Echtheit des Kommentars eingetreten; lebhaften Widerspruch gegen ihn erhob Harnack. Unterstützt durch die Entdeckung einer Brüsseler Hand- 45 schrift des Kommentars, welche den Namen des Theophilus nicht nennt, dagegen dem Kommentare einen anonymen, offenbar jungen Prolog an die Spitze stellt, behauptet er, daß der Kommentar sei ein Werk des frühen Mittelalters, entstanden etwa um 500, und erweise sich als ein Exzerpt aus den Werken älterer lateinischer Väter (III I, 4, S. 99 ff.). Man vgl. zu dieser Frage ferner Bornemann ZRG X, 1889 S. 169 ff., auch meine Bemerkungen ZNW V, S. 561 ff. Das sichere Ergebnis dieser Verhandlungen ist, wie mich dünkt, daß der Kommentar dem Bischof von Antiochia nicht angehört, er ist eine 50 Kompilation aus älteren Werken. Unsicher bleibt der chronologische Anfsatz für dieselbe: es ist nicht unmöglich, daß sie eine Arbeit der letzten vormittelalterlichen Zeit ist, aber sie kann möglicherweise auch erst dem früheren MA angehören. Die äußerste Grenze ist durch das Alter der Brüsseler Handschrift (um 700) gegeben.

Gaut.

Theophilus Kaïris (Καϊρης), Märtyrer d. relig. Aufklärung in Griechenland, 65 gest. 1853. — Litteratur: *Κωνσταντινών Ομορομένων τῶ Σολέμνεια ἑκκλησιαστικῶ ἀγγακίματι, τομ. Β*, Athen 1861, S. 397—432, 461—465, 470, 497—498; A. N. Γούδας, *Βίω πατριάρχου, τομ. Β*, Athen 1874, S. 145—182; Cifonemos und Gubas bieten die meisten Quellen. Die griechischen Zeitschriften *Σοφία, Αἰὼν* und *Ἀθήνα* sowie die Beilagen der Augsburger

- Allgem. Zeitung aus der Zeit, letztere z. B. vom 18. Dezember 1839, S. 2759, auch S. 2768. Auch die Times hat Artikel über K. gebracht. Ch. A. Brandis, Mitteilungen über Griechenland, Leipzig 1842, Bd 1 S. 299—304, Bd 3 S. 36—38; Ernst Curtius, Ein Lebensbild in Briefen, herausgegeben von J. Curtius, Berlin 1903, S. 165 u. 215; J. Bengel, Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche, Berlin 1839, S. 11—13; M. I. Γεδιών, *Κανονικαὶ διατάξεις καὶ τομ. Β*, Konstantinopel 1889, S. 220—234 enthält die Patriarchalerlasse gegen K. *Θ. Φαρμακίδης, Ἀτολογία*, Athen 1840, S. 180—198; M. D. Kyriakos-Kaïris, Geschichte der Orientalischen Kirchen, Leipzig 1902, S. 191—194, ist nicht genau in den Einzelheiten, auch nicht unparteiisch. Sein Hauptwerk ist die *Γνωσικὴ* die 1849 in Athen herauskam. Sie enthält das religiöse System des K., den Theosebismus. Die *Στοιχεῖα φιλοσοφίας* erschienen 1852 in Athen. Weniger charakteristisch ist die *Ὀμιλία ἐκφωνηθεῖσα ὑπὸ Ἐ. Κ. ἐν τῷ ὀργανοτροπέῳ Ἄνδρον, Ἐθνομολογία* 1839. Die bedeutendste Gegenschrift verfaßte A. Γρηγοριάδης: *Ἰερὸς θριαμβὸς τῆς . . . ἐκκλησίας κατὰ τῆς ἡδὴ ἀναφανείσης ἀντιθέου πλάνης τοῦ μωσθείου θεοσεβισμού*, Konstantinopel 1840 (in meinem Besitz).
- 15 Kaïris war am 19. Oktober 1784 auf Andros geboren. Er besuchte in Abydonia die höhere Schule und studierte dann als Hierodialektos in Pisa und Paris. In Paris hat sein Geist die Richtung fürs Leben erhalten. Der Graf Frappinonous (vgl. d. A. Bd VI S. 241) bewahrte ihn zwar vor dem Materialismus, führte ihn aber über den Theismus nicht hinaus. Was K. später von dem Grafen erzählte: *ὅτι ἀληθῶς ἦτο ὀήτως ἀπαρά-*
- 20 *μιλλος, δοάκις συνεήγει ἢ ἐδίδασκεν ἐπὶ γενικῶν θεολογικῶν ἀρχῶν ἐναγχεραυεν δμως καὶ ἡμυχάνει, δοάκις ἦτο ἀναγκασμένος νὰ καλήσῃ περὶ δογματικῆς θεολογίας* (Gudas S. 148) ist von dem Lehrer auf den Schüler übergegangen. In der Pädagogik begeisterte K. sich für den Philanthropinismus, als Politiker nahm er begierig die Lehren der Revolution in sich auf. Nach achtjährigem Aufenthalt in Italien
- 25 und Frankreich lehrte er um 1810 heim und begann eine Lehrthätigkeit in Smyrna und Abydonia. Ihm zur Seite stand seine hochgebildete Schwester Ewanthia. Daß K. sich mit Begeisterung an dem bald auflodernden Freiheitskampfe seines Vaterlandes beteiligte, ist leicht zu verstehen. Geduldig und tapfer trug er Wunden und Strapazen. Eine Ordensauszeichnung von König Otto lehnte er ab. Sein Gegner Dilonomos schildert ihn aus der Zeit nach dem Krieg: *Ἐφαίνετο δὲ σφόδρα δημοκρατικὸς ὁ ἄνθρωπος, ἡ ἀλλὰ δὲ πάντα κήρον τῆς εὐσεβείας καὶ τὰ ἡθὴ χρηστὸς καὶ φιλάδελφος καὶ τὸν βίον ἀμώμητος καὶ καλογηρικὸς*“ (S. 400). Damals wurde er auch zum Priester geweiht. Anfang der 30er Jahre trat er nun an das Werk seines Lebens. Er faßte den Entschluß, auf Andros ein großes Waisenhaus zu errichten und zwar in erster Linie
- 35 für die Söhne der im Freiheitskampfe Gefallenen. Geld und Unterrichtsmittel dazu gewann er auf einer Reise ins Abendland. Allein aus England soll er 45000 Frs. erhalten haben. Um 1835 konnte er sein *ὀργανοτροπέον* eröffnen, das schnell ein Sammelplatz wurde für alle, die moderne Bildung in der Heimat lernen wollten, ein Philanthropinum, dem die klassische Bildung des Griechen und der Stoicismus des
- 40 Mönchs noch etwas besonders Begeisterndes für die Jugend verlieh. Man lese nur die Schilderungen von Brandis. Und E. Curtius schreibt im Jahre 1838: „Ich lehrte mich nach der Stadt, die an der östlichen Küste liegt — welche weiter nichts Merkwürdiges hat, als ein sehr ausgezeichnetes philanthropisches Erziehungsinstitut, welches Theophilos Kaïris lenkt, der auf eine hier ganz beispiellos uneigennütige Weise lebt und lehrt, und
- 45 auf eine zahlreiche Jugend, die aus allen Gegenden zusammenströmt, begeisternd wirkt. Er lebt und wirkt wie ein alter Philosoph, ich bin durch die Stunden, die ich bei ihm zubrachte, tief ergriffen worden“ (S. 165). Aber bald gingen erstaunliche Gerüchte um. Auf Andros sollte man es mit den Fasten nicht mehr Ernst nehmen, die regelmäßigen Gebete fanden in dem Tageslauf der Schule keinen Platz. Die Jungen erzählten auch
- 50 von Weltanschauungen, die mit der kirchlichen wenig übereinstimmten. K. sollte z. B. gelehrt haben, daß es eine Menge von Welten gebe, alle von denkenden Menschen bewohnt. Später wurden auch handschriftliche Aufzeichnungen verbreitet, mit dem Titel *Θεοσέβεια* oder *Σημειώσεις εἰς τὴν Θεοσέβειαν*. Da wurde der allein menschliche Charakter der heiligen Schrift gelehrt, die Dogmen und Mythen der Kirche wurden bestritten. Sehr
- 55 bedenklich erschien auch die Ersetzung der Wochen durch Deladen nach französischem Vorgang und der Vorschlag einer neuen Zeitrechnung von 1801 an. Geheimnisvoll wirkte der Gebrauch des dorischen Dialekts in den Psalmen und Gebeten der neuen Gottesverehrung. Statt *ποιητῆς* und *συντηρητῆς* gab es einen *ποιατῆς* und *ἐντιγατατῆς*. Die neuen Priester hießen *θεαγοί*. Es ging auch die Rede, daß besonders feierliche Zusammenkünfte von dem Meister des Nachts abgehalten wurden. Viel mochte hiervon übertrieben
- 60 sein. Erwiefen schien, daß in dieser Erziehungsanstalt das Christentum seine ihm ge-

bührende Stelle verloren hatte. So mußte auch die Synode des Königreichs der Sache sich annehmen. Sie war nach Art. 11 der Deklaration über die Unabhängigkeit der Kirche vom 4. August 1833 verpflichtet, über die Reinerhaltung der Dogmen zu wachen und namentlich den Religionsunterricht der Jugend zu leiten. (Vgl. bei v. Maurer, Das griechische Volk u. s. w., Bd III, Heidelberg 1835, S. 251.) Darum forderte sie in einer 5 offiziellen Verfügung vom 10. Juli 1839 von K. ein Glaubensbekenntnis (die Verfügung bei Dikonomos S. 407). K. antwortete unter dem 7. August (bei Dif. S. 410) ausweichend, daß er nie dogmatische Theologie gelehrt habe, er könne daher auch von den Dogmen nicht Rechenschaft ablegen, die über seinen Verstand gingen. In der *Θρησκο-* *λογία* erzähle er nur die göttlichen Dogmen und die Mysterien und zwar in orthodoxer 10 Form. In der Philosophie dagegen habe er Anlaß gehabt, von dem Dasein Gottes zu lehren und von der Unsterblichkeit. Das diene dazu, dem Menschen den Willen Gottes fürs Leben und sein endliches Ziel zu zeigen. Ebenso lehre er eine ewige Vergeltung, denn Gott allein könne gerecht richten. Im übrigen stellte er seine astronomischen Theorien nicht in Abrede. Die Synode konnte diese Antwort nicht gelten lassen, sie forderte 15 unter dem 25. August wiederholt eine *ἐκθεσις πιστεως*. Die Ausrede des K. wies sie dabei zurück. Es handle sich nicht um Beurteilung der Dogmen, diese seien einfach zu glauben, sondern um eine Darlegung seines Glaubensbekenntnisses. K. beklagte dagegen lebhaft in seiner Antwort vom 14. September, daß die Synode mehr verlange, als er geben könne. „*Βλέπω δὲ ὅτι εἶναι ἀνάγκη, ἢ νὰ καταπατήσω τὴν συνειδήσάν μου* 20 *καὶ νὰ ἀπατήσω τὴν λέγαν τοῦ ἔθνους μου Σύνοδον, τὸ ὅποιον ἐγὼ εἶμι εἶναι ἀδύνατον, ἢ νὰ ἀπογράψω τὸν τρομερὸν τοῦ συνειδέοτος ἕλεγον, νὰ καταγράψω ἐς τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ, καὶ νὰ ἡμῶν σῆμα μὲ αὐτὸν καὶ μὲ ἐμαυτὸν, τὸ ὅποιον δι' ἐμὲ εἶναι καὶ εὐλογώτερον καὶ προτιμώτερον*“ (Dif. S. 416). Zum Schluß bittet er um Frist bis zum März des folgenden Jahres. Dann wolle er sein Waisenhaus auflösen 25 und dorthin gehen, wohin ihn die Vorsehung gehen heißen werde. Die Synode ging auf diesen Ausweg nicht ein. Sie wurde weiter getrieben durch den Einfluß des öumenischen Patriarchen, der im September sein erstes Schreiben gegen den Theosebismus erließ. Es war Gregor VI., dessen bornierte Orthodoxie ich oben Bd VII S. 136 weiter gekennzeichnet habe. Die Synode veranlaßte es, daß K. von einem Kriegsdampfer nach 30 Athen geholt wurde. Am 21. Oktober wurde er vor die Synode gestellt. Nach dem Protokoll der Hauptverhandlung (bei Dif. S. 418) hat K. den Inhalt seines ersten Schreibens wiederholt und hinzugefügt, er habe nie etwas gegen das Christentum gelehrt. Im übrigen sei seine religiöse Überzeugung seine eigne Angelegenheit. Segen sein Gewissen könne er nicht handeln. Zum Schluß sprach er die Absicht aus, außer Landes 35 zu gehen. Darauf wollte die Synode ihn seines Amtes entsetzen und ihn bannen, aber die Regierung ratifizirte das Urteil nicht. Er wurde vielmehr auf königliche Verordnung vom 28. Oktober in das Evangelistrialloster auf Skiatthos gesperrt. Dort sollte er erst einmal über die Sache nachdenken. Dorthin kam er am 3. November, wurde aber auf seinen Wunsch, da seine Wohnung feucht sei und die Mönche ihn mit ihrer Theologie 40 belästigten, am 17. November nach der Insel Thera gebracht, wo er in dem Metochion des Eliaslosters bequemeren Aufenthalt fand. Aber er ließ nicht von seiner Meinung. Ein Versuch seitens seines Freundes Pharmakides, der im Auftrage der Regierung mit ihm Ende Dezember 1840 verhandelte, scheiterte gänzlich. Da wurde das Urteil der Synode von der Regierung bestätigt. Im Oktober 1841 wurde K. seines Amtes 45 entbunden und gebannt (bei Dif. 470 vgl. 423). Er konnte von Glück sagen, daß ihm die Regierung gestattete, ins Ausland zu gehen (Gudas S. 172, Dif. S. 470). Bei seinem Abschied aus Thera, über den der dortige Bürgermeister (*διοικητής*) am 30. März 1842 tief bewegt berichtet (bei Gudas S. 173) trug er diesem auf, den König um Gnade zu bitten. Er hat dann einige Jahre im Ausland gelebt und zwar meistens in London. 50 Die englische Regierung hatte sich aus politischen Gründen durch den Gesandten auf des K.s Seite gestellt. Aber schon 1844 konnte er heimkehren, nachdem die in diesem Jahre gegebene Konstitution in Griechenland mehr Freiheit für das Bekenntnis gewährleistet hatte. Der Minister Koletti, ein alter Schulfreund des K., hielt seine schützende Hand über ihn. So durfte K. auch sein geliebtes Andros wieder auffuchen. Doch der alte 55 Doktrinär begann seine Thätigkeit von neuem. Jetzt vertrat er den Theosebismus viel öffentlicher als früher. Im Jahre 1849 gab er sein *Γνωστοίχη* heraus (Inhaltsangabe bei Kyriakos-Kausch), die seine Ansichten am offensten darlegt. Koletti war schon 1847 gestorben. Seine Feinde hatten daher freies Spiel. Sie klagten ihn vor Gericht an nach Art. 222 des Strafgesetzbuchs: „Gegen Stifter, Verbreiter und Teilnehmer neuer, 60

von der Staatsregierung nicht aufgenommenen Religionsfekten ist nach Art. 212—221 über unerlaubte Gesellschaften zu verfahren.“ Die genannten Artikel drohten mit Gefängnisstrafe. Am 21. Dezember 1852 wurde er in Syra zu zwei Jahren und einem Monat Gefängnis verurteilt. Seine Freunde Glastopidis, Despotopoulos und Luludis erhielten ein Jahr weniger. Das Urtheil wurde zwar von dem Areopag in der Berufungsinstanz am 26. Januar 1853 aufgehoben. Aber K. war bereits im Gefängnis zu Syra den 12. Januar 1853 gestorben. Dieses tragische Ende hat ihn in dem Gedächtnis der Nachwelt verklärt.

Ph. Meyer.

Theophylaktos, Erzbischof von Achrida, 11. Jahrhundert. — Literatur: 10 De Rubéis, De Theophylacti Gestis et Scriptis ac Doctrina im ersten Band der ersten Gesamtausgabe von Theophylaktos Werken: Theophylacti Buderhae Archiepiscopi opera omnia graeco et latine, Venedig 1754—1763, 4 tomi folio. Wiederholt in MSG 123—126. Fabricius-Hartés, Bibl. Graeca VII, 586—598; Krumbacher, Byzantinische Literaturgeschichte* 1897, S. 132 ff. (Hörhard) u. 463 ff. (Krumbacher); K. Braeher, Antike Quellen des Theophylaktos von Bulgarien, Byz. Zeitschr. I, 399—414; J. Dräete, Theophylaktos' Schrift gegen die 15 von Lateiner, ebenda, X, 515—529. Der Evangeliencommentar des Th. erschien 1769 ins Neugriechische überlezt, vielleicht von Ntephoros Theototis (s. d. A.).

Theophylakt ist uns seinem Leben nach nur oberflächlich bekannt. Doch ist entschieden, daß er unter der Regierung des Kaisers Michael Ducas (1071—1078) und noch 20 später bis in die Zeit des Kaisers Alexios Komnenos (1081—1118) lebte. Wenn er sich in einem Briefe ἀτεγγῶς Κωνσταντινοπολίτης nennt, so ist damit nur der Aufenthaltsort, nicht die Heimat gemeint, denn sein Geburtsort war Cuböa. Dies bezeugt die Notiz einer Handschrift des Commentars zum Johannes: ὁ πατὴρ ἦν Ἐνβοία, und damit stimmt seine eigene briefliche Äußerung, wo er τοὺς ἐν τῇ Ἐνβοίᾳ συγγενεῖς 25 ἡμῶν nennt, überein. Euripus ist nämlich die Meerenge zwischen Böotien und Cuböa und eine Ortschaft auf der letzteren Insel. Gewiß ist ferner, daß Theophylakt seiner ausgezeichneten Kenntnisse wegen zum Lehrer und Erzieher des Prinzen Konstantinūs ausersehen wurde, welchen er auch eine Unterrichtsschrift, die Παῖδα βασιλικὴ πρὸς τὸν πορφυρογέννητον Κωνσταντῖνον (Opp. III, 529—548), gewidmet hat. Später, 30 um das Jahr 1078, wurde er Erzbischof von Achrida in der Bulgarei, welche Provinz damals schon lange der griechischen Kirche zugehörte. Sein Todesjahr ist unbekannt.

Theophylakt war ein Schüler des Hellos und hatte von seinem Lehrer auch ein gutes Stück klassischer Bildung überkommen. Seine vorurteilslose Stellung der Antike gegenüber zeigt er z. B. darin, daß er in die ebenerwähnte Παῖδα auch Worte von 35 Julian Apollata aufnahm. Er vereinigte mehrere Richtungen byzantinischer Gelehrsamkeit. Dem kirchlichen Amte muß er sich mit Eifer hingeeben haben; er verwaltete sein Bistum ziemlich unabhängig von dem kirchlichen Centrum in Konstantinopel, hatte aber mit Schwierigkeiten zu kämpfen, da er in Briefen mehrfach über die rohen Sitten und die Schlechtigkeit der Bulgaren Klage führt (γίνους Βουλγαρικὴ πάσης κακίας τειθρῶς; 40 ep. 41 (Opp. III, 678 C)). Wir haben Theophylakt nicht als strengen Konfessionalisten anzusehen; er beurteilte den griechisch-lateinischen Kirchenstreit milde. Den Streitpunkt in der Trinitätslehre hielt er als wesentlich fest; dagegen erklärte er sich in der Schrift Περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι (Opp. III, 513—527) gegen die gewöhnliche Beschuldigung, daß die Lateiner Bilderfeinde seien. Und ebenso räumte er ein, daß Christus 45 bei der Einsetzung des Abendmahles Ungefäuertes gebraucht habe, woraus aber nicht folgt, daß diese Form der Handlung wesentlich sei und so durch die Einführung des Gefäuerten bei den Griechen etwas Fremdartiges oder gar Häretisches in das Abendmahl gebracht worden. Zu diesen unbefangenen Urteilen mochte ihn seine exegetische Tüchtigkeit befähigt haben; denn als Erklärer des Neuen Testaments ist Theophylakt derjenige, welcher neben Dekumenius und dem etwas späteren Euthymius die Ehre der 50 griechischen Theologie im Mittelalter und deren große Vorzüge vor der gleichzeitigen lateinischen gewahrt und aufrecht erhalten hat. Zwar ist er, wie alle griechischen Commentatoren des Mittelalters, namentlich durch Dekumenius und Zygabenus, in seinen Ansichten von den älteren Vätern abhängig, aber er hat die große Tugend, daß er die exegetische Aufgabe rein und richtig aufsaßt; sein Verfahren schließt sich dem Text mit Genauigkeit an und die Präzision seiner Auslegung sowie die Angemessenheit und Feinheit vieler Bemerkungen machen seine Commentare noch heute des Nachschlagens würdig. Statt hierzu spezielle Belege zu liefern, was von de Wette, Meyer u. a. hinreichend geschehen ist, verweisen wir beispielsweise auf die Einleitung des Theophylakt zu seinem wichtigen Evangelien- 60 commentar (Opp. I, 1f.). Hier findet sich eine merkwürdige Zusammenstellung der damals

herrschenden historisch-kritischen Urtheile und Annahmen. Die ältesten Patriarchen — so beginnt der Erklärer — haben aus Erleuchtung des hl. Geistes die göttliche Wahrheit verbreitet, aber das Hilfsmittel der hl. Schrift mußte hinzukommen, als die Menschen der Erleuchtung unwürdig wurden. Dasselbe wiederholte sich auf dem Standpunkte des Neuen Bundes; die schriftlichen Aufzeichnungen wurden nötig, als die Häresien auf- 5
tauchten und die Sitten sich verschlechterten. Die Vierzahl der Evangelien weist hin auf die vier klassischen Tugenden, die vier Säulen der Welt und die Himmelsgegenben, aber auch auf die vierfachen Bestandteile alles Biblischen: Lehren, Gebote, Drohungen und Verheißungen. Der Name „Evangelium“ ist darum gewählt, *διότι ἀγγέλλει ἡμῖν πρῶτα* 10
ματὰ εὖ καὶ καλῶς ἔχοντα, weil daselbe von Heilsgütern handelt, die wir uns nicht 10
durch eigene Anstrengung erarbeiten, sondern aus göttlicher Gnade und Philanthropie empfangen. Johannes ließ sich die synoptischen Evangelien vorlegen, er verglich sie und fügte hinzu, was von jenen übergangen worden. Daher begann er mit der Theologie, *ἵνα μὴ νομοθετῆ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ψιλοῦς ἀνθρώπος εἶναι, τοῦτ' ἐστὶ δίχα θεο-* 15
ητος. Zwar hätte auch Eine Evangelienchrift genügt, jene Vier aber sind uns zu 15
Zweck einer desto vollständigeren Mittheilung der Wahrheit geschenkt worden. Sie stimmen in den wichtigsten Punkten überein, und wenn sie dann auch in Nebenbingen disharmonieren, so wird doch ihre Glaubwürdigkeit dadurch gesteigert, daß sie ohne Verabredung und un-
abhängig voneinander eine Eintracht des Wesentlichen vor Augen stellen.

Th. hat, abgesehen von der Apokalypse, über das ganze Neue Testament Kommentare 20
hinterlassen. Das Alte Testament hat er teilweise erklärt. Die Kommentare zu den Evangelien, die sich durch ihre Selbstständigkeit auszeichnen, füllen den ersten Band der Ausgabe. Im zweiten finden sich die Paulinen, der Brief an die Ebräer eingeschlossen. Hier ist der Verfasser schon weniger selbstständig. Seine Erklärungen der Akta und der 25
katholischen Briefe, die den dritten Band beginnen, stimmen mit Dekumenius fast wörtlich 25
überein. Das Verhältniß beider zueinander bedarf noch der Klarstellung. Von den gedruckten Homilien sind besonders die über die Kreuzanbetung und die Darstellung der Maria im Tempel hervorzuheben (Opp. III, 460 ff.). Andere sind Auszüge aus den 30
Kommentaren. Das Martyrium der 15 Märtyrer von Tiberiopolis (Opp. III, 177 ff.) hat wenigstens alte Quellen benutzt. Von den profanen Schriften ist noch der Pano- 30
gyrikus auf den Kaiser Alexius zu nennen (Opp. III, 549 ff.). Die 130 Briefe, die in der oben genannten Ausgabe abgedruckt sind, lassen erkennen, wie mannigfach die Beziehungen des Th. zu vielen bedeutenden und bekannten Personen der Zeit waren (Opp. 30
III, 559; 631 ff.; 709 ff.).

Über noch nicht herausgegebene Schriften vgl. Krumbacher und Ehrhardt. 35

(Waf +) Ph. Meyer.

Theotolis, Nikiphoros, griechischer Gelehrter und bedeutender Kanzel-
redner, gest. 1800. — Literatur: Philipp Strahl, Das gelehrte Rußland, Leipzig 1828.
Strahl geht wesentlich auf das historische Verhältniß der russischen Schriftsteller geistlichen Standes,
St. Petersburg 1818 zurück. *I. I. Ζαβίνας, Νέα Ἑλλάς*, herausgegeben von Κοίμος, Athen 1872; 40
Ἀλέξ. Σ. Στιβοῦλα, Αναμνήσεις καὶ τιμῶνες Ἐγγέλτων τοῦ Βασιλείου καὶ Θεοτόκη, μετὰ τὸ
ἐπὶ Κωνσταντ. I. Σούρου, Athen 1858 (mir unzugänglich). *A. Παπαδόπουλος Βοιωτός,*
Νεοελληνική Φιλολογία, μέρος Α', Athen 1854; *K. N. Σιδάς, Νεοελληνική Φιλολογία,*
Athen 1868; *I. Βελιδής, Ἐλλήνων ὁμοδόξων ἀποκτῖα ἐν Βενετίᾳ*, in der Zeitschrift *Ἡ Νο-*
μολογία 1872; *A. N. Γοῦδας, Βίοι παρῶντων, τ. Β'*, Athen 1874, S. 41—72; *A. C. Teme-* 45
tracopoulos, Graecia orthodoxa, Leipzig 1872; Kyriakos-Hausch, Geschichte der orientalischen
Kirchen, Leipzig 1902.

Νικηφόρος Θεοτόκης oder **ὁ Θεοτόκης**, wie er sich auch schreibt, stammte aus
vornehmer griechischer Familie, die nach der Einnahme von Konstantinopel nach Korfu
ausgewandert war. Die Zeitrechnung seines Lebens ist, wie man es bei einem so be- 50
deutenden und erst vor 100 Jahren verstorbenen Mann nicht erwarten sollte, sehr un-
sicher. Strahl's Angaben, die wahrscheinlich auf amtliche Quellen zurückgehen, scheinen
für die allgemeinen Daten und die des kirchlichen Dienstes im Leben des Th. am ge-
sichertsten. Teilweise stimmt auch Demetracopoulos mit Strahl überein. Th. wurde im Februar
1731 (so Strahl S. 431, die anderen nehmen 1736 an) auf Korfu geboren. Als Schüler 55
des dortigen *κοινὸν φροντιστηρίου*, einer Bildungsanstalt, die namentlich unter Jeremias
Kawwadias, der auch Lehrer des Eugenios Vulgaris war, einen guten Ruf hatte, empfing
er seine Vorbildung und studierte dann in Bologna und Padua. Nach seiner Rückkehr
ins Vaterland wurde er am 18. Dezember 1748 zum Hierodiakonos und am 30. April
1753 zum Hieromonachos geweiht. Bis 1765 blieb er Prediger und Lehrer an dem 60

Gymnasium in Korfu, wo er selbst Schüler gewesen war. Die nun folgenden Daten seines Lebens sind bis jetzt sehr schwankend. Sicher ist, daß er am 16. August 1779 zum Erzbischof von Katherinoslaw als Nachfolger des Eugenius Bulgaris geweiht wurde. Zwischen 1765 und 1779 fällt der Aufenthalt in Konstantinopel, wo Th. Prediger der Großen Kirche war, seine Stellung als Gymnasialdirektor in Jassy und sein Aufenthalt in Deutschland, der wie allgemein angenommen wird, ihm wesentlich zur Herausgabe und Korrektur seiner Bücher diente. Nun legen die Daten seiner Briefe von Leipzig 30. Oktober 1773, Wien 16. April 1774 und Breslau 8. September 1774 (vgl. unten die *Horjματα ανέκδοτα*) den Aufenthalt in Deutschland für die Zeit vom Oktober 1773 bis September 1774 fest. Aber der Anfang desselben ist noch früher zu setzen. Das erste von Th. selbst korrigierte Buch ist seine Ausgabe der asketischen Schriften Isaaks des Syrers, Leipzig 1770. Seine Schrift gegen die Juden von 1769, die ebenfalls in Leipzig erschien, ist noch von dem Arzte Thomas Mandatafis korrigiert. So wird Th. 1770 zuerst in Leipzig gewesen sein. Sein Aufenthalt in Konstantinopel fällt in die Jahre vorher. Denn in der Vorrede zur Katene von 1772 erzählt er von jenem als in der Vergangenheit liegend. Hernach wird er in Jassy gewesen sein. Die Zeit in Konstantinopel aber war die entscheidende für sein Leben. Dort gab er im Hause des Fürsten Gregorios Alexander Ghikas, der nach dem Ende seiner ersten Regierung in der Moldau (1764 bis 1767) in Konstantinopel wohnte, Privatstunden. Dabei wurde er mit dem Fürsten sehr befreundet. Von ihm erhielt er auch die erste Handschrift und damit die erste Anregung zu der Herausgabe seiner Katene. Als Gregor zum zweiten Male die Regierung antrat (1774), scheint er den Th. nach seiner Residenzstadt Jassy gezogen zu haben. Seine Ermordung durch die Türken im Jahre 1777, die allgemein als eine Demonstration gegen Rußland aufgefaßt wurde, verleitete auch seinem Anhänger, dem Th., wahrscheinlich den Aufenthalt in Jassy und ließ ihn nach Rußland blicken. Dorthin rief ihn außerdem sein Freund Eugenius Bulgaris, der Erzbischof von Katherinoslaw. Die Gönnerschaft des Moldaufürsten machte es ihm auch wohl leicht, den sonst begehrenswerten Posten eines Geistlichen der griechischen Kolonie in Venedig, der ihm 1772 angeboten wurde, abzulehnen (Ghrjfallis a. a. O. S. 98 ff.). Wie schon bemerkt, erhielt er als Nachfolger des Eugenius Bulgaris am 6. August 1779 den Stuhl von Katherinoslaw. Den 28. November 1786 wurde er nach Astrachan versetzt (Strahl S. 433). Zehn Jahre später nahm er seine Entlassung und zwar, wie A. Sturza erzählt, weil er, von dem Günstling Potemkin in der Fastenzeit zu einem Gastmahl geladen, vor der Tafel, die mit Fleischspeisen sehr reich besetzt war, das Tischgebet nicht sprechen wollte. Doch kann die Erzählung in dieser Form nicht richtig sein, denn Potemkin war schon 1791 gestorben. Der Tod des Th. erfolgte am 31. Mai 1800 im Danielloster zu Moskau, wo er seit seiner Versetzung in den Ruhestand lebte. So berichtet Strahl und Demetracopolus übereinstimmend.

Dem Th. ist es in seinem Leben in erster Linie nicht um die Förderung der Wissenschaften zu thun gewesen, sondern um die religiöse und geistige Hebung seines Volks. In den Dienst dieser Aufgabe stellte er auch die Wissenschaft. Er benutzte darum auch in seinen Schriften gern die volksgriechische Sprache und versteht es selbst in diesem mißgestalteten Griechisch Kraft und Klarheit der Rede zu wahren. Der geschichtlichen Stellung nach ist er dem Korais und dem Eugenius Bulgaris beizuzählen und damit den bedeutendsten Griechen des 18. Jahrhunderts, die durch ihre charaktervolle Arbeit die Selbstständigkeit von Hellas vorbereitet haben. Von beiden unterscheidet er sich aber dadurch, daß er stets mit Energie die Orthodoxie hochhielt, während man das von den andern, wenigstens sicher von Korais nicht sagen kann.

Im Abendland ist der Name des Nikiphoros Theotokis namentlich in den letzten Jahren, wo sich das Interesse den Kettencommentaren der Väter wieder zuwandte, häufiger genannt worden. Er ist der Herausgeber des sog. *Catena Lipsiensis* (vgl. oben Bd III S. 764 u. 756 und H. Karo et J. Liezmann, *Catenarum Graecarum catalogus* Nachrichten der K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1902). Der Titel des Werks lautet: *Σειρά ἐνός καὶ πενήκοντα ἑμομηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλείων ἤδη πρῶτων τόποις ἐκδοθεῖσα ἀξιώσει μὲν τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ γαληνοτάτου ἡγεμόνος πάσης Ὀγγροβλακίας κρείον κυρίον Γρηγορίου Ἀλεξάνδρου Γρίκα, ἐπιμελεία δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου. Ἐν Λειψίᾳ. Ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βοεϊκόπου. ἔτει ἡμῶν, 2 Bde in folio.* Wie schon oben angedeutet, erhielt Th. aus der Bibliothek des Fürsten Ghikas die erste wertvolle Handschrift für seine Ausgabe. Sie stammte aus dem 11. Jahrhundert und enthielt den ganzen Oktateuch. Doch begnügte er sich, wie er in der Vorrede zur Katene

schreibt, nicht mit dem einen Koder. Sein Versuch von den in Konstantinopel residierenden Epitropen der Athosklöster und aus der Umgegend von Konstantinopel Handschriften zur Verfügung zu erhalten, hatte aber nur geringen Erfolg. Da bekam er einen zweiten brauchbaren Koder aus dem Jahre 1104 von dem Großpathar Alexander Konstantinu in Konstantinopel. Namentlich auf diese beiden Handschriften gestützt, gab er sein großes Werk 1772—1773 heraus. Es ist nicht gerade eine kritische Ausgabe. Namentlich lassen die Einleitungen, in denen übrigens ein gutes Stück Gelehrsamkeit steckt, voraussetzungslose Kritik vermischen. Hier ist er durch das Dogma seiner Kirche gebunden. Die Kosten des Drucks trug der Fürst. Darum zielt sein Bild den ersten Band. Exemplare der Ratene sind vorhanden z. B. in den Universitätsbibliotheken zu Göttingen und Leipzig, wie auch in der Hof- und Staatsbibliothek in München. Ein anderes Werk von Th. ist ebenfalls im Abendlande bekannter, nämlich Herausgabe der griechischen Uebersetzung der ästhetischen Werke Isaaks des Syrers, die einst von den Mönchen Patrikos und Abraamios verfaßt war. Näheres darüber oben Bd IX S. 438 und Fabricius-Harles, Bibl. Graeca XI, 120. Hier mögen auch gleich die übrigen Werke genannt werden, die Th. übersezt und damit seinem Volke zugänglich gemacht hat. Da ist das merkwürdigste das zur Befehung der Juden herausgegebene. Zwar nicht das ist merkwürdig, daß er sich mit den Juden überhaupt beschäftigt hat. Seitdem die spanischen Juden in der Türkei sich niedergelassen, haben zu allen Zeiten die tüchtigsten Männer der griechischen Kirche, diesem Volke ihr Interesse zugewandt. Genabios Scholarius schrieb einen Dialogus Christiani cum Judaeo (ed. Zahn 1893). Zu 17. Jahrhundert erhob Kyriolos Lufaris seine Stimme gegen die Juden (vgl. oben Bd XI S. 687, 89). Unser Th. gab nun heraus: *Πόνημα Χρυσούν Ζαμουήλ Ράββι τοῦ Ἰουδαίου, ἐξελέγγον τὴν τῶν Ἰουδαίων πλάνην, ποῶτον μὲν ἐκ τῆς Ἀραβικῆς εἰς τὴν Λατινίδα μεταφρασθὲν, νῦν δὲ ἐκ τῆς Λατινίδος εἰς τὴν κοινήν τῶν Ἑλλήνων διάλεκτον κτλ.*, Leipzig 1769. Ich besitze den Abdruck von Rapphanis, Zafynth 1861, S. 203 ff. Der älteste lateinische Druck dieses seltsamen Buchs, den ich kenne, führt den Titel: *Samuelis Judaei Israelitae epistola prorsus christiana, ad Rabbi Isaac synagoge magistrum de vana Judaeorum expectatione, transmissa anno post Christum natum M. Ac nunc tandem in lucem edita opera Henrici Hinsbergii. F. Minoritae. Coloniae apud Joannem Ruremundanum. Anno MDXXXVIII* (vgl. Bibliothek zu Hannover). Als spätere Ausgaben nennt Th. eine von Benedig 1339 (wohl 1539), *Ματζεράτα* (?) 1693 und Luzern 1736. Der Inhalt des Buchs ist folgender. Ein marokkanischer Rabbi Samuel spricht in einem briefartigen Schreiben an den Rabbi Isaak seine Befürchtungen aus, daß Jesus doch der Messias sei. Er stützt seine Befürchtungen auf die 1000jährige (daher die Datierung der Schrift von Hinsberg) traurige Lage der Juden und namentlich auf die Auslegung des Alten Testaments und das, was im Talmud von Jesus gesagt ist. Der Uebersetzung nach ist das Schriftchen ursprünglich arabisch geschrieben und von dem Spanier Alfonso Bononus ins Lateinische übersezt. Es könnte für einen solchen Ursprung der schon von Hinsberg bemerkte Umstand sprechen, daß das Latein der Bibelstellen nicht mit der Vulgata stimmt und auch aus der Septuaginta nicht abgeleitet werden kann. Auch eine Uebersetzung des Evangelienkommentars Theophylakts wird dem Th. zugeschrieben, die 1716 in Leipzig zuerst erschien und dann noch zweimal nachgedruckt ist (Vretos S. 82). Nach Annahme vieler gab Th. auch die Schrift eines Franzosen Clement gegen Volttaire neugriechisch heraus. Welcher Clement das ist, habe ich nicht konstatieren können. Das Buch erschien 1794 (Vretos S. 121).

Die bedeutendsten Leistungen des Th. liegen auf dem Gebiet der Predigt. Durch seine mündlichen Predigten wie durch seine geschriebenen hat er auf seine Zeitgenossen und auf die Entwicklung der Predigt bei den Griechen großen Einfluß gehabt. „*Λιδόκαλοὶ καὶ ἱεροὶ σνίστωρ ποι καὶ ποι τακτικῶν ἀχροματίων σιωρῶν, ἀντικείμενον ἐρότων τὴν ἐρομηλίαν τοῦ Ἐδαγγελίου, ἀφοῦ χειραγωγῶς προηγήθη ἡ τοῦ ἀειμνήστον Θεοτόκη σιωρῶ τῶν Κυριακοδρομίων*“ (Z. M. Gebelen in der *Ἐκκλησιαστικῆ Ἀλήθεια*, Jahrgang 8 (1887—1888)). Seine erste Arbeit auf diesem Gebiete waren die *λόγοι εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην Τεσσαρακοστήν μετὰ καὶ τῶν πινηνρνοικῶν, ἐπιρωνηματικῶν καὶ ἐπιταγῶν, συντεθέντες καὶ ἐκρωνηθέντες παρὰ Ν. ἱεροῦ. Ὁ. κτλ.*, Leipzig bei Breitkopf 1766, 346 Seiten 4° (Göttinger Universitätsbibliothek). Volksgriechisch gehalten, sind sie auf die *ἀγάγια τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν ὁδοδοξῶν* angelegt. Den Hauptinhalt machen drei Jahrgänge Fastenpredigten aus. Die fünf Fastensonntage, Karfreitag und der Sonntag des Thomas sind behandelt. In der dritten Reihe fehlt der letztere. Es sind synthetische Predigten.

Thema und Teile sind herausgehoben und durchgeführt. Abgesehen von den Karfreitagspredigten, die durch drei Teile ausgezeichnet werden, sind die Reden zweiteilig. Die Teile folgen dem Kirchjahr und sind aus den evangelischen Perikopen genommen. Das örtliche Gepräge der Rede ist nicht zu verkennen. Der zweite Teil der Reden am ersten Fastensonntage wird stets unter Bezugnahme auf die Kaiserin Theodora durchgeführt, da der Gottesdienst an diesem Sonntage stets in der Kirche der Tziarchen stattfindet, wo die Reliquie der Kaiserin aufbewahrt wird. Als Themata der Reden nenne ich: 3. B. *περί ὄρκου, περί τῆς τῶν παιδῶν ἀνατροφῆς, περί πίστεως, περί μετανοίας, περί λόγον (θεοῦ)*. Ebenso interessant sind die übrigen Reden in dem Bande. Es sind außer zwei Entomien auf Heilige und zwei panegyrischen Leichenreden die vier *λόγοι ἐπιφωνηματικοί*. Ob die Bedeutung dieses rhetorischen Ausdrucks von der des „ἐπιφώνημα“ abzuleiten ist, so daß derselbe sich hier reifertigste, weil die Reden an Tagen gehalten sind, wo eine Nonne das *σχῆμα* genommen, und daher diesen Schlußtag des weltlichen Lebens für die Nonne besonders bezeichnen können, oder ob mit dem bei Strahl angeführten russischen Übersetzer einfach „Begrüßungsreden“ zu sagen ist, lasse ich dahin gestellt. Welches Kloster in Betracht kommt, ist leider nicht sicher. Die Texte dieser Reden sind Pr 23, 34: *δός μοι νῦν τὴν καρδίαν*, Mt 11, 30 *Ὁ γὰρ ζυγός μου κτλ.* Jes 56, 5 *Λύσω αὐτοὺς κτλ.* und Mt 16, 25 *Ὅς γὰρ ἂν θέλῃ κτλ.* Die erste behandelt die Gemeinschaft des Mönchs mit Gott, die zweite, daß der gehorsame Mönch der vollkommene ist, die dritte giebt Anweisung zur *προσευχῇ νοερά*, wie man bei allem, was man thut, an Gott denken soll, die vierte will ausführen, daß der Gedanke an den Tod das Leben der Seele ist. Wie schon die Auswahl der Texte den homiletischen Meister zeigt, so ist die Ausföhrung geschickt und anfassend. Packend 3. B. ist die Einleitung zu Nr. 4, wo der Prediger der Nonne, die Waise war, zuruft, jetzt erfülle sich an ihr das Wort: „Vater und Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf“. Trägt das Jugendwerk des Th. zu sehr örtliches Gepräge, als daß es weiteren Einfluß hätte ausüben können, so sind seine beiden letzten großen homiletischen Arbeiten für die gesamte griechische Welt bestimmt und haben dementprechend auch gewirkt. Es sind die überall jetzt noch bekannten *Nyriatodromien*. Das erste Werk führt den Titel: *Κυριακοδόμιον, ἢτο*
ἐρμηνεία καὶ μετ' αὐτὴν ὁμιλία εἰς τὸ κατὰ Κυριακὴν ἐν ταῖς ἁγίαις τῶν ὀρθο-
δόξων ἐκκλησίας ἀναγινωσκόμενον Ἐλαγγέλιον κτλ., Moskau 1796, 2 Bde 4°, das zweite betitelt sich *Κυριακοδόμιον, ἢτο Ἐρμηνεία καὶ μετ' αὐτὴν Ἠθικὴ Ὀμιλία*
εἰς τὰς πράξεις τῶν Ἀποστόλων τὰς ἀναγινωσκομένας ἐν ταῖς ἁγίαις τῶν ὀρθο-
δόξων Ἐκκλησίας, ἐν ταῖς Κυριακαῖς ταῖς ἀπὸ τοῦ Πάσχα ἄχρι τῆς Πεντη-
κοστῆς καὶ εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου τὰς ἀναγινωσκομένας ἐν ταῖς λοιπαῖς
Κυριακαῖς τοῦ ὅσον ἔτους κτλ., Moskau 1808, 2 Bde, 4°. Das letztere ist von Nikolaos Zosimas 1840 noch einmal in Athen herausgegeben (Münchener Hof- und Staatsbibliothek 4°, Exeg. 858^r). Das zuerstgenannte Nyriatodromion hat viel weitere Verbreitung noch gefunden. Es ist wiedergedruckt 1803 in Buzarest, 1840 in Athen ebensfalls von N. Zosimas, 1871 in Tripolis von Petropolis und Athanasiadis, 1885 wieder in Athen und zwar von Kastriotis. Weitere Ausgaben bei Gudas. Auch der Evangelienjahrgang ist in München vorhanden (4° Hom. 2164^m). Einige Ausgaben auch im Antiquariatskatalog 296, 1906 von Harassowitz in Leipzig. Die Anlage beider Sammlungen gleicht sich, wie schon der Titel vermuten läßt. Zuerst giebt Th. eine praktische
 45 Erklärung der einschlägigen Perikope, dann über denselben Text die Homilie. Hier gebraucht der Verfasser das gute Neugriechisch. Formell mag bemerkt werden, daß das Thema jeder Homilie ausdrücklich bezeichnet ist, z. B. *Περί ἀνεξικακίας, περί τοῦ ὅτι μεγάλη τῆς ἐλεημοσύνης δύναμις, περί τοῦ ὅτι ἡ πίστις χωρὶς ἔργων ἀνωφέλις, περί τοῦ πλασθέντος καθαριστοῦ Πυρός*. Schon die Jugendpredigten zeichneten sich durch
 50 Fülle der Gedanken, sehr klare und einfache Sprache und große Anschaulichkeit aus, so daß man die Aufnahme der spätern Predigten wohl verstehen kann. Gudas giebt Auszüge aus denselben. Was die Schriften auch besonders empfahl, ist ihre Rechtgläubigkeit und ein gewisses Maß von Polemik gegen Katholiken und Protestanten.

Das Ansehen des Th. war so groß, daß er wie die Väter häufig um Gutachten und seelsorgerische Antworten angegangen wurde. Auch dogmatische Neugierde wandte sich gern an ihn. Auf diese Weise sind eine Reihe von kleineren Schriften entstanden, die viel Anklang bei den Orthodoxen gefunden haben, auch ins Russische übersetzt sind. Hierher gehört die *Ἀπόκρισις ὀρθοδόξου τινὸς πρὸς τινὰ ἀδελφὸν ὀρθόδοξον περί τῆς τῶν Κατοίκων δυναστείας καὶ περί τοῦ τίνες οἱ Σχίσται καὶ οἱ Σχισματικοὶ καὶ οἱ Ἐσχισμένοι, καὶ περί τῆς βαρβαρικῶς λεγομένης Οὐνίας καὶ τῶν Οὐνιτῶν*

καὶ περὶ τοῦ πῶς δεῖ τοὺς ὀρθοδόξους ἀπαντᾶν τοῖς Κατολικοῖς, Halle 1775, 8°, noch einmal gedruckt 1851 in Korfu und 1853 in Athen (vgl. die Anzeige in dem Bd 4 der *Handwörterb.* S. 371—375, wo auch manche sonstige Notizen vgl. Th.). Leider ist das Buch trotz vielfacher Umfrage mir unzugänglich geblieben. Auch den Mastkolniks gegenüber hat er diese Form der Belehrung angewendet, so oft sie ihm Fragen vorlegten (Strahl 5 S. 434). Eine hübsche Sammlung solche belehrender Briefe hat der bekannte griechische Gelehrte Johannes Sakkellion in dem kleinen Schriftchen: *Τὸ μαχαρίον Ν. τοῦ Ἁ. Πονήματα ἱερὰ ἀνέκδοτα*, Athen 1890, 65 S. zusammengestellt (auch vorhanden in der Münchener Bibliothek). Zuerst handelt Th. hier in einem Briefe an einen Nichtgenannten über das interessante Thema: *περὶ τῆς τῶν ἁγίων προνομίας*. Er knüpft an ein Ge-10 spräch mit einem Protestanten an, der Brief ist daher wahrscheinlich in Leipzig geschrieben. Mit einer jeder geschichtlichen Auffassung baren Exegese kann Th. sein Ziel erreichen, was der orthodoxen Lehre gleich ist: *Ὀὐ ὡς θεοὺς — ἀλλ ὡς φίλους καὶ δούλους πιστοὺς τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ ὡς παρόμοιαν πρὸς αὐτὸν ἔχοντας προσηκείην ἐπὶ τῶν παρακαλοῦμεν αὐτοὺς κτλ.* (S. 41). Interessant ist es, wie Th. sich auch mit Lavater 15 auseinandersetzt, denn kein anderer wird der *σοφὸς Λαυφάντιος* (S. 31, 34 ff.) sein, den der gelehrte Sakkellion nicht herausgefunden hat. Eine andere, sehr heikle Frage legt der Mönch Neophytos Kapsotalyvitias, der auch sonst manche Wunderlichkeiten mit sich herumtrug (vgl. *Ἐναγγελικὸς Κήρυξ* 1867, S. 375), vor, nämlich ob die Predigt der Apostel ihrer Zeit auch nach Amerika gekommen sei, oder wenn das nicht der Fall sei, 20 wie das mit Gottes Güte zu vereinen. Hier weist Th. richtig auf den Gedanken der geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes hin, hat daneben allerdings auch manche jeltzame Gründe. Einem gewissen Eleutherios von Larissa muß er die Bedeutung von Mc 9, 49 (nach der Lesung des Receptus) erklären. Er kommt da schließlich auf den Gedanken, daß die Besinnung jedes sittliche Verhalten erst wert macht. Denselben sonst 25 Unbekannten hat er auch über den Zusammenhang des Leibes und der Seele Rechenschaft zu geben.

Endlich mag noch erwähnt werden, daß Th. auch auf profanem Gebiete gearbeitet hat. Von ihm stammen ein Lehrbuch der Mathematik (Moskau 1798—99) und eine Geographie (Wien 1804), die in Göttingen vorhanden. Mathematik ist ein Stückenpferd 30 von ihm gewesen. Die Rede, mit der er am Tage seiner Einsetzung zum Erzbischof (6. August 1779) in Petersburg die Kaiserin begrüßte, ist französisch abgedruckt bei S. L. Ch. Bacmeister, Russische Bibliothek Bd VII, Petersburg 1781, S. 359—362 (vgl. Bibliothek in Hannover). Allerlei sonst Nichtherausgegebenes bei Sathas. Im Archiv der griech. Gemeinde von St. Georg in Venedig 18 Briefe von ihm aus den Jahren 35 1772—1774. Einen Brief erwähnt auch A. Papadopoulos-Keramefēs in der *Ἱεροσολυμικῇ Βιβλιοθήκῃ*, Bd 4, Petersburg 1899, S. 463. **Ph. Meyer.**

Therapeuten (Philos., *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν [ἀρετῶν]*). — Ausgaben von Mangey, Philo II p. 471 sq. und von Combeare (griech., lat., armen.), Oxford 1895 [dazu Schürer, *TbU* 1895, p. 385 ff. 603]. — Monographien von Lucius, *Die Therapeuten* zc., 40 Straßburg 1879, Massébieau (Rev. de l'hist. des relig. t. 16, 1887 p. 170 sq.) und von Wendland, *Die Therapeuten* und d. philon. Schrift vom beschaulichen Leben (Jahrb. f. klass. Philol., 22. Suppl.-Band, 1896). Uebersicht über die sonstige Litteratur bei Schürer, *Gesch. des jüdischen Volks*, III. Bd, S. 535 ff. Dazu Vouijet, *Die Religion des Judentums*, 1903, S. 443 ff.

Unter dem Namen des Philo ist uns eine kleine Abhandlung mit dem Titel: *Περὶ βίου θεωρητικοῦ (ἢ ἱκετῶν [ἀρετῶν])* überliefert. In dieser Abhandlung werden ein- siedlerisch und asketisch lebende und kontemplierende Schriftgelehrte geschildert. Sie sollen den Namen Therapeuten (resp. Therapeutiden) führen. Was von ihnen erzählt wird, ist in Kürze folgendes: die Therapeuten bilden durch eine bestimmte Lebensregel einen geistigen 50 Bund; wer ihnen beitrifft, entäußert sich zuvor seines Vermögens, entschlägt sich aller weltlichen Sorgen und zieht sich aus dem Geräusch des Lebens an einen einsamen Ort zurück, um ganz der Askese und Anschauung zu leben; an vielen Orten der Welt giebt es dergleichen Leute; „denn sowohl die Griechen als auch die Barbaren sollten eines so vollkommenen Gutes teilhaftig werden“; die meisten aber sind in Ägypten, und zwar in 55 allen Bezirken dieses Landes, namentlich aber in der Umgegend von Alexandrien jenseits des Sees Marcotis, zu finden. Dort leben sie in einer großen Kolonie von Hütten und Dörfern unter paradiesischen Verhältnissen zusammen, geschützt gegen jeden Angriff. Die Wohnhäuser stehen einander nicht zu nah und nicht zu fern und bieten vor Sonnenglut

und Wind trefflichen Schut. In jedem Hause ist ein heiliges Gewach, welches „Semenion“ und „Monasterium“ genannt wird; in diesem vollbringen sie, von aller Welt abgeschloffen, die Geheimnisse des vollkommenen Lebens. Sie nehmen kein Getränk, keine Speise und auch sonst nichts, was zum Unterhalte des Lebens notwendig ist, mit sich hinein, sondern nur die Geseze, die Weisfagungen der Propheten und Lobgefänge und anderes derartiges, wodurch Erkenntnis und Frömmigkeit gemehrt und zur Vollkommenheit gebracht wird. Die hl. Schriften — es sind die des ATs, s. c. 3. 7. 8 — betrachten sie während des ganzen Tages, d. h. in der ganzen Zeit zwischen dem Morgen- und dem Abendgebet, und zwar ermitteln sie den geheimen Sinn derselben; denn sie philosophieren 5 *την πάτριον φιλοσοφίαν ἀλλυγοῦντες*, indem sie glauben, daß die Worte Sinnbilder einer verborgenen Weisheit seien. Sie besitzen aber auch Schriften „alter Männer“, welche als Stifter ihrer Sekte viele Denkmäler *τῆς ἀλλυγορουμένης ιδέας* hinterlassen haben; diese benützen sie als Muster. Daneben dichten sie erhabene Gesänge und Hymnen auf Gott in verschiedenen Metren. Auf diese Weise verbringen sie, ein jeglicher für sich streng 15 abgefondert, sechs Tage, indem sie in dieser Zeit die Bekammer im Hause nur nach Sonnenuntergang, um Speise zu nehmen und zu schlafen, verlassen, die Schwelle des Hauses aber überhaupt nicht übertreten. Doch fasten manche vollständig drei, manche sogar sechs Tage lang. Am 7. Tage kommen sie alle zu gemeinsamer Feier zusammen, nachdem sie sich mit Öl gesalbt. Alle Arbeit ruht an diesem Tage — der Verfasser kann doch nicht umbin, durchblicken zu lassen, daß in der Kolonie Vieh gehalten und der Acker bebaut wird. Die Feier am 7. Tage beschreibt er sehr genau: wie sie sitzen, welche Haltung sie annehmen, wer da spricht, wie sie ihren Beifall ausdrücken, in welcher Weise für die gute Sitte gesorgt ist — Weiber und Männer sind durch eine Scheidewand getrennt — u. s. w. Die Weiber unter diesen Asketen sind meistens bejahrte Jungfrauen, 25 die, wie die Männer, nach Weisheit streben. Außer dem 7. Tage feiern sie auch noch den 49. und 50. An diesen Feiertagen halten sie, mit weißen Gewändern angethan, gemeinsame Mahlzeiten, die sich durch die höchste Einfachheit auszeichnen. Sie werden in der Schrift genau beschrieben; Brot, Salz, Hop und Wasser sind die Nahrungsmittel; Sklaven giebt es nicht, denn sie halten dafür, daß alle frei geboren, wohl aber dienende 30 Brüder seien; bei der Mahlzeit wird ein Vortrag von dem Vorsitzenden gehalten; nach der Mahlzeit philosophieren sie wiederum, aber nicht als Soppisten, und tragen hl. Gesänge abwechselnd vor, indem einer vorsingt und die anderen — Männer und Weiber — die Schlußzeilen wiederholen. Nach dem Hymnus wird der hl. Tisch heringetragen, auf welchem die allerheiligste Speise, gesäuertes Brot mit Zuckert von Salz, liegt. Die 35 allegorische Beleuchtung, in welche dieser Tisch und diese Speise in der Schrift gesetzt wird (Hinweis auf den Tisch im Tempel) ist ebenso dunkel wie die Unterscheidung von Heiligen (oder Priestern) und anderen. Dann folgt die Vigilie, die sich über die ganze Nacht ausdehnt (*ἡ ἰερά παννυχίς*). Ihr Verlauf wird also geschildert: *Ἀνίστανται πάντες ἄνθρωποι, καὶ κατὰ μέσον τὸ σωματόσιον δύο γίνονται τὸ πρῶτον χοροί, ὁ μὲν ἄνδρων, ὁ δὲ γυναικῶν. Πνευμάτων δὲ καὶ ἔξαρχος ἀρκεῖται καθ' ἑκάτερον ἐπιτιμώτατος τε καὶ ἐμμελέστατος. Ἐτα ἕδοναι πεποιημένους εἰς τὸν θεὸν ἕμους πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηγούντες, τῇ δὲ καὶ ἀντιφώνως ἁρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐποροῦντες, καὶ ἐπιδεινάζοντες τότε μὲν τὰ προσόδια, τότε δὲ τὰ στάσιμα, στρογάς τε τὰς ἐν χορείᾳ καὶ ἀντιστόχους ποιοῦμενοι. Ἐτα διὰν ἑκάτερος τῶν 45 ἀνδρῶν ἰδίῳ καὶ τῶν γυναικῶν ἰδίῳ καθ' ἑαυτὸν ἐστιαθῆ, καθάπερ ἐν ταῖς βακχεύαις ἀρχαίον οὐσάσας τοῦ θεογούλου ἀναμύρονται καὶ γίνονται χοροί: εἰς ἐξ αὐγῶν.* Dies soll eine Nachbildung des Chorgesanges sein, den Moses und Mariamne nach der Errettung aus dem roten Meer zu Ehren des Erlösergottes eingerichtet haben. Bis zum Sonnenaufgang erstreckt sich der berauscheude heilige Gesang und Tanz. Dann 50 wird ein gemeinsames Gebet gesprochen und jeder kehrt zur privaten Beschauung zurück. So leben diese wahrhaftigen „Himmels- und Weltbürger“.

Der erste, der diese Schrift erwähnt hat, ist Eusebius. Er hielt sie für echt und deutete die Therapeuten auf die ältesten alexandrinischen Christen (h. e. II, 16. 17). Somit war ihm die Schrift eine der wichtigsten Urkunden für die Geschichte des ältesten 55 Christentums; sie bezeugte ihm, daß das christliche Asketentum seiner Zeit, das philosophierende Mönchtum, das ursprüngliche Christentum selber sei. Aus dem Beweise der Identität der Therapeuten und Christen, wie ihn Eusebius zu liefern versucht hat, mag ein Mißtrauischer eigene Zweifel, die dem Vater der Kirchengeschichte aufgestiegen sind, oder Zweifel anderer herausheören. Jedenfalls hat Eusebius solche Zweifel völlig über- 60 wunden. Der Gewinn für die katholische Betrachtung des Christentums war in dem

Momente ein unerwünschter, wo anerkannt war, daß die Therapeuten Philo die alten Christen Alexandriens gewesen seien. Die alte Kirche und die Kirche des Mittelalters hat sich diesen Gewinn auch nicht mehr rauben lassen (Epiphanius [h. 29] und Hieronymus schließen sich dem Eusebius an; der erstere scheint die Schrift selbst gelesen zu haben; ob unter dem Titel *negi Iesouaiou*, ist mindestens fraglich. In der byzantinischen Kirche hat der kritische Photius [cod. 104] allein an jüdische Philosophen gedacht, indes doch das gangbare Urteil dann wiederholt [cod. 105]). Aber auch auf den Juden Philo fiel nun ein heller Strahl, ein Strahl, dem er es wohl hauptsächlich zu verdanken hat, daß seine Werke fleißig abgeschrieben worden sind. Hieronymus hat ihn um seiner wahrheitsgetreuen Schilderung der ersten Christen willen in den Katalog „der berühmten Männer“ der Kirche gestellt (c. 8), und in diesem ist er mehr als ein Jahrtausend unangefochten verblieben. Die protestantische Kritik hatte es leicht nachzuweisen, daß die Therapeuten nicht die ältesten Christen gewesen sein können; sie erklärte sie für einen Verein von philosophierenden Juden. Dieses Urteil war bis vor kurzer Zeit das herrschende (Ewald, Reim, DeLaunay, Drummond u.), und die Erscheinung der Therapeuten im Zeitalter Christi wurde fleißig ausgebeutet, um die Umbildung des Judentums in Alexandrien zu erweisen. Man faßte sie als die alexandrinische Parallele zu den palästinensischen Essenern.

Es war zuerst Grätz (Gesch. der Juden, 2. Aufl., III, S. 463 ff.), der urteilte, daß die Therapeuten nicht Juden sein konnten, also — wie Eusebius gewollt hat — Christen sein müßten, aber nicht Christen des 1., sondern christliche Mönche des 3. Jahrhunderts (s. auch Jost, Gesch. des Judenth., I, S. 214). In das 3. Jahrhundert versetzten auch Nicolas (Rev. de Theolog., 1868, p. 25 sq.) und Ruken (De Godsdiens van Israël II. p. 440—444) die Schrift, haben aber in ihrem Verfasser einen Juden, der ein ihm vorschwebendes asketisch-philosophisches Lebensideal in erfundener Schilderung als verwirklicht vorgestellt habe. Dem Philo sprach auch Renan (Journal des Sav. 1874, p. 798 sq.) die Schrift ab, wollte aber den Verfasser in der Schule Philos suchen und hielt an der Geschichtlichkeit der Therapeuten als einer jüdischen Erscheinung fest (ähnlich Weingarten, Derenburg, Friedländer, Siegfried u. a.). Alle diese kritischen Versuche machten jedoch keinen durchschlagenden Eindruck. Eine neue Untersuchung der Frage veröffentlichte Lucius im J. 1879 (s. o.). Das Ergebnis ist folgendes: die Schrift *de vita contemplativa* ist nicht lange vor Eusebius von einem litterarisch und philosophisch gebildeten und für die Askese seiner Zeit begeisterten Christen geschrieben, der den Zweck verfolgte, die allenthalben, namentlich in seinem eigenen Lande, Aegypten, aufkommende Sitte der christlichen Asketen, d. h. das mönchische Leben, durch eine panegyrische Schilderung zu verherrlichen und sie namentlich dadurch zu rechtfertigen, daß er im Namen und unter der Maske des allgemein hoch angesehenen Philo sie als etwas Alterskömmliches und in seiner Vorzüglichkeit längst Anerkanntes darstellte. Lucius sucht zu zeigen, daß das Therapeutenium im alexandrinischen Judentum des 1. Jahrhunderts aus inneren Gründen höchst unwahrscheinlich ist; er betont, daß kein Schriftsteller vor Eusebius die Therapeuten je genannt hat, obgleich sie doch angeblich in der ganzen Welt zu finden waren; er urteilt namentlich, daß Philo selbst sie in keiner anderen Schrift jemals erwähnt hat; er weist aus dem Verhältnis der Schrift „*De vita contemplativa*“ zu der Schrift „*Quod omnis probus liber*“ nach, daß jene nur ein von Philo nicht beabsichtigter, also auch nicht verfaßter Anhang sein könne. Entscheidend gegen Philo als Verfasser ist schließlich nach Lucius die Beobachtung, daß der Standpunkt des Verfassers von *de vita contempl.* und der Philos ein total verschiedener gewesen ist. Philo ist weitherzig und ein Freund der hellenischen Bildung, jener ist mönchisch borniert und ergeht sich trotz der eigenen philosophisch-asketischen Ideale in den rohesten Angriffen auf Plato und den Hellenismus überhaupt. Aber auch in einzelnen Lehrpunkten finden sich beachtenswerte Differenzen, und die ganze Abzweckung der Askese, wie sie der Verfasser von *de vita contempl.* giebt, entspricht keineswegs dem Gedanken Philos. Aus diesen Argumenten sei die Unedtheit der Schrift sicher zu folgern. Daß sie aber eine christliche, um das Jahr 300 abgefaßte Schrift sei, ergebe sich aus folgenden Erwägungen: 1. Eusebius hat in den Therapeuten christliche Mönche wiedererkannt und alle Züge jener in diesen wieder gefunden; Eusebius aber kannte das christliche Mönchtum; 2. Setzen, die auf dem A. fußen, aber schlechthin alles jüdisch Nationale abgestreift haben, sind im Judentum nicht nachweisbar, dann aber müsse man an Christen denken; 3. sei aber an Christen zu denken, so können nur christliche Mönche gemeint sein; sind solche zu verstehen, so kann die Schrift nicht vor der Mitte des 3. Jahrhunderts abgefaßt sein; denn die Annahme, daß es schon vorher cönobitische Asketen gegeben hat, ist ganz un wahr-

scheinlich. Lucius hat nun, auf Grund einer guten Kenntnis des christlichen Asketentums im vorconstantinischen Zeitalter, mit großem Scharfsinn zu zeigen versucht, wie nahezu alle Züge der Therapeuten (Leben, Sitte, Kultus, Mahlzeiten) sich wirklich auf christliche Mönche deuten lassen, sobald man streng im Auge behält, daß der Verfasser, da er die Maske Philos vorgebunden hatte, gezwungen war, seine Schilderung im allgemeinen zu halten und unzweideutig-christliche Merkmale seiner Mönche zu streichen oder zu verschleiern. Diese Untersuchung Lucius' hat bedeutenden Eindruck gemacht, und Schürer (a. a. O.), Hilgenfeld (ZwTh 1880, S. 423 ff.), Zeller (Philos. d. Griechen III, 2 S. 307) u. a. haben ihr beigestimmt. Auch ich bin ihr in der vorigen Auflage dieser Encyclopädie beigetreten, habe aber doch bemerkt: „Lucius ist zu weit gegangen und hat die Probleme, welche die Schrift de vita contempl. bietet, wenn man sie als eine Urkunde für das älteste christliche Mönchtum nimmt, unterschätzt. Ist diese Schrift eine christliche, so eröffnet sie uns an vielen Stellen Einblicke in ein altes christliches Mönchtum, welches wir so bisher nicht gekannt haben, und erinnert uns in empfindlichster Weise daran, daß die Ursprünge sämtlicher epochemachender Erscheinungen in der Kirchengeschichte in ein schlecht beleuchtetes Dunkel gehüllt sind. Allerdings nicht in jeder Hinsicht (s. d. A. „Hierakiten“) stehen die „Therapeuten“ für uns isoliert da; dieses mönchische Christentum mit Askese, wissenschaftlicher Schriftauslegung und „Theorie“, aber ohne Christus, liegt in einer der von Origenes ausgegangenen Linien; aber im Detail ist hier — namentlich in Bezug auf den Kultus und die hl. Mahlzeiten — sehr vieles neu und frappierend, zumal da an gnostische Gemeinschaften keinesfalls gedacht werden darf“. Durch die Untersuchungen von Combeare, Massébeau und namentlich von Wendland ist aber das Problem wiederum neu beleuchtet worden. Bewiesen hat Wendland, daß die Schrift sprachlich mit den echten Traktaten vollständig zusammenklingt; wahrscheinlich gemacht hat er (aus überlieferungs-geschichtlichen Erwägungen), daß sie um die Mitte des 3. Jahrhunderts schon vorhanden war (Benutzung bei Origenes und Clemens ist nicht zu erweisen, da die angeführten Parallelen sich auch anders deuten lassen). Wahrscheinlich gemacht hat er ferner, daß die sachlichen Anstöße in Bezug auf die Anschauungen, welche die Schrift im Vergleich mit den andern Schriften Philos enthält (größerer Asketismus; scharfe Polemik gegen Platonisches) die Einheit des Verfassers nicht aufzuheben brauchen. Wahrscheinlich gemacht hat er endlich, daß der Traktat die Fortsetzung zu der Schilderung der Essener (Kuseb., Praepar. VIII, 11) gewesen ist, daß er also der verlorenen Schrift *ἡ ἐπί τῶν Ἰουδαίων ἀπολογία* angehört, die mit dem Werk *Υποδείξις* identisch ist. Da nun die Details in der Schilderung der Therapeuten bei christlichen Mönchen des 3. Jahrhunderts ebensowenig eine wirkliche Parallele haben wie bei jüdischen Erscheinungen der ersten Jahrhunderte, so erlaubt es eine gesunde kritische Methode nicht, die Überlieferung preiszugeben, die durch die Art der Sprache und des Stils der Schrift außerordentlich verstärkt erscheint. Veruft man sich aber darauf, daß die Unterbringung dieser Therapeuten im Judentum doch um einige Grade schwieriger erscheint als im „Christentum“, da dieses viel elastischer war, so kann man dieser Erwägung an sich Recht geben; aber es folgt trotzdem hieraus noch nicht das Recht, die Echtheit der Schrift zu verwerfen, da das Mehr oder Weniger der Schwierigkeiten kein durchschlagendes Argument abgibt. Muß daher der Traktat bis auf weiteres als echt gelten, so haben wir in den Therapeuten einen Kreis von jüdischen kontemplierenden Schriftgelehrten zu erkennen, der am See Mareotis — was sonst über ihre Verbreitung gesagt ist, ist wohl christlicherische Floskel — z. B. Philos sich niedergelassen hatte. Wenn alles Wahrheit und nichts Dichtung ist, was Philo über ihn erzählt, so hat er in seinen Formen sehr viel Außer-Jüdisches und sehr Fremdliches aufgenommen. Woher dasselbe stammt, ist nicht zu sagen, da die Frische und Ansmalung bei der Schilderung nur eine scheinbare ist. In Wahrheit ist alles recht blaß und wenig konkret gehalten. Von den Essenern unterscheiden sich diese Therapeuten durchgreifend. Daß sie von Philo sonst nicht erwähnt werden, bleibt auf-

A. Harnack.

Theremin, Franz, gest. 1846. — Schriften: Von Th.s Predigten sind 10 Bände erschienen (Versu bei Duncker und Humblot 1818–52), die meisten in wiederholten Auflagen; vier davon bilden ein besonderes Ganzes unter dem Titel „Das Kreuz Christi“; der 5. Band erschien auch besonders als „Zeugnisse von Christo in einer bewegten Zeit“ 1830, 31, 32, 37 gehalten; Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systemat. Rhetorik, Versu 1814; Die Lehre vom göttlichen Reiche dargestellt, Berlin 1823; Adalberts Bekenntnisse, Berlin 1828; Abendstunden, Berlin 1833–39; Demosthenes und Massillon, ein Beitrag zur Gesch. der Beredsamkeit, Berlin 1845. — M. Seydow in d. AdW XXXVII, S. 724.

Jr. Theremin ist geboren zu Granow in der Uckermark am 19. März 1780. Der Vater war daselbst Prediger der französischen Gemeinde; die Familie stammt aus Frankreich und ist infolge der Aufhebung des Edikts von Nantes nach Preußen ausgewandert. Th. studierte in Halle Theologie unter Knapp, Philologie unter Fr. Aug. Wolf, und suchte sich dann in Genf für den Dienst an einer franz.-reform. Kirche praktisch vorzubereiten. Dort wurde er 1805 auch ordiniert. Im Jahre 1810 wählte ihn die französische Gemeinde zu Berlin zum französischen Prediger an der Werderschen Kirche. Allein es wurde der Wunsch immer lauter in ihm, deutscher Prediger zu sein; ein Wunsch, der am 29. Dezember 1814 durch seine Ernennung zum Hof- und Domprediger zu Berlin in Erfüllung ging.

Im Jahre 1824 wurde Th. zum Oberkonsistorialrat und vortragenden Rat in der Unterrichts-Abteilung des Kultusministeriums ernannt und 1834 zum wirklichen Oberkonsistorialrat befördert. Die theologische Doktorwürde erteilte ihm 1824 die Universität Greifswald; 1839 wurde er neben den vorherigen Ämtern zum außerordentlichen Professor, 1840 zum ordentlichen Honorarprofessor an der Universität zu Berlin ernannt. Als solcher las er über Homiletik und leitete in seinem Hause ein homiletisches Seminar. Letzterem Geschäfte widmete er sich mit um so größerer Liebe, als es ihm Ersatz bot für die durch Kränklichkeit herbeigeführte Beschränkung seiner Thätigkeit als Prediger. Th. starb am 26. September 1846 zu Berlin.

Mit den Berliner Theologen seiner Zeit scheint Th. in keinem persönlichen Verkehr gestanden zu haben; nur mit Smetlage hat er, wie wir hören, näheren Umgang gepflogen. Es rührte dies wohl daher, daß er mit keiner der sich in seiner nächsten Umgebung repräsentierenden Hauptrichtungen neuerer deutscher Theologie, weder mit Schleiermacher noch mit Marheineke, weder mit Neander noch mit Hengstenberg, sich verwandt fühlte; er selbst jedoch stand bei allen in hoher Achtung. Entschiedener Freund der Union konnte er um so eher sein, da er in der Abendmahlslehre (s. Adalberts Bekenntnisse S. 153. 179) sich zum lutherischen, freilich in einer etwas sublimierten Form gedachten, Dogma neigte.

Wenn wir Th. Predigtweise zeichnen sollen, so läßt sich bei einem seiner Theorie und ihrer Regeln sich so bewußten Prediger schon zum Voraus annehmen, daß seine Rede nicht der freie Erguß einer durch den Text befruchteten, sich von selber gliedernden Gedankenfülle, sondern das Resultat einer nach festgestellten Zwecken und Mitteln vor sich gehenden, gewissenhaft und pünktlich ausgeführten Arbeit sein wird. So ist es auch wirklich. Sein Grundsatz war: „die Beredsamkeit keine Kunst, sondern eine Tugend.“ Daher rührt bei Th. die makellose Reinheit und Korrektheit der Form; daher aber auch der Ernst, mit dem er es sich angelegen sein läßt, seine Zuhörer durch Beredsamkeit zu dem zu nötigen, was sie als Wahrheit anerkennen, als sittliches Gebot befolgen sollen. Es ist wirklich, wie er sagt, ein Kämpfen und Ringen, um den Zuhörer zu seinem eigenen Heile zu überwinden. Was er beibringen will, das ist der biblische Christus, das Wort vom Kreuze, die echt evangelische Wahrheit; sie erscheint wohl auch bei Th. in der Auffassungsweise des älteren Supranaturalismus, der die christliche Wahrheit verstandesmäßig zu demonstrieren unternimmt; aber in der Demonstration selber wirkt doch immer eine tief-innerliche Wärme für die Sache selber mit und ergängt das der Demonstration als solcher noch Fehlende. Jene Korrektheit macht aber bei Th. noch mehr als bei anderen, die mit ihm in dieser Beziehung verglichen werden könnten, den Eindruck einer gewissen Vornehmheit, nicht einer angenommenen, sondern ihm natürlichen, und darum auch nicht erkaltenden oder abstoßenden Vornehmheit, die aber doch eine Popularität nach Art von Männern, wie Luther, Heinrich Müller, Ludwig Hofacker unmöglich macht.

Vom Gesichtspunkt homiletischer Technik ist zu sagen, daß diejenigen Predigten Th.s als die besten erscheinen, in welchen er einen größeren Textabschnitt homilienartig durchnimmt; so z. B. Bd VI S. 216 die treffliche Predigt über „den verlorenen Sohn“. Sonst ist er den Grundsätzen der richtigen Textbehandlung nicht immer gerecht geworden; wenn auch das Thema dem Texte stets entspricht, so gewinnt er doch die Teile entfernt nicht aus dem Texte, daher auch oft keine Notwendigkeit einzusehen ist, warum es gerade so viel und nicht mehr, diese und keine anderen Teile sind.

Außer dem Hauptgebiete seiner Thätigkeit, dem homiletischen, hat er auch anderweitige theologische und asketische Arbeiten geliefert, die die verdiente Anerkennung gefunden haben. In der Schrift: „Die Lehre vom göttlichen Reiche“ sucht er aus diesem Begriffe die gesamte Moral wie die dogmatischen Grundbegriffe des Christentums zu entwickeln, ein Unternehmen, das zwar immerhin ausführbar ist, aber bei der im Grunde

doch parabolischen Natur jenes Begriffes viel wissenschaftliche Schärfe erfordert; diese aber tritt bei Th. hinter idealen Anschauungen oft zurück. — Bezeichnender für Th.'s theologischen Charakter ist die Schrift: „Adalberts Bekenntnisse“. Eine Art Wertber (nur daß Adalbert nicht sich selber, sondern den Gatten seiner Geliebten im Duell erschießt, 2. Aufl. S. 90), treibt sich dieser lange in Unruhe um, für die er sich mit dem Selbstzeugnis tröstet (S. 10), daß man ein Individuum, das immer noch die Natur liebe, nicht bangen haben dürfe. Er wird aber seines Unfriedens nicht los, bis er (S. 69) zu der Einsicht kommt: Christus ist Gott. Er gelangt zum Glauben; was das Herz an der Kirche, am hl. Abendmahl, an der Lehre von der Veröhnung und von der Trinität hat, wird ihm klar; er kommt in Verkehr mit bewährten Christen, namentlich mit einem alten Geistlichen, mit dessen erbaulichem Ende das Ganze schließt. Man sieht, es ist eine Art Apologetik; es ist Darstellung eines aus Welt und Unglauben durch providentielle Führung und subjektive Empfänglichkeit für die Einwirkung äußerer Umstände und Eindrücke zum Glauben und zu christlicher Gemeinschaft gelangten Lebens. Ob auf dem von Th. hier eingeschlagenen Wege ein Ungläubiger zum Glauben, ein zerrissenes Gemüt zum Frieden gebracht wird, waagen wir nicht zu entscheiden; abgesehen von anderem scheint uns das erste Aufgehen des Lichtes nicht das zu sein, daß der Zweifelnde zur plötzlichen Anerkennung des dogmatischen Satzes gelangt: Christus ist Gott! sondern daß es ihm zur seligen Gewißheit wird: Mir ist Barmherzigkeit widerfahren; erst hieraus entwickelt sich für ein Individuum, wie das vorausgesetzte, auch die objektiv-christologische Seite des Glaubensinhaltes. Ein deutscher Lutheraner würde sicherlich den Verlauf jenes inneren Prozesses nach letzterer Weise dargestellt haben. — Am meisten auch in weiteren Kreisen verbreitet sind die „Abendstunden“. Es ist dies nicht ein Andachtsbuch, für den regelmäßigen täglichen Gebrauch eingerichtet, sondern eine Sammlung religiöser Gedichte, Gespräche, Erzählungen, Briefe, Abhandlungen zc., in welchen sich Innigkeit des religiösen Gefühls und sittlicher Ernst mit eleganter — oft allerdings mehr rhetorischer als wirklich poetischer Form verbindet. Vieles Treffliche findet sich hier beisammen; unter den Gedichten z. B. „Opheu und Eisengitter“ (5. Aufl. S. 26), „Winde und Bäume“ (S. 69). Die Abhandlung über die Erbauungslitteratur, in welcher freilich auch die Theorie der Erbauung selber (S. 401) nicht ganz zutreffend ist, verrät darin ein nationales Element sehr deutlich, daß Th. unter den Erbauungsschriftstellern Pascal, Quésnel, Fénelon mit Vorliebe behandelt, dagegen z. B. Johann Arnd, dessen „Wahres Christentum“ seit dreihalb Jahrhunderten eines der ersten Erbauungsmittel des evang. Volkes ist, keinen Geschmack abgewinnt (S. 409f.), ebenso an die deutschen Kirchenlieder einen ihnen fremden Maßstab anlegt (S. 424f.).

Pfalter †.

Thesaurus ecclesiae, f. d. A. Opus supererogationis Bd XIV S. 417, 5

Theudas. — Litteratur: Die Kommentare zu AG 5, 36f.; P. W. Schmiedel, Art. Theudas in Encyclopaedia Biblica herausgeg. von Cheyne-Blad, Vol. IV, 5049—5057. Zur Frage, ob Lukas den Josephus benutzt habe, außerdem, und zwar bejahend: P. Holzmann, 40 ZpZ 1873, S. 89f. und 1877, S. 535—549; Keim, Aus dem Urdhrijentum, 1, 1878, S. 18 bis 21; Clemen, Zur Chronologie der paulin. Briefe 1893, S. 66—69 und ThStk 1895, S. 335—337; Krentel, Josephus und Lukas, 1894, S. 162—174; G. G. Wendt, in Neujer's Komu. zur AG 8. Aufl. 1899, z. d. St.; verneinend: Sonntag, ThStk 1837, S. 622—652; Schürer, ZpZ 1876, S. 574—582; Besser, Tübinger ThStk 1896, S. 61—71; Blas, ThStk 45 1896, S. 459f. und Acta Apostolorum secundum formam quae videtur Romanam 1896, p. XVI sq.; Ramsay, Was Christ born at Bethlehem? 1898, S. 252—260; Feine, ThStk 1900, Sp. 60f.

In der Rede des Gamaliel AG 5, 34—39, welche den Zweck verfolgt, den hohen Rat von zu energischem Vorgehen gegen die Apostel abzuhalten, wird als Beispiel des den 50 Jüngern Jesu gegenüber empfehlenswerten Verhaltens Theudas angeführt, dessen mit folgenden Worten Erwähnung geschieht, V. 36: *πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θεοῦδᾶς, λέγων εἶναι τινα ἐαυτὸν, ὃ προσεκλήθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων ὡς ἀνηρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπειθοῦτο αὐτῷ διελέθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.* Von dem Geschick eines Theudas berichtet auch Josephus Ant. XX, 5, 1: *Φάδος δὲ 55 τῆς Ἰουδαίας ἐπιροπενότος γόνος τῆς ἀνιήρ, Θεοῦδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλείστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὴς κήτους πλεσθῆαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμῶν αὐτῷ. προ-*

ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνείλε πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν αὐτὸν τὸν Θεοῦδαν ζωοῦσαντες ἀποτίμουνον τὴν κεφαλὴν καὶ κομίζουον εἰς Ἱεροσόλυμα. Beide Schriftsteller scheinen dem Inhalt der Erzählung nach über dieselbe Person und Begebenheit zu berichten. Es erhebt sich aber folgende Schwierigkeit. Der Theudas des Josephus ist unter dem Procurator Cuspius Fadus 44 bis etwa 46 n. Chr. aufgetreten, nach AG 5 B. 37 (μετὰ τοῦτον ἀνάστη Ἰουδᾶς ὁ Γαλιλαῖος, ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς) fand aber der Aufstand des Theudas vor dem des Galiläers Judas statt, welcher zur Zeit des Censur des Quirinius im Jahre 6 oder 7 n. Chr. einen Aufruhr erregte. Danach hat Gamaliel von dem bei Josephus erwähnten Theudas gar nicht sprechen können, denn dessen Aufstand liegt etwa 10 Jahre später als die Rede des Gamaliel gehalten wurde. 10

Diese Schwierigkeit haben seit Origenes contra Celsum 1, 6 viele durch die Annahme lösen wollen, Lukas meine eine andere Person und ein anderes Ereignis als Josephus. Doch da ein anderer Theudas aus jener Zeit nicht bekannt ist, haben sehr gewagte und willkürliche Identifikationen anderer Personen mit dem Theudas des Lukas vorgezogen werden müssen (vgl. hierüber Schmiedel p. 5050sq.). Auch die Vermutung von 15 Blas, der Theudas des Josephus könne ein Sohn oder Enkel des von Lukas erwähnten Theudas sein und nach antiker Sitte den gleichen Namen wie Vater oder Großvater führen, entbehrt aller Bezeugung. Dazu muß es als unwahrscheinlich gelten, daß Vater und Sohn (oder Enkel) einen bei dem einen wie bei dem andern ganz ähnlich verlaufenen Aufstand angezettelt hätten. Nicht weniger haltlos ist eine weitere Vermutung von Blas. 20 Kober D hat die Lesart zu B. 36: ὃς διελύθη αὐτὸς δι' αὐτοῦ καὶ πάντες ὄσοι ἐπειθοῦντο αὐτῷ καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν. Auch Eusebius AG II, 11, 1, der unsere Vers citiert, schreibt κατελύθη statt ἀνηρέθη. Blas vermutet nun, da man seit alters angenommen habe, Josephus sei für Lukas die Quelle des Berichts über Theudas, so habe man nach Josephus (ἀνείλεν) das ursprüngliche κατελύθη bei Lukas in ἀνηρέθη 25 umgewandelt und umgekehrt aus Lukas in den Text des Josephus den Namen Theudas eingetragen, während Josephus ursprünglich keinen oder einen andern Namen bei Erwähnung des Aufstandes unter Cuspius Fadus gehabt habe. Die letztere Vermutung wird man als Velleität bei Seite stellen müssen; der Text von D aber ist sekundär gegenüber dem kanonischen. κατελύθη ist aus B. 38. 39 entlehnt, und διελύθη ist ungeschickte 30 Vorwegnahme des διελύθησαν, die auch noch den dunklen Ausdruck αὐτὸς δι' αὐτοῦ nach sich gezogen hat. Greift man zum Zweck der Erklärung der Schwierigkeit, welche die Bestimmung der Person und der Zeit des Theudas bietet, zur Quellenscheidung, so wird auch nicht viel gewonnen. Denn die von B. Weiß (Einl. § 50, 2, Anm. 4), dem Unterzeichneten (Eine vorkanon. Uebersetzung des Lukas, S. 183 f.), Clemen (ZstK 35 1895, S. 335) und Hilgenfeld (ZwTh 1895, S. 214) vorgeschlagene Zuweisung von B. 36 mit den Anfangsworten von B. 37 an den Redaktor oder kanonischen Herausgeber, der den Theudas zur Zeit des Fadus meine, sich aber in der Chronologie geirrt habe, schiebt die Inkorrektheit von der Quellschrift auf diesen ab.

Die wahrscheinlichste Erklärung der genannten Schwierigkeit ist die schon von Baur 40 und Zeller vorgetragene, daß der von Lukas und von Josephus erwähnte Theudas ein und derselbe ist, Lukas aber irrtümlicherweise ihn in die Zeit vor dem Censur des Quirinius setzt, während Josephus die Zeit des Aufstandes richtig angiebt. Daher ist dem Verfasser der AG auch nicht zum Bewußtsein gekommen, daß er dem Gamaliel die Erwähnung einer Begebenheit in den Mund legte, die dieser nicht thun konnte. 45

Diese Stelle der AG ist aber neuerdings dadurch zu Bedeutung gekommen, daß sie zu denen gehört, aus welchen eine Benutzung des Josephus durch Lukas gefolgert wird. Ja Wendt findet unsere Stelle geradezu als die entscheidende. Denn der Umstand, daß bei Lukas ebenso wie Jos. Ant. XX, 5, 1 f. „und zwar mit auffallend ähnlichen Ausdrücken“ (S. 37) gleich nacheinander vom Aufstande des Theudas und des Galiläers 50 Judas zur Zeit der Schätzung des Quirinius die Rede sei, könne nur aus Abhängigkeit des Lukas von Josephus erklärt werden. Eine Zufälligkeit sei hier ausgeschlossen, weil beide Auftrüher zeitlich nicht zusammengehören. Allerdings folgt bei Josephus unmittelbar auf die Erzählung von Theudas in § 2 eine Schilderung der Ereignisse unter des Cuspius Fadus Nachfolger Tiberius Alexander mit folgendem Bericht: πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ οἱ 66 παῖδες Ἰουδα τοῦ Γαλιλαίου ἀνηρέθησαν, τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποσημαίνοντος, Κυρηνίου τῆς Ἰουδαίας τιμητοῦ ὄντος, ὡς ἐν ταῖς πρὸ τοῦτον ἐδηλώσαμεν, Ἰάκωβος καὶ Σίμων, οὓς ἀναστανοῦσαν προσητάξεν ὁ Ἀλέξανδρος. Es bestehen auch sprachliche Übereinstimmungen zwischen Josephus und Lukas. Betreffend die Erwähnung des Theudas sind es die folgenden: κτ. λέγων εἶναι τινα ἐαυτόν, Jos. 60

προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι; *U. ἀγγεθῆ, Jos. ἀνείλεν; U. πάντες ὅσοι ἐλείθηοντο αὐτῷ, Jos. πείθει τὸν πλείστον ὄχλον.* Betreffend Judas den Galiläer: beide nennen Judas den Galiläer, Josephus aber weiß, daß er aus Gamala in Gaulanitis stammte (Ant. XVIII, 1, 1); beide sprechen von einem ἀποστῆναι λαόν, beide erwähnen den 5 Census (des Quirinius), freilich mit verschiedenen Ausdrücken (*U. ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς, Jos. Κυροσίου τῆς Ἰουδαίας τιμητοῦ ὄντος*); auch schreibt Josephus von den Söhnen des Judas: ἀγγεθῆσαν wie *U. R. 36* von Theudas ἀγγεθῆ. Diese Übereinstimmungen im sprachlichen Ausdruck sind derartige, daß man auf Benutzung des Josephus durch Lukas schließen könnte. Auch ist in der That das Zusammentreffen 10 beider Schriftsteller in der Erwähnung des Theudas und des Galiläers Judas unmittelbar nacheinander ein werkwürdiges. Aber es spricht doch zu viel gegen die Abhängigkeit des Lukas von Josephus an dieser Stelle. 1. Lukas hat eine genauere und richtigere Angabe über die Zahl der Anhänger des Theudas. Er nennt ihre Zahl: ἀνδρῶν ἄριθμὸς ὡς τετρακοσίων, während Josephus sagt: πείθει τὸν πλείστον ὄχλον. Im weiteren Verlauf 15 zeigt aber auch die Darstellung des Josephus, daß die Anhänger des Theudas nicht gar zu zahlreich gewesen sein können, da eine ἄλ (= ala, etwas über 500 Mann) Heiterei genügte, dem Aufstand ein Ende zu machen. 2. Umgekehrt hat Josephus eine viel detailliertere Darstellung, während Lukas von den charakteristischen Angaben derselben keine aufgenommen hat. 3. Lukas muß dann den Josephus in mehrerer Hinsicht mißverstanden 20 haben. Er hat dann die Zeit des Theudas irrig angesetzt, er fasste die Ordnung der Erwähnung des Theudas und des Judas als eine chronologische, und er bezog, was Josephus von οἱ παῖδες Ἰουδα τοῦ Γαλιλαίου gesagt hatte, auf den Vater selbst, von dem Josephus weder hier noch sonst erzählt, daß er getölet worden sei. Schwiedel sucht dieser Schwierigkeiten dadurch Herr zu werden, daß er annimmt, Lukas habe sich aus Josephus 25 Notizen gemacht, in denen die bei ihm mit Josephus übereinstimmenden Worte vorlamen. Seine Notizen waren aber lückenhaft, auch wohl in früherer Zeit gemacht als er die AG schrieb, so daß er keine genauere Erinnerung an das Einzelne mehr hatte. Vielleicht hatte er sich die Zeit des Theudas nicht notiert, nahm die Ordnung seiner Notizen über Theudas und Judas als chronologische und setzte daher Theudas vor die Zeit des ihm bekannten Datums des Judas. Betreffend diesen hatte er vielleicht flüchtig gelesen 30 und was von den Söhnen des Judas gesagt war, auf Judas bezogen, oder, er hatte aus dieser Stelle nur notiert: „Judas von Galiläa erregte das Volk zu einem Aufstand in den Tagen der Schätzung.“ Ist dies alles richtig, dann hatte Lukas seine Excerpte lieberlich gemacht. Aber diese ganze Excerptentheorie steht in der Luft. Man sieht nicht ein, wozu 35 Lukas Auszüge aus Josephus gemacht haben soll. Seine AG weist keine Spuren der Benutzung solcher Behelfe auf. Über Judas den Galiläer hätte er aus Ant. XVIII, 1, 1 excerpiert. Von der großen Hungersnot unter Tiberius Judas, die Jos. Ant. XX, 5, 2, an unserer in Frage stehenden Stelle, gleichfalls erwähnt, hat Lukas aber anderswoher als durch ihn Kenntnis. Denn Josephus erwähnt τὸν μέγαν λαὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν, 40 während *U. 11, 28* schreibt: λαὸν μεγάλην ἔσειθαι ἐπ' ὄλην τὴν οἰκουμένην. Auch betreffend den Tod des Herodes AG 12, 21—23 folgt Lukas einer andern Überlieferung als Josephus Ant. XIX, 8, 2.

Daher scheint die Annahme weit näher zu liegen, daß Lukas AG 5, 36. 37 ohne Kenntnis des Josephus geschrieben hat. Die sachlichen Übereinstimmungen beider haben 45 ihren Grund in dem zu Grunde liegenden Thatbestand, die sprachlichen in dem geläufigen historiographischen Sprachgut der damaligen Zeit. Das Hysteron-Proteron ist Lukas begegnet, obwohl er den Anspruch erhebt, Historiker zu sein, die Zusammenordnung von Theudas und Judas dem Galiläer ist damit begründet, daß dem Lukas diese beiden Fälle eines Aufstandes bekannt geworden sind, und nur ein zufälliges Zusammentreffen ist es, 50 daß auch bei Josephus im Anschluß an den Aufstand des Theudas die Söhne des Galiläers Judas erwähnt werden, nachdem der Aufstand des Judas XVIII, 1, 1 erzählt war. P. Feine.

Thiersch, Heinrich Wilh. Josias, gest. 1885. — *H. W. J. Thierschs Leben*, 3. T. von ihm selbst erzählt, herausgeg. v. P. Wigand, Basel 1888; P. Wigand in *d. Allg. konservat.* 55 *Monatsschrift* 1886; v. Drelli in *Bajeler Kirchenfreund* 1885, Nr. 25 und 26; Luthardt in *d. AGWZ* 1885, Nr. 45 und 46, 1886, Nr. 1 und 2; Zädler, *Ev. NZ* 1886, Nr. 4; vgl. auch J. N. Köhler, *Het Irvingisme*, Haag 1876, S. 176 ff.; v. Pechmann in *ADB*, 38. Bd S. 17; G. Frank, *Die Theologie des 19. Jahrh.* S. 475 f.

H. Thiersch, der einflussreichste nicht-englische Führer und Förderer des Irvingianismus, 60 wurde am 5. November 1817 zu München geboren als ältester Sohn des berühmten

Philologen und Philhellenen Friedrich Thiersch (gest. 1860). In die Elemente der alten Sprachen und ihrer Litteratur von seinem Vater eingeführt, besuchte er seit 1827 zuerst das neue Gymnasium in München, dann einige Zeit die Lateinschule zu Nürtingen a. N., endlich das Münchener Wilhelmsgymnasium, von wo er im Herbst 1833, noch nicht ganz 16jährig, als reif zur Hochschule entlassen wurde. Während des sechsjährigen Gymnasialkurses wirkten einerseits der Münchener Philologe Spengel, dessen Vorträge über die Rhetorik der Alten in der Prima ihn für klassisch-philologische und historische Studien begeisterten, andererseits der fromme Münchener lutherische Pfarrer Böckh, dessen Konfirmationsunterricht zuerst die Neigung zur Theologie in ihm weckte, besonders nachhaltig auf seine Geistesentwicklung ein. Für die ersten Jahre seines Universitätsstudiums (1833—35) wurde sein Vater der hauptsächlichliche Leiter seiner Studien; die Erinnerung an dessen Vorträge über griechische Litteraturgeschichte, über Pindar und Euripides, sowie an sein philologisches Seminar, konnte noch den Greis zu dankbarer Begeisterung stimmen. Er besuchte übrigens auch theologische Vorlesungen, ließ sich von Schubert in die Naturkunde, von Görres in die Geschichte einführen und hörte bei Schelling, seinem Vater, 15 philosophische Kollegien. Seinen Anschluß an die Schellingsche Philosophie, aus welcher er übrigens sich nur die eigentlich positiven Elemente aneignete, förderte der ihm nächststehende seiner Studienfreunde, Emil August von Schaden. Während der Münchener vier Semester bildete die klassische Altertumswissenschaft den Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Strebens. Dagegen wandte er sich seit der Übersiedelung nach Erlangen 20 (Herbst 1835), wo Olshausen, Harleß und Hofmann seine Lehrer wurden, überwiegend, bald ausschließlich dem theologischen Studium zu. Mit besonderer Hingebung vertiefte er sich in die Lektüre der Werke Luthers und des Konkordienbuchs. Es war eine entschiedene lutherisch-kirchlich geartete, dabei wissenschaftlich reich vermittelte und fest fundamementierte christliche Weltanschauung, die er bei Absolvierung seines theologischen Studiums 25 (durch glänzend bestandenem Examen zu Ansbach, im Herbst 1837) in den Kandidatenstand hinübernahm. Nachdem er zu weiterer Ausbildung während des folgenden Wintersemesters noch der Tübinger Hochschule angehört hatte, wo der Gegensatz zwischen der kritischen Richtung Baur's und derjenigen des Bibeltheologen C. F. Schmidt ihn bedeutsam berührte, promovierte er am 19. März 1838 auf Grund des Anfangs seiner Studie über 30 die Pentateuchversion der Septuaginta (später erweitert zu der Abhandlung: *De Pentateuchi versione Alexandrina libri III*, Erl. 1841) in München zum Doktor der Philosophie.

Am Tage seiner Doktorpromotion erhielt Thiersch einen Ruf als Lehrer für Religion (insbesondere Kirchengeschichte und Exegese), Griechisch und Deutsch, an die evangelische 35 Missionsanstalt zu Basel, der ihn für die Dauer eines Jahres nach dieser Rheinstadt führte. Wichtige persönliche Beziehungen wurden hier angeknüpft mit den damaligen Hauptförderern der Missionsfache wie mit Lehrern an der Universität. Bei J. T. Beck, damaligem außerordentlichem Professor in der theologischen Fakultät, hospitierte er in Vorlesungen; öfter verweilte er zu Beuggen a. Rh., im Hause des Inspektors Zeller, 40 dieses würdigen Altvaters der inneren Missionsbestrebungen. — Geschwächter Gesundheit halber mußte er den Posten am Basler Missionsseminar bereits 1839 wieder aufgeben. Er bestand im Herbst dieses Jahres zu München die philologische Staatsprüfung und ging dann als theologischer Repetent nach Erlangen, wo er sich im Frühjahr 1840 als Privatdozent habilitierte und einige Monate später mit Bertha Zeller (gest. 1868) in die Ehe 45 trat. Zu der so begründeten überaus glücklichen häuslichkeit traten das innige Verhältnis zu seinem Freunde und Schwager v. Schaden (damals noch Dozent, späterem Extraordinarius der Philosophie), sowie sonstige wertvolle kollegialische Beziehungen mit wohlthätiger Wirkung für seine fernere geistige Entwicklung hinzu. Eine erfolgreiche Lehrbegabung bethätigte er ebensowohl als Repetent, wie als Dozent; er las über Exegese 50 beider Testamente, über ältere Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und theolog. Encyclopädie. Aus seiner Thätigkeit als Repetent ist sein Lehrbuch der hebr. Grammatik (in erster Ausgabe erschienen Erlangen 1842 unter dem Titel: „שׁוֹרֵי לִשַׁן הַקֹּדֶשׁ“, Grammatikisches Lehrbuch für den ersten Unterricht in der hebräischen Sprache“, in zweiter 1858 unter dem Titel: „Hebr. Grammatik für Anfänger, welche des Lateinischen und Griechischen kundig sind“) 55 hervorgegangen. Ostern 1843 folgte er einem Rufe auf eine außerordentliche Professur in Marburg; Januar 1846 wurde er zum ordentlichen Professor befördert. Mit der Übersiedelung nach Marburg beginnt der bedeutendste und am reichsten gesegnete Abschnitt seines Wirkens als akademischer Lehrer und als theologischer Schriftsteller.

Aus dem Kreise seiner Vorlesungsgegenstände kam das AT fortan in Wegfall, 60

während die Dogmatik hinzutrat. Seine nach Inhalt wie Form gleich anziehenden Vorlesungen über diese Gebiete der Theologie sicherten ihm rasch einen beträchtlichen Einfluß auf die Studierenden, während er gleichzeitig durch energische Glaubenszeugnisse auf der Kanzel in die Entwicklung des kirchlichen Lebens der Stadt Marburg eingriff. Die letztere praktische Hauptseite seines Wirkens, bei der er mit A. F. C. Wilmar (damaligem Gymnasialdirektor zu Marburg), Hand in Hand ging, verlief allerdings nicht, ohne hier und da scharfe Konflikte mit der liberalen Gegenpartei hervorzurufen. Zwei seiner wissenschaftlich gehaltvollsten und einflussreichsten Schriften sind während dieser Marburger Zeit entstanden: der durch Baur's „Paulus“ hervorgerufene „Versuch zur Herstellen des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften“ (Erlangen 1845) und die den seit Möhlers theologischer Lehrthätigkeit wieder aufgelebten Ultramontanismus bestreitenden „Vorlesungen über Protestantismus und Katholicismus“ (ebend. 1846; 2. Auflage 1848). Wie das letztere Werk innerhalb der neueren Litteratur über protestantische Polemik eine hervorragende Stelle einnimmt und bei aller Wildheit des (hier und da unlegugbar zu weit getriebenen) irenischen Strebens nach Anerkennung des Großen und relativ Berechtigten am Katholicismus doch die dogmatische und praktisch-religiöse Überlegenheit des evangelischen Standpunkts mit genialer Geistesstärke und siegender Wirkung darthut, so ist die Streitschrift gegen den Tübinger Kritiker eine der ersten, gelungensten und wirksamsten wissenschaftlichen Be- und Verurteilungen der Neutübinger Tendenzkritik. Auf die Baur'sche Gegenschrift: „Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn H. W. Thiersch“ (Stuttgart 1846) antwortete Thiersch mit kurzer, maßvoll aber bestimmt gehaltener Rechtfertigung seiner Positionen in der Broschüre: „Einige Worte über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften“, Erlangen 1846. Als bedeutame Bereicherungen der neutestamentlichen Forschung in streng wissenschaftlicher Form gehören derselben Zeit zwei lateinische Programme an: De epistola ad Hebraeos commentatio historica, 1848 (worin Tertullian's Zeugnis für die Autorschaft des Barnabas zuerst wieder in kräftige Erinnerung gebracht wurde) und De Stephani protomartyris oratione commentatio exegetica, 1849.

Gegen das Ende der Marburger Zeit begann Thiersch dem Standpunkt der „apostolischen Gemeinden“ Englands zuerst näher zu treten. Zur ersten Kenntnissnahme von denselben war er allerdings schon gegen Ende seines Erlanger Wirkens, durch Verührungen mit dem damals Süddeutschland bereisenden schottischen Anhänger Irving's, dem Evangelisten William Caird, veranlaßt worden; dieser hatte ihm das „Zeugnis der Apostel an die geistlichen und weltlichen Häupter der Christenheit“ (vom Jahre 1836) in die Hände gespielt und damit einen ersten, günstigen Eindruck von dem in dieser Gemeinschaft wal tenden Geiste in ihm hervorgerufen, ohne das Wesentliche seiner theologischen Überzeugung ändern zu können. In Marburg besuchte ihn ein anderer Evangelist, Charles Böhm (Verfasser mehrerer Schriften, u. a. der später, 1855, von Thiersch mit Vorwort herausgegebenen: „Schatten und Licht im gegenwärtigen Zustande der evangelischen Kirche“), welcher Weiteres zu seiner Befreundung mit der prophetisch-eschatologischen Weltansicht der Partei und der als Stütze für dieselbe gehandhabten allegorischen Schriftauslegung beigetragen zu haben scheint. Zum Durchbruch gelangten seine Sympathien für den Irvingismus im Jahre 1847, als Thomas Carlyle, Apostel der apostolischen Gemeinden für Norddeutschland, ihn besuchte, und mit der ihm eigenen begeisterten Glut sein Zeugnis für die Nothwendigkeit einer Erneuerung des prophetischen und apostolischen Amtes in der Christenheit vor ihm und einem engeren Kreise von Freunden ablegte. Thiersch selbst berichtet über diesen Vorgang in einem Privatbriefe aus viel späterer Zeit (mitgeteilt von P. Wigand, S. 682): „Die Nothwendigkeit von Aposteln sah ich lange Zeit nicht ein; ich wartete ab, ob sie sich auch persönlich so beglaubigen würden, wie die Evangelisten. Dies war in vollem Maße der Fall, als ich 1847 den sel. Mr. Carlyle kennen lernte. Mit dieser Weihe und Kraft hatte ich noch niemand predigen hören. Ich sah endlich ein, daß die Gemeinde und das apostolische Werk in seiner Gesamtheit Zeugnis für die Sendung vom Himmel sind und daß ohne solche Sendung, also ohne Apostolat keine Hilfe für die Kirche zu erwarten sei, daß insbesondere prophetische Gaben ohne apostolische Leitung nicht ausreichen würden“. Es erhellt aus diesem Geständnisse, daß der letzte Schritt des Anschlusses an die irvingitische Gemeinschaft in Gestalt einer Art von Opfer des Intellekts, jedenfalls von Unterordnung seiner theologisch-wissenschaftlichen Überzeugung unter eine menschliche Autorität, die er als göttlich inspiriert betrachten zu müssen meinte, zu stande kam. An vorbereitenden Motiven für diese Gefangennahme seiner lutherisch-kirchlich geschulten Vernunft unter ein neues, mittelst allegorischer Kunst

aus der Schrift eruiertes Evangelium fehlte es bei der Eigentümlichkeit seines ideal gerichteten Geistes allerdings nicht. Ein tiefes Weh ob der auf mehreren Gebieten hervortretenden Gebundenheit und Zerrissenheit der evangelischen Christenheit erfüllte ihn. Das Ja und das Nein in der protestantischen Theologie der Gegenwart, das Nebeneinander von Glaube und Unglaube innerhalb engerer kirchlicher Genossenschaften und Anstalten, vor allem auch in den theologischen Fakultäten unserer Zeit, war ihm namentlich bei seinem Kampfe gegen die Tübinger Kritikerschule mit schmerzlicher Wirkung fühlbar geworden. Nach einer anderen Seite hatten die der Vergleichung des Katholicismus mit dem Protestantismus geltenden Studien ihm die Unzulänglichkeit unseres evangelischen Kirchentums zum Bewußtsein gebracht. Der Mangel fester kirchlicher Institutionen 10 äußerer Art, die Unfreiheit der Kirche gegenüber dem Staat und die verhängnisvolle Verflechtung ihrer Aktionen mit der Politik, weckte in ihm die Sehnsucht nach reineren, von verweltlichenden Einflüssen freieren Zuständen der christlichen Gemeinschaft. Die Heilmittel aber für diesen seinen Kirchenschmerz suchte er, schon bevor er sich enger an die Emissäre der apostolischen Gemeinden anschloß, auf einem ganz anderen Wege als auf 15 dem der Reformatoren. Sein Christentum und seine Theologie hatten, wenn man so sagen darf, „keinen paulinischen, sondern eher den johanneischen Typus“. „Die Rechtfertigung durch den Glauben allein, die Freude über die persönlich erprobte Veröhnung war nicht so sein Kern und Stern, wie bei einem Paulus, Luther und so vielen Christen geringeren Namens. Ohne Zweifel hat er, wie alle rechten Christen, auch im schweren 20 Kampfe mit der Sünde brechen müssen, bevor er zum Frieden in Christo gelangte; aber zu einem paulinischen Bruch mit dem Gesetze ist bei ihm nicht gekommen. Das Gesetz schwebte ihm mehr nach seiner göttlichen Harmonie und Herrlichkeit als nach seiner tödlichen Wirkung vor; daher trat die Heiligung für ihn stärker in den Vordergrund als die Rechtfertigung! . . . Wäre er im Kampfe mit dem Gesetze zur Freiheit der Kinder 25 Gottes durchgebrungen wie Paulus, so hätte er sich die Menschenfesseln der Irvingianer nicht als göttliche gefallen lassen können. Diese Abhängigkeit von äußeren Formen und menschlichen Autoritäten — ist freilich ebensowenig johanneisch als paulinisch: sie ist vielmehr katholisch, und daß er mit der katholischen Kirche sich in vielem verbunden fühlte, hat Thiersch nicht geleugnet. Die römische zog ihn gleichwohl nicht an, weil er in ihr 30 den Gegensatz gegen die evangelischen Wahrheiten zu deutlich verspürte; die griechische wäre ihm sonst wohl am sympathischsten gewesen, aber dort fand er kein Leben mehr. Und in der protestantischen wollte man seine Forderungen nicht verstehen; ja was ihm am höchsten galt, fand er hier mißkannt, vernachlässigt, leicht hin preisgegeben, wenn nicht gar böswillig angegriffen. So war er denn dem Boden, auf welchem er stand, innerlichst 35 entfremdet und vermochte den ihn übernehmenden Eindrücken der neuen Geistesgaben, die das Wirken der Apostel aus dem Westen ihm nahe zu bringen schien, nicht zu widerstehen“ (v. Drelli a. a. D.). „Thiersch konnte an Tertullian erinnern; er hatte zwar nicht das leidenschaftliche Feuer jenes heißblütigen Afrikaners und sein Stil zeigte nichts von der stoßweisen Gebrängtheit tertullianischer Schriften, vielmehr trug alles was er schrieb 40 die ruhige Klarheit und das schöne Maß eines Schülers der Alten an sich. Aber in ihm selbst war immer etwas Düsteres, und sein großer religiös-sittlicher Ernst war pessimistisch gestimmt und zu Übertreibung geneigt. Das gewöhnliche Christentum ward ihm leicht langweilig, sein Geist verlangte nach stärker gewürzter Speise, und seine Studien über die erste Kirche mochten ihm jene charismatischen Zeiten als Ideal erscheinen lassen“ 45 (Luthardt a. a. D.).

Die Wirkungen jenes Carlisle'schen Besuches machten sich bald genug in Thiersch' Lehrweise und sonstigem Wirken bemerklich. Das eschatologische Element, getragen von heilsgeschichtlicher Typologie und allegorisierender Schriftbehandlung, trat in seinen Vorlesungen und Predigten in zunehmender Stärke hervor. Seine Zuhörerschaft begann sich 50 zu teilen; einen kleineren Teil zog das Eigentümliche seiner Betrachtungsweise aufs stärkste an; eine zunehmende Mehrheit wandte sich von ihm ab. Während der aufgeregten Zeiten des Revolutionsjahres 1848 behauptete er noch den gewohnten Einfluß auf weitere Kreise; hier vermochte er es noch bei einer Pastoralkonferenz zu Ziegenhain durch eine Ansprache über die Vorzeichen der Zukunft Christi auf Grund von 2 Th 2 die ganze Versammlung 55 hinzureißen und in mächtige Erregung zu versetzen. Gegen das folgende Jahr wurde es anders; seine Verbindungen mit England wurden bekannt; man erfuhr, daß er in der Stille die apostolische Ordination erhalten hatte, daß er das kleine Häuflein seiner Würburger Anhänger mit Wort und Sakrament bediente, daß er die Aufsicht auch über die übrigen in norddeutschen Städten sich bildenden apostolischen Gemeinden übernahm und 60

infolge davon öfters zu ausgedehnten Reisen genötigt wurde. Wie jedermann in seiner Umgebung, so erkannte er selbst, daß seine Stellung in der theologischen Fakultät einer evangelischen Landeskirche unhaltbar geworden war. Am 1. August 1849 bat er das kurhessische Ministerium um Enthebung von seiner theologischen Professur — kurz vor dem Antritt einer Reise nach England, welche seine Bande mit den Führern des Irvingismus noch enger zu knüpfen diente, sowie kurz vor Überreichung eines offenen Sendschreibens an den Warburger lutherischen Superintendenten Merle und an alle evangelischen Pfarrer Hessens, worin er auf Grund von AG 24, 14—16 Rechenschaft gab über seinen Anschluß an die irvingitischen Gemeinden und über dessen Beweggründe. Noch fuhr er, auf Wunsch des Ministers Eberhard, während des Wintersemesters 1849/50 zu lesen fort; aber im Frühling 1850 unterlagte das neue Ministerium Hassenpflug-Wilmar ihm die fernere Ausübung seiner akademischen Lehrwirksamkeit, die er nun, so weit sie eine theologische gewesen, für immer einstellte. — Sein Wunsch, wenigstens eine philologisch-historische Dozententätigkeit ausüben zu können, wurde ihm, ungeachtet er 1853 sich bei der Warburger philosophischen Fakultät als Privatdozent habilitiert hatte, durch die feinen Einfluß fürchtende Regierung zunächst noch vereitelt. Erst seit 1858, nach inzwischen eingetretenem Ministerwechsel, wurde ihm das Halten von Vorlesungen über Gegenstände der klassischen Philologie und der alten Geschichte gestattet; doch konnte, was er auf diesem Gebiete wirkte, nicht gerade bedeutend genannt werden. Immerhin blieb sein Wirkungskreis während der auf seinen Austritt aus der theologischen Fakultät gefolgten weiteren 14 Jahre seines Warburger Aufenthalts keineswegs auf die Pastorierung der kleinen irvingianischen Gemeinden zu Marburg und Kassel beschränkt. Vermöge jener schon erwähnten ephoralen Stellung in Bezug auf sämtliche norddeutsche Gemeinden der Sekte hatte er die Stelle eines Reisepredigers auszuüben, die ihm zur Erstreckung seines Einflusses in weite Kreise Anlaß gewährte, ihm u. a. gelegentlich einer Audienz bei König Friedrich Wilhelm IV. in Berlin Gelegenheit zur Darlegung des Eigentümlichen seiner Anschauungen und Bestrebungen bot und außerdem regelmäßig wiederkehrende Besuche Englands, befußte Teilnahme an den Jahreskonferenzen der Leiter seiner Gemeinschaft, bedingte. Seit 1860 übernahm er die Pflege der irvingianischen Gemeinden Süddeutschlands und der Schweiz, welche er zunächst vier Jahre hindurch von Marburg aus übte, bis zu seiner Übersiedelung nach seiner Vaterstadt München im Juli 1864. Auf den um die Mitte der sechziger Jahre in Oberdeutschland, besonders in Baiisch-Schwaben (wo übrigens schon gegen Ende des vorhergehenden Jahrzehnts mehrere Übertritte angesehenen katholischer Geistlicher, wie Dekan Luß, Dombilar Spindler zc. zu der Sekte stattgefunden hatten) hervorgetretenen Aufschwung der irvingianischen Propaganda hat Thiersch teils direkt, teils indirekt, besonders durch seinen Schwiegersohn Geering, Prediger der Augsburger Gemeinde seit 1865, eingewirkt. Er selbst vertauschte 1869 München mit Augsburg als seinem Wohnsitz und unmittelbaren pastoralen Wirkungskreise. Sein letztes Jahrzehnt, seit 1875, hat er in Basel zugebracht, nicht mehr als „Evangelist“ einer dortigen apostolischen Gemeinde, sondern als „Hirte“ d. i. Oberhirte sämtlicher Irvingianergemeinden der Schweiz, Süddeutschlands und Osterreichs. Einen regen persönlichen Verkehr mit positiven Theologen der verschiedensten Denominationen hat er während der ganzen Dauer dieses seines praktischen Wirkens auf verschiedenen Posten unausgesetzt unterhalten, und wie er selbst hieraus reichen Gewinn zog und bis in sein höheres Alter hinein eine ungewöhnliche Frische und Fülle seines geistigen Interessentereiches sich sicherte, so hat er nicht aufgehört, wie schriftstellerisch so durch eine ausgedehnte Korrespondenz, durch Behandlung der verschiedenartigsten Thematata in wissenschaftlichen Vorträgen für weitere Kreise, und durch persönlichen Verkehr weit über das engere Reich seiner kirchlichen Gemeinschaft hinaus anregend zu wirken. Zahlreiche ältere wie jüngere Theologen und religiös gerichtete Laien sind ihm auf diese Weise nahe gekommen. Auch der Verfasser dieses Artikels durfte während der letzten Jahre von Thiersch Warburger Aufenthalt gelegentlich mehrfachen Verkehrs in seinem gastlichen Hause seine nach verschiedenen Seiten hin anregende Einwirkung mit Dank erfahren (vgl. Ev. Kirchenzeit. 1886, Nr. 4). Seit dem vatikanischen Konzil waren es besonders die Theologen des Ultrakatholicismus und unter ihnen namentlich Dollinger, mit welchen Thiersch gern über theologische und kirchliche Fragen verkehrte.

Sein schriftstellerisches Schaffen gewann infolge seines Anschlusses an den Irvingismus einerseits an Vielfältigkeit der behandelten Stoffe und an Frische und Glanz der Darstellung, andererseits reichte es im Punkte der wissenschaftlichen Tiefe und Gründlichkeit

der Marburger Zeit hält sich sein 1852 veröffentlichtes Apostolisches Zeitalter, worin er aus jenem mehr prinzipiell gehaltenen und analytisch voruntersuchenden „Versuch“ wider Bauer das Fazit in Gestalt einer übersichtlichen pragmatisch-historischen Darstellung zieht („Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften“, Frankfurt a. M. 1852; 3. Aufl., Augsburg 1877). Für das eigentümlich Milde, Ökumenische, von engherzigem Seltenegeist Freie seiner christlichen Welt- und Geschichtsansicht ist die Haltung dieses Werkes charakteristisch; dasselbe betont weder bei Behandlung der apostolischen Charismen noch sonst die Sondermeinungen seiner Partei auffällig stark; enthält sich auch aller zeitgeschichtlichen Anspielungen und polemischen Ausfälle. An Eigentümlichkeiten der urchristlichen Geschichtsansicht, sowie der Auffassung und Lösung einzelner isagogisch-kritischer Probleme fehlt es selbstverständlich nicht, und trotz der durch die ganze Anlage des Werks bedingten Knappheit der Fassung und Fernhaltung alles gelehrten Apparats weiß der Verfasser jede seiner Annahmen geistvoll zu begründen und in ein möglichst günstiges Licht zu setzen. — Einen gediegenen Beitrag zur christlichen Sozialethik bot Thiersch in seinem zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen des „Apost. 15 Zeitalters“ veröffentlichten Büchlein „Über christliches Familienleben“ (Frankfurt und Erlangen 1854, 7. Aufl. 1876), gleich ausgezeichnet durch die Geistes- und Gemütsiefe seines Inhalts wie durch die edle Klassizität seiner Diktion. Eine Art von sachlicher Ergänzung zu dieser vor allen übrigen in weiteren Kreisen beliebt gewordenen kleinen Schrift lieferte Thiersch in seinem vorgerückteren Alter durch Veröffentlichung des Buches 20 „Vom christlichen Staat“ (Frankfurt 1875). Er sucht darin die Anwendung derselben christlichen Grundsätze, wie er sie dort in Bezug auf die Familie geltend gemacht, auf das Staats- und Volksleben als notwendig zu erweisen und „die auf diesen Gebieten gegenwärtig hervortretenden Probleme im Lichte des Christentums zu betrachten“. Seine nach strenger Rechtsanschauung normierte, klar durchgebildete und charaktervolle politische 25 Deutweise, wie er sie früher wiederholt gelegentlich bedeutsamer Krisen des deutschen Vaterlandes zum Ausdruck gebracht hatte (besonders 1848, in öffentlichen Vorträgen gegen seinen sozialdemokratischen Kollegen Prof. Bayrhafter zu Marburg; sodann 1866 in einem Briefe an Dr. Fabri in Warmen), legt er hier geschickt und mit eindringlicher Wirkung im Zusammenhange dar — „gleichschr. liberal, wo es sich um die Freiheit des 30 göttlichen Rechtes handelt, als strengkonservativ, wo es göttliche Ordnungen zu schützen und zu erhalten gilt“ (P. Wigand S. 800). — Zur Darlegung des Wesentlichen seiner politischen Anschauungen boten ihm auch manche jener populären Vorträge geschichtlichen Inhalts Gelegenheit, wie er sie seit seinen letzten Marburger Jahren an verschiedenen Orten hielt und teils in monographischer Form, teils als Zeitschriftenartikel veröffentlichte. 35 Es gehören dahin die besonders wegen ihrer genialen Schlussbetrachtungen über die Orientpolitik der europäischen Großmächte lesenswerte Schrift: „Griechenlands Schicksale vom Anfang des Befreiungskrieges (1821) bis auf die gegenwärtige Krisis“ (Frankfurt 1863); die geistvolle Trias biographischer Skizzen: „Luther, Gustav Adolf und Maximilian I. von Bayern“ (1869), die angehende Betrachtung über „Ursprung und Entwicklung der 40 Kolonien Nordamerikas“ (1880), die Studie über „Gmund und Ludlow und seine Unglücksgefährten in der Schweiz“ (1881), sowie mehrere Abhandlungen in der Allgemeinen konservativen Monatschrift seit 1879 (über Napoleon I., über Aethiopien zc.). — Als teils dem politischen, beziehungsweise sozialpolitischen, teils dem ethischen Bereiche angehörige Gelegenheitschriften reihen wir den hier erwähnten noch an: „Das Verbot der Ehe 45 innerhalb der nahen Verwandtschaft, nach der hl. Schrift und nach den Grundsätzen der christlichen Kirche dargestellt“ (1869); „Über vernünftige und christliche Erziehung der Kinder“ (1864); „Die Strafgesetze in Bayern zum Schutze der Sittlichkeit, den neuesten Abschwächungsversuchen gegenüber verteidigt“ (1868); „Über die Gefahren und die Hoffnungen der christlichen Kirche. Fünf Vorträge“, 1877; 2. Aufl. 1878. 50

Die letztgenannte Zusammenstellung von Vorträgen leitet hinüber zu den Schriften praktisch-erbaulichen Inhalts, deren Thiersch mehrere hinterlassen hat. Es gehören dahin: „Am Anfang und am Ende des Krieges. Drei Predigten“ (1871); „Homilien über die Sonntagsevangelien der Fastenzeit“ (1874); sowie einige Beiträge zur erbaulichen Schriftauslegung: „Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung“ 55 (2. Aufl. 1875); „Die Bergpredigt Christi nach ihrer Bedeutung für die Gegenwart“ (2. Aufl. 1878); „Die Genesis nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung“ 1869 (2. Aufl. 1877 unter dem Titel: „Die Anfänge der heiligen Geschichte nach dem 1. Buch Moses“) und: „Blicke in die Lebensgeschichte des Propheten Daniel“ (1884). Interessanten Inhalts ist die während des Basler Aufenthalts von Thiersch in Gemeinschaft 60

mit einem seiner Söhne ausgearbeitete und pseudonym veröffentlichte Schrift: „Die Physiognomie des Mondes. Versuch einer neuen Deutung im Anschluß an die Arbeiten von Mädler, Carpenter, Naumy 2c. Von Asterios (Nördlingen 1879; 2. Aufl. Augsburg 1883). Es ist das Problem der Entstehung des Mondes und im Zusammenhange damit das der Genesis des Planetensystems überhaupt, das er in dieser anziehend geschriebenen und mit Lichtdrucktafeln ausgestatteten Schrift einer genaueren Untersuchung unterwirft. Das dermalige, mit Löchern und Narben bedeckte Aussehen der Mondoberfläche sucht er aus uralten Katastrophen von der Art heutiger Meteorsteinfälle oder Meteoritenregen zu erklären, indem er Hypothesen verwandter Art in Bezug auf Werden und Gestaltung der Planeten, der Sonne 2c. damit kombiniert und so einen Beitrag zur Himmelskosmogonie (direkt entgegengesetzt der Laplace'schen Weltbildungshypothese, dagegen verwandt der Proctor'schen Agglomerationstheorie) darbietet oder wenigstens anzudehen sucht. Die von genialem Scharfzinn und von nicht unbeträchtlicher Belesenheit und Erudition auf astrophysikalischem Gebiete zugebene Schrift ist, wie sich dies kaum anders erwarten ließ, seitens der zünftigen Naturforscher nur wenig beachtet worden, beansprucht aber als Denkmal von der bewundernswürdigen Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Bestrebungen und Kenntnisse ihres Autors jedenfalls ein hohes Interesse.

Diesemigen literarischen Arbeiten aus Thiersch's irvingianischer Epoche, deren Verdienstlichkeit am wenigsten bestritten werden kann und die thatsächlich eine allseitige Anerkennung, auch außerhalb des engeren Kreises seiner Verehrer, gefunden haben, gehören dem Bereiche der Biographie an. Diesen Zweig der historischen Literatur kultivierte er mit hervorragender Meisterschaft, mochten es nun Persönlichkeiten aus mehr oder weniger entlegener Vergangenheit, an welchen er sich versuchte, oder Zeitgenossen und ihm selbst nahestehende Personen sein. Einiges hierher Gehörige ist bereits oben in anderem Zusammenhange von uns genannt worden. Als eine Ergänzung zu jenem Lebensbilde des deutschen Reformators, das er mit dem Gustav Adolfs und Max I. von Bayern herausgegeben hatte, ließ er später eine mit Meisterhand gezeichnete Skizze vom Praeceptor Germaniae folgen (Melancthon. Vortrag 1877); desgleichen ein Lebensbild J. Wesleys (1879), und ein solches von Lavater (1881). Liegt der Wert solcher knapp gehaltenen Skizzen naturgemäß weniger im Zutagefördern neuer Aufschlüsse als in der geistvoll charakterisierenden Art des Zeichnens, so tritt in dem, was Thiersch an Beiträgen zur Biographie der unmittelbaren Zeitgenossenschaft geliefert hat, ein reiches Quantum originaler Mitteilungen und gewissenhaft ausgeschöpften Quellenmaterials hinzu. Die drei Männer, welche er als Gegenstände eines solchen eingehenderen biographischen Schilderns sich erwählt hat, gehörten zu seinen nächsten, ihm teuersten Verwandten. Zuerst war es ein mit liebender Hand gezeichnetes Lebens- und Charakterbild seines Schwagers, des frühverstorbenen v. Schaben, womit er sich auf diesem Felde der zeitgenössisch-biographischen Litteratur legitimierte (Erinnerungen an Emil August v. Schaben, Frankfurt 1853); dann galt es dem teuern Vater und seinen hervorragenden Verdiensten um die klassische Altertumswissenschaft, das bayerische und deutsche Schulwesen und die Befreiung Griechenlands ein ehrendes Denkmal zu setzen (Friedrich Thiersch's Leben, 2 Bände, Leipzig 1866); endlich schildert er in ähnlicher Ausführlichkeit die Wirksamkeit seines Schwiegervaters Zeller (Christian Heinrich Zeller's Leben, 2 Bände, Basel 1876). Außer dem religiös-sittlichen Bereiche, und teilweise mehr als das, waren es die Gebiete der spekulativen Philosophie, der klassischen Philologie, der Pädagogik und des modernen geistigen Kulturlebens überhaupt, über deren geschichtliche Entwicklung in neuerer Zeit hier wertvolle Aufschlüsse gespendet wurden.

Wie aus der hier vorgeführten Reihe der Schriften von Thiersch, die mit ihren Publikationsterminen bis in sein vorletztes Lebensjahr hineinreicht, ersichtlich ist, hat seine literarische Produktivität bis in sein höheres Alter ohne wesentliche Schwächung fortgedauert. Die volle geistige Frische und Rüstigkeit, deren er sich auch noch in der Basler Zeit, während er dem 70. Jahre immer näher rückte, erfreuen durfte, beruhte in nicht unwesentlichem Maße darauf, daß er mit geistigen Verausgaben ein einnehmendes und assimilierendes Verhalten stets zweckmäßig zu verbinden wußte. „*Αἰ διδασκόμενος*“ rief, mit Solons Worten, der 65jährige Greis in Basel seinem Schwiegervater zu, als dieser ihn aus einer historischen Vorlesung Jak. Burkhards kommen sah. Neben den Vorträgen dieses Historikers waren es die von Steffensen über Geschichte der Philosophie, wovon der greise Basler Studierende sich besonders angezogen fühlte. In seinem teils lernenden teils lehrenden wissenschaftlichen Verkehr und Ideenaustausch griff er aber noch viel weiter, und für fruchtbringende Wiedergabe und lehrhafte Wertung dessen, was er

auf diese Weise in sich aufnahm, sorgte er durch Beteiligung an öffentlichen Winter-
vorträgen vor wißbegierigem Laienpublikum, sowie durch Abhaltung jener „gemüthlichen
Privatissima“ über biblisch-ergetische Materien (AG, Hebräerbrief zc.), zu welchen er
Theologiestudierende bis kurz vor seinem Ende um sich zu versammeln pflegte. „Die
Weltgeschichte blieb ihm ein Lieblingsfach, wo er, namentlich in Bezug auf England, 5
selbstständige Studien machte; die neuesten Entdeckungen auf physikalischen Gebiete elek-
trifirten ihn ebenso, wie die Ausgrabungen des Agyptologen und Assyriologen . . .
Kurz, der Humanist war bei ihm nicht begraben, sondern so aufgeweckt, daß man sich
wohl etwa fragte, wie dieses vielgeschäftige Interesse mit der Erwartung der Zukunft des
Herrn als einer unmittelbar bevorstehenden sich reime. Allein auch hierin bestand für 10
ihn kein Gegensatz. Der Schwerpunkt seines Wesens und der Zielpunkt seines Strebens
wurde durch jenes Vielerlei seiner wissenschaftlichen Interessen nicht verschoben: das „Alles
ist euer, ihr aber seid Christi“ war in ihm zur Wirklichkeit geworden . . . Wie lebte er
doch auf, als (Anfang 1884) die neu aufgefundenen „Lehre der Apostel“ aus dem 2. Jahr-
hundert bekannt wurde! Das war Geist von seinem Geist: eine schon ziemlich gefestigt 15
gewordene Kirchenordnung, welche doch den „Propheten“ noch so viel Spielraum ließ —
das war ein Bild, welches auf ihn, wie er sagte, einen „rührenden Eindruck machte“;
daraus wehte ihm heimatliche Luft entgegen“ (v. Drelli a. a. D., S. 412f.). — Daß er
an den prophetisch-eschatologischen Anschauungen und Erwartungen des Irvingianismus
bis an sein Ende mit voller Überzeugung festhielt, gab sich weniger in den Schriften 20
seiner letzten Jahre (— doch vgl. unter diesen jene schon erwähnten Vorträge über die
„Gefahren und Hoffnungen der Kirche“ —), als in mündlichen Äußerungen zu erkennen,
besonders in solchen, die er an den engeren Kreis seiner Freunde und Angehörigen richtete.
Zu seinem Schwiegersohne P. Wigand sagte er einst, als dieser ihm erzählte, er werde
in Norddeutschland von Begnern der apostolischen Gemeinden oft gefragt, was diese thun 25
würden, wenn nun auch noch der letzte ihrer Apostel vor dem Kommen des Herrn dahin
stürbe: „Nicht wir werden etwas thun, sondern wir haben nur darauf zu achten, was
der Herr thut! Und was der im entgegengesetzten Falle zu thun vor hat, wissen wir
nicht, kann uns auch nicht beunruhigen“ (Wigand a. a. D., S. 810).

Während des Winters 1884/85 befiel Thiersch, der sich bis dahin, abgesehen von der, seit 30
seiner Kindheit ihm anhaftenden Lähmung des einen Fußes, einer guten Gesundheit er-
freut hatte, ein Leiden ernstlicher und schmerzhafter Art, das ihn zu allmählicher Ein-
schränkung seiner litterarischen Thätigkeit auf bloße Lektüre nötigte. Es entwickelte sich
Tuberkulose, die den ganzen Körper ergriff, und, nach mehrmonatlichem schwerem Leiden,
in der Frühe des 3. Dezember 1885 seinen Tod herbeiführte. — In seinem litterarischen 35
Nachlaß befand sich, außer einem kurzen (als Manuscript gedruckten und auf einen
engeren Kreis von Schülern und Anhängern beschränkt geliebten) Abriss einer Pastoral-
theologie, ein nicht ganz zum Abschluß gediehenes populär-dogmatisches Lehrbuch in
Katechismusform, welches unmittelbar nach seinem Tode unter dem Titel: „Anbegriff der
christlichen Lehre“ erschien (Basel, F. Schneider) und rasch eine zweite Auflage erlebte. 40
Diese Schrift, deren Ausarbeitung für den Druck ihn bis in seine letzte Lebenszeit hinein
beschäftigt hatte und die in gewissem Sinne als sein geistliches Vermächtnis an die Nach-
welt gelten darf, ist von ihm „dem christlichen Volk insgemein zur Erbauung und Be-
lehrung, sowie der reiferen Jugend zur Mitgabe bestimmt worden“ und giebt allerdings
in manchem ihr Herborgezogenen aus dem, was Thiersch jahraus jahrein im Kon- 45
firmandenunterrichte zu lehren pflegte, zu erkennen. Aber vieles darin setzt doch eine
höhere Fassungskraft als die des christlichen Volks und der Jugend voraus; und trotz
mehrfacher Anlehnung an Inhalt und Ausdruck des lutherischen Katechismus hat das
Buch doch nicht dauernd Eingang in lutherisch-pastorale Kreise gewonnen. Erklärlich;
denn das spezifisch Irvingianische des Lehrgehalts tritt — trotz der auch hier wahrnehm- 50
baren Symptome von großer Milde und ökumenischer Weitherzigkeit — auf nicht wenigen
Punkten deutlich zu Tage. Es lautet ökumenisch und prinzipiell anti-sektiererisch, wenn
(S. 81) es als eine „Verirrung“ beklagt wird, des eingetretenen großen Abfalles wegen
sich von der Kirche zu trennen, oder wenn (S. 81) die Spaltungen in der Kirche mit
den „Entzweigungen in einer Familie“, den Streitigkeiten von Brüdern und Schwestern, 55
die zur Betrübniß ihres Vaters nicht mehr in einem Hause wohnen wollen zc., verglichen
werden. Allein die Art, wie vom Abfall unserer Zeiten, vom Gegensatz zwischen der
Kirche Christi und der im Argen liegenden Welt geredet wird, irvingianisch doch stark genug,
und der gefestlich katholischer Zug, welchen Thiersch überhaupt in seiner Lehrweise nie
verleugnen konnte, erscheint nicht wenigen seiner Darlegungen aufgeprägt. Ein Hervor- 60

war er fünf Jahre lang von 1809—1814 Alumnus, gleichzeitig mit Leopold Ranke, A. Raumann, Haun u. a. und legte hier den Grund zu der seltenen philologischen Bildung, welche ihn später fast vor allen seinen theologischen Zeitgenossen auszeichnete. Seit Ostern 1814 setzte er dies Studium in Leipzig fort und verband damit das theologische, zuletzt auch ein Halbjahr hindurch in Halle. Im Mai 1817 wurde er durch den Kanzler Niemeyer, dessen Aufmerksamkeit er durch eine Preisarbeit erregt hatte, als Kollaborator an der lateinischen Hauptschule des hallischen Waisenhauses und dann noch in demselben Jahre als Lehrer am königlichen Pädagogium der Franke'schen Stiftungen angestellt und blieb fünf Jahre in diesem Amte. Aber schon seit 1819 trat er daneben als theologischer Docent an der Universität auf, begann exegetische und patristische Vorlesungen, begleitete dazwischen im Sommer 1820 Geseenius auf seiner Reise nach Paris und Oxford und unterstützte in den nächsten Jahren den schon hochbejahrten Ge. Chr. Knapp, seinen nachherigen Schwiegervater, bei der Leitung der Übungen im theologischen Seminar. Von da an hat sich in seinem Wirkungskreise nichts Wesentliches mehr geändert, da er sich auch später durch die günstigsten Anerbietungen nicht wieder von Halle trennen ließ. Er wurde im Juli 1822 außerordentlicher und im Januar 1825 ordentlicher Professor der Theologie. In den Freimaurerorden war er vor seiner englischen Reise eingetreten; in der Direktion der Franke'schen Stiftungen, zu welcher ihn im Jahre 1830 der jüngere Niemeyer heranzog, hielt er nur ein Jahr aus, und er charakterisierte sich selbst, wenn er sich darüber vor seinem Codex apocryphus so äußert: „tot implicatum me sensi negotiis nihil cum literis commune habentibus totque curis perturbatum, ut non prius quam me illo munere abdicassem, ad otium literatum, quo nihil optabilius novi, redire possem“.

Vorlesungen hielt Thilo vornehmlich über Dogmengeschichte und Kirchengeschichte, über Symbolik und Patristik; nach Knapps Tode im Herbst 1825 fing er auch an, exegetische Vorträge über das ganze NT in einem Kursus von zwei Jahren zu halten. Diese Vorlesungen, besonders die historischen, waren so gründlich und so umständlich und sein Vortrag so einfach, daß sie eine Zeit lang, bis ihre eigentümlichen Vorzüge vor anderen gleichzeitig in Halle gehaltenen hinreichend erkannt waren, weniger als diese benutzt wurden, zuletzt aber von allen Parteien, deren keiner sie sich dienstbar machten, gesucht wurden. Als Forscher und Schriftsteller ward Th. fast denselben Weg geführt, wie der ihm in vieler Hinsicht ähnliche Baumgarten-Crusius in Jena, nämlich von dem Studium des klassischen Altertums und der griechischen Philosophen aus zum kirchlichen Altertume, zu den Neuplatonikern und den griechischen Kirchenlehrern; und noch insbesondere richtete sich seine Aufmerksamkeit früh auf eine erst von einzelnen berührte Gruppe von Schriften, für deren weitere Untersuchung es gerade einer solchen Gelehrsamkeit und Sachkenntnis wie die seinige bedurfte, auf die Apokryphen des NTs. Schon im Jahre 1823, auch als erste Frucht seiner wissenschaftlichen Reise, erschienen die Acta St. Thomae apostoli, ex codd. Parisiens. primum edita, mit einer notitia uberior novae codicis apocryphi Fabriciani editionis. Dann arbeitete er langsam und mit großen Unterbrechungen fort; im Jahre 1828 ging ein Teil seines schon fertigen Manuskripts verloren, wodurch ihm lange die Lust zur Fortsetzung der Arbeit benommen wurde, bis er sich zuletzt zur Wiederherstellung des verlorenen Manuskripts entschloß. Endlich im Jahre 1832 erschien der erste Band seines codex apocryphus N. T., e libris editis et MSS. collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus, und darin die Bearbeitung der apokryphischen Evangelien, welche hier mit einer philologischen Kritik, einer kritischen Umsicht und einer Eleganz der stets prägnanten und niemals dunkeln und schwerfälligen lateinischen Darstellung gegeben war, wie nur er unter den Zeitgenossen sie zu liefern vermochte. Leider blieb dieser eine Band seine größte litterarische Arbeit und das Werk unvollendet; denn für das, was noch folgen sollte, die Ausgabe der apokryphischen Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen und zwei Bände längerer Abhandlungen über diese Apokryphen im allgemeinen, über die Quellen, Tendenzen und Darstellungsweise der einzelnen, sowie über die nur teilweise aus Beschreibungen oder Fragmenten bekannten Bücher dieser Art sind nachher nur noch Beiträge von ihm geliefert, wie zuerst im Jahre 1838 die acta apostolorum Petri et Pauli ex codd. nunc primum edita, dann im Jahre 1846 acta apostolorum Andreae et Matthiae graecae ex cod. Paris. nunc primum edita und 1847 Fragmenta actuum S. Joannis a Leucio Charino conscriptorum; aber die Ausführung seines ganzen Planes blieb ihm versagt. Für die Apokryphen des NTs gab er einen Beitrag in der zu Knapps Zubelfeste geschriebenen Denkschrift specimen exercitationum criticarum in sap. Sa- 60

lomonis, Hal. 1825. Seine große Kenntnis der Neuplatoniker und der in ihrer Weise gebildeten Kirchenschriftsteller hat er noch in einige größere Dissertationen niedergelegt: de coelo empyreo, commentationes III, 1839, 40; Eusebii Alexandrini oratio *περι ιστορολόγων* praemissa de magis et stella quaestione, 1834; commentationes in Synesii hymnum II, 1842, 43; eine Gesamtausgabe der Hymnen des letzteren, welche ihn lange beschäftigte, blieb auch unvollendet; die Kenntnis des von ihm erst wieder beachteten Eusebius von Alexandrien verwandte er auch in einem mit seiner Ironie behandelten „kritischen Sendschreiben an Augusti über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa“ (Halle 1832), als Augusti eine Anzahl von Reden des letzteren wieder aufgefunden zu haben glaubte und herausgegeben hatte. Außer dieser kleinen Schrift und seiner Einleitung zu seiner Ausgabe zu Knapps „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Begriff der evang. Kirche“ (2 Bde, Halle 1827) wird sonst kaum etwas in deutscher Sprache von ihm erschienen sein. Auch sein letztes größeres Unternehmen, die Bibliotheca patrum Graecorum dogmatica, blieb unvollendet; es erschien nur ein einziger Band, Sancti Athanasii opera dogmatica selecta (Leipzig 1853) nach der Montfaucon'schen Ausgabe enthaltend, und außerdem in einer Einleitung dazu eine lehrreiche Beschreibung und Kritik solcher Sammlungen von Kirchenschriftstellern überhaupt.

Seiner theologischen Richtung nach gehörte Th. keiner der in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. hervorgetretenen Hauptparteien an, wenn er auch, wie das hallische Programm bezeugt, Schlemmermacher öfter den größten Theologen der evangelischen Kirche nach Luther nannte, vielmehr als rastlos lernender, niemals sich genügender Gelehrter sehr geneigt zu meinen, daß es zum Abschließen für ihn selbst, aber auch für andere, stets noch zu früh sei, scheute er das Parteinehmen, und als sehr anspruchsvoller, niemals sich vordringender Mann noch vielmehr das Parteinehmen, beides um so mehr, da seine Wirksamkeit in Halle fast um dieselbe Zeit begann, wo nach Knapps Tode ein gereiztes Auseinandergehen nach zwei Seiten Lehrer und Lernende dort weit auseinander führte und wo Ihilo doch auf jeder von beiden Seiten sowohl Abstoßendes als Verühmungsunkte fand. Auch hatte ihn die genaueste Bekanntschaft mit den Schriften der alten Kirchenlehrer eine zu große Mannigfaltigkeit möglicher Aneignungen des Wortes Gottes und diese zu sehr als einen Reichtum an Geist und Leben kennen gelehrt, als daß er bloß eine einzige dieser ungleichen Auffassungen als allein rechthabend und berechtigt anzusehen und darum bloß für eine derselben gegen alle übrigen zu hadern vermocht hätte. Darum hatte er denn freilich kein Einzelnes, wofür er stürmisch Propaganda hätte machen mögen, aber desto beschleuniger forderte er bloß für seine stille Forstearbeit Freiheit und Ungestörtheit; noch nicht fertig mit sich selbst, konnte und mochte er an Vielgeschäftigkeit nach außen und an Einwirkung auf Schüler über den streng wissenschaftlichen Unterricht hinaus nicht denken, und sicherte sich durch diese auf richtige Selbsterkenntnis gegründete Selbstbeschränkung und Ungetheiltheit nicht nur jene Superiorität aller seiner wissenschaftlichen Leistungen, sondern auch desto mehr Frieden und Freude für sich selbst, desto mehr Sicherheit vor Fehlschlagungen und daraus fließenden Schmerzen. Daher denn auch seine ungemaine Liebenswürdigkeit im Privatverkehr, wo die Feinheit und Hinterkeit, die Litotes und Ironie seiner Worte neben seiner niemals leichten und leichtfertigen Arbeit wie ein Aufatmen aber auch wie eine Frucht davon und wie ein Lohn dafür erschien, und wo neben der spielenden Behandlung der Kleinigkeiten des Lebens, welche ihn niemals zu Gespreiztheit und Wichtigthun verleiten konnten, sein tiefer bekümmertester Ernst für alle großen Interessen, wie besonders für das Wohl und Wehe der Kirche, für Verhütung ihrer Beschädigung und Mißleitung, niemals verkannt werden konnte. „Wohl hat er“ — sagt sein Leichenredner — „das Edelste und Beste, das er in sich trug, gern in der Stille bewahrt als ein verborgenes Heiligtum; wem es aber vergönnt gewesen ist, in vertrauten Stunden einen Blick zu thun in das innerste Heiligtum seines Lebens, dem hat ja der tiefe Zug der Gottseligkeit in ihm nicht können verborgen bleiben, der weiß wohl, wie er mit stillem Wesen, ohne viele Worte, den Herrn Jesum lieb gehabt und vor der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes sich in Demut beugt hat“. Er „hat das Wort Gottes nicht bloß mit der Gabe der Sprachen als gelehrter Ausleger durchforscht, sondern sein Hebelang seine Seele damit gespeiset und erbaut; achtete er doch als sein größtes Heiligtum die alte Bibel, die seine Mutter ihm auf ihrem Sterbebette geschenkt hatte, die beständig in seiner Kammer neben seinem Bette lag und aus der er noch am Tage vor seinem Tode das Gebet Moses, des Mannes Gottes, im 90. Psalm sich vorlesen ließ“. Nach längerem Leiden starb er am 17. Mai 1853, noch nicht 60 Jahre alt.

Quelle †.

Thiphfad findet sich 1 Kg 5, 4 neben Gaza, um mit dieser Stadt zusammen die Grenzen des Landes, richtiger wohl der persischen Provinz, im Westen des Euphrats zu bezeichnen, des sog. תִּפְפָּד, von dem schon Bd XIV, 561, 22—27 die Rede war. Da Gaza ohne Zweifel die Südwestgrenze meint, so wird man in Th. die Nordostgrenze vermuten und diese nach den Parallelstellen 1 Kg 5, 1 und 2 Chr 9, 26 am Euphrat suchen. Schon lange hat man daher die Stadt *Θάψακος* der Griechen, Thapsacus der Lateiner am Euphrat verglichen. Sie tritt uns als ein für Verkehr und Handel wichtiger Ort in der Perseerzeit entgegen. Während die Assyrer den Euphrat stets bei *Amneca-zeugma*, dem heutigen Biredschit, überschreiten, marschiert Cyrus der Jüngere über *Θάψακος* gegen die persische Hauptstadt (Xenophon Anab. I, 4, 11). Denselben Weg nimmt der nach der Schlacht bei Issus vor Alexander dem Großen flüchtende Darius und später Alexander selbst (Arrian, Exp. Alex. II, 13; III, 7). Dieser ließ auch dort die von den Phöniziern gebauten Schiffe, die nach Indien fahren sollten, auf den Strom setzen (Strabo XVI, 741). Eratosthenes wählte nach Strabo II, 79 f. Th. zum Ausgangspunkt seiner Ortsbestimmungen, weil die Stadt an der Biegung des Euphrat von Norden nach Osten lag. Während sich die sonstigen, zum Teil so genau scheinenden Angaben der alten Schriftsteller über die Lage von Th. nicht verwerten lassen, weist diese auf einen nicht mißzuverstehenden Punkt. Danach hat der deutsche Arzt Dr. Nordmann in Konstantinopel eine Ortlichkeit *Dipsi* (ober Schech Omar), die seine Tochter auf der Reise von Aleppo nach ed-Der am Euphrat berührte, als das alte Th. erkannt (vgl. Petermanns Geogr. Mitteilungen 1865, S. 54 f.). In den Jahren 1884/85 und 1886/87 hat Dr. B. Moriz das Dorf *Dibse* 2 1/2 Stunden unterhalb (südöstlich) von *Balis* wiedergefunden, ebenso der Amerikaner J. B. Peters Dezember 1888 kafat *dibse* auf der Reise von Aleppo nach Tell Riffer (Nippur). Am Fuße der Uferhöhen, an einer fruchtbaren Ebene zwischen diesen und dem Flusse, 1/4 Stunde von dem heutigen Dorf, liegen die ausgedehnten Ruinen der alten Stadt; vgl. *AWA* 1880, Anhang: Zur antiken Geographie der Palmyrene S. 31; Peters, Nippur I (1897), 96—99. Ptolemäus 5, 15 erwähnt die Stadt noch, Ammianus Marcellinus im 4. Jahrhundert und Procopius im 6. Jahrhundert nicht mehr. Vielleicht steckt der Name in dem *Warpsis*, das in der Kosmographie des Anonymus von Ravenna (ed. Pinder et Parthey 54, 7) zwischen *Sepe* (= *siffin*) und *Barbalissus* (= *balis*) genannt wird; vgl. W. Hartmann in *ZdW* XXII (1899), 137. Plinius erwähnt in seiner *Hist. Nat.* V, 21, daß Th. zu seiner Zeit *Amphipolis* genannt werde; diesen Namen erwähnt auch Stephanus von Byzanz mit dem Zusatz, daß die Syrer dafür *Τόρομεδα* gebrauchten. Man vermutet darin eine Neugründung der Stadt durch die Seleuciden. Vgl. auch Ritter, *Erdfunde* X, 11 ff. 1114 f. Der Name wird häufig als eine Ableitung von תִּפְפָּד = vorübergehen in der Bedeutung „Übergangsort, Furt“ verstanden. Aber תִּפְפָּד heißt schwerlich „vorübergehen“ (Niedel in *ZdW* 20, 325), und B. de Lagarde hat in seiner „Übersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina“ (1889), S. 131 vorsichtig auf das assyrische *tapsahu* = Ruhestätte (Delisch, *Assyr. Handwörterbuch* 548) hingewiesen. Die Stelle 1 Kg 5, 4, in der dem Reiche Salomos eine sagenhafte Ausdehnung gegeben wird, ist jung, und die Worte „von Th. bis nach Gaza“ scheinen der ursprünglichen LXX noch unbekannt gewesen zu sein (vgl. 2 Chr 9, 24—26). Der Rober B hat *Paget*, A *Gawta*, die Vulgata *Thaphsa*. — Das 2 Kg 15, 16 genannte Th. hat der englische Forscher Conder mit *chirbat tafsah* 9 km südwestlich von Sichern zusammengestellt. Wahrscheinlich hat man jedoch unter Vergleichung des sog. Lucianischen LXX-Textes *Tagwe* an die Stadt *Thapuah* Jos 17, 7 f. auf der Grenze zwischen Ephraim und Manasse zu denken; f. die Kommentare. **Guth.**

Tholud, Friedrich August Gottreu, gest. 10. Juni 1877. — L. Witte, *Das Leben Th.s*, 2 Bde 1884. 86. Rec. v. Herm. Cremer, *ThSist* 1889, S. 398 f.; M. Röhler, *N. Th. Lebensabriß* 1877 (Festler hier verheiratet), *Mittelsirahe* 10. 1899 (Bilder u. weitere Literatur). *Th.s* Gedächtnis 1899. Protestantism. a. d. Wende d. 19. Jahrhunderts, S. 672 f.; H. Dering, *N. Th. Predigt der Kirche*, herausgegeben v. Langsdorff XXVIII, 1895; *Rebe*, 3. Gesch. d. Predigt 1879, Bd 3, S. 280 f.

Der Name dieses Mannes wird unvergessen bleiben, wo man jener Zeit gedenkt, in welcher sich die mannigfaltigen Bildungsformen des 18. Jahrhunderts in Gestalt des „modernen Pietismus“ mit christlichem Gehalte erfüllten und die Kräfte der evangelischen Kirche erneuernd in Wissenschaft und Leben eindringen. Er gehört der Zeit und Art nach in die zweite Reihe der führenden Geister; mit anderen hat er auf Grund der ersten

Antriebe die Bewegung durchgekehrt, um die weitere Ausgestaltung dem nachfolgenden Geschlechte zu überlassen. Unter seinen Genossen dürfte aber gerade er die verschiedenen Seiten dieser Bewegung am vollständigsten und wirksamsten in seiner Person zusammengefaßt haben. Ursprünglichere Theologen haben noch neben ihm gewirkt; auch hat er nicht wie Zliebner und Wichern dem Wachstume der kirchlichen Arbeit einen neuen Zweig eingefügt; allein schon seine hervorragende Bedeutung als Prediger führt auf jenes Gebiet, wo sich Wissenschaft und erbauende Arbeit am innigsten verschmelzen; und so möchte seiner Zeit niemand so vielseitig und umfassend eine unmittelbare Einwirkung auf die Zeitgenossen geübt haben als er. Für diese Thatsache werden die Nachlebenden kaum einen zutreffenden Maßstab gewinnen; dagegen bieten die Quellen einen so genauen Einblick in seinen Entwicklungsgang, wie das selten der Fall ist, und so läßt sich an dem Werden und Leisten dieses reich ausgestatteten, scharf ausgeprägten Mannes die Eigentümlichkeit seiner Zeit und seiner Richtung in annähernder Vollständigkeit und großer Deutlichkeit erfassen. Die entscheidende Entwicklung bis zum Mannesalter hin ist aus den ungewöhnlich ergiebigen Quellen ausführlich von Witte (s. o.) geschildert; unter Hinweis darauf werden hier nur die Voraussetzungen für seine eigentümliche Leistung im akademischen, wissenschaftlichen und kirchlichen Gebiete herauszubeheben sein.

Th., geb. am 30. März 1799, entstammt einem kinderreichen Handwerkerhause, dessen anfangs auskömmliche, später niedergehende Verhältnisse ihm kaum die ersten Bedingungen seines Lebensganges boten. Seine ungewöhnlichen Anlagen und seine vorzeitig sich regenden geistigen Bedürfnisse setzten ihn bald, nachdem er mit fünf Jahren zur Schule gekommen war, mit seinem natürlichen Boden in Widerstreit und entzogen ihn diesem völlig, nachdem der vergebliche Versuch, den bereits Kurzsichtigen zum Gehilfen des Vaters in der Goldschmiedekunst zu machen, den Gymnasialbesuch nur kurze Zeit unterbrochen hatte. Als der Jüngling mit 17 $\frac{1}{2}$ Jahren die Universität seiner Vaterstadt bezog, war er bereits der in seinen wesentlichsten Zügen geprägte Charakterkopf. Am ersten fällt die unvergleichliche Aneignungsfähigkeit auf; hatte der Knabe bis zu seinem 13. Jahre mehr als 2000 Bände ohne Auswahl verschlungen, so bewältigte er bis in das 17. hinein neunzehn fremde Sprachen so weit, daß er sich in einer beträchtlichen Anzahl schriftlich auszudrücken vermochte. Ein allseitiger Wissensdurst, ein dehnbares und untrügliches Gedächtnis, ein unvergleichlicher Sprachenfinn treten hier entgegen; doch hätten diese Anlagen nicht solche Frucht tragen können, wenn sich nicht zugleich jene zähe Willenskraft geregt und ausgebildet hätte, welche, mit den Minuten zeigend, die härtesten Hemmnisse im Dienste des Lernens überwand, aber auch bereits dem ungewöhnlich widerstandsfähigen Leibe die Reime unheilbarer drückender Leiden einpflanzte. Man sollte meinen, dieser junge Polyhistor und angehende Mezzofanti müßte ein Anachoret der Wissenschaft gewesen sein. Allein er war vielmehr von einem unbezähmbaren Bedürfnisse nach Gemeinschaft, erst geplagt, dann belebt. Es ist dem Heranwachsenden eine Lebensfrage gewesen, sich den Eintritt in den Kreis geistig Ebenbürtiger zu erzwingen; und als es gelungen war, bildete er mit seinem funkelnden Geiste und seinem liebeglühenden Herzen bald den Mittelpunkt, und machte fortan neue Eroberungen. Noch nach einer anderen Seite befandete sich die Tiefe und Lebendigkeit seines Gemütes. Ihm selbst erschien später sein Jugendleben als ein Dasein ohne Gott; indes aus den Quellen geht deutlich hervor, daß ihn immer ein tiefer religiöser Zug bewegte; ja, daß er auf Arbeiter in der väterlichen Werkstatt wie auf seine edelsten Schulfreunde einen sittlich erhebenden und christlicher Frömmigkeit zuführenden Einfluß ausübte. Inzwischen war freilich sein Inneres in heftigster Gärung. Die Spannung zwischen seinem geistigen Leben und seiner äußeren Lage, der Widerstreit zwischen seinem Gebetsleben und der Denkweise, die ihm aus seiner Lektüre und Umgebung zuflöß, dazu wohl auch eine krankhafte Anlage führten seinen heftigen Sinn in schwere Kämpfe, als deren Ausgang sich ihm mehr als einmal der Selbstmord darstellte und selbst versucht ward.

Die entscheidende Wendung hat in sein Leben die Verpflanzung nach Berlin gebracht, eine göttliche Führung, welche alle bisher angesprochenen Fäden zusammenknüpfte. Die früh erwachte Vorliebe für das ferne Zauberland des Orients traf mit der Gelegenheit zusammen, bei dem seltsamen Landsmann Prof. Habicht das Arabische bis zur Redefertigkeit zu erlernen; dies entschied den Jüngling für die orientalistische Philologie. Die Ungeduld, seinem Ziel sich rasiß zu nähern, trieb ihn zu dem jeden Unternehmen, bei dem bekannten Orientalisten Diez in Berlin Förderung zu suchen; ohne Empfehlung und Mittel ging er hin; im Falle des Mißlingens war der Selbstmord beschlossen. Hart an diesem Äußersten vorbei wurde Th. in eine sorgenfreie und überaus günstige Lage ver-

setzt. Dieß nahm ihn in sein Haus auf und damit war ihm das rege geistige Leben Berlins nach allen Seiten eröffnet. Fortan durfte er sich ungehemmt seinen Studien in den Quellen hingeben. Zugleich aber trat ihm nun das frische christliche Leben in verschiedenen Gestalten bestimmend entgegen. Tiefen Eindruck machte schon die aufrichtige Rechtgläubigkeit seines greisen Wohltäters, der wenige Monate darauf nach geduldig 5 ertragenen Leiden in seinen Armen entschlief. Sodann hatte ihn eine Empfehlung Scheibels zu Neander geführt, mit dem er empfangend in regem Verkehre und der sein thatkräftiger Beförderer blieb. Dem längst verehrten Fouqué durfte er nahe treten. Mit den verschiedenen Konventikeln berührte er sich. Endlich trat er unter die dauernde Seelenpflege des einfältigen, weisen, glaubensstarken Kottwitz, Witte 1 S. 125f., dessen 10 Frömmigkeit Anlehnung und Art bei den Herrnhutern gefunden hatte. Schon in Breslau hörte Th. als stud. phil. vornehmlich Scheibel; in Berlin war er als stud. theol. eingeschrieben; und nun schwankt er die folgenden drei Jahre zwischen dem Orientalisten, der erst als Dragoman, dann als Missionar in die Ferne ziehen möchte, und zwischen 15 dem Theologen. Eine schwere Lungenentzündung, infolge deren er Jahre lang sich und 15 anderen als ein Schwindlichtiger galt, lehrte ihn vollends auf die Jugendträume verzichten. Die Zureden eines dem Christentume gewonnenen israelitischen Offiziers, seines geliebten Erstlings, gab den letzten Ausschlag, und Th. wandte sich, 21 Jahre alt, dem akademisch-theologischen Berufe zu. Die nach mancherlei amtlichen Schwierigkeiten unter schwerem körperlichen Drucke gelungene Habilitation durfte ihm als die zweite entscheidende 20 Führung gelten. Es ist bemerkenswert, daß die Kämpfe und Entscheidungen, durch die er ein bekennender Christ wurde, nicht eigentlich dem Gebiete der Erkenntnis angehören; wie sehr er sich bald mit den ästhetischen und wissenschaftlichen Erscheinungen jener Zeit bekannt zeigte, wobei hat Schleiermacher damals auf ihn Einfluß gewonnen, noch scheint er sich aus eigenem Bedürfnis mit der Zeitphilosophie beschäftigt zu haben; vielmehr das 25 Ringen mit der dämonischen Macht verzweifelnder Gottentfremdung findet sein Ziel in der entschlossenen Glaubenshingabe an den lebendigen Heiland, dessen Person er mit so inniger Liebe umfing, daß, wie seine durchschlagende Erstlingschrift, so sein Jubiläumstestament den rechten Ausdruck dafür in Zinzendorfs Worten fand: „ich habe nur eine Passion, nur ihn, nur ihn“. Und so ist denn der missionierende Pietist in Tholud 30 eigentlich unabhängig von dem Theologen, älter als dieser und bestimmend für ihn.

Die fünf Jahre, welche Th. in Berlin dozierte, sind die begründenden für die Arbeit seines Manneslebens gewesen. Seine Lebenskraft schöpfte er aus dem Zusammenhange mit den christlich-thätigen Kreisen, in denen er überall mit zugriff. Er unterrichtete fortgehend an Jänides Missionarschule, war Mitstifter des Berliner Vereins für Heidenmission 35 (1824); von 1822 Sekretär der Judenmission, 1823 Vertreter der Londoner Gesellschaft und seit 1824 Herausgeber der Zeitschrift „Der Freund Israels“; 1821—1825 Direktor der Hauptbibelgesellschaft. Neben seinen Vorlesungen begann er sogleich eine emsige, an Zeit und Mitteln opferwillige und erfolgreiche seelsorgerliche Arbeit an den Studierenden, welche dem an Alter kaum über ihnen stehenden Freunde begeisterte Anhänglichkeit 40 widmeten. Die akademischen Vorträge begannen mit alt- und neutestamentlichen Stoffen, griffen indes bald auf Dogmatik, Apologetik, Methodologie und Geschichte des 18. Jahrhunderts über. In die gelehrte Welt führte er sich mit seiner umfassenden Habilitationschrift ein: *Susivismus s. theosophia Persarum pantheistica* 1821, welche bei den Fachgenossen volle Anerkennung fand. Es folgten in dieser Richtung noch: *Wichtige* 45 *Stellen des V. Sobar im Text und mit Übersetzung* 1824; *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik* 1825; *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients*, eine religionsphilosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leybener, Osforder und Berliner Bibliothek 1826. In diesen Schriften hat er die Früchte seiner Studienzzeit gesammelt; nur die letztgenannte zeigt die Fortführung der orientalistischen Arbeiten, 50 denen er noch 1835 und 1837 die Programme über den Einfluß der griechischen Philosophie auf den Muhammedanismus und über die jüdische Rabballa entnahm. Inzwischen richtete sich seine Arbeit darauf, in regem Austausch mit Olshausen, Stier, Rothe u. a. die christliche Offenbarung und die Bibel echt theologisch aufzufassen. Seine besondere Stellung und Art zeigt sich sogleich in: *Einige apologetische Winke für das Studium des* 55 *AT*, den Studierenden des jetzigen Decenniums gewidmet, mit denen sich der junge Dozent 1821 bei den Zuhörern einführte. 1822 folgte die gelehrte Abhandlung: *das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidentumes in Neanders Denkwürdigkeiten*; 1824: *Auslegung des Br. B. an die Römer* (5. A. 1856) und 1825 als Anhang dazu die Umschreibende Übersetzung. Inzwischen aber hatte Th. den Gesamtertrag seines bisherigen 60

Lebens in einer durchschlagenden Schrift zusammengefaßt: Die Lehre von der Sünde und dem Ver söhner ober die wahre Weiße des Zweiflers, 315 S., 1823. Sam. Elsner, der schlichte christliche Freund, auf dessen Anregung er 1824 anonym den zeitgemäßen Traktat: Eine Stimme wider die Theaterkunst schrieb, gab zuvor auch den letzten Anstoß dazu, daß Th. in jener Schrift aussprach, was in ihm zum Ausdruck drängte; er schuf in ihr einen apologetischen und erweckenden Traktat in hohem Stil, über dessen Bedeutung für jenen Zeitpunkt der Erfolg das entscheidende Urteil spricht. Anonym erschiene das Buch in 2. A. umgearbeitet 1825; mit Th.s Namen 1830 zweimal, und ferner noch 1836, 1839, 1850, 1862, 1871; es ist ins Englische, Holländische, Französische, Dänische, Schwedische übersezt (Vorrede zur 7. A.). Hier trat neben den klassischen Redner, welcher hochgebildeten Verächtern Deutschlands die Religion wieder achtbar gemacht hatte, ein Zeuge in Feuerzungen, welcher in der protestantischen Bildungswelt mächtig für den Sündenheiland an die Herzen pochte, indem er auf Grund eigener und fremder Erfahrung den Weg und die Mittel schilderte, um aus dem ehlen Humanismus den Übergang zum evangelischen Glauben zu finden. Die Hülle der Namenlosigkeit hielt nur kurz vor; durch dieses Buch wie durch seine Schüler wurde der junge Professor ein in christlichen Kreisen wohlbekannter und auf seinen Reisen willkommen geheiener Bruder und Meister. Endlich knüpfte eine Gelehrtenreise nach Holland und England die engen Beziehungen zu jenem christlichen Sprachgebiete, dem er dann fast wie einer zweiten Heimat angehört hat.

Altensteins Ministerium folgte dem Gange des strebsamen Professors teilnehmend und fördernd; seit 1823 zum Extraordinarius ernannt, verzieltete er auf ein Ordinariat in Dorpat. Nach Knapps Tode wählte es ihn für die besuchteste Theologenfakultät Halle. Unvorsichtige, ungenau berichtete Äußerungen, welche Th. über den dort herrschenden Nationalismus in London gethan, boten den Anhalt für einen feierlichen Protest gegen seine Ernennung von seiten aller theologischer Lehrer zu Halle; nach ernstlicher Erwägung und auf Grund öffentlicher und amtlicher Erklärungen von seiten Th.s wurde er doch ernannt. Bei der Promovierung zum theologischen Doktor trat noch einmal die schon ebendem spürbare Spannung mit Schleiermachers heraus; doch erteilte seine Fakultät ihm die Würde rite. Übermäßige Zumutungen an seinen Leib während seiner Studien in Holland und England übten in jener Zeit ihre Rückwirkung in brückenden Leiden und lang anhaltender Melancholie. Unter so vielfachen Hemmungen begann er seine Arbeit inmitten eines übelwollenden Kollegiums, einer gegen ihn aufgeregten Studentenschaft und Einwohnerschaft. Tief verzagt und doch mit unerschütterlichem Mute griff er seine Aufgabe an. Eine Erholung gewährte ihm der Urlaub von Michaelis 1827 bis Ostern 1829, während dessen er als Gesandtschaftsprediger mit Bunsen zu Rom lebte; auf diesem klassischen Boden der Welt- und Kirchengeschichte, im vertrautesten Verkehre mit einem geistvollen Manne von so umfassendem Gesichtskreise, schloß sich seine Bildung ab. Seit seiner Heimkehr floß sein amtliches Leben in dem engen Bette einer deutschen Professur an demselben Orte dahin; alle Versuche, ihn anderwärts hinzuziehen, hat er standhaft abgewiesen; seine Wanderlust hat er fortan nur auf den regelmäßigen Reisen gebüßt, die ihn zu den christlichen Freunden allerwärts und zu den Herrlichkeiten der Natur führten, für die sein ermattendes Augenlicht empfindlich blieb. Diese Sammlung in die äußere Gleichmäßigkeit hat ihm eine überaus weitgreifende Thätigkeit ermöglicht. Jahre lang stand er in Halle einsam seinen Mann, sowohl als Professor, wie als Verkündiger des Wortes an jedermann, mitzugreifend im Missionsverein, seit 1833 zugleich als Universitätsprediger. Hatte er in seinen Vorlesungen mit wachsendem Erfolge seinen Standpunkt auf dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Exegese und der systematischen Theologie allein vertreten, so gewann er vorübergehend durch Ullmann Unterstützung und dann 1839 an Jul. Müller den tiefgreifenden Arbeitsgenossen (L. Schulte, Jul. Müller Bremen 1879, S. 39 ff. S. 60. Thol. 2. v. d. Sünde 7. A. Vorw.), und ihr Übergewicht entschied sich bald völlig. In die beiden ersten Jahrzehnte hallischer Wirksamkeit fallen auch die wichtigsten exegetischen Werke (Komm. zum Johannes-Ev. 1827, 7. A. 1857; Bergrede 1833, 5. A. 1872; Hebräerbr. 1836, 3. A. 1850; dazu: NT im NT 4. A. 1854), die Arbeiten an wissenschaftlicher und Allgemein gehaltener apologetischer Polemik (Litterarischer Anzeiger 1831—1849; Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte 1837, 2. Abdr. 1838 — wider D. Strauß. Vermischte Schriften, 2 Teile, 1839. Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit für nachdenkende Laien 1846 — vgl. noch das Sendschreiben an Hirzel 1861) und die erbauenden Schriften (die 3. T. fünfmal aufgelegten Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens von 1834 ab, sechs Abteilungen; daneben schon früher kleinere Sammlungen und fortgehend einzelne Predigten; zuletzt 1860 Glaubens-, Gewissens- und Gelegenheits-

predigten. Stunden christlicher Andacht 1839, 8. A. 1870. Der Psalter für Geistliche und Laien der christlichen Kirche ausgelegt 1843, 2. A. 1873). Zu gleicher Zeit hatte er, seit 1842 Mitglied des Magdeburger Konsistoriums, den in der Provinz Sachsen vornehmlich sich abspielenden Handel mit den Lichtfreunden (vgl. seinen betr. Art. WGE., bef. 1. A.) mit auszutragen. Das Jubiläum, welches seine Freunde verspätet 1846 dem scheinbar einem frühen Ende Entgegengehenden feierten, und dann die Folgen der Revolutionszeit 1848, bilden einen Abschnitt in seinem Leben. Nur Männer, welche in der Hauptsache ihm gleichgerichtet waren, wurden fortan seine Kollegen im akademischen und kirchlichen Amte, traten immer zahlreicher auf die Kanzeln und in die Kirchenleitung hinein. Der Konfessionalismus gewann überwiegende Vertretung und es begannen die theoretischen Kämpfe um die Union. Die Förderung christlichen Lebens und christlicher Sitte war der Monbijoukonferenz 1856 aufgetragen, auf der er die strengere Auffassung in der Ehescheidungsfrage erfolgreich vertrat. In diese Zeit stilleren Fortbauens fallen neben der Besorgung der neuen Auflagen seine gelehrten Studien zur neueren Kirchengeschichte, für die er lange Jahre auf seinen Reisen emsig die Archive von Universitäten und Kirchenbehörden durchstöberte, den Handschriftenschatz der Bibliotheken musterte und sich selbst aufmerksamer eine beachtenswerte literarische Sammlung beschaffte. Dahin gehören: Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abt., 1853 u. 54, das kirchliche Leben, 2. Abt., 1861 u. 62; Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs 1852; Lebenszeugen der luth. Kirche 1859; Geschichte des Nationalismus, 1. Abt., 1865; Nationalismus und Supranaturalismus in Herzog, WGE., vgl. Verm. Schr. Bd 2, S. 1 f. Die eigentliche Geschichte des Nationalismus hat er nicht mehr schreiben können. Der Lebensabend war gekommen, hell erleuchtet durch die dankbare Liebe Unzählbarer von allen, namentlich den positiven Richtungen evangelischer Christentums; das trat überwältigend an seinem unter der Ungunst der Kriegszeit Dezember 1870 gefeierten 50jährigen Jubiläum hervor. — Zu den drückenden Prüfungen hatte für Th. seine erste Ehe gezählt; er war mit seiner ersten Gattin als mit einer dem Tode Entgegenwärtenden nur August 1829 bis Februar 1831 verbunden. Im Herbst 1838 hatte er dann Mathilde, die Tochter des dereinst mit Hennhöfer zum Evangelium übergetretenen Frhr. v. Gemmingen-Steinegg, aus Stuttgart heimgeführt. Blieben dieser beglückenden Ehe Kinder versagt, so hat das nur dazu dienen müssen, daß die Gattin sein Haus in seinem Sinne zu einem segensreichen Hofsig für viele dauernde Hausgenossen und unzählige vorübergehende Gäste gestaltete und manches christliche Werk anregte oder pflegte. Nach wenigen Jahren einer behaglicheren Ruhe seit 1870 folgten dann die letzten angstvollen, in denen das Gehirn mehr und mehr seinen Dienst versagte und zuletzt nur noch die unermüdete Liebe der geliebten Genossin Lichtstrahlen in die Finsternis werfen konnte, die den reichen rastlosen Geist immer dichter bis zum Ausatmen umfing. —

Es ist nicht leicht, Tholuck, den Theologen, bestimmt und zugleich umfassend zu schildern. Er selbst wies es nicht ab, zu den sog. Vermittlungstheologen gezählt zu werden. Unter den akademischen Vertretern dieser Richtung dürfte er sich durch die Verbindung dreier besonderer Züge auszeichnen: er trug die Art des wieder erstandenen Pietismus anfangs derb und bis zuletzt kenntlich an sich; trotzdem stand er an dogmatisch ausgeprägtem und sicher durchgeführtem Positivismus hinter nicht wenigen seiner Gruppe zurück; und doch hat wohl keiner dieser Männer fort und fort in so inniger Beziehung mit den Vertretern der sog. strengeren Kirchlichkeit und des Konfessionalismus gelebt. In diesen scheinbaren Widersprüchen läßt sich die Wirkung seines oben geschilderten Bildungsganges erkennen. Ihm hatte sich nicht die Aufgabe gestellt, zwischen Theorien zu vermitteln, vielmehr nur ein im Leben ergriffenes, evangelisch-pietistisches Christentum den Zeitgenossen zu übermitteln, und zwar auch und namentlich durch Andienstellung seines reichen wissenschaftlichen Besitzes und Könnens. Eine besondere Form des Protestantismus hatte ihn gefesselt, teils indem die sittlich durchgebildete Gestalt eines Kottwitz ihn überwand, teils indem der Zug seines Inneren ihr entgegenkam, welcher ihn für die weltflüchtige Mystik des Morgenlandes entflaumte und allezeit mit „Haß“ gegen die weltoffene und weltfrohe Nichtchristlichkeit eines Goethe erfüllte. Ist hat sein heftiges und schwergedrücktes Gemüt seinen Glauben in dunkeln Stunden der Anfechtung geschüttelt; doch war er zu fest mit seinem lebendigen Heiland verwachsen, als daß er deshalb hätte in einem verständigen Positivismus einen Schutz suchen oder darauf verzichten sollen, gerade durch die Umschmelzung des überlieferten Christentums in lebendiger Subjektivität die Vermittlung mit der Gegenwart zu erstreben. Und auch das blieb an ihm pietistisch, wie sehr ihm auch die Art eines Francke abstieß, daß er die Innigkeit des

Empfindens mit der sittlichen Anspannung verband und besonders gern betonte, daß die das Himmelreich an sich reißen, die Gewalt brauchen. Gewiß im Innersten von einem nicht wechselnden Magneten gezogen und gehalten zu werden, konnte er bei jener vermittelnden Arbeit, welche immer mehr auf Eroberung von Personen als auf Ausbau eines Gedanken- oder Gesellschaftsganzes gerichtet blieb, mit seiner erstaunlichen Aneignungsfähigkeit um sich greifen, und, zum Unbehagen Neanders, nicht nur seiner Jugendliebe zu den Anschauungen der romantischen Schule folgen, sondern sich auch den Anregungen der Spekulation bis zur Verflüchtigung der Dogmen hingeben. Wie wenig auch Schleiermacher auf Rathgeber und Kanzel dereinst ihm hätte bieten können, hinterher galten ihm dessen Neben als weisevolle Einführung in ein echt theologisches Denken. Ja es steckte in ihm eine Verwandtschaft mit einem Semler, und es gab eine Zeit, wo dem alternden Meister sein Latitudinarismus in kritischer Beziehung ernstlich vorgeworfen wurde, obwohl doch oder vielleicht weil kaum einer so viele Narben aus dem Streite mit dem Kriticismus aufzuweisen hatte. Die Entwicklung der langen antiorthodoxen Bewegung von den Meisten ab fesselte seine Aufmerksamkeit früh und dem Verständnis dieser Erscheinung galten seine letzten, die geschichtlichen Arbeiten. Er konnte sich nicht lebendig abweisend zu ihr verhalten wie Stier, sondern sah in ihr eine unvermeidliche und insofern berechtigte Entwicklungsercheinung des Protestantismus; in diesem Sinne zählt er in seiner sehr bezeichnenden „Rede am halleischen Reformationsjubelfeste“ 1841 Semler und seinen Nationalismus neben dem Pietismus zu den Ehren Hallens. In derselben Rede hebt er jedoch sehr bestimmt das kirchliche Bekenntnis hervor. Und dieser Zug zu dem geschichtlich Gegebenen bestimmt bereits 15 Jahre früher sein Auftreten als Ereget. Wenn es ihm gelang, das Verständnis für den Römerbrief und eben damit für Paulus in weiteren Kreisen zu erneuern, so war dieser Erfolg durch den Rückgang auf die reformatorische Auffassung und überhaupt auf die altkirchlichen Eregeten bedingt. Immer mehr kräftigte sich diese Richtung bei ihm und unter den historischen Forschungen erwuchs ihm ein liebevolles Verständnis für den altorthodoxen Protestantismus. Dagegen führte sie ihn nicht auf den Weg einer Repristinatio, weder in der Theologie, noch im kirchlichen Leben. Wie entschlossen er seinerzeit gegen das Lichtfreundtum das Recht des Bekenntnisses verfechten mochte, einer juristischen Behandlung der Lehrverpflichtung blieb er abhold und befhätigte das noch 1872 durch die Beteiligung an einem Gutachten seiner Fakultät bei den Verhandlungen über den Berliner Prediger Sybow. Darum blieb ein Abstand zwischen ihm und dem um ihn her sich schärfenden Konfessionalismus. Und doch hatte seine Einwirkung für viele die Brücke zu dieser Auffassung gebildet. Voll mitlebend, wie nachdem auch mithandelnd in allen theologischen und kirchlichen Bewegungen seiner Zeit, war er, der moderne Gelehrte, mit seinem liebevollen Sinne für das Alte, seiner etwas subjektivistischen Ekletik und seiner unermüdblichen christlich-gläubigen Deutung aller überlieferten Stüde gerade der rechte Mann, um der Jugend die größten Anstöße zu benehmen, ihr die ersten unvergeßlichen Einblicke in die Lebendstiefen der Schrift und der Kirche zu eröffnen, um sie dann ihrer weiteren Entwicklung unter anderen Einflüssen zu überlassen; lag doch seiner ganzen Art nichts ferner, als Schule zu machen. Es entsprach seinem in die Weite langenden Sinne und seiner Lebensführung, daß er recht eigentlich ein Mann der evangelischen Alliance wurde, deren Versammlungen er besuchte, bis sein Alter ihm die Reise nach New-York 1871 verbot; suchten und fanden doch bei ihm die jungen Engländer und Amerikaner aller Denominationen so gut wie die Franzosen den lebendigen Übermittler einer gläubigen deutschen Theologie.

Die Erfolge seiner wissenschaftlichen Schriftstellerei lagen vorwiegend auf eregetischem Gebiete. Um ihn richtig zu würdigen, muß man ihn nicht als den Philologen des heiligen Schrifttums, sondern als den kirchlichen Ausleger betrachten, welcher den kanonischen Wert der Bibel für seine Zeit in Geltung und Wirkung setzen will. Ihm ist es nie genug, geschichtlich festzustellen, was der Verfasser gemeint hat; sondern es soll klar werden, was das religiös und sittlich Aufstergiltige in den Ausführungen sei; deshalb sucht er Belehrung bei den kirchlichen Lehrern der Vergangenheit und kann theoretischen Erörterungen mehr Raum gewähren, als einer genauen Beleuchtung seines Textes. Apologetik und Dogmatik, Moral und Kasuistik sind hier reichlich verhandelt, bequem für den Geistlichen, der nicht erst die verschiedenen Disziplinen durchmustern kann, um zu finden, wessen er bei der praktischen Anwendung des Bibelwortes bedarf. So gewinnt der Kommentator einen gewissen selbstständigen Wert neben dem Bibelwort. Die verschiedenen Auflagen haben Tholud stets lernbereit gezeigt; ebenso trug er nicht eine Sicherheit des Verständnisses vor sich her, welche doch neben dem unaufhörlichen Streit vor Augen wohl

kaum ohne eine gewisse Selbsttäuschung behauptet werden kann; vielmals ist die ihm wohl vorgetroffene Unbestimmtheit nur ein Schein, den er erweckt, indem er, Worte sparend, nur andere reden läßt. Seinem Sinn für die kirchliche Auslegung verbannt man die Herausgabe der Commentare Calvins seit 1831 und die Programme über Calvin, Thomas Aq. und Abälard als Ergeeten. Seine philosophische Tüchtigkeit ist durch Frisches Angriffe 1831 und 1840 dauernd in Verdacht geraten; deren Heftigkeit hat Frisches selbst bedauert (PKC 1. Aufl. XIX, S. 513). Die Rechtfertigung für Tholud liegt weniger in seiner wachsenden Atribie nach dieser Seite, als in seiner andersartigen Begabung. Er brachte zu diesem Geschäfte neben der ungewöhnlichen Weite des wissenschaftlichen Gesichtskreises und der weitreichenden Gelehrsamkeit, neben seinem rastlosen Spürsinn das Sprachtalent eines Linguisten hinzu, das sich an ausgedehnter orientalistischer Lektüre entwidelt hatte. Statt des steifen grammatisch-lexikalischen Nachrechnens stand ihm ein tastendes Verständnis zu Gebote, und mit der Kongenialität des Arabisten verband er die des lebendigen Christen. Auch seine Ergeese war „Walbrechterarbeit“; streitend führte er zu dem kirchlichen Verständnisse zurück und erwidete in vielen von neuem den Sinn für die Schrift; den Nachfolgern blieb es aufbehalten, sich im Frieden anschauend in das Ganze der Bibel und ihrer Teile zu versenken. Dieser Arbeit mehr für die Notdurft entspricht auch die Auswahl der von ihm ausgelegten Bücher; sie gehören nach seinem Biographen zu den „großgedruckten Büchern der hl. Schrift“. Auch seine Stellung zur Kritik war in diesem Sinne apologetisch. Seine letzte Arbeit auf diesem Felde ist die 1860 zweimal gedruckte Schrift: Die Propheten und ihre Weissagung. Aber auch dann sollten den Zeitgenossen Hemmnisse für das Zutrauen zur Bibel genommen werden, wenn er für die Gemeinde das Büchlein „Die Bibel“ 1851 schrieb, und wenn er 1850 in der deutschen Zeitschrift die alte Inspirationslehre geschichtlich beleuchtete. — Bis in sein hohes Alter hinein hielt er regelmäßig vor einfachen Laien Bibelfunden in seinem Hause; das führt auf seine praktische Thätigkeit.

Die wissenschaftlichen Arbeiten Tholuds zeigen keineswegs einen gefälligen Schriftsteller; sie tragen insgesamt die Art von Studien und von Vorbereitungen für die Studien anderer an sich; dem Verf. scheint jeder Formensinn zu fehlen. Wie anders, wenn man sich zu den erbauenden Schriften wendet. Die gedruckten Predigten können freilich nicht ganz den Eindruck wiedergeben, welchen er als geistlicher Redner machte, wenn er in der lodernen Feuerkraft der Mannesjahre und noch in der ruhigen Innigkeit des Greisenalters immer in die Tiefe der Sammlung vor Gott versenkt und aus ihr heraus in heiliger Scheu und in liebevoll suchendem Ernste ohne alle Erhizung die Wahrheit bezeugte und mit wunderbarer Kraft in die Herzen griff. Die ergreifenden Vorreden zur zweiten Sammlung von 1836 und 1838, welche neben Harns wohl mehr gewirkt haben als viele Homiletiken, versetzen lebendig in seine Lage; er hatte das Recht unter den Gebildeten auszuwerfen, und so blieb es für ihn, da er ja immer neue Geschlechter akademischer Jugend um sich sammelte. Er hat indes nicht nur seine Anziehungskraft auf die höheren Schichten bis ans Ende erwiesen, sondern auch die suchenden Seelen aus den arbeitenden Ständen haben sich immer wieder vor seiner Kanzel eingefunden. Er gab stets einen „festen Kern“ einfältiger biblischer Lehre, „getaucht in Phantasie und Gefühl“, und seine Predigten waren eine „That auf der Studierstube und abermal eine That auf der Kanzel“, sie erwachsen aus dem eigenen anfechtungsreichen Christenwandel des Redners wie seine „Stunden der Andacht“, und so erfüllte sich an ihnen 2 Kor 1, 3f.; sie erwachsen aber auch fort und fort aus dem seelsorgerischen Verkehr mit seiner akademischen und mit seiner ökumenischen Personalgemeinde, und sie waren mehr als einmal auch in dem Sinne Thaten, daß sie mit unerschrockenem Worte das geistliche Gericht über die Vorgänge und Verhältnisse vollzogen welche im Augenblicke die Gemüter besonders beschäftigten oder hätten bewegen sollen. Im vollsten Maße stellte er für diese Leistung die ganze Fülle seiner mannigfaltigen Bildung, sein glückliches Gedächtnis für bezeichnende Schlagworte, seine seltene Fähigkeit praktisch-psychologischer Zergliederung in Dienst. Allein seine Predigten hinterließen nicht überwiegend den Eindruck des geistigen Genusses, vielmehr den tiefer Erschütterung. Auch wenn Tholud nicht selten Apologetik treibt, so wendet er sich nicht zumeist an den Verstand, sondern er faßt das Gewissen an, er lockt hinein in das Heiligtum des Herzens und fordert unerbittlich die Handlung der Umkehr und des betenden Glaubens. Und selten wird so Abnung und Sehnsucht wachend von dem Allerheiligsten des Christenlebens gezeugt worden sein, wie von diesem mystischen Pietisten. Daß er auch hier etwas Volkstümliches hatte, dazu kam ihm endlich seine Sprachfertigkeit zu statten; sie war eben nicht nur empfänglich, sondern auch gestaltend,

und wie in der Lehre von der Sünde, so weiterhin blieb es ihm gegeben, mit einer dichterischen Kraft Gedanke und Gefühl zugleich in lebendige Worte zu fassen, welche unmittelbar Anschauungen wecken und den Samen des bezeugten Erlebens tief in die Seele des Zuhörers einsetzten.

- Den Theologen und den Prediger wird man immer aus seinen Schriften kennen lernen; aber unbekannt muß der Nachwelt der unvergleichliche akademische Erzieher werden. Und doch ist diese Seite an der Lebensarbeit Tholucks gewiß diejenige gewesen, in welche alle Ertragnisse seiner sonstigen Thätigkeit zusammenliefen und in welcher er am meisten ganz und voll er selbst war. Er hat eben nie bloß unterrichtet, um theologische Einsicht zu übermitteln, sondern sein ganzes Sinnen und Thun ging auf das „Werden“ christlicher Personen und lebendiger Zeugen für den einzigen Gegenstand seiner „Passion“. Seine Vorlesungen, die sich immer mehr lediglich auf Encyclopädie und Neues Testament einschränkten, verloren viel von ihrer Zugkraft, als der große Gegensatz seines Lebens in den Hintergrund trat; allein durch die Predigt und den unermüdlischen Verkehr mit den Studierenden behauptete er den entscheidenden Einfluß auf die Jugend. Lage und Art änderte sich; waren zuerst die Nationalisten zum Sünberheilung zu belehren, so galt es später wohl in der Überlieferung Begängelte zu eigenem Leben zu erwecken; sammelte er in der Jugend einen engen Freundeskreis um sich, so umspannte seine Sorge im Alter die Mehrzahl der studierenden Theologen. Doch der tiefste Trieb, die Grundzüge und die Mittel blieben wesentlich die gleichen, und den Wildlingen ging seine suchende Liebe doch am liebsten nach. Der größte Teil seiner Erholungszeit war dem Umgange mit seinen Schülern gewidmet; auf täglichen Spaziergängen wie auf seinen Reisen geleiteten sie ihn; am Mittagsisch und lange Zeit auch des Abends sammelte er fast täglich außer den ständigen Hausgenossen mehrere um sich. Später hielt er jede zweite Woche an einem Abend freie Ansprachen. Wie haushalterisch der nie rastende Schriftsteller bei seiner vielseitigen Amtsthätigkeit auch mit seinen Viertelstunden umging; er hat doch noch Zeit nicht anders sein, als daß solche Arbeit sich methodisch gefestigt hatte, als er sie ins fünfte Jahrzehnt hinein trieb, bis zur Manier. Ein ganzer Sagenkreis hatte sich um ihn gebildet; allein diese überlieferten witzigen Einfälle waren doch nur Notwehr gegen Stumpfheit und Unverstand oder Eröffnung der Laufgräben. Das eigentliche Ziel blieb „die Eroberung für den Herrn“, und das vielgewandte Geschick wie die ausharrende Geduld, der auf die Hauptsache drängende Ernst wie die Freiheit, welche er der Entwicklung zugestand, sie erwuchsen ihm aus der Freude an dem Werden und an den Individualitäten. Sein lebhafter Geist und sein spannkraftiger Wille fanden freilich an Verslossenheit und Mattheit ein schweres Hemmnis; doch sobald ihm Trauer und Not, Anfechtung und Zerrissenheit entgegentrat, ward seine Liebe angezogen, und waren die ersten Lichtblicke in das Dunkel gefallen, dann eröffnete er gern die freien Flügel des Humors, mit denen er sich selbst über die „Schränken der Endlichkeit“ hinweghob. Zum schönsten allseitigsten Ausdruck kam seine Art an den Weihnachtsabenden, die seine Freude am Christkind und an der spendenden Gemeinschaft vielen unvergeßlich gemacht hat. Die Art, wie er theologische Arbeit und christliches Leben zugleich treiben und pflegen mochte, hat ihr bleibendes Denkmal in den Studentenkonvikten gefunden, welche Halle seinen Bemühungen dankt; aber die eigentliche Frucht seiner Arbeit haben die Unzähligen in Deutschland und demnächst zumeist in England und Amerika genossen, deren inneres Leben mit seinen begründenden Kämpfen und Erlebnissen irgendwie an ihre Verührung mit Tholuck, an die Halle'sche Domlanze, die öden Chausseen und namentlich an Mittelstraße Nr. 10 geknüpft gewesen ist. Umfassende und eingehende Erforschung der Erweckung nach den Befreiungskriegen wird zu Tage bringen, wie tief und dauernd Tholucks Einwirkung bei ihrem Durchschlagen beteiligt war. Dann wird man erst wieder verstehen können, wie er von seinen Zeitgenossen so geschätzt wurde, daß man ihn „einen Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ genannt hat. **M. Köhler.**

Thomas, der Apostel. — Vgl. die betr. Artikel von Winer *BRB.*, 614f.; Holtzmann in *Schenkl's Bib.-Lex.*, Jellen in *Weyer und Welte Kirchen-Lex.*, Nestle in *Cheyne, Bibl. Enc.* Zu den Thomasagen: Fr. Wilhelm, *Deutsche Legenden und Legendare* 1907; Th. Schermann, *Propheeten und Apostellegenden* 1907.

Th. wird in den Apostelverzeichnissen der synopt. Evv. (Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 16, 5) mit Matthäus, dagegen in der AG (1, 13) mit Philippus zu einem Paare zu

faunungestellt. Der Name (aram. ܬܘܡܫܐ, ins Griechische übersetzt *Αδύμος* Jo 11, 16) bedeutet Zwilling und war dem Apostel ohne Zweifel von Jugend auf als eigentlicher Personname (vgl. Jo 11, 16, 20, 21, 22; so auch im Phönizischen CJS 1 Nr. 46), wahrscheinlich als einem wirklichen Zwillingbruder, vielleicht nach dem Tode des andern Zwilling, gegeben, sicher aber nicht erst von Jesus zur Bezeichnung seiner ethischen Zwillingnatur (Theophylakt, vorluther. deutsche Bibelübersetzung: ein Zweifeler vgl. Th. WNC III, 66, 27; Hengstenberg, Komm. z. Joh.-Ev.). Die Synoptiker erwähnen sonst den Th. gar nicht. Dagegen wird er öfters im Joh.-Ev. genannt, und die hier dargestellten Züge aus seinem Verkehr mit Jesus geben ein charakteristisches, keineswegs unklares oder widerspruchsvolles Bild (gegen Holtmann). Überall hier (Jo 11, 6, 14, 5, 20, 25—28) 10 erscheint Th. zwar schnell und sicher entschlossen, darin dem Petrus verwandt, aber von einer dem Optimismus des letzteren gerade entgegengesetzten pessimistischen Neigung und darum immer bestrebt, das befürchtete Ungünstige mutig und klar ins Auge zu fassen, ohne sich durch Hoffnungen blenden zu lassen, die ihm nicht hinreichend gesichert sind. Daher der kühne resignierte Entschluß, das als rettungslos betrachtete Todesgeschick seines geliebten Meisters zu teilen (11, 16). Daher der rasche bestimmte Einwurf gegen Jesu tröstliche Verweisung der Jünger auf das herrliche Ziel seines Weges, davon wüßten sie nichts (14, 5). Daher endlich sein ohne jede Scheu und Unsicherheit zum Ausdruck gebrachter Voratz, der ihm doch so freudigen Botschaft von Jesu Auferstehung nicht zu glauben ohne eine persönliche, alle Täuschung ausschließende Erfahrung, wozu dann aber auch 20 die Höhe seines durch den Zweifel hindurch ertungenen Glaubens im Verhältnis steht (20, 25—28).

Alle außerbiblischen Nachrichten über Th. sind unzuverlässig. Sonderbar sind die Identifizierungen desselben mit anderen biblischen Personen, besonders in der syrischen Kirche. Nämlich früh wurde er mit Thomas Jakob. identifiziert, so schon von Syr. Cur. 25 und Syr. Sin. in der Stelle Jo 14, 22, wo statt *Ἰούδας οὗτος ὁ Ἰακώβ*. vielmehr dort Judas Thomas, hier Thomas steht, in der doctrina Addaei ed. Philipp 5, in der syrischen Apostellehre (Curetton anc. doc. 33) bei Barhebr., Chron. eocl. 3, 2 und Ephrem Syr. (Judas-Thomas 6, 16 vgl. Barlitt, Texts and Stud. VII, 2, 4), auch von Eusebius, h. e. 1, 13 (*Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς* gewiß nach einer syrischen 30 Quelle, der syr. Text hat hier: Judas Thomas). Die Verteidigung dieser Identifizierung durch Neßl II X, 3, 824 ff.), der dabei Judas Jakob. als Bruder des Jak. erklärt, den anderen Zwilling in Jakobus Alph. sieht und Lebbäus-Laddäus von Judas Jakob. unterscheidet, ist unbegründet. — Noch auffallender ist die andere Identifizierung des Th. mit Judas dem Sohne Josephs, dem Bruder Jesu, wodurch er zum Zwillingbruder 35 Jesu gemacht wird, zuerst in den Thomasakten, denen wahrscheinlich ein syrisches Original zu Grunde liegt, außerhalb der syrischen Kirche nur bei Priscillian, der in diesem Zwillingbruder auch den Apostel Jo 20, 26 ff. und den Verfasser des 1 Jo-Briefes sieht (vgl. Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. des neutest. Kanons V, 116, 123; VI, 346 ff.).

Ebenso unglauwbwürdig wie diese Vermutungen ist die Angabe, daß Th. aus Paneas 40 in Galiläa gebürtig gewesen sei (vgl. darüber und dagegen Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten I, 1883, 246). Auch von den Nachrichten der außerbiblischen kirchlichen Überlieferung über die weiteren Gesche und Thaten des Apostel Thomas ist gar nichts mit irgend welcher Sicherheit als geschichtlich begründet anzunehmen, vielmehr das meiste fraglos bloß Sage (vgl. Lipsius a. a. O. 225 ff.). Die früheste Gestalt dieser Tradition 45 läßt ihn in Partien wirken (Origenes bei Euseb. h. e. 3, 1. Recogn. Clem. 9, 29. Eucherius Lugd. in Bibl. P. M. Lugd. 6, 852. Rufin. h. e. 1, 9. Socrat. h. e. 1, 19 vgl. Amrus in Assemani bibl. orient. 3, 2, p. 5, 13). Bald wird dann in Edessa seine Grabstätte gesucht (vita Ephremi syr. in Assemani bibl. or. 1, 49. Chronic. Edess. ad a. 705, 735 aerae graecae in Assem. bibl. or. 1, 399. 403. 50 Rufin. h. e. 2, 5. Socrat. h. e. 4, 18. Sozom. h. e. 6, 18), wobei sein Tod zu nächst als natürlicher aufgefaßt wird (vgl. Herakleon bei Clem. Al. Strom. 4, 9, 73). Und die lokale Überlieferung dieser Stadt bringt seine Person auch mit der Abgarfrage in Verbindung (vgl. Euseb. h. e. 1, 13, 2, 1. Moses von Rhodene 2, 32 le Vaillant). Eine spätere Entwicklungsphase der Thomasfrage aber tritt seit Mitte des 4. Jahrhunderts 55 hervor (Ambr. in Ps. 45 MSL XIV, 1143 Paul. Nolan. carm. 18 ebend. 61, 672; Hieron. ep. 59 ebend. XXII, 589), dieselbe läßt den Apostel mit der christlichen Predigt nach Indien kommen und ein sogar anderen Aposteln, wie Thaddäus und Bartholomäus, übergeordnetes Prinzipat über die ganze Kirche des Orients einnehmen (letzteres besonders in vita et martyr. Bartholomaei aus dem Armenischen von Mösinger, 60

Innsbrud 1877, 2). Nun wird auch sein in Indien erfolgter Märtyrertod erzählt. Aber damit wird die festgehaltene frühere Tradition von seiner Bestattung in Cbesa in der Weise verbunden, daß eine Überführung seiner Leiche von Indien nach Cbesa berichtet wird (Ephrem. *car. Nisib.* 42 bei Bickell; Barhebraei *chron. eccl. ed. Abeloos* et Lamy I, col. 31. III, col. 4 sq.), eine Erzählung, der sicher keine geschichtliche Bedeutung beizumessen ist (gegen Germann, *Die Kirche der Thomaschriften*, Gütersloh 1877, 20 ff.). Die wesentlichste Quelle dieser späteren kirchlichen Überlieferung von einer indischen Wirksamkeit des Thomas sind die in ihrem griechischen Texte früher nur unvollständig bekannten, erst durch Max Bonnet vollständig entbeden und im *supplementum codicis apocryphi I*, 1883 herausgegebenen) gnostischen Thomasakten (*περίοδοι Θωμᾶ*), in denen möglicherweise (wie Gutschmidt, *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, 161 ff. nachzuweisen gesucht hat) eine buddhistische Bekehrungsgeschichte zu dem Bericht von dem Auftreten des Ap. Th. in Weiß-Indien oder Arachosien verarbeitet ist. Eine spätere Ausgestaltung dieser Legende ist dann der vom 7. Jahrhundert an umlaufende Bericht, daß Thomas den Parthern, Medern, Persern u. f. w., zuletzt den Indern das Christentum verkündet habe und in Kalamine in Indien (nach Gutschmidt ein Dorf Kalamā an der Küste Gedrosiens) als Märtyrer gestorben sei (so die *Apostelverzeichnisse* des Pseudo-Dorotheos, Pseudo-Epiphanius, Pseudo-Hippolyt und ähnlich *brevarium apostol.* und Pseudo-Isidorus bei Grnāus, *Monum. Patr. Orthod.* II, 589). Eine abweichende, aber doch wohl schon durch die gnostischen Thomasakten bedingte Gestalt der Thomas sage, wonach der Apostel bei Mailapur getötet worden sei, haben die indischen Thomaschriften (vgl. Germann a. a. D. 42 f), welche ihre Kirche auf den Apostel zurückführen, aber wahrscheinlich aus persischen Kolonien hervorgegangen sind, vgl. *Vd XIII*, 728. 735 dieser Encyclopädie. Sieffert.

Thomas von Aquino, gest. 1274. — 1. Für die Biographie sind maßgebend die alten *Vitae*, die z. T. von mit ihm persönlich bekannten Männern verfaßt sind: Ptolomäus von Lucca, *hist. eccl.* XII, 20 ff. XXIII, 8 ff., abgedruckt in Muratori *Re. ital. scriptor.* *Vd XI*; nach h. e. XXIII, 8 hat Ptol. Thomas genau gekannt, ist sein Schüler gewesen und hat ihm die Leichte abgenommen. Wilhelm von Torco schrieb ca. 1320 eine Biographie des Th., die in den *AS Mart.* I abgedruckt ist; auch dieser Biograph hat Th. persönlich gekannt. Bernardus Guidonis (gest. 1371), *Acta Thomae* II, 3; dazu die Akten des Proceßes der Heiligprechung in den *AS a. a. D.* mit vielen Berichten von Augenzeugen. Von späteren Biographien seien genannt: Quétif et Echard, *Scriptor. ord. Praed.* I, 271 ff. (von Echard verfaßt), in der Chronologie wie Bibliographie maßgebend für die Späteren. A. Touron, *Vie de St. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris 1737; Carl, *Hist. de la vie et des écrits de St. Thomas 1846*; Bataille, *Hist. de St. Th.* 4. éd. 1862; Hörtel, *Th. v. Aq. und seine Zeit*, 1846; Mettenleiter, *Gesch. des hl. Th.*, 1856; Bickell, *Vita di San Tommaso*, 1862. *Histoire litt. de la France XIX*, 238 ff.; Vaughan, *St. Thomas of Aquin.*, 2. voll., London 1871: S. Werner, *Der hl. Thomas von Aquino*, 3 Bde 1858 f. De Groot, *Het Leven van den hl. Thomas v. Aq.*, Utrecht 1882. Ueber den Geburtsort handeln Pellegrini et Scandone, die für Roccasecca eintreten: Pro Roccasecca patria di S. Tommaso, Napoli 1903. — 2. Hinsichtlich der echten Schriften des Th. sowie ihrer Chronologie kommen in Betracht die alten Verzeichnisse des Ptolom. h. e. XXII, 21. 22. 24. 33. XXIII, 9—15, des Wilhelm v. Torco, des Logotheten Bartholomäus (gedruckt bei Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, II, 7), des Nikol. Trivetus (1328, im *Chronicon des Lucas Dacherius*), des Bernard. Guidonis und des Petrus Rogerius (bei Dubin, *Comm. de scriptor. eccl.* III), das alte Verzeichnis der Abtei zu Stams, das Denifle ebirt und als Grundlage des Katalogs des Laur. Pignon (im *Catalog. frat. spectabilium ord. fr. Praedicatorum*) nachgewiesen hat, siehe *RRG V*, 196 ff., Thom. daselbst S. 237, Johann Johannes de Colonna, de vir. illustr. und die Chronik des hl. Antoninus (Chron. III). Ferner kommen in Betracht die Preistarie für die Pariser Buchhändler vom J. 1286 und 1304 im *Chartul. universit. Parisiensis* (ed. Denifle et Chatelain) I, 646. II, 107 ff. Eingehend behandelt Echard (l. c.) die bibliographischen Fragen mit genauer Angabe der Handschriften und kritischer Erörterung der Echtheitsfragen. Noch ausführlicher hat in Anschluß an Echard B. de Rubéis (*De gestis et scriptis ac doct. S. Thom. Aquinat. dissertationes criticae et apologeticae*, Einleitung zu der *Ausg. Venet.* 1750, wiederabgedruckt im 1. Band der neuen römischen Ausgabe, nach deren Seitenzahlen ich citiere) die literar-geschichtl. Fragen erörtert. Vielmius, *De divi Thomae doct. et scriptis*, Patav. 1564. Werner im 1. Band des oben citierten Werkes. Ueber die Handschriften und die bis zu seiner Zeit erschienenen Drucke der Schriften des Th. giebt Echard *Ausf. Handw. schriftliches Material* I. in der neuen röm. *Ausg.*, sowie bei Hautau, *Notices et extraits Vd V u. IV*, 79 ff. Die Werke des Th. sind sehr häufig gedruckt worden. Gesamtausgaben erschienen in Rom 1570 (17 Bde in Fol.), Venedig 1594, Antwerpen 1612, Paris 1660, Benedig 1787,

Varma 1852 ff. (25 Bde). Die neueste Ausgabe erscheint, auf Veranlassung von Leo XIII. seit 1882 in Rom (11 Bde bis jetzt). — 3. Hinsichtlich der Lehre des Th. sind die im Art. „Scholastik“ oben Bd XVII, 705 und 706 angeführten Geschichten der Philosophie und Dogmengeschichten zu vergleichen. Besonders erwähnt seien noch die Zeitschriften *Revue thomiste* seit 1894, sowie Schüp' *Thomas-Lexikon* 2. Aufl. 1892. Ein sehr genaues Verzeichnis der Speziallitteratur hat Baumgartner in Ueberweg's *Gesch. der Philos.* II^o, 296—301 gegeben. In der 2. Aufl. dieser Encyclopädie hat Wagenmann den Art. „Thomas“ bearbeitet.

1. Thomas von Aquino ist wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1225 auf dem väterlichen Schloß Roccaficca in der Nähe der Stadt Aquinum im neapolitanischen Gebiet geboren. Sein Vater Graf Landulf entstammte einem alten süditalischen Dynastengeschlecht, die Mutter Theodora Gräfin von Theate einem normännischen Fürstengeschlecht. Strittig ist das Geburtsjahr. Seit Quétif-Échard wird gewöhnlich das J. 1227 angegeben. Aber verschiedene Gründe vereinigen sich zu Gunsten des J. 1225. Der älteste, Thomas persönlich nabestehende Biograph berichtet, daß er im 50. Lebensjahr gestorben sei (Ptol. h. e. XXIII, 10). Das führt in das J. 1225. In dem alten *Chronicon breve capitulorum generalium* der Dominikaner wird zum J. 1251 bemerkt: *circa istum annum s. Thomas fuit factus bachalarius Parisius ad mandatum huius magistri* (d. h. des Johannes Theutonicus, gest. 4. Aug. 1252) *et erat s. Thomas tunc aetatis iam annorum 27* (bei de Rubeis p. CLXIV). Ist Th. 1252 nach Paris gekommen, so stimmt auch diese Angabe zu dem J. 1225. Endlich führt auch der Umstand, daß Th. 1243 bei den Dominikanern eintritt, auf das J. 1225 als Geburtsjahr, da der Eintritt in den Orden vor dem 18. Lebensjahr verboten war (s. die Bestimmungen der ältesten Konstitutionen in *AKG* I, 202 u. V, 542). — Th. hatte noch zwei ältere Brüder, die beide im Heere Friedrichs II. dienten und mehrere Schwestern. Im fünften Lebensjahr kam er nach Monte Cassino, dessen Abt Sinibald Bruder seines Vaters war. Daß er aber dadurch für den Benediktinerorden bestimmt werden sollte, ist nicht zu erweisen. Vielmehr sollte er zunächst nur, wie auch andere Kinder aus vornehmen Häusern, den ersten Unterricht im Kloster empfangen. Unmöglich ist es freilich nicht, daß die Eltern hofften, ihrem jüngsten Sohn möchte einst die Nachfolge seines Oheims als Abt des altberühmten Klosters zufallen, später ist ihm diese Stellung thatsächlich angeboten worden. Seine Studien hat er später in Neapel fortgesetzt. Dann hat er den Entschluß gefaßt, in den Predigerorden einzutreten. Ptolomäus sagt, er sei damals 16 Jahr alt gewesen (XXII, 20). Wir thun besser nach den alten Konstitutionen anzunehmen, daß er damals schon 18 Jahre war; es war also im J. 1243. Die Familie, besonders die Mutter, war mit diesem Schritt sehr unzufrieden. Der Orden wollte den vornehmen Novizen sich sichern und sandte ihn nach Rom. Aber unterwegs bei Aquapendente in der Nähe von Perugia treffen ihn seine Brüder und senden ihn den Eltern zurück auf das Schloß St. Giovanni. Hier wurde er „mehr als ein Jahr“ (so Barthol. in dem Proceß 9, 76; *Wilh. v. Tocco* 2, 12 sagt „zwei Jahre“) gefangen gehalten und mit Bitten und Drohungen bestürmt, seinen Vorfaß aufzugeben. Selbst vor dem nichts-würdigen Mittel, ihn durch eine Dirne zu verführen, scheinen die Brüder nicht zurückgeschreckt zu sein (*Wilh. v. Tocco* 2, 11). Da aber Th. standhaft blieb, haben die Eltern ihn schließlich entlassen lassen (Barthol. 9, 76; Ptol. XXII, 21). Der Orden sandte ihn nun nach Köln, um dort unter Albert dem Großen seine Studien zu machen. Die Reise führte über Paris, Th. mag gegen Ende des J. 1244 in Köln eingetroffen sein. Nun ist aber Albert im J. 1245 nach Paris gesandt worden, um dort das theologische Magisterium zu erwerben. Fraglos hat ihn Th. begleitet und seine Studien in Paris fortgesetzt (s. bes. Échard p. 275). Im J. 1248 — und zwar nach dem 15. Mai, an dem er nach Chartul. univ. Paris. I, 210 in Paris anwesend ist — ist Albert nach Köln zurückgekehrt, um hier ein Studium generale einzurichten. Auch Th. ist seinem Lehrer gefolgt. Er ist noch einige Jahre bei Albert in Köln geblieben, vermutlich auch als Lehrer wirksam, etwa als Interpret des Aristoteles und einiger biblischer Bücher. Die lange Gemeinschaft mit seinem Lehrer, dem großen Polyhistor Albert, ist sicher für seine Entwicklung von höchster Bedeutung gewesen, sie hat ihm eine umfassende Gelehrsamkeit geboten und sie hat seinen Geist für immer an die wissenschaftliche Methode des Aristoteles gebunden. In diesen Jahren seiner geistigen Entwicklung hat er den Anschluß an die Fortschrittstheologie seiner Zeit innerlich erworben. Dann ist auch Th., wie Albert selbst vor einigen Jahren, nach Paris gesandt worden, um sich das Magisterium zu erwerben. Er ist nach einem alten Bericht damals 27 Jahre alt ge-

- wesen (s. oben). Nach Ptolomäus las er im dreißigsten Jahr über die Sentenzen (h. e. XXII, 21). Wir können letzteres nicht kontrollieren. Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß er im J. 1252 nach Paris kam und dann in der Schule von St. Jakob über die Sentenzen als Baccalaurus gelesen hat. Leider reichen unsere Kenntnisse über den damaligen Studiengang bei den Dominikanern nicht hin, um so genau, wie Ehard und
- 6 de Rubéis es thun, die Lehrthätigkeit des Th. in den folgenden Jahren zu charakterisieren (vgl. Demisle *ARQ* II, 180f.). Aber wir wissen, daß die Erlangung des Magisteriums an der Universität auf Schwierigkeiten gestoßen ist. Das hing mit der großen Bewegung zusammen, die Wilhelm de St. Amore seit 1254 durch seine Streitschrift „de periculis
- 10 novissimorum temporum“ wider die Bettelorden an der Universität veranlaßte. Papst Alexander IV. hatte sich an den Kanzler der Universität mit dem Befehl, Th. die licentia in theologia facultate docendi zu verleihen, gewandt, aber ehe das Schreiben den Kanzler erreichte, hatte dieser Th. schon die licentia verliehen, wofür der Papst ihn in einem Schreiben vom 3. März 1256 belobt (Chartul. univ. Paris. I, 307). Der Papst
- 15 ordnet in demselben Schreiben an, den Th. sofort regiminis principium machen zu lassen, d. h. die feierliche Disputation in der bischöflichen Aula abhalten zu lassen, mit der der Betreffende sein Lehramt an der Universität eröffnete. Aber im Oktober des J. 1256 waren weder Th. noch Bonaventura in die societas scolastica und universitas Parisiensis zugelassen worden (Chartul. I, 339). Das ist erst im J. 1257 geschehen (vgl. ib. I, 366). Mittlerweile waren sowohl Albert als Th. im J. 1256 in der Streitfrage persönlich bei der Kurie in Anagni vorstellig geworden (AS. Mart. I, 666. Wilh. v. Tocco), und der Streit hatte mit dem Sieg der Bettelorden geendet. Th. hat dann einige Jahre über seine Lehrthätigkeit in Paris ausgeübt, über die Schriften aus dieser Zeit ist unten zu berichten. Im J. 1259 ist Th. mit den Magistern Bonushomo,
- 25 Albert und Petrus de Tarantasia bei dem für die Ordnung des dominikanischen Schulwesens so wichtigen Kapitel zu Valencennes thätig gewesen (Chartul. I, 385). Jedenfalls hat er länger als drei Jahre, wie Ptolomäus (h. e. XXII, 22) angiebt, als Magister in Paris gewirkt. Erst auf Veranlassung Urbans IV. (seit 29. August 1261) ist er nach Rom übergesiedelt. Das geschah also nicht vor Ende des J. 1261. In der
- 30 Zeit von 1269—1271 ist Th. dann wieder in Paris thätig gewesen. Im J. 1272 hat ihm das Provinzialkapitel zu Florenz mit völliger Freiheit der Wahl des Ortes und der Personen die Einrichtung eines neuen Studium generale übertragen. Er hat sich für Neapel entschieden (s. Chartul. I, 505 n. 5). Zu Anfang des J. 1274 machte er sich auf päpstlichen Befehl auf, um an dem Konzil von Lyon teilzunehmen. Er war
- 35 schon in der Zeit vorher müde gewesen (Bartholom. im Proceß 9, 78 f.). Untertwegs besuchte er eine Nichte auf ihrem Schloß. Dort erkrankte er. Da er ein Dominikanerkloster nicht mehr erreichen konnte, aber in einem Kloster sterben wollte, ließ er sich zu den Cisterciensern in Jossanova bringen. In seinen letzten Tagen soll er den Mönchen das *St* ausgelegt haben (Wilh. v. Tocco 10, 58). Als der Tod nahte, hat Th. das
- 40 *Symbolum fidei* bekannt und ad maiorem sui securitatem seine Schriften dem Urtheil der römischen Kirche überantwortet: nec sum pertinax in sensu meo, sed si quid male dixi, totum relinquo correctioni ecclesiae romanae (Bartholom. im Proceß 9, 80; Ptol. h. e. XXIII, 9). Er starb am 7. März 1274. — Um diese Zeit hatte ein Mönch in Neapel ein Gesicht: Paulus trat in den Hörsaal des Th. und
- 45 billigte seine Lehre, führte ihn aber fort, um die höhere Wahrheit kennen zu lernen (Ptol. XXIII, 9). Auch Albert der Gr. habe seinen Tod unmittelbar empfunden und davon zu seinen Schülern gesprochen (Barthol. 9, 82; Proceß 7, 67). Man stellte den Verstorbenen auf eine Linie mit Paulus und Augustinus (ib. 83) und wußte bald von mancherlei Wundern und Zeichen zu berichten, die nach seinem Gange geschehen seien
- 50 (Wilh. v. Tocco 10, 60 ff.). Der allgemeine Eindruck, daß ein gewaltiger Mensch, in dem höchste Begabung mit tiefster Frömmigkeit vereint gewesen, von seinem Schauplatz abgetreten sei, sprach sich in diesen Wundergeschichten aus.
- Th. scheint nicht wie ein Romane ausgesehen zu haben. Fuit magnae staturae et pinguis et calvus supra frontem (Proceß 2, 15; 5, 45); fuit etiam grossus
- 55 et brunus (ib. 3, 19). Magnus in corpore et rectae staturae . . . , coloris triticei . . . , magnum habens caput . . . , aliquantulum calvus . . . , fuit virilis robore (Wilh. v. Tocco 6, 39, f. auch die Hist. translationis 1, 2). Die vornehme Herkunft hat sein Wesen nicht verleugnet. Er war fein, umgänglich und liebenswürdig (Wilh. v. Tocco 5, 25). In der Disputation behielt er Schwärmungen gegenüber seine
- 60 Ruhe, wußte aber auch den Gegner durch die Überlegenheit seiner Persönlichkeit und

seiner Kenntnisse zu überwinden (Barthol. im Proceß 9, 77; Wilh. v. Tocco 5, 27). Den Mönchen ist es wunderbar vorgekommen, daß er mit ihrer Kost zufrieden war und nie besondere Speisen verlangte (Proceß 5, 42). An der geistigen Aus-
 rüstung des Th. hoben die Zeitgenossen zunächst das starke Gedächtnis hervor
 (Wilh. 7, 42). Aber der Gedächtnisstoff hat ihm nicht genügt, seine Seele hat das
 Ringen nach der Wahrheit oft und erschütternd empfunden. Er versenkte sich mit aller
 Kraft seines Geistes in die Sachen und konnte darüber seine Umgebung ganz vergessen.
 Die Kommilitonen in Köln nannten ihn daher einen stummen Dschen (Wilh. 3, 13).
 Aber auch später konnte es geschehen, daß er an der königlichen Tafel in Paris plötzlich
 laut in die Worte ausbricht: modo conclusum est contra haeresim Manichaei
 (Wilh. 7, 44). Dies innere Ringen, das seinen ganzen Geist ausfüllte, war für Th.
 zugleich ein Kampf um die Erkenntnis Gottes. Sein ganzes Leben war ein Suchen
 nach Wahrheit, ut quasi insensibilis videretur (Ptol. XXII, 22). Er konnte nachts
 in die Kirche gehen und Gott um Erleuchtung bitten, oder auch fasten, bis sich der Sinn
 einer Bibelstelle ihm erschloß, oder Petrus und Paulus erschienen nachts, um sie ihm zu
 deuten. Christus selbst bestätigt ihm die Wichtigkeit seiner Abendmahllehre, und eine
 Stimme vom Kreuzigt sagt ihm: bene scripsisti de me. Besonders in späteren Jahren
 hat er oft bei der Messe sich dieser Welt entrückt gefühlt und wunderbare Gesichte ge-
 schaut, er weinte häufig bei der Messe (Wilh. 6, 30. 32. 35. 53. Barthol. Proceß 9, 79f.).
 Seine Verehrer sprachen allen Ernstes davon, daß er inspiriert war. Deus talem ei
 infudit scientiam, ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quia
 deus dignatus esset noviter inspirare (Wilh. 3, 15. Ptol. XXII, 24). Was er so
 mit Drangsetzung des ganzen inneren Menschen gefunden hatte, das wußte er in syste-
 matischer Ordnung mit wunderbarer Klarheit und Einfachheit auszubringen. Von dem
 Ringen um das Wort nimmt man nichts wahr in seiner Rede, erst recht hält sie sich
 frei von der eiligen Freude am Absonderlichen und Spitzfindigen. Th. sucht nicht, wie
 Duns, zusammen mit dem Leser nach der Wahrheit, sondern er lehrt sie, klar und ein-
 fach, großzügige Gedanken bis in das kleinste Detail durchführend. Je komplizierter die
 Aufgabe war, die er als Aristoteliker, der doch an keinem Punkt von der kirchlichen Über-
 lieferung abweichen wollte, zu lösen hatte, desto bewunderungswürdiger ist die abgeschlossene
 Klarheit und ruhige Sicherheit seiner Darstellung. Man begreift es, daß dieser Mann
 der Lehrer seiner Kirche geworden und bis heute geblieben ist. Aber man versteht auch,
 daß Th. selbst zeitweilig unter dieser Gabe gelitten hat. In der letzten Zeit seines
 Lebens hat er die Arbeit an seiner großen „Summe“, trotz alles Drängens seines Be-
 gleiters und Freundes Raynald, ausgefetzt: Raynalde, sagte er, non possum, quia
 omnia, quae scripsi, videntur mihi palaeae, aber so urteilte er respectu eorum,
 quae vidi et revelata sunt mihi (Barthol. Proceß 9, 79f.). — Die Sicherheit und
 Klarheit des Urteils hat Th. übrigens auch in staatlichen Angelegenheiten bewährt, so
 daß in Paris der König gern seinen Rat hörte (Wilh. 6, 36).

Der persönliche Eindruck des Th. ist ein sehr großer gewesen. Das zeigen die
 zeitgenössischen Biographien. Dem entspricht es auch, daß bald nach seinem Hingang ihm
 mancherlei Wunder nachgesagt wurden. Die Leiche war nicht verwest, sondern ein herr-
 licher Geruch ging von ihr aus. Nach 14 Jahren waren Leiche und Geruch unverändert,
 nur war die Nase ein wenig lädiert (Wilh. 11, 67. 69). Auf dem letzten Krankenbett
 hatte Th. Appetit nach Häringen, die er in Paris genossen, die aber in den italienischen
 Meeren nicht vorkommen, und das Wunder geschah — es wurde viel erzählt —, daß
 man unter gefangenen Sardinern auch einen Häring fand (ib. 10, 57. Proceß 2, 9;
 6, 50). Dann wußte man von einem Zahn, der ihm durch sein Gebet schmerzlos aus-
 gezogen sei, von den Visionen, die er gehabt, und von der Heiligkeit und Keuschheit
 seines Lebens und den Zeichen nach seinem Tode zu erzählen. Allmählich fand sich auch
 der übliche Wunderapparat zusammen. Berührungen der Leiche oder Gebete auf dem
 Grabe oder Anrufungen des Th. haben von mancherlei Krankheiten und Übeln geheilt,
 wie viele Zeugen unter ihrem Eide bei dem Kanonisationsproceß ausgesagt haben (s. die
 Proceßakten, das 2. Buch der Acta s. Thom. des Bernardus Guidonis AS Mart. I,
 716 ff., weitere Verzeichnisse anderer Biographen ib. 723 ff. 734 ff.). Im J. 1319 schon
 ging der Kanonisationsproceß an, am 18. Juli 1323 wurde er zu Avignon von
 Johann XXII. heilig gesprochen. Der Papst fand dabei das glückliche Wort: quot
 scripsit articulos, tot miracula fecit. — Aber auch die körperlichen Überreste des Th.
 haben eine lange Geschichte durchlaufen, über die die Historia translationis, AS
 Mart. I, 724 ff. berichtet. Die Leiche blieb zunächst in Fossanova. Damit der kostbare

Schatz ihnen nicht entwendet werde, haben die Mönche später die Leiche gefocht, um das Fleisch von dem Skelett abtrennen zu können, auch lösten sie den Kopf ab, um ihn gesondert verwahren zu können. 1358 wurde auf Befehl Urbans V. das Skelett den Dominikanern in Toulouse übergeben. Die eine Hand hatte seine Schwester bekommen, sie kam später zu den Dominikanern nach Salerno und dann nach Neapel. Den Kopf, den der Abt von Fossanova zurückbehalten hatte, mußte er später ebenfalls nach Toulouse abtreten. 1369 kam ein Arm des Th. nach Paris. Ein ebenfalls wunderkräftiges Cingulum des Th. wurde zu Vercelli aufbewahrt.

2. Wir wenden uns nunmehr den Schriften des Th. zu. Wie verständlich, ist ihm von altersher sehr vieles fälschlich zugeschrieben worden. Die alten Verzeichnisse gestatten aber mit ziemlicher Sicherheit die echten Schriften von den unechten auszufordern, zugleich gewähren sie zum Teil wertvolle chronologische Anhaltspunkte. Es wird in dieser Uebersicht praktisch sein, die Werke nach sachlichen Gesichtspunkten einzuteilen.

A. Eregetische, homiletische und liturgische Schriften. Echt sind folgende alttestamentliche Schriften: 1. *Expositio Iob*, entstanden in der Zeit Urbans IV. (1261—1265). 2. In *psalmos Davidis expositio*, reicht bis Ps 51, nach Barthol. u. a. ist es ein Reportatum, d. h. eine Aufzeichnung nach dem mündlichen Vortrag des Th., von Raynald, der seit seiner römischen Zeit sein Begleiter war. 3. Über das Hohelied sind zwei Kommentare des Th. überliefert; der eine beginnt: *Sonet vox tua*, der andere: *Salomon inspiratus*. Ersterer ist sicher nicht thomistisch, und auch gegen letzteren lassen sich Bedenken erheben, zumal einige der ältesten Zeugen von einem solchen Kommentar nichts wissen. 4. In *Iesaiam expositio* ist sicher echt, *sed raro invenitur* sagt Ptol. XXIII, 15. 5. In *Ieremiam eiusque threnos expositio mag.*, trotz mancher Bedenken, echt sein. — Dagegen sind sicher unecht die *Postillae in Genesim*, *Super Ecclesiasten*, *In Pentateuchum*, *In Daniele* und *In duos libros Maccab.* — — Unter den neutestamentlichen Kommentaren steht obenan 6. *Catena aurea in quatuor evangelia* oder *Glossa continua*, eine aus vielen Kirchenväterstellen hergestellte fortlaufende Erklärung der Evangelien. Begonnen ist das Werk unter Urban IV. 7. Die *Expositio in evangelium Ioannis* ist nach Ptol. XXIII, 15, Barthol. 2c. nur teilweise (c. 1—5) von Th. selbst geschrieben, das übrige sei Reportat des Raynald, aber von Th. durchgesehen. 8. Ähnlich mag es sich mit der *Expositio in Matthaeum* verhalten, die nach Barthol. u. a. Reportat aus der Feder eines Petrus de Andria ist. 9. *Expositio in omnes Pauli apostoli epistolas*; nach Ptol. ist nur der Römerbrief von Th. verfaßt, alles übrige Reportat, nach Barthol. sollen der Römer- und die zehn ersten Kapitel des 35 1. Korintherbriefes von Th. herrühren, Bernard Guid. fügt zum Röm.- und 1. Kor.- die zehn ersten Kapitel des Hebräerbriefs. Nach Valletius sollen in Paris gebaltene Vorfesungen dem Werk zu Grunde liegen, die, wie Bernard erzählt, von Raynald aufgezeichnet seien. — Was sonst an Kommentaren unter dem Namen des Th. geht, wie die Erklärung der katholischen Briefe oder die beiden Kommentare über die Apokalypse, gehört ihm sicher nicht an (de Nubeis p. CXXIV ff.). Dagegen mag 10. die *Expositio angelicae salutationis*, die schon Ptol. und Bernard anführen, echt sein, wie auch 11. der *Tractatus de decem praeceptis* und 12. *Orationis dominicae expositio*, die freilich von Barthol. resp. Bernard zu den Reportata gerechnet werden. 13. *Sermones pro dominicis diebus et pro sanctorum solemnitatibus*. Barthol. 45 sagt *dominicales aliquas et festivas et quadragesimales post eum praedicantem recollegit fr. Petrus de Andria*. Bern. sagt: *fertur quoque scripsisse expositionem super evangelia dominicalia totius anni, quae vix aut rarissime reperitur*. Bignon und seine Vorlage kennen *Sermones de angelis* und *de quadragesima*. Mehr als bearbeitete Nachschriften haben wir also in den unter des Th. 60 Namen überlieferten Sermonen — viele von ihnen sind ungedruckt und die Sammlungen stimmen nicht miteinander — keinesfalls zu erblicken. 14. *Officium de corpore Christi*, auf Befehl Urbans IV. für das Fronleichnamsfest verfaßt (1264).

B. Dogmatische, apologetische und ethische Werke. 1. In *quatuor Sententiarum libros*, anerkannt echt, während seines ersten Pariser Aufenthaltes entstanden. 2. In Rom hat Th. einen neuen Kommentar über das 1. Buch der Sentenzen verfaßt, der aber verloren ist (Ptol. XXII, 15). Das *Scriptum in quatuor libros Sent.* in Bd 17 der ersten römischen Ausgabe stammt nicht von Th., sondern von seinem Ordensbruder, dem Kardinal Hannibal, eine *abbreviatio dictorum fratris Thomae* (Ptol. XXII, 23). 3. *Quaestiones disputatae*, a) *de potentia dei*, b) *de malo*, 60 c) *de spiritualibus creaturis*, d) *de anima*, e) *de unione Verbi incarnati*, f) *de*

virtutibus, g) de veritate. Von diesen Abhandlungen ist nach Ptol. und Barthol. de veritate während der Pariser Zeit vor 1261 entstanden; dagegen wurden de potentia dei und andere nach Barthol. oder de spiritualibus creaturis, de malo, de virtutibus nach Ptol. in Rom geschrieben, während nach Barthol. de virtutibus nebst anderem wiederum in Paris, d. h. bei seinem zweiten Aufenthalte dort, entstanden ist; so auch Trivetus. In den alten Verzeichnissen wie auch in den Pariser Tarifen fehlt durchweg die Schrift de unione Verbi, so auch in Handschriften, doch führt Ehard (I, 288^b) eine Handschrift des 13. Jahrhunderts an, in der der Aufsatz steht. — 4. Quaestiones quodlibetales duodecim. Häufig werden in Handschriften und Ausgaben nur elf Quodlibeta gezählt, was aber keinen sachlichen Unterschied macht, indem dann nur zwei zu einem Stück vereinigt sind. Nach Trivet sollen sechs von den Quodlibeta in Paris, fünf in Italien behandelt sein. 5. Summa catholicae fidei contra gentiles. Nach Ptol. XXII, 24 ist das Buch zwischen 1261 und 1264 geschrieben, und zwar, wie es heißt, auf Veranlassung des für die Mission interessierten Raymund von Pennafort. Das Werk ist eine Verteidigung der katholischen Wahrheit. Dabei werden die Wahrheiten, die der natürlichen Vernunft zugänglich und daher beweisbar sind, unterschieden von den nur durch Offenbarung erreichbaren Wahrheiten (wie Trinität, Inkarnation, Sakramente, Eschatologie). 6. Die vollkommenste Darstellung seiner Anschauungen gab Th. in der großen Summa theologiae. An ihr hat Th. von der Zeit Clemens' IV. (seit 1265) bis an sein Ende gearbeitet (Ptol. XXII, 39, XXIII, 11); er hat das Werk selbst bis zur 90. Quästion des 3. Teils (Buße) geführt (Barthol. im II. Proceß 9, 79. Bernard ic.). Durch Abschrift der betr. Patrien des 4. Buches des Sentenzencommentars ist später das Fehlende in einen „Supplementum“ ergänzt worden, das in den Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts noch fehlt. Wie die Summa c. gentil. so ist auch die Summa theol. ins Griechische überfetzt worden, und zwar, wie es scheint, von Maximus Planudes, der um 1327 lebte. Auch ins Armenische und in viele europäische Sprachen wurde die theol. Summa übertragen, ja selbst einer chinesischen Übersetzung geschieht Erwähnung (de Rubéis p. CXCVIII. CLXXXIV f.). — Zu den dogmatischen Werken gehören auch die folgenden Commentare: 7. Expositio in libr. b. Dionysii de divinis nominibus. 8. Expositiones primae et secundae decretalis d. h. die beiden Dekrete, die vom Glauben handeln. 9. Commentarii in Boethii libros de hebdomadibus. 10. Praeclarae quaestiones super libr. Boethii de trinitate. Unecht sind die beiden oft mit Th. Namen gedruckten Werke Super libr. Boethii de consolatione philosophiae und Super tractatum Boethii de scholiarium disciplina. — Dazu kommt eine Anzahl kleinerer Abhandlungen und Briefe, die gewöhnlich als Opuscula (mit den weiter unten zu erwähnenden philosophischen Schriften) in den Handschriften und Ausgaben zusammenstehen: 11. De articulis fidei et ecclesiae sacramentis. 12. Expositio symboli apostolorum ist nach Barthol. und Trivet Reportat des Petrus de Andria. 13. Contra errores Graecorum ad Urbanum IV, widerlegt die griechischen Irrlehren über den Papst, die Eucharistie und das Burgatorium. 14. Declaratio quorundam articulorum c. Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum, auch de rationibus fidei (bei Ptol.) genannt. Über die griechische Übersetzung siehe de Rubéis p. CCXXVI. 15. Compendium theologiae ad fr. Reginaldum (Inc.: aeterni patris verbum), echt nach dem Zeugnis der Alten; Ptol. nennt als Titel de fide et spe (XXIII, 12); das Werk ist unvollendet, der zweite Teil ist unvollständig, der dritte fehlt ganz. Ein anderes Compendium theol. (Inc.: theologiae veritatis), ist, wie schon Antonin erkannt hat (Chron. III t. 18 c. 10, 11), nicht von Th., sondern wahrscheinlich von Hugo von Straßburg. — 16. Responsio ad Mag. Johannem de Verceilis de articulis XLII, echt nach dem Zeugnis der Alten. Dagegen ist die an denselben Ordensgeneral gerichtete Responsio de articulis CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantasia (Papst Innocenz V., gest. 1276) sicher unecht, weil die Alten sie nicht kennen und weil die Schrift doch wohl erst nach dem Tode des Petrus geschrieben sein kann. 17. De absolute vel de forma absolutionis. 18. Solutio XXXVI quaestionum ad lectorem Venetum, echt nach den alten Zeugen, mehrere Fragen sind identisch mit denen des Johannes von Vercelli. 19. Responsio ad lectorem Bisuntinum de sex articulis. 20. De substantiis separatis seu de angelorum natura, unvollendet. 21. De verbi divini et humani differentia, fehlt bei mehreren alten Zeugen, wird aber echt sein. 22. De natura verbi. 23. Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines ab religionis ingressu. 24. De perfectione vitae

- spiritualis. 25. *Contra impugnantes dei cultum et religionem*. Die drei zuletzt genannten Schriften sind echt, sie stammen aus der Zeit des Kampfes wider Wilhelm de St. Amore und Germalus de Abbativilla (s. Ehard I, 335 f.) ca. 1256. Chronologisch angesehen scheint zuerst n. 25, dann 24, dann 23 verfaßt zu sein. — 26. *De regimine principum ad regem Cypri* in vier Büchern I, 1—II, 4 sind von Th., das 2. Buch ist von Ptolemäus vollendet, Buch 3 und 4 sind ein anderes Werk, das nicht Th. angehört (s. de Rubeis p. CCLIV ff.). Das Werk *De eruditione principum* in sieben Büchern stammt nach Ehard von dem Dominikaner Guilelmus Perardus, der vor 1260 starb. 27. *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, echt, die Zeit läßt sich nicht bestimmen. 28. *De sortibus*. 29. *De fato*. 30. *De iudiciis astrorum*. — Die folgenden *Opuscula* gehören Th. nicht an, teils weil ihnen das Zeugnis der Alten fehlt, teils wegen stilistischer Differenzen. *De humanitate Jesu Christi domini nostri*, *De dilectione Christi et proximi*, *De divinis moribus*, *De beatitudine* (vorthomistisch), *De modo confitendi*, *De officiis sacerdotis*, *De expositione missae*, *De emptione et venditione ad tempus* (nach Ehard echt), *De vitiis et virtutibus*, *De usuris*, *Epistola ad quendam de modo acquirendi scientiam*, *De praesentia et praedestinatione* (von Campanella benützt), *De venerabili sacramento altaris* (wohl von Albert, unter dessen Werken es auch steht), *De sacramento eucharistiae ad modum decem praedicamentorum*.
- 30 C. Philosophische Schriften. Es handelt sich zunächst um die Kommentare zu den aristotelischen Schriften. Th. bediente sich dabei einer neuen Übersetzung des Aristoteles, die Wilhelm von Moerbeke oder Brabandinus verfaßt hatte und die im westlichen vor 1264 fertig gewesen sein muß, da Th. damals mit seinen Arbeiten über Aristoteles begann (Ptol. XXII, 24). 1. *In librum primum Perihemias Aristotelis expositio*. 2. *Expositio in libros primum et secundum Posteriorum Analyticorum Aristotelis*. 3. *Expositio in octo libros Physicorum Aristotelis*. 4. *Expositio in libros de caelo et mundo*, der Schluß des 3. und das 4. Buch ist nach Ptol. und den Handschriften von Petrus von Alvernia verfaßt. 5. *Expositio in libros duos de generatione et corruptione*. 6. *In meteororum libros*, die zwei letzten Bücher sind nicht von Th. 7. *Commentarii in tres Aristotelis libros de anima*, nach Barthol. stammen Buch 2 und 3 von Th. her, während Raynald das 1. Buch nach Vorlesungen des Th. herstellte. 8. *In eos Aristotelis libros, qui parva naturalia dicuntur*, die Alten erwähnen nur drei von den vorhandenen fünf Büchern. 9. *Expositio in XII Metaphysicorum libros Aristotelis*, nach Ptol. unter Urban IV. geschrieben, ein Pariser Kodex legt, nach Ehard, das Werk Albert bei. 10. *Expositio in librum de causis*. 11. *Liber de ente et essentia*. 12. *Expositio in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, nach Ptol. XXII, 24 unter Urban IV. verfaßt, wie auch die *Metaphysik*, da bei Ptol. für *mathematica* jedenfalls *metaphysica* zu lesen ist. 13. *In octo libros Politicorum expositio*. Die alten Zeugen wissen nur von vier Büchern. Ehard führt eine Pariser Handschrift an, die nach III, 6 endet, das übrige stamme von Petrus de Alvernia, ebenso Theophilus von Cremona, der 1471 die Kommentare zu Aristoteles herausgab (s. de Rubeis p. CCLXIII). — Hierzu kommt nun eine Anzahl philosophischer Abhandlungen in den *Opuscula*. Nach den alten Zeugnissen dürfen folgende für echt gelten: 14. *De principio individuationis*. 15. *De natura materiae et dimensionibus interminatis*. 16. *De principiis naturae*. 17. *De mitione elementorum ad mag. Philippum*. 18. *De occultis operibus naturae ad quendam militem*. 19. *De motu cordis ad mag. Philippum*. 20. *De instantibus*. 21. *De quatuor oppositis*. 22. *De demonstratione*. 23. *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*. 24. *De propositionibus modalibus*. 25. *De natura accidentis*, wird trotz aller Bezeugung, für unecht gehalten (de Rubeis p. CCLXV). 26. *De natura generis*, Echtheit bezweifelt. Hier fügen wir noch hinzu: 27. *De unitate intellectus contra Averroistas*, geschrieben wohl nach 1269 während des zweiten Pariser Aufenthalts. — Wir fügen nun weiter die unechten und unsicheren philosophischen *Opuscula* an: *De potentiis animae*. *De tempore*. *De pluralitate formarum*. *De natura syllogismorum*. *De totius Topicae Aristotelis Summa*. *De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium*. *De inventione medii*. *De natura luminis*. *De natura loci*. *De intellectu et intelligibili*, *De quo est et quod est* (schon im Stamfer Verz.). *De universalibus* (zwei Traktate). — Ehard führt noch einige andere unechte, teils in Ausgaben teils in Handschriften enthaltene Schriften an: *Breviloquium*, *quomodo in*

unitate substantiae est trinitas personarum. Utrum principium individuationis sit materia in corporalibus. De motoribus corporum caelestium. Dominicae precatationis pia admodum et erudita explanatio. De septem petitionibus orationis dominicae. Mundi machina. Summa de essentia essentiarum und einige alchymistische Traktate (Ehard I, 344f. Hauréau, Not. et extr. II, 141). Endlich De concordia quorundam dictorum suorum inter se discordantium, schon Ptol. redet davon. — In ihrem Kondolations schreiben an den Orden bittet die Pariser Artistenfakultät um Zusendung einiger Schriften, die Th. in Paris angefangen, aber nicht vollendet habe: Super librum Simplicii. Super librum de coelo et mundo. Expositio Timaei Platonis. De aquarum conductibus. De ingeniis erigendis (Chartul. I, 505). Abgehen von der oben angeführten von Th. nicht vollendeten Schrift De caelo et mundo, ist über keine dieser Schriften etwas bekannt.

3. In der großen Summa theologiae hat Th. seine Gesamtanschauung in reifster Weise dargelegt. Das große Werk zerfällt in drei Teile. Der erste Teil handelt von Gott (seiner Einheit, seinem Wesen, der Dreieinigkeit, der Schöpfung, Engeln, Körperwelt, dem Menschen, der Providenz und der Weltregierung). Hat der erste Teil die Bewegung Gottes in der Richtung auf die Welt dargestellt, so wird im zweiten Teil von der Bewegung des Menschen in der Richtung auf Gott geredet. Das Ziel des Menschen ist die Glückseligkeit oder die Erkenntnis Gottes. Dazu gelangt der Mensch durch freie sittliche Akte. Der zweite Teil zerfällt in die Prima secundae (der moralische Akt, die passiones, der sittliche Habitus und die Tugenden, die Sünde, das natürliche und das offenbarte Gesetz, die Gnade und Rechtfertigung) und die Secunda secundae (die göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe; die Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit; die Charismen, das aktive und kontemplative Leben, die Stände und ihre Pflichten). Der dritte Teil der Summa handelt von Christus, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in deum. Hier wird von Christi Menschwerdung und Person, sowie von seinem Werk, von den Sacramenten und von der Eschatologie geredet. — Es ist leider hier nicht möglich, dem Inhalt der Summa im einzelnen nachzugehen, wir beschränken uns darauf, über die Hauptlehren in der Reihenfolge der Summa zu referieren. Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie, über die Aufgabe der Theologie und ihre Quellen ist in dem A. „Scholastik“ gehandelt, bei Th. reden. Gott ist das primum movens immobile und als solches nur actu vorhanden, d. h. reine Aktualität ohne Potenzialität, und also auch ohne Körperlichkeit. Die essentia dei ist actus purus et perfectus (I q. 3 a. 1. 2; q. 87 a. 1). Dies Resultat ergibt sich aus dem fünffachen Beweise für das Dasein Gottes, den Th. führt (Notwendigkeit eines ersten unbewegten Bewegers, der ersten Ursache in der Kette wirklicher Ursachen, es muß ein schlechthin Notwendiges, es muß ein schlechthin höchstes Vollkommenes, es muß einen vernünftigen Zwecksetzer geben, I q. 2 a. 3). In diesem Zusammenhang ergeben sich die Gedanken von der Einheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Güte des höchsten Wesens leicht. Das geistige Wesen Gottes wird genauer bestimmt als Denken und Wollen. Gottes Erkennen ist schlechthin vollkommen, sofern er einerseits sich selbst, andererseits die Dinge als durch sich gesetzt erkennt (I q. 14 a. 5). Da jedes erkennende Wesen nach dem erkannten Zweck hinstrebt, so ist mit der Erkenntnis der Wille verbunden. Sofern nun Gott sich selbst als das vollkommene Gut erkennt, will er sich selbst als Zweck. Indem aber alles von Gott gewollt wird, wird alles durch den göttlichen Willen zu ihm selbst in das Verhältnis des Mittels zum Zweck gerückt. Dadurch aber will Gott allem Seienden ein bonum oder er liebt es. So ergibt sich als das Grundverhältnis Gottes zur Welt die Liebe. Denkt man die göttliche Liebe einfach als Willensakt, so gilt sie jeder Kreatur in gleichem Maß, denkt man dagegen an das von der Liebe dem einzelnen gewährte Gut, so gilt sie den verschiedenen Wesen in abgestufter Weise (I q. 19 u. 20). Sofern nun der liebende Gott jedem Wesen das gibt, wessen es in dem Zusammenhang des Ganzen bedarf, ist er gerecht (q. 21. a. 1); sofern er dadurch das Elend fortzuschafft, ist er barmherzig (ib. a. 3). In jedem Werk Gottes ist beides miteinander verbunden, und zwar setzt die Gerechtigkeit immer die Barmherzigkeit voraus, da Gott niemand etwas schuldet und largius giebt, als es nötig wäre (ib. a. 4). So nun waltet Gott in der Welt, die ratio ordinis rerum präerisiert in ihm, oder seine providentia sowie ihre Durchführung in der gubernatio ist die alles Werden der Welt bestimmende Kausalität (q. 22 a. 1—3). Aus diesen Gedanken folgt nun weiter die Prädestination. Von Ewigkeit her sind die einen zum ewigen Leben be-

stimmt, während hinsichtlich der anderen gilt: permittit aliquos ab isto fine deficere. Die Reprobation ist aber mehr als eine bloße Präsenz, sie ist voluntas permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa (q. 23 a. 3). Der Effekt der Prädestination ist die Gnade. Indem Gott als erste Ursache alles wirkt, sind auch die freien Handlungen des Menschen durch die Prädestination gewirkt: et id, quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione (q. 23 a. 5). Der Determinismus ist im System des Th. tiefbegründet: sind die Dinge mit ihrem Werden von Gott von Ewigkeit her als Mittel zur Verwirklichung seines Selbstzweckes gewollt, so kann nur eine formale psychologische Freiheit des Handelns behauptet werden: ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus (ib. a. 6). Th. tritt aus moralischen Gründen energisch für die Freiheit ein, aber, gemäß seinem Grundgedanken, kann er immer nur an die psychologische Form der Selbstbewegung denken: sic igitur deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem. — Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio (q. 105 a. 4 cf. q. 83 a. 1. 2). Nichts in der Welt ist zufällig oder frei, auch wenn es im Hinblick auf die causae proximae so aussehen kann (I q. 103 a. 7). Von diesem Gesichtspunkt her sind dann auch die Wunder als an sich notwendig und nur für uns unerklärlich anzusehen: illa quae a deo fiunt praeter causas nobis notas miracula dicuntur (I q. 105 a. 7). Vom Standort der prima causa her ist alles unwandelbar, hingegen kann von dem beschränkten Standort der causae secundae her, allerdings von Wundern geredet werden (ib. a. 6). — In der Trinitätslehre geht Th. von der augustianischen Konstruktion aus. Da Gott nur die Funktionen des Denkens und Wollens hat, kann nur von zwei processiones aus dem Vater die Rede sein (I q. 27 a. 1 u. 2). Diese begründen nun aber bestimmte relationes der trinitarischen Personen untereinander. Die Relationen müssen als real, und nicht als bloß ideell gedacht werden. Die Frage ist, worin die Relationen begründet sind. Bei Kreaturen bestehen die Relationen durch gewisse Accidentien. Da aber in Gott nichts Accident, sondern alles Substanz ist, so folgt: quod relatio realiter existens in deo est idem essentiae secundum rem (q. 28 a. 2); andrerseits aber müssen die Relationen als reale auch real voneinander unterschieden sein (ib. a. 3). Hiernach sind drei Personen in Gott anzunehmen. Persona divina significat relationem ut subsistentem (q. 29 a. 4). Man darf nicht von una persona trium, sondern nur von una essentia in Gott reden (q. 30 a. 4).

Gott steht nun der Mensch gegenüber. Der Mensch besteht aus Seele und Leib. Die anima intellectiva besteht aus Intellekt und Willen. Und zwar ist die Seele die schlechthin einheitliche Form des Menschen, so daß also nicht, wie die früheren Scholastiker es thaten, neben der intellektiven Seele noch eine sensitive Seele, wie bei den Tieren, oder eine nutritive, wie bei den Pflanzen, anzunehmen ist. Das folgt aus der Einheit des Menschentums (I q. 76 a. 3). Die geistige Seele ist eine immaterielle Substanz, aber sie ist nicht eine und dieselbe in allen Menschen, wie die Averroisten annahmen, sondern es gibt so viel Seelen als Menschen (ib. a. 2). Das Erkenntnisvermögen der Seele hat eine doppelte Seite, eine passive oder den intellectus possibilis und eine aktive oder den intellectus agens. Es ist die Fähigkeit Begriffe aufzunehmen und es ist die an den Objekten geübte Abstraktionsthätigkeit, die die geistigen species aus den sinnlich wahrgenommenen Dingen hervorzieht (I q. 79 a. 4 u. 5. q. 84 a. 6). Da nun aber das, was der Intellekt aus den einzelnen Dingen entnimmt, ein Universale ist, erkennt der Geist zunächst und direkt das Universale und erst indirekt vermöge einer gewissen reflexio das Singulare (q. 86 a. 1). Über Th. Ansicht von den Universalien s. oben Bd XVII, 717 f. Wie dem Geist für seine speculative Thätigkeit gewisse Prinzipien immanent sind, so ist auch der ratio practica, die de operabilibus denkt, ein specialis habitus operabilium oder die Synderesis angeboren (I q. 79 a. 12). Damit ist der für die mittelalterliche Ethik wichtige Begriff des angeborenen sittlichen Naturgesetzes gewonnen.

Der erste Teil der Summa faßt sich zusammen in dem Gedanken, daß Gott die Welt regiert als die causa prima universalis (I q. 103 a. 1. 2. 3. 5. 6. 7). Gott bewegt den Intellekt, indem er die Kraft zum Erkennen giebt und die species intelligibiles dem Geist eintrübt (ib. q. 105 a. 3), und er bewegt den Willen, indem er ihm das Gute als Ziel vorhält und die virtus volendi verursacht. Da der Wille für das

höchste Gut veranlagt ist, kann nur Gott ihn völlig bewegen. Velle nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale (ib. a. 5). Gott wirkt alles in allem, aber so, daß auch die Dinge selbst ihre bestimmungsmäßige Wirksamkeit ausüben (q. 105 a. 5). Hier spielen die areopagitischen Gedanken von der Stufenfolge der Wirkung der geschaffenen Dinge mit in die Gedanken des Th. 5 herein. Konsequent schließt sich an diesen Gedankenkomplex der doppelte zweite Teil der Summa an. Hier handelt es sich um das Streben des Menschen nach dem höchsten Ziel. Es ist die Glückseligkeit der visio beata (II. I q. 2 a. 8; q. 3 a. 4—8). Th. entwickelt nun seine Ethik im Anschluß an Aristoteles. In einer Kette von Willensakten strebt der Mensch dem höchsten Ziel entgegen. Und zwar sind es freie Akte, so fern der Mensch in sich selbst die Erkenntnis ihres Zieles und somit das Prinzip zum Handeln hat (q. 6 a. 1). Indem nun der Wille das Ziel will, will er auch die diesem proportionalen Mittel (q. 8 a. 2), er wählt frei und vollzieht den consensus (q. 15 a. 1). Ob aber die Handlung gut oder böse ist, das hängt von ihrem Ziel ab (q. 18 a. 2). Das Urteil über die Art des Zieles giebt die ratio humana an, sie ist also das Gesetz für das Handeln (q. 19 a. 3. 4). Die menschlichen Handlungen sind aber verdienstlich, sofern sie den Zweck Gottes und seine Ehre fördern (q. 21 a. 3 u. 4). Indem aber der Mensch das gute Handeln wiederholt, gewinnt er einen sittlichen habitus oder eine Qualität, die ihn befähigt, gern und leicht das Gute zu thun (q. 49 a. 1. 3). Dies gilt aber nur von den intellektuellen und moralischen Tugenden, die im Anschluß an Aristoteles behandelt 20 werden, während die theologischen Tugenden dem Menschen als habitus von Gott eingegeben werden, so daß die Akte hier aus dem habitus hervorgehen und ihn wohl befestigen, nicht aber hervorbringen (q. 51 a. 4). — Dem habitus des Guten steht nun aber der habitus des Bösen entgegen. Böse wird eine Handlung durch die Abweichung von der Vernunft und dem göttlichen Sittengesetz (I. II q. 71 a. 6). Somit faßt die 25 Sünde zwei Momente in sich: ihre Substanz oder ihr Materiales ist die Lust, formal ist sie dagegen Abweichung vom göttlichen Gesetz (ib. q. 81 a. 6). Ursache der Sünde ist der Wille, der, entgegen der Vernunft, sich für ein bonum commutabile entscheidet (q. 75 a. 1). Da aber der Wille auch die übrigen Kräfte des Menschen in Bewegung setzt, hat die Sünde auch in diesen ihren Sitz (q. 84 a. 2). Indem der Wille nun solch 30 ein niederes Gut zum Ziel erwählt, leitet ihn der amor sui, dieser ist somit in jeder Sünde als Ursache wirksam (q. 77 a. 4). Gott ist nicht die Ursache der Sünde, da er ja, gerade im Gegenteil, alle Dinge sich zuwendet (q. 79 a. 1). Aber andererseits ist Gott als Ursache doch in der Sünde als actio — nicht aber als ens — wirksam (ib. a. 2). Der Teufel ist nicht direkte Ursache der Sünde, sondern er reizt durch Erregung der Phantasie und der sinnlichen Triebe den Menschen zur Sünde an, wie auch Menschen oder Gegenstände es thun können (q. 8 a. 1. 2). Die Sünde ist Erbsünde. Es ist Adams erste Sünde, die auf ihn selbst wie auf das ganze von ihm herkommende Geschlecht übergeht. Dies erklärt sich daraus, daß Adam das Haupt des Menschengeschlechtes 35 ist (q. 81 a. 3) und daraus, daß per virtutem seminis traducitur humana natura et simul cum natura naturae infectio (q. 81 a. 1). Da die Erbsünde so mit der Zeugung zusammenhängt, werden die für diese in Betracht kommenden Kräfte besonders als infectae bezeichnet (q. 83 a. 4). Dieser Zusammenhang ist aber dadurch erschwert, daß Th. wie die anderen Scholastiker für den Kreationsismus eintritt, die Seelen also von Gott geschaffen werden läßt. Zweierlei bewirkte, nach Th., die Gerechtigkeit 45 des Menschen im Paradies, die iustitia originalis oder die ursprüngliche, von der Kontupiscenz ungetrennte, Harmonie aller Kräfte des Menschen und der Besitz der gratia gratum faciens (in Sent. II d. 29 q. 1 a. 2). Beides ist durch die Erbsünde verloren. Ihrem Wesen nach (formaliter) ist diese demnach der defectus originalis iustitiae. Dieser Defekt aber hat zur Folge die Unordnung und die Verwundung der Natur des Menschen. Dies giebt sich kund in der ignorantia, malitia, infirmitas und besonders in der concupiscentia (q. 82 a. 3; q. 83 a. 2; q. 85 a. 3). Zu dem Formale der Erbsünde tritt daher als ihr Materiales die Kontupiscenz. Der Zusammenhang der Gedanken ist also der: indem der erste Mensch die von Natur und Gnade hergestellte Ordnung seiner Natur durchbricht, kommt er und mit ihm das Menschengeschlecht um diese Ord- 55 nung. Dies Negative ist das Wesen der Erbsünde. Aus ihm folgt aber die Verwundung und Verkehrung des menschlichen Wesens, in dem hinfort niedere Zwecke in naturwidriger Weise herrschen und das niedere Element in Menschen entseßeln. Da aber die Sünde der göttlichen Ordnung widerspricht, so ist sie Schuld und untersteht der Strafe (q. 87 a. 1). Schuld und Strafe korrespondieren einander; da nur die von dem 60

Menschen vollzogene *aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum*, unendlich ist, so gebührt ihr ewige Strafe (ib. a. 4).

Nun wirkt aber Gott auch in den Sündern, um sie an das Ziel zu führen. Das geschieht, indem er instruit per legem et iuvat per gratiam (I. II q. 90 init.).

5 Das Gesetz ist *dietae practicae rationis* (q. 91 a. 3). Als sittliches Naturgesetz ist es die Teilnahme der Vernunft an der alles bestimmenden *ratio aeterna* (ib. a. 2). Da aber die Menschen in der Anwendung dieses Vernunftgesetzes schwanken, bedarf es einer *lex divina* (ib. a. 5). Und da das Gesetz sich auf mancherlei komplizierte Verhältnisse erstreckt, müssen die *practicae dispositiones* der menschlichen Gesetze gebildet werden (ib. a. 3). Das göttliche Gesetz zerfällt in ein altes und neues. Sofern das alte Gesetz das sittliche Naturgesetz enthält, ist es gemeingiltig; was darüber hinaus in ihm vorliegt, gilt nur den Juden (q. 98 a. 5). Das neue Gesetz ist *principaliter ipsa gratia* und so eine *lex indita* und zwar *naturae superadditum per gratiae donum*, nicht aber *lex scripta* (q. 106 a. 1). In diesem Sinn (als sakramentale Donum) reifert das neue Gesetz (ib. a. 2). Es enthält aber auch eine *ordinatio* des äußeren und inneren Handelns (q. 108 a. 2. 3), und, so angesehen, ist es dann natürlich sowohl mit dem alten Gesetz als dem Naturgesetz identisch. Die *Consilia* geben an, wie man *melius et expeditius* das Ziel durch völligen Verzicht auf die weltlichen Güter erlangen kann (q. 108 a. 4). — Da der Mensch Sünder und Kreatur ist, bedarf er der Gnade, um das letzte Ziel zu erreichen. Das *primum movens* allein vermag ihn zu dem *ultimus finis* zu befehlen (q. 109 a. 6 u. 9). Das gilt nach dem Fall, wie es schon vor dem Fall notwendig war (s. oben). Die Gnade ist einerseits *die gratuita dei motio* und andrerseits der Effekt dieses Aktes, die *gratia infusa* oder die *gratia creata*, ein *habitus infusus*, der der *essentia animae* eingestößt wird, *aliquod habituale donum, quiddam supernaturale in homine a deo proveniens* (q. 113 a. 8; q. 109 a. 9; q. 110 a. 1. 2. 4). Die Gnade ist eine von Gott im Menschen erschaffene übernatürliche ethische Beschaffenheit, die alles Gute, den Glauben und die Liebe, in sich faßt. Die Gnade ist es, die den Menschen gerecht macht. Die Rechtfertigung faßt vier Momente in sich: *gratiae infusio, motus liberi arbitrii in deum per fidem et motus liberi arbitrii in peccatum et remissio peccatorum* (q. 113 a. 6). Um eine *transmutatio animae humanae* handelt es sich dabei (q. 113 a. 3), sie findet in instanti statt (a. 7). Ein schöpferischer Gottesakt tritt ein, der sich aber in der dem Wesen des Menschen entsprechenden psychologischen Form als geistige Bewegung der Seele vollzieht, es ist ein *liberum arbitrium a deo datum* (q. 109 a. 7). Semi-pelagianische Tendenzen liegen Th. fern. In dem der Mensch neu geschaffen wird, glaubt er und liebt er, und nun ist die Sünde vergeben. Jetzt aber beginnt in dem Menschen das gute Handeln, die Gnade ist das *principium operis meritorii* (q. 109 a. 6). Der Begriff des Verdienstes wird von Th. im augustinischen Sinn gefaßt, Gott belohnt, wozu er selbst die Kraft giebt (q. 114 a. 1). Der Mensch kann sich aber nie die *prima gratia* selbst verdienen, auch nicht *de congruo* (ib. a. 5). Vgl. Seeberg *DS. II*, 105 f.

Nachdem so die Prinzipien der Sittlichkeit dargelegt sind, kommt Th. in der *Secunda secundae* zur eingehenden Darlegung der Ethik nach dem Schema der Tugenden. Der Raum verbietet uns auf diese für die Geschichte der Ethik wichtigen Ausführungen einzugehen. Nur über den Glauben und die Liebe sind einige Bemerkungen zu machen, da das Verständnis beider Begriffe für die Gesamtanschauung des Th. von großer Bedeutung ist. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, daß er dem höchsten Gut nachstrebt, dies geschieht mit dem Willen oder durch die Liebe. Da nun aber der Wille keinem Ziel nachstrebt, nisi prout est in intellectu apprehensum, so muß der Liebe die Erkenntnis des zu liebenden Zieles vorausgehen, quia non potest voluntas perfecto amore in deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum (II. II q. 4 a. 7). Da nun aber diese zu erkennende Wahrheit praktischen Charakter hat, so erregt sie zunächst den Willen, dieser aber veranlaßt die Vernunft zum assensus zu dieser Wahrheit. In dem aber weiter das Gut, das in Rede steht, als jenseitiges dem Menschen an sich nicht zugänglich ist, bedarf es der Eingiehung von übernatürlichem Habitus, um den Menschen zum Glauben wie zur Liebe zu befähigen (q. 2 a. 1. 2; q. 1 a. 4; q. 4 a. 2). Sonach ist der Gegenstand des Glaubens wie der Liebe Gott, zugleich aber auch der ganze Komplex von Wahrheiten und Geboten, die Gott offenbart, sofern diese nämlich zu Gott in Beziehung stehen und zu ihm führen (q. 1 a. 1). So wird dann der Glaube zur Anerkennung der Lehren und Satzungen der Schrift und der Kirche, *prima subiectio hominis ad deum est per fidem* (q. 16 a. 1). Der Gegenstand des

Glaubens ist aber seinem eigentlichen Wesen nach Gegenstand der Liebe, also wird der Glaube erst in der Liebe zur Vollendung kommen, *per caritatem actus fidei perfectitur et formatur* (q. 4 a. 3).

Wie Gott den Menschen zu sich zieht und wie der Mensch sich zu Gott erhebt, war im 1. und 2. Teil der Summa dargelegt. Der Weg aber, der uns zu Gott führt, ist Christus. Davon handelt der 3. Teil. Von einer Notwendigkeit der Menschwerdung kann nicht die Rede sein, *deus enim per suam omnipotentem virtutem potuit humanam naturam multis aliis modis reparare* (III q. 1 a. 2), aber sie war sowohl zum Zweck der Belehrung als der Genugthuung der geeignetste Weg. Die Unio zwischen dem Logos und der menschlichen Natur ist eine Beziehung (*relatio*) zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, die dadurch zu stande kommt, daß beide Naturen in der einen Person des Logos zusammenkommen (q. 2 a. 7). Von einer Menschwerdung kann nur in dem Sinn gesprochen werden, daß die menschliche Natur anfang in der ewigen Hypostase der göttlichen Natur zu sein (q. 16 a. 1). Somit ist Christus unum, da seiner menschlichen Natur die Hypostase fehlt (q. 17 a. 2). Die Logosperson hat also die unpersönliche Menschennatur angenommen, und zwar so, daß die Annahme der Seele das Mittel zur Annahme des Leibes wurde (q. 6 a. 1). Diese Vereinigung mit der Menschenseele ist die *gratia unionis*, die zu der Mitteilung der *gratia habitualis* vonseiten des Logos an die menschliche Natur führt (q. 7 a. 11). Dadurch werden alle menschlichen Potenzen in Jesu vollendet. Außer den Vollkommenheiten, die durch die von Anfang an in Jesu vorhandene Anschauung Gottes gegeben sind, empfängt er alle übrigen durch die *gratia habitualis* (q. 7 a. 2. 3. 11. 12). Sofern nun aber die begrenzte menschliche Natur es ist, die diese Vollkommenheiten empfängt, sind sie endlich. Das gilt sowohl vom Wissen als vom Wollen Christi. Der Logos drückt der Seele *species intelligibiles* von allen kreatürlichen Dingen ein, aber der *intellectus agens* wendet sie allmählich auf die sinnlichen Eindrücke an (q. 9 a. 3; q. 11 a. 3. 4; q. 12 a. 2). Andererseits wirkt die Seele Christi die Wunder nur als Werkzeug des Logos, da dieser menschlichen Seele an sich keine Allmacht zusteht (q. 13 a. 1 u. 4). Auch an den Unvollkommenheiten der menschlichen Natur hat Christus teilgenommen, einerseits um seine wahre Menschheit zu zeigen, andererseits weil er die allgemeinen Folgen der Sünde für die Menschheit tragen wollte (q. 14 a. 1. 4). Schmerzen hat Christus freilich empfunden, aber in seiner Seele herrschte Seligkeit, die sich aber nicht dem Körper mitteilte (q. 15 a. 5). — Man sieht, daß die orthodoxe Christologie hier reproduziert wird und daß dabei nach Kräften dem menschlichen Wesen Christi Rechnung getragen werden soll. Indessen mißglückt dies, da das Verständnis des persönlichen menschlichen Lebens Christi prinzipiell nach der ganzen Anlage der Christologie ausgeschlossen ist. — Wir wenden uns der Erlösung zu. Als Erlöser kommt Christus nach seiner menschlichen Natur in Betracht, aber so, daß diese als Organ der Gottheit göttliche Wirkungen ausübt (III q. 8 a. 6; q. 48 a. 5). Die eine Seite des Erlösungswertes besteht darin, daß Christus als Haupt der Menschheit *ordo, perfectio und virtus* seinen Gliedern mitteilt (q. 8 a. 1. 3. 4). Er ist der Lehrer und das Beispiel der Menschheit, sein ganzes Leben und Leiden, sein Wirken auch im Zustand der Erhöhung dient diesem Zweck (z. B. q. 37 a. 1; q. 39 a. 1; q. 40 a. 1; q. 41 a. 1. 3; q. 44 a. 3; q. 46 a. 3). Die hierdurch in den Menschen gewirkte Liebe bewirkt nach *2c* 7, 47 die Vergebung der Sünden (q. 49 a. 1). Das ist die erste Gedankenreihe, Christus als das Haupt der Menschheit durchdringt die Menschen mit seinem Geist und seiner Kraft. Dazu tritt ein zweiter Gedankenkomplex, der zum Mittelpunkt die Satisfaktionsidee hat. Zwar konnte Gott als das höchste Wesen die Sünde auch ohne Satisfaktion vergeben (q. 46 a. 2). Aber da durch die Satisfaktion seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit am besten offenbar wurde, wählte er diesen Weg (q. 46 a. 1). Aber so wenig die Satisfaktion an sich notwendig ist, so wenig bietet sie ein Äquivalent im genauen Sinn für die Schuld dar, sie ist vielmehr eine *superabundans satisfactio* (q. 48 a. 2. 4), da wegen des göttlichen Subjektes in Christus gewissermaßen sein Leiden und Handeln als unendlich gilt (q. 48 a. 6). Mit diesen Gedanken ist der strenge rationale Zusammenhang der anselmischen Theorie ausgegeben. Christi Leiden trug persönlichen Charakter, indem es *ex caritate et obedientia* hervorging (q. 47 a. 2; q. 49 a. 1). Es war ein Gott dargebrachtes Opfer, das als persönliche That den Charakter des Verdienstes hat. Dadurch „verdiente“ Christus den Menschen das Heil (q. 48 a. 1). Wie nun Christus auch als der Erhöhte auf die Menschheit einwirkt, so wirkt er auch fortdauernd im Himmel durch die *interpellatio* für sie (q. 47 a. 6). Auf diesem Wege ertwirkt Christus als das Haupt der Menschheit ihr Sündenvergebung, Verführung Gottes, *co*

Estraflosigkeit, Befreiung vom Teufel und die Eröffnung der Himmelstür (q. 49). Indem aber alle diese Güter auch schon durch die Einwirkung der Liebe Christi dargeboten werden, hat Th. die Theorien Anselms und Abälards so miteinander verbunden, daß er die eine an die andere fügt.

- 5 Auf die Christologie folgt die Sakramentslehre, denn die Sakramente ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent (q. 60 init.). Die Sakramente sind Zeichen, die aber die Heiligung nicht nur bezeichnen, sondern auch bewirken (q. 60 a. 2). Daß sie aber in sinnlicher Form geistliche Gaben bringen, ist notwendig wegen der sinnlichen Art des Menschen (q. 61 a. 1). Die res sensibles sind die Materie, die Einsetzungsworte die Form der Sakramente (q. 60 a. 7). Gegenüber der bei den Franziskanern vertretenen Anschauung, daß die Sakramente nur Symbole seien, deren Wirklichkeit Gott durch einen in der Seele direkt erfolgenden Schöpfungsakt begleitet, hält Th. es für nicht ungeeignet mit Hugo von St. Viktor zu sagen sacramentum continere gratiam (q. 62 a. 3), oder von den Sakramenten das gratiam causare zu lehren (q. 62 a. 1).
- 15 Die Schwierigkeit, daß ein sinnliches Ding einen schöpferischen Effekt ausübt, versucht Th. durch die Unterscheidung der causa principalis et instrumentalis zu lösen. Gott wirkt als die Prinzipalursache durch die sinnlichen Dinge als durch von ihm dazu verordnete Mittel. Sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumentum ex hoc, quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spirituales virtutes ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti (q. 62 a. 4). Vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a deo ad effectum spirituales. Und zwar bleibt diese geistliche Kraft so lange in dem sinnlichen Ding, bis sie ihr Ziel erreicht hat (q. 62 a. 1. 4). Dabei hat Th. noch die gratia sacramentalis von der gratia virtutum et donorum unterschieden, indem erstere überhaupt die Essen und die Kräfte der Seele vollendet, während letztere besondere für das christliche Leben notwendige geistliche Effekte hervorbringt (q. 62 a. 2). Später hat man diese Unterscheidung fallen lassen. Faßt man den Effekt der Sakramente zusammen, so flößen sie dem Menschen die rechtfertigende Gnade ein. Was Christus wirkt, das wird durch die Sakramente ausgeführt. Christi Menschheit war
- 30 das Werkzeug für die Wirkungen seiner Gottheit, die Sakramente sind die Werkzeuge, durch die jene Wirkungen von Christi Menschheit auf die Menschen übergehen. Christi Menschheit diente seiner Gottheit als instrumentum coniunctum wie die Hand, die Sakramente sind instrumentum separatum, wie ein Stod, jenes kann dieses benutzen, wie die Hand den Stod (q. 62 a. 5). Auf die Sakramentslehre des Th. im einzelnen einzugehen, müssen wir uns, unter Verweisung auf die betr. Spezialartikel, versagen (vgl. Seeberg, *DW* II, 112 ff.). Ebenso kann die Eschatologie, ohne auf die Details einzugehen, nicht erörtert werden; zudem ist Th. nicht mehr dazu gekommen, sie als Abschluß seines großen Systems darzustellen, sondern was wir haben, sind nur die Bemerkungen des Sentenzenkommentars. Nur das sei gesagt, daß die ewige Seligkeit im
- 40 Schauen Gottes besteht. Dies Schauen besteht nicht in einer Abstraktion oder in einem übernatürlich bewirkten Vorstellungsbild, sondern die göttliche Substanz selbst wird geschaut und zwar so, daß Gott selbst zugleich die Form des schauenden Intellekts wird, d. h. Gott ist das Objekt der Schauung und bewirkt zugleich das Schauen (*Summa supplement.* q. 92 a. 1). Die Vollkommenheit der Seligen erfordert aber auch, daß der
- 45 Seele der Körper als ein von ihr zu Vollendendes restituirt wird. Da die Seligkeit in operatio besteht, so wird sie vollkommener dadurch, daß mit dem Körper der Seele eine bestimmte operatio zu teil wird, obgleich der eigentliche Akt der Seligkeit oder die Schauung direkt nichts mit dem Körper zu thun hat (*ib.* q. 93 a. 1).

4. Diese kurze Übersicht über den Aufbau und die Hauptgedanken der *Summa* muß hier genügen. Sie gewährt einen genügenden Einblick in die Geistesart des großen Lehrers. Vor allem tritt sein großes systematisches Talent und die Gabe einfacher und übersichtlicher Darstellung hervor. Zwar hatte die theologische Arbeit der vorangegangenen Generationen — bes. Alexander von Hales — hinsichtlich der Auswahl und Anordnung des Stoffes Th. seine Arbeit erleichtert, aber sie hatte andererseits auch die Probleme und
- 55 den gelehrten Apparat gewaltig vermehrt und dadurch die Einseitigkeit und Klarheit der Gedankenentwicklung erschwert. Th. hat, wie die Übersicht der *Summa* zeigt, es verstanden Einheit und inneren Zusammenhang in diesen Stoff zu bringen. — Sodann ist der entschlossene Aristotelismus des Th., dem sich aber neuplatonische Elemente einfügen, nahesthaft zu machen. Aristoteles hat nicht nur die philosophischen Gedanken und das
- 60 Weltbild dem Th. geliefert, ihm ist auch der Rahmen für das theologische System ent-

lehnt, seine Metaphysik und Ethik geben dem System die Richtung. Damit sind rein rationale Grundlinien für die Gedankenbildung — Gott die vernünftige Weltursache und das menschliche Streben in der Richtung auf Gott — gewonnen. In diesen Grundriß werden dann die Gedanken der Kirchenlehre oder der Offenbarung eingeschoben: die Trinität, die Sünde, die Gnade, die Christologie, die Sakramentslehre und die Eschatologie. Dabei hat Th. es verstanden, an allen Punkten die orthodoxe Kirchenlehre als denkbar und vernunftgemäß aufrecht zu erhalten. Das ist das dritte charakteristische Element in seiner Lehre, die tadellose Orthodoxie. — Daß der Lehre des Th. zunächst mannigfacher Widerspruch erwuchs, ist, wie früher dargelegt wurde (Vd XVII, 718f.), aus der Lage der damaligen Theologie und der Sache selbst ebenso verständlich, wie daß seit der Selbstauflösung der Scholastik die Tendenz auf Rückkehr zum Thomismus sich im 15. Jahrhundert erheben mußte (s. Vd XVII, 727f.). Ein interessantes Gemälde des 15. Jahrhunderts von Benozzo Gozzoli im Louvre zu Paris bringt diese Stimmung vorzüglich zum Ausdruck: zwischen Aristoteles und Plato thront Thomas, Sonnenstrahlen gehen von seiner Brust aus, seine Bücher ruhen auf seinem Schoß, eine Inschrift charakterisiert seine geschichtliche Stellung: *vere hic est lumen ecclesiae, hic adinvenit omnem viam disciplinae*. Seine Stellung als die des Lehrers der Kirche ist von Leo X. bis zu Leo XIII. immer fester geworden. Das Erbe der antiken Weltanschauung und des altkirchlichen Dogmas konserviert die katholische Kirche bis heute in den Formen, die Th. geprägt hat.

H. Seeberg. 20

Thomas Vedet s. Vedet Vd II S. 506, 45.

Thomas von Celano, 13. Jahrh. — Die beste Ausgabe seiner Werke, soweit sie sich auf Franz von Assisi beziehen, P. Edouard d'Alençon F.M.O., S. Francisci vita et miracula additis opusculis liturgicis auctore fr. Thoma de Celano, Rom 1906, hier auch der kritische Apparat. Die beste Untersuchung über seine Werke B. Göb, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz v. Assisi, Gotha 1904, hier auch der Hinweis auf die übrige Litteratur.

Von dem Leben des berühmten Franziskanerschreiftellers wissen wir sehr wenig; weder der Name seiner Eltern noch das Jahr seiner Geburt noch irgend welche Umstände aus seiner Jugend sind uns bekannt, wir wissen auch nicht, wann und aus welchem Grund er zu Franz von Assisi in Beziehung getreten ist. Aus einer Stelle in seiner Vita prima I, 20 hat man schließen wollen, daß er kurz nach der beabsichtigten Reise Franzens nach Marokko, also etwa zwischen 1213 und 1216 in die Genossenschaft der Minoriten eingetreten sei. Gewiß ist, daß er 1221 an der Mission nach Deutschland teilgenommen hat und dort Rufos der Niederlassungen in Mainz, Worms und Köln geworden ist. Im Herbst 1223 war er noch in Deutschland (vgl. Jordan v. Giano c. 19. 35 30. 33 in *Analecta Franciscana*, Quaracchi 1885); später ist er nach Italien zurückgekehrt; falls der *tractatus de miraculis* von ihm ist, gehört er zu denen, die Franzens Wundmale zu dessen Lebzeiten und nach dem Tod gesehen haben (*tract. II*, n. 5). Aber zu den vertrauten Jüngern der Heiligen kann er doch nicht gehört haben, er konnte nur vor 1219 (Abreise Franzens in den Orient) und wieder in den letzten Lebensjahren Franzens mit ihm in persönlichem Verkehr gestanden sein, und gerade von den letzten zwei Jahren sagt er, er berichte, „*prout potuimus recte scire*“, also auch da war er nicht in der unmittelbaren Umgebung des Stifters. So sagt er denn auch im Vortwort zu Vita I: „*quae ex ipsius ore audivi vel a fidelibus et probatis testibus intellexi, jubente domino et glorioso Papa Gregorio . . . studui explicare*.“ Wer hat wohl Gregor IX. bewogen, gerade diesen Minoriten mit dem Auftrag zu betrauen, die Legende zu schreiben, die er dann am 25. Februar 1229 als offizielle bestätigte (*recepit, confirmavit et censuit fore tenendam*)? Es ist kein Zweifel, daß es andere Jünger gab, die in engerer Gemeinschaft mit dem verstorbenen Meister gestanden waren, und die auch die Feder zu führen wußten, man denke nur an 50 Bruder Leo. Neben der schriftstellerischen Gewandtheit, die er aber bis dahin kaum in der Lage gewesen sein konnte zu betreiben, ist es höchst wahrscheinlich die Freundschaft des Elias von Cortona gewesen, die ihn empfohlen hat. Jedenfalls hat er unter dem Einfluß des Papstes und des Elias seine Vita I geschrieben. Diese Legende ist Gegenstand bestiger Polemik geworden, seit Sabatier ihre früher unbestrittene Glaubwürdigkeit und Unparteilichkeit stark angefochten hat. Man kann nun wohl folgendes über sie sagen: 1. Was nach zeitgenössischem Urteil ihr Hauptvorzug war, ihre Rhetorik ist für uns ihr Hauptmangel. Die erkünstelten Vergleiche, Antithesen, Etymologien, die blumenreichen

Redewendungen und stereotypen Schilderungen erschweren uns ein anschauliches Charakterbild, ja auch nur Lebensbild des Heiligen zu gewinnen. Es ist keine Frage, daß man aus dem *Speculum perfectionis*, das keine schriftstellerischen Künste zeigt, viel tiefer in das Leben und Denken des hl. Franz hineinsehen kann. 2. Ebenso wenig kann bestritten werden, daß Th. als offiziell beauftragter Schriftsteller gewisse Rücksichten nehmen mußte und genommen hat; er verschweigt die Krisis von 1219/20, die Gegensätze, die es im Orden schon zu Franzens Lebzeiten gab, er geht am Testament des Heiligen möglichst vorüber, ignoriert dessen Warnungen vor den Privilegien, rühmt in überschwänglicher Weise den Kardinal Hugolin, späteren Gregor IX., und den Elias, dessen Segnung durch Franz in ergreifenden Worten geschildert wird. 3. Daß er bei all dem doch die Wahrheit sagen wollte, dürfen wir ihm glauben, ebenso ist besonders durch W. Göz nachgewiesen worden, daß Th. jedenfalls ohne bewußten Gegensatz zu den vertrauten Jüngern geschrieben hat. Daß Th. den chronologischen Faden schon mit dem Jahr 1212 verlassen hat, hängt wohl mit dem erbaulichen Zweck, daß er vieles, was uns besonders wichtig wäre, wie namentlich die Vorgänge, die zur Abfassung der Regel von 1223 führten, weggelassen hat, hängt mit der Beeinflussung von oben zusammen, unter der er stand. Dennoch bleibt die Vita I schon durch ihre Zeitnähe, aber auch durch die Gewissenhaftigkeit ihres Verfassers eine Quelle ersten Ranges für die Kenntnis des hl. Franz.

Th. muß nun in der Nähe von Assisi und wohl auch in naher Beziehung zu Elias, dem beherrschenden Kopf des Ordens, geblieben sein, sonst wäre er nicht in der Lage gewesen, im Jahr 1230 dem Jordan von Giano kostbare Reliquien (Haare und Kleidungsstücke) des hl. Franz zu überlassen (Jordan c. 59). Es wäre also an sich wohl möglich, daß er auch die erste ca. 1232 verfaßte Legende des hl. Antonius von Padua geschrieben hätte, wie das Ferdinand Marie d'Araules, *La vie de S. Ant. par Jean Rigauld*, Paris 1899, p. VII—XIV, für wahrscheinlich hält. In der That sind nicht nur eine ganze Menge charakteristischer Redewendungen in beiden Legenden gleich, sondern auch die ganze Anlage, die zuerst chronologisch verfährt und dann mit einer zusammenfassenden Schilderung der Wirksamkeit des Heiligen über die Zeit der öffentlichen Thätigkeit hinweggeht. Dennoch schließe ich mich Léon de Kervall an, der in S. Ant. de Pad. vitae duae, Collection d'études et de documents V, p. 7f., diese Hypothese verwirft, weil der Stil im ganzen doch bei beiden Legenden verschieden ist. Aber um so nachdrücklicher ist darauf hinzuweisen, wie wenig aus den Redewendungen und Schilderungen, die einfach zum stereotypen Lebensbild eines Heiligen gehörten, in Wirklichkeit geschlossen werden kann.

Ein Excerpt aus der Vita I für den gottesdienstlichen Gebrauch hat Th. selbst noch 1230 auf Bitten eines Bruders Benedikt gemacht, die Legenda in usum chori, die bei d'Alençon S. 434 ff. abgedruckt ist, aber gar nichts Neues bietet.

Eine neue Aufgabe erhielt Th., als das Generalkapitel von Genua 1244 den Auftrag zur Sammlung von Nachrichten über den Ordensstifter zur Ergänzung der bisherigen Legenden gab. Der Auftrag war nach dem doch jedenfalls echten Brief, der der sog. Legende der drei Genossen vorangestellt ist, zunächst nicht dem Th., sondern den Genossen des Heiligen überhaupt gegeben. Diese haben das Material gesammelt und zusammengestellt non per modum legendae, sed velut de amoeno prato quosdam flores . . . excerptimus continuatam historiam non sequentes. Was freilich dieser von den Genossen gesammelte Strauß ist, darüber ist zur Zeit großer Streit unter den Gelehrten; aber die Ansicht der Sachverständigen neigt doch immer mehr dahin, daß im *Speculum perfectionis* der Hauptgrundstock der gesammelten Geschichten vorliegt und daß dieser in der Hauptsache auf Bruder Leo zurückgeht. Ob dieser Grundstock damals erst gesammelt wurde, oder ob er schon früher aufgeschrieben war, möge hier nicht erörtert werden. Aber was die freilich späte Chronik der 24 Generale (*Analecta Franciscana* III, 261) berichtet, ist nun doch recht wahrscheinlich, daß nämlich der General Crescentius dieses Material dem Th. übergeben habe, der daraus die Vita II gemacht habe. (Vgl. auch Jordan c. 19 und Salimbene p. 60). Dieser Thatbestand leuchtet auch aus dem Schlußgebet der Vita II hervor, wo eine Mehrzahl von Brüdern sagt: *Supplicamus etiam toto cordis affectu, benignissime pater, pro illo filio tuo, qui nunc et olim devotus tua scripsit praeconia*. Die Legende ist vor Juli 1247 abgefaßt unter dem Generalat des Crescentius, an den sich der Prolog wendet mit Worten, die freilich in dem auch sonst bedeutungsvollen aufweisenden Manuskript von Marseille fehlen. Seit der Vita I waren besonders unter dem Generalat des Elias Jahre schwerer Kämpfe über den Orden gegangen. Schroffe Gegensätze hatten sich geltend gemacht, und es ist

nicht zu verwundern, daß in der Vita II ein Niederschlag des Erlebten zu spüren ist. Formell will die Legende ja nur eine Ergänzung der ersten Vita sein, allein das Material war in der Hauptsache von Männern, die der strengen Richtung angehörten, geliefert, und so wird denn nicht nur der Name des gestürzten Generals gänzlich unterdrückt, sondern auch mit sichtlichem Nachdruck der lagen Richtung im Orden entgegengearbeitet, während andererseits doch vom Testament, von der Warnung vor Privilegien, von der Leprosenpflege geschwiegen wird, obgleich die Vorlagen, wie aus dem *Speculum perfectionis* zu ersehen ist, darauf hingewiesen hatten; daß auch die Legendenbildung, besonders in Beziehung auf die Wunder fortgeschritten ist, ist begreiflich. Dem Verfasser ist auch hier die subjektive Ehrlichkeit nicht abzusprechen, aber er ist eben der Mann der Rücksichten, der mit dem Strome schwimmt.

Nach der Chronik der 24 Generale hat Th. auf den Befehl des Generals Johann von Parma (1247—1257) einen tractatus de miraculis geschrieben. Einen solchen hat neuerdings van Ortroy gefunden und herausgegeben (*Analecta Bollandiana* XVIII, 81—177, wieder abgedruckt bei d'Alençon S. 339 ff.). Der Traktat ist eine selbstständige Schrift, benützt die Vita I und II, als deren Schluß er ja angesehen werden kann. Der Epilog sowie der Stil spricht für die im Manuscript selbst, sonst nicht bezugte Abfassung durch Th., allein zwingend ist der Beweis doch nicht, ja die Stelle (n. 1), wo von einer Mehrzahl von Ordensheiligen gesprochen wird, macht sogar einige Schwierigkeit, sofern die Abfassung des Traktats dann jedenfalls nach 1255 stattgefunden haben müßte.

Sabatier hat auf Grund einer Bemerkung, die einer italienischen Übersetzung beigefügt ist, auch die Legende der hl. Clara (*Acta SS. August II S. 754—768*) dem Th. zugeschrieben und d'Alençon a. a. O. p. XLVI stimmt dem ohne weiteres zu. Die Legende ist zwischen 1255 (Heiligsprechung Claras) und 1261 (Tod des Papstes Alexander IV.) abgefaßt. Allein Götz S. 240 ff. hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Abfassung durch Th. kaum ganz wahrscheinlich zu machen ist, die Anklänge der Sprache beweisen so wenig als jene italienische Notiz, jene Anklänge finden sich alle auch in der Legende des Antonius von Padua.

Nach Wadding hat Th. endlich auch drei Sequenzen gedichtet: „Fregit victor virtualis“, „Sanctitatis nova signa“, „Dies irae, dies illa“. Die beiden ersten hat d'Alençon, ohne irgend einen weiteren Beweis für die Abfassung durch Th. zu versuchen, abgedruckt. Die Abfassung des berühmten „Dies irae“ durch Th. wird zuerst durch Barthol. Pf. im *liber conformitatum* ed. 1510 p. 110^b bezeugt mit den Worten: „Prosa de mortuis quae cantatur in missa ‚Dies irae dies illa‘ etc. dicitur fecisse“. Daß dieses Zeugnis aus dem Ende des 14. Jahrhunderts nicht viel bedeutet, ist klar. Hat Th. das Lied gedichtet, so ist er einer der größten Liederdichter. (Über das Lied selbst und seine Bedeutung s. Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, Leipzig 1855 T. II, 112 und Phil. Ermini, *Il dies irae e l'innologia ascetica nel secolo decimoterczo*, Rom 1903.)

Wann Th. gestorben ist, ist unbekannt; er soll zuletzt im Konvent zu Tagliacozzo gelebt haben.

G. Lempp.

Thomas a Kempis, gest. 1471. — 1. Quellen. Einige Angaben in d. Biogr. von Joh. Gronde, Arn. Schoonhoven, Florent. bei Somual. II, 69, 3, 102. Besonders im *Chronicon Windesemensis*, verfaßt 1464 von Johannes Busch (über ihn Vb III S. 577) (ed. Grube p. 58 f.). Die Fortsetzung zu des Thomas *Chronicon montis s. Agnetis* von einem unbekanntem Mönch; vita eines Ungenannten in der 1494 zu Nürnberg gedruckten Ausgabe seiner Schriften. Diese vita hat Roswende später in seiner Ausgabe v. 1617 im Anhang gegeben, Malou hat 1848 in seinen Recherches eine bisher unbekannte Vita nach einer Brüsseler Handschrift veröffentlicht. Aus diesen Quellen haben 1523 Jodocus Badius Ascensius, ein Jüngling der Bruderschaft des Thomas und später der bekannte Buchdrucker zu Paris (geb. 1462, gest. 1532) — danach 1548 Gabriel Futherbeus und 1575 Franziskus Tolentis, ein späterer Subprior des Klosters St. Agnes zu Zwolle, ihre Vitae bearbeitet, alle drei in den Ausgaben der Schriften des Thomas. Danach hat Heribert Roswende in seinen *vindiciae Kempenses* 1621 alles, was vom Leben des Th. bekannt war, zusammengestellt.

2. Litteratur: Außer den Schriften über die Br. v. gem. L. die Windsheimer Kongregation noch folgende: a) Nöstere Litteratur Revins, *Daventria illustrata*, p. 69 sq.; Brandt, *Hist. d. reform. I*, 49 f.; Foppens, *Bibl. belg.*, 1135 f.; Saxe, *Onom. litt. II*, 396, 574; de Wind, *Bibl. der Nederl. Gesch. I*, 76 f. Die zahlreichen Arbeiten von Amout, Angsburg 1725 ff., angezählt bei Pöhl II, 43 f. — b) Neuere: B. Blasius, *Godgeleerd Nederland*, 1851—56; ders., *Gesch. der nat. Synode en 1618 en 1619 gehouden te Dordr.* 1860 p. 27; Kist en Royaards, *Arch. voor Kerkgesch. I*, 397. II, 248. 259. VI, 270.

291. VIII, 356. 364; Delprat, Verh. over de broedersh. v. Geert Groot, p. 88; 97 f., 220 f., 283 f.; Röll, Joh. Brugmann, Ausf. 1854, im Register s. v. Kempis; ders., Kerkgesch. van Nederl.; Illmann, Die Ref. vor der Ref. II, 104 f., 579 f.; B. Wähling, Th. von K. der Prediger der Nachfolge Christi nach s. äußeren und inneren Leben, Berl. 1849; Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Zürich 1853, II, 3. 678; Mooren, Nachrichten über Th. a K., Kref. 1855; Uhlhorn, Verm. Vorräge, Stuttgart. 1875; J. G. J. Scholp, Th. a K. sententia exponit. et c. Gerh. M. et Wesseli compar. Gron. 1839; J. B. Malou, Recherches hist. et crit. sur le vérit. auteur du livre de l'imitation, 3. Aufl. Paris 1858; Cöl. Wolfgruber, Biov. Gerjen, sein Leben und sein Werk De imitat. Chr., Augsb. 1880; L. Santini, I diritti di Tommaso da K., Rom. 1879—81 (Bd 1 gegen Gerjen, Bd 2 für Thomas); A. D. Spigen, Th. a K. als schrijver der navolging, Utr. 1889; ders., Nouvelle defense en réponse du Denifle, Utr. 1884; E. Fromm, Veröffl. der Stadtbibl. zu Köln, Heft 2, 1886, u. Zur Streitfrage 3RÖ 1889; B. Becker, L'auteur de l'imitation et les documents Neerlandais (Haag 1882); ders., Les derniers travaux sur l'auteur de l'imit., Bruxelles 1889; E. Kettelwell, Th. a K. and the brothers of com. life, Lond. 1882, u. ders., The authorship of the imitatio Christi, ed. 2, Lond. 1881; Fr. Rl. Gruffe, Th. a K. Notes of a visit to the scenes where his life was spent, Lond. 1887; Acqony, Het Klooster te Windesh. 1—3, s. v. im Reg. bef. I, 325; J. J. Altmeyer, Les précurseurs de la réforme aux Pays-Bas, Haag 1886, p. 154 f.; H. Denifle, Krit. Bem. zur Gerjen-Kempis-Frage 3RÖ VI f., 1882. 83 (gegen ihn bef. Spigen, Arch. voor Ned. KG 1884); Genee, De imit. Xi libri quat., Paris 1826; Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imit., Berl. 1873 ff.; B. Hölcher, Ueber den jetzigen Standpunkt der Frage nach d. Verfasser, Redtinghausen, Programm 1879; Jos. Böhl, Programme des Gymnasiums zu Kempen 1893, 1894, 1895 (über ein verschollenes Werk des Th.); ders., Die Handschriften u. Autorchaft der Imit., Westdeutsche Ztschr. 1902. S. 316; P. E. Psol, Descript. bibliogr. des manuscrits et des princip. éditions du livre de imit. Xi, Paris 1898; ders., Héliotypies des principaux manusc. du livre de imit. Xi, 1898; ders., L'auteur du livre d'imit. Chr., 2 Tle, Paris 1899 f.; ders., Paléographie, classement, généalogie du livre de im. Xi, Paris 1898; L. M. Wheatley, The story of the imit. Chr., London 1891; G. Bonet-Mauri, E quibus fontibus Nederl. hauserit scriptor libri de imit. Chr., Paris 1878; Fr. A. Kraus, Allg. Zeitung 1872, Nr. 201 und bef. in der WdY s. v. 1894, Bd XXXVIII; Fromm, 3RÖ X, 1889; Kantenich, 3RÖ XXII, 1902; Weber und Weste, Kath. Kirchenf. Bd XI von Böhl, 1902; L. Schulze, Zur Th. a K.-forschung, 3RÖ 1890; ders., ThLZ 1895, 1897, 1905; Kessler, ThLZ Bd LXII; Bregt in Archief voor de gesch. in het Aartsbisd. Utr. 1863; Junt, HZÖ 1900; W. G. Roring, Th. a K., f. Vorgänger und Zeitgenossen, Utr. 1902; P. Paulsen, Th. a K., f. Leben u. Schr., 1898.

3. Schriften. a) Handschriften seiner Werke sind vornehmlich: Das Autograph in der königl. Bibliothek zu Brüssel Nr. 5855—61, früher in Antwerpen, vom Jahre 1441; C. Lovaniensis, ebendaf. 4585—87; C. Noviomagensis, jetzt zu Brüssel Nr. 22084; C. Bethlehemiensis, jetzt Gaesdonkianus; C. Rooss und Oscar Schmidt-Neber* zu Straßburg Nr. 289. Ueber alle diese Cod. zu vgl. Hirsche, Psol, bef. Böhl. Außerdem Fund in s. Kirchengeschichtlichen Abb. II, 1899. b) Sämtliche Schriften: Die älteste Ausgabe 1473 zu Utrecht (Kettelaer und Ger. de Kemp), ohne Ort und Jahr, aber festgesetzt ist, daß sie 1473 dort erschienen, mit 15 Schr., ohne Imit.; 1494 zu Nürnberg, von Mag. Peter Danhauser, auf Anlaß des dortigen Karthäuser-Priors G. Virthamer, mit 20 Schr.; 1520. 21. 23 von J. Badius; 1549 von Putherbeus zu Paris; 1574 zu Antwerpen, 1576 zu Dillingen, 1599 vom Jesuiten Sommalius; alle diese unvollständig. Ebenso der Druck von 1606 bis 1607. Dritte Aufl. Antw. 1615; zu Köln 1728, 1757. Eine neue Ausgabe angefangen von Kraus 1868, aber nur ein Band erschienen. Die neueste und jetzt allein brauchbare ist die von Rich. Jos. Böhl: Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia, vol. sept. edid. additioque vol. de vita et scriptis ejus disputavit J. P., Frib. Brisig., Herder 1904 ff., zu vgl. Schulze, ThLZ 1905. — c) Uebersetzungen. Th. a K.s geistreiche Schriften . . . verdeutscht und mit vollst. Registern versehen, nebst hist. Vorbericht und Einleitung von Gottfried Arnold, Leipzig 1733. Die Schriften des Th. übersetzt ins Deutsche von Eibert, 4 Bde, Wien 1833—40, ferner: Das Rosenkätzlein, Lilienthal und Alleingespäch von Bernhard, Leipzig 1847.

4. Imitatio Christi. a) Ausgaben. Ausgaben der Imitatio existieren mehr als 2000. Ueber sie Aug. de Bader, Essai bibliographique sur le livre de imitatione Christi, Liège 1864; er kennt 545 lateinische Ausgaben, ea. 900 französische Uebers.; über die ältesten Amort, Informatio controvers. p. 190, 1725; desselben Sentum Kempense, 1728; desj. Deductio crit., 1761; desj. Mor. certitudo, 1764; Panzer, Anal. typogr. I, 132, V, 275 u. a. — Die älteste Ausgabe in einem Sammelband mit Schriften des Hieronymus, De viris illustr., des Thomas Aqu. und Augustin ist gedruckt Augsburg bei Günther Zainer ca. 1472 (das 4. B. mit der Unterschrift, daß Thomas der Verfasser sei). Ferner die Ausgabe zu Straßburg 1481, 1486, 1487, — zu Nürnberg 1487 u. 1494; zu Memmingen 1489, Benedig 1486. 87 u. 1521; zu Lyon 1490, zu Paris 1493, 1500, 1549; zu Antwerpen 1486, 87. Ohne Ort: (Köln?) 1617. Von den späteren Ausgaben können hier nur die kritischen Bearbeitungen in Betracht kommen. Ausgabe von Heribert Rosweyde nach dem Autograph

von 1441, Antwerpen 1617 und 1626; der Mauriner Text von Delfau 1674 zu Paris, ohne Wert, sofern die sog. Germanismen beseitigt sind. Die Ausgabe von Sommalinis soc. J. 1599; die von J. P. M. Genete, Paris 1826, gemachte bietet zum erstenmal Varianten; de Gregory nach dem cod. de Advocatis, Paris 1833; die beste Ausgabe nach dem Autogr. von 1441 ist von E. Hirsche, Berl. 1874, im Folgenden stets zu Grunde gelegt; von Wolfsgruber nach der Ausgabe von Delfau, Wien 1879. Die beste kritische Ausgabe ist die in der Gesamtausgabe der Werke des Th. enthaltene, Freiburg 1904. Von Taschenausgaben seien noch erwähnt: Horstius 1874, Mönchen 1877, von Kuelens 1879, Leipzig fakultätiert; Keijel 1880; Th. Schwermer 1883; Wolfsgruber (Augsburg 1893). — h) Uebersetzungen der Imitatio. 1. Deutsche. Die älteste von 1434 im Archiv der Stadt Köln, f. Fromm, 380 X, S. 70 ff.; Das boek van der Nachvolglinge Jhesu Chr., Pforzheim 1489; das vierte Buch erschien 1492; Van der nachvolglinge Jhesu Chr., niederländisch, Lübeck 1496; dasf. ohne Ort (Mosk?) 1507; Ein ware Nachvolgung Cristi, Augsburg 1486, 1493, 1531; Die war Nachvolgung Christi, Constanz 1515; spätere Uebers. von Joh. Arnd mit der dem Thomas zugeschriebenen deutschen Theologie 1621; mit Gottfr. Arnolds Vorrede, 1712; von J. Hübner 1737; von Ceiter, München 1799—1883; von Gohjner 1824—1884; von Tersteegen 1844; von Krefl 1846 u. ö.; Sudhoff, 1854, zu Stuttgart 1882; von Bernbard, 10 A. 1882. Von bes. Werte die von M. A. von Bethmann-Hollweg 1868, 2. A. 1878; nach Hirsches Textausgabe die von Fr. Ad. Frinden, Köln 1875, 5 A. 1881; Leop. Haupt 1880 (nur Buch 1). Poetische Bearbeitungen: Von Blume 1716; bes. J. Hübner 1727, 37, 52; Maredt 1776, Nebauer 1822, Achenbach 1838. In Alexandrinern durch B. Rousseau 1843, 1844. Die neueste von Dr. Im. Verm. Jete, Des göttlichen Th. v. K. Nachfolge Christi in deutschen Reimen Heiligenstadt, (zu vgl. ThWB 1894). — 2. Französische Uebers.: Handschriftl. 1447 u. 1462, zuerst gedruckt Tholose 1488; im J. 1493 mit dem Namen des Th. Uebers. eines Ungenannten M. P. P., Paris 1621. 30. 32; de Beuil, Paris 1862; Brux. 25 1706, mit Préface de P. Poiret 1683; von Genete 1820; Lamensis 1824; Poet. Bearbeitung von Corneille 1651. 56, 1745, 1856, Prachtausgabe 1855. — 3. Italienische: Zu Venedig 1488 u. 1491, Mailand 1489 u. a. — 4. Holländische: Eine der Maatschappij v. Nederl. letterkunde te Leiden gehörige, vom Anfang des 15. Jahrh., van der navolginge Criste ses boeke, herausgeg. von C. Wolfsgruber (Wien 1879). — 5. Englische: The earliest english translation of the first three books of the Im. Chr. first printed by J. K. Ingram, Lond. 1893; by W. Atkynson, u. Buch 4 by the Princess Margarete moder to Kynge Henry VII., Lond. 1502; by Sibdin, Lond. 1828; by Benham, Leipzig, Tauchn. 1877. — 6. Spanische: von Mieremberg S.J., Antw. 1656; Imitacion de Cristo. Traduccione Española de Luis de Granada segun la primera ed. (Sevilla 1536) Neudrud Freiburg 1905. — 7. Griechische: βιβλιον πρῶτον περὶ μιμήσεως Χριστοῦ 1749, und in ling. cr. vulg. von J. S. Gallenberg, Halle 1749. — 8. Jns slav. Latein: Von Seb. Castellio, Basel 1563, 1616. Ferner armenische: Rom 1674. 96. Arabisch Rom 1663. Eine Polyglottenausgabe von J. P. Weigel, Sulzb. 1837. Illustriert mit Text von Görres, durch Ritter von Jährich, Leipzig 1875; von C. Mertel, herausgeg. von Ebert, Text von Gohjner, Kassel 1882; französisch Paris 1839. — c) Die Lehre der Imit. ist enthalten in Peritia libri de imit. in Sommalis und Cajetans Ausgabe. Ferner Mart. de Founey (S.J.) meth. pract. in der Ausgabe von Cajetan; Jeter, Summa theol. myst. ex 4 libr. de imit. ed. Amort 1726. Scholz, f. o. S. 720, 6. Ferner bei Wilmann und Böhringer a. a. D.; bes. eingehend Hirsche a. a. D. Bd III. Zu vgl. Humphinger, Abz 1906 S. 634. Von Ambrosius Ostertamp haben wir Judey und Konkordanz zur Imit. handschriftlich auf der Pauliner Bibl. zu Münster, Nr. 126. Besonders beachtenswert ist der die gesamte Litt. über Th. imit. aufführende Katalog von Rojental, München 1892.

A. Leben. Thomas stammt aus Kempen zwischen Maas und Rhein im kölnischen Bistum (nicht aus dem holl. Kampen in Oberijssel) wie Busch u. a. bestimmt bezeugen. Sein Beinamen ist Hemerken (Hämmerlein, auch Hamer, Chron. Windesem. p. 167: Malleolus). Er wurde 1380 geboren. Sein Vater, ein schlichter Handwerker, gab ihm wie seinem älteren Bruder Johannes das Vorbild des Fleißes, der Einfachheit und Redlichkeit; seiner Mutter Gertrud verdankte er die frühe Vertiefung in das innerliche, geistliche Leben. Sein Bruder Johannes (über ihn Thomas in f. Chron. m. s. Agn. p. 27 sq., 61; Chron. Windesem. p. 40. 50. 57. 97. 157. 167 sq. 460 sq. bes. Acquey a. a. D. I, 244 sq.) gehörte zu den ersten Anhängern Gerh. Grootes. Er war nach Busch ein thätiger und pflichttreuer Mann, hatte eine besondere Gabe, die abgeschriebenem Büchern zu korrigieren, schrieb selbst eine schöne Hand und legte sich auf das Summieren der Abschriften. Wegen seiner hervorragenden Gabe der Organisation und Leitung war er vielfach außer dem Bruderhaufe thätig. Er stiftete 1392 das Kloster Marienborn bei Arnheim und war dessen erster Rektor. 1398 wurde er Prior des Konvents auf dem Agnetenberg bei Zwolle, 67 Jahre alt starb er in Bethanien bei Arnheim im Jahre 1432. Er bestimmte Thomas, als er das 13. Jahr erreicht hatte, die berühmte Schule zu Deventer zu besuchen.

Durch des ehrwürdigen Florentius liebevolle Vermittelung bekam er daselbst Wohnung bei der Witwe des Ritters Johann von Nunen; vom damaligen Schullehrer Joh. Boome (Böhm, ab arbore) erhielt er Erlaß des Schulgeldes. Bald erlernte er das Bücherabfchreiben und konnte sich dadurch die notwendigen Kosten für seinen Unterhalt erwerben.

5 Sein größter Wunsch war, in die Bruderschaft einzutreten, „um sich dem Dienste Gottes in Gehorsam, Armut und Keuschheit zu weihen“. Zuerst trat er in das Bruderhaus im Deventer, und 1399 auf seine Bitte und dann auf den Rat des Florentius in das Kloster der regulierten Chorherren auf dem Agnetenberg bei Zwolle, welches unter dem Priorat seines Bruders stand. Nach der Hausregel durften nicht zwei Brüder gleich-

10 zeitig demselben Hause angehören. Darum dauerte sein Noviziat bis zur Abberufung seines Bruders 1406. Acht Jahre später 1414 wurde er zum Priester geweiht; aus dieser Zeit scheint seine erste Schrift „Vom Abendmahl und Priestertum“, später als viertes Buch der Nachfolge, zu stammen. Still, abgeschlossen, fleißig predigend, Beichte hörend und besonders eifrig im Bücherabfchreiben wirkte er hier bis zu seinem Tode. Viermal wurde

15 während seines Lebens das Haus von der Pest betroffen. Im Jahr 1429 mußten die 24 Kanoniker des Agnetenklosters, wo Th. damals Subprior war, nach Ludingafert in Friesland fliehen, eine Folge der nach dem Tode des Bischofs Blankenheim eingetretene zwiespältigen Bischofswahl in Utrecht. Die Klöster hielten es mit dem vom Papst Eugen IV. nicht anerkannten Bischof, Rudolph v. Diepholt, bis der nachfolgende Papst den bisher

20 bekämpften Bischof anerkannte und den Bann aufhob. Eine Zeit lang hatte man Thomas zum Procurator gewählt, was völlig gegen seine Neigung war. Doch unterzog er sich „diesem Marthabienst“, die Ökonomie des Klosters zu besorgen, nach Jesu Anweisung, wie sein Büchlein „Vom treuen Haushalter“ es zeigt. 1429 verweilte Th. mit Joh. Busch gelegentlich der Klosterreformation in Ludingafert zwei Monate. Mehr eignete

25 er sich seiner innerlichen Natur nach zum Novizenmeister, wie dies Joh. Wessel bezeugt, welcher durch das Buch von der Nachfolge sich zu ihm hingezogen fühlte und ihm die Einführung in die Theologie verdankte. Im Jahre 1447 wurde er zum zweitenmal Subprior.

Th. war nach der Schilderung seiner Zeitgenossen seiner Statur nach von mittlerer

30 Größe, wohlgebaut; sein Auge bis ins Alter scharf. Er sprach wenig; redete er von göttlichen Dingen, so strömte sein Mund wie ein reiner Quell über. Oft verließ er den Kreis der Brüder, wenn er merkte, daß einer zugegen war, mit dem er sich in seiner Zelle allein besprechen konnte und mußte. Von seinem rastlosen Fleiß zeugen seine noch vorhandenen, ausgezeichnet schön geschriebenen Handschriften. Die Bibel hat er viermal

35 abgeschrieben, eine der Abschriften in fünf stattlichen Bänden ist zu Darustadt in der Großh. Bibliothek vorhanden. Außerdem ein Meßbuch, die Werke des hl. Bernhard u. a. Unter seinem Bilde standen nach Franziskus Tolensis die Worte: „In allen Dingen habe ich Ruh gesucht, aber nicht gefunden; nur in der Einsamkeit und in den Büchern“ (slamländisch: als in een hockskken met een boecksken, in angello eum libello,

40 vgl. Nothweyde I, p. 120). Er starb 1471 am 25. Juli in seinem 91. Jahre. Begraben wurde er am östlichen Klostereingang, wo an der Wand sein Bild angebracht war. Über die vorhandenen Bildnisse zu vgl. Mooren S. 183f. und Pohl a. a. D. 1676. Von seinen Zeitgenossen wird er wegen seiner Beredsamkeit und Belesenheit in der hl. Schrift und in den Vätern der Kirche gerühmt; tiefe wissenschaftliche Ausbildung scheint er nicht gehabt zu

45 haben, wie er den damaligen humanistischen Bestrebungen auch fern geblieben zu sein scheint; doch in dem Gesang wie in der Musik war er bewandert, wie seine Lieder darauf schließen lassen. Von den Mystikern des M. scheidet ihn die fehlende tiefere Speculation. Er bewegt sich in der populären praktischen Lebensweisheit und seine Sprache drückt in sehr einfach verständlicher Weise alle tieferen religiöse und ethische Empfindungen aus —

50 ganz im Geleise der Kirchenlehre — ohne Gegensatz gegen die kirchliche Verwaltung, die Verderbnis der Stände, und des kirchlichen sittlichen Lebens (wenige Stellen nur, wie im hort. rosar. 4, 3; in valle lil. 25, 3, 97).

B. Die Schriften des Th. Ein erstes wichtiges Verzeichniß giebt der unbekannte Verf. der aliqua notabilia aus dem Munde der Zeitgenossen vor 1488, wie es die

55 Thomasautographen darbieten. Daß er varios tractatulos ad sedificationem juvenum in plano et simplici stilo, sed praegrandes in sententia et operis efficacia geschrieben habe, bezeugt schon 1471 der unbekannte Fortsetzer des vom Th. angefangenen Chronicon mont. s. Agnet. p. 137. Noch früher spricht darüber Joh. Busch in seinem chron. Windesem., ebenso der ungenannte Zeitgenosse in der kurzen

60 Biographie, wo er hinzufügt: pauci sciunt quomodo intitulantur; deshalb fügt er

ein Verzeichniß der Schriften hinzu, wie es schon 1474 die zu Utrecht erschienene Sammlung enthält; vollständiger ist die Nürnberger A. von 1494 mit einem Verzeichniß, welches Rosweyde a. a. O. p. 105 leider nicht genau abdruckte. Zwei solcher Verzeichnisse hat Grube aus Münchener Handschriften des 15. Jahrhunderts in den hist.-polit. Bl. 1883, Bd 92, 198 f. gegeben. Das von Trithemius gegebene Verzeichniß aber, wie er selbst sagt, ist ein nicht vollständiges und schließt fol. CXXVI^b mit et quaedam alia. Am vollständigsten in den Ausgaben von Badius 1523 und Sommalius, der vielfach noch Autographa des Th. benutzte. Wir gruppieren sie:

I. Historische Schriften, Darstellungen und gesammelte Überlieferungen zur Erbauung der Brüder ohne historische Kunst der Darstellung: 10

1. Vitae Gerhardi, Florentii und von neun Schülern derselben, nach 1430, dem Todesjahr des zuletzt behandelten Freundes Arnold von Schonhoven verfaßt. 2. Chron. mont. s. Agnetis, die einzige Schrift, in welcher sich Th., bei seiner Aufnahme ins Kloster 1399, als Verf. nennt; sie reicht vom Gründungsjahr 1386 bis zu seinem Todesjahr 1471; diese Schrift fehlt bei Sommal., ist aber in der Rosweydschen A. des chron. Windesem. 15 von Joh. Buisch (Antw. 1621, II). 3. Vita Lydwigis (auch Lydae, Lidwinae, Lidiwinae), welche auf einer älteren Biographie dieser frommen und unter unsäglichen Schmerzen gestorbenen Frau ruht (zu vgl. Hirsche a. a. O. II, 323; W. Moll, Biogr. des J. Drugmann, Amst. 1851 p. 2, bei Pohl, op. omn. VI, 315 f.).

II. Erbaulich-asketische Schriften. Über die wichtigste Schrift *Imitatio* siehe 20 E., S. 724.

a) Reden. 1. *Sermones de incarnatione Domini et de vita et passione Domini*. Im Brüsseler Autograph von 1436 sind 36 Reden für die festliche Hälfte des Kirchenjahres über Jesus als Vorbild und der Menschen Nachfolge nach freigewählten Bibeltexten; bei Pohl, op. omn. Bd III. 2. *Sermones ad novicios*, im Löwener 25 Autograph, nicht vor 1435 wegen serm. 27; nach serm. 3 zählt Th. sich zu den seniores (bei Pohl Bd VI). 3. *Sex orat.* auf das Leiden Christi (bei Pohl III, 331). 4. *Decem serm.* auf Maria, den Täufer, Apostel und Heilige (Pohl III, 355). 5. *Serm. ad fratres*, neun Betr., wie man das irdische Leben auf das zukünftige vorbereiten kann. 6. Die bei Pohl Bd V enthaltenen Traktate über das Leben, die Wohlthaten (24), über das Leiden (35), die Auferstehung (21), und die Himmelfahrt des Erlösers (7 Kapitel) bilden die lange Zeit vergessene treffliche Erbauungsschrift, welche Pohl wieder aufgefunden und mit Recht als von Thomas verfaßt erkannt und erwiesen hat (siehe Kempener Progr. 1895). Es nimmt dieses Buch eine sehr hervorragende Stellung ein, ebenbürtig der *Imitatio*. Übersetzt von Heinr. Pohl. Schon früher erschien unter 35 dem Titel „Herzensmahner“ eine Übersetzung 1586; von Jodocus Egli 1828 in Luzern; von Herder, Münster 1869; englisch von Kettlewell, Oxford u. London 1894 und Duthois, London 1904. b) Traktate, im Brüsseler Autograph von 1441 sind enthalten: 1. *De disciplina claustralium*. 2. *Epist. devota ad quemdam regularem*. 3. *Libellus spiritualis exercitii*. 4. *De recognitione propriae fragilitatis*. 5. *Recommendatio humilitatis quae est fundamentum omnis sanctitatis*. 6. *De mortificata vita pro Christo*. 7. *De bona pacifica vita cum resignatione propria*. 8. *De elevatione mentis ad inquirendum summum bonum*, mit einem Anhang von acht orat. über Tugenden und über Christus als Licht, Leben, Wahrheit und Liebe. 9. *Brevis admonitio spiritualis exercitii*; von diesen beziehen sich Nr. 4. 6. 7. 8 nicht bloß auf 45 Klosterleben; am bedeutendsten Nr. 8. 10. *Parvum alphabetum monachi in schola Dei*; es sind 23 lectiones nach dem Alphabet über das Mönchtum; die erste beginnt mit des Th. berühmten Wahlspruch *ama nesciri* (bei Pohl III, 317). 11. *Van goeden woerden to horen ende die to spreken (de bonis verbis audiendis et loquendis)*. Zuerst bei Malou in f. Récherches, dann von Hofmann von Fallersleben in *N. Barisch Germania XV*, S. 365 f., bei Hirsche I, 291, bei Pohl p. 323. Es ist die einzige Schrift des Th. in niederdeutscher Sprache, enthält eine Reihe sinniger Sentenzen. 12. *Soliloquium animae*, ein Selbstgespräch der nach Gott suchenden Seele, im Anschluß an *Nö 7*; aus späterer Zeit, ebenso wie Nr. 13 u. 14. 13. 14. Zwei für Ordensbrüder bestimmte Traktate: *Hortulus rosarum* und *Vallis liliorum*, dort die 55 Liebe, hier die Demut mit ihren verwandten Tugenden anpreisend. 15. Aus früherer Zeit der frisch geschriebene *Tract. de tribus tabernaculis*, worin Th. für einen weiteren Leserkreis fein und sinnig von der humilitas, paupertas und patientia handelt. 16. Seine eigenen Erfahrungen in seinem Amt legt er nieder in *De fideli dispensatore*. 17. *Hospitale pauperum*. 18. *Dialogus noviciorum*. 19. *Doctrinale juvenum*. 60

20. De vera compunctione cordis. 21. De solitudine et silentio. 22. Manuale parvulorum. 23. Consolatio pauperum et infirmorum. 24. Epitaphium breve seu enchiridion monachorum.

III. Briefe, Gebete, Gedichte. Unter letzteren ist sein Lehrgedicht *vita boni monachi* in 9 Kapiteln, und *cantica spiritualia*. Zu den bei Sommal. abgedruckten hat D. A. Spijken noch 10 bisher unbekannte aufgefunden, welche er in *f. Nalezing of mijn Thom. a K., Utrecht 1881, S. 85 ff.* abdrucken ließ. Zu vgl. auch Couffemater, *Chants liturgiques de Th. a K. in Messenger des sciences hist. des arts et de la bibliogr. de Belgique 1856.* — Zu vgl. Mone I, 263 ff., der 22 Lieder aus einer sehr alten Handschrift geschöpft hat. Die Lieder sind sehr oft verändert worden, und es ist schwer, den richtigen Text herzustellen.

Die Echtheit dieser aufgezählten Schriften ergibt sich aus den noch vorhandenen von Thomas selbst geschriebenen Handschriften zu Brüssel von 1441 und 1456, ebenso aus der zu Löten. Letztere bietet mancherlei Änderungen im Text; sie scheint sein Handexemplar gewesen zu sein. Beschreibungen dieser Handschriften bei Hirsche a. a. D. II und III und bei Pohl in *f. Epileg. zu f. Ausgabe und dessen Kempener Gymnas. Programm 1895, S. VIII ff.* und *3f. Th XX, 1896, S. 562 f.* — Ebenso ergibt sich die Echtheit aus den ältesten Ausgaben seiner Werke zu Utrecht 1473 und zu Nürnberg 1494 — wie aus den oben angeführten ältesten Schriftverzeichnissen. Uebereinstimmend sind die charakteristischsten Eigentümlichkeiten der Denk- und Schreibweise des Thomas, namentlich das Interpunktationssystem, der Rhythmus und Reim, der ganze Gedanken- und Lehrgehalt. Zweifel gegen einzelne Schriften, z. B. gegen *Soliloquium animae*, bes. von Veert und Mooren, welche zumeist auf der Auslassung dieser Schriften bei Rosweyde beruhen, ferner die Bedenken gegen *De trib. tabernaculis, de elevatione mentis, de compunctione* sind bes. von Hirsche a. a. D. I, 310 eingehend beleuchtet und widerlegt; auch Pohl, der beste Kenner des Th. schließt sich zu stimmend diesen Beweisführungen Hirsches an. Dagegen sind anerkannt unechte Schriften: 1. Das von C. N. d'Anglars aufgefundenene *Alphabetum fidelium und confessionale compendium* (ed. Paris 1837); jenes, dem Th. nie beigelegt, ist eine in den Brüdertreien entstandene erbauliche Kompilation aus verschiedenen Schriften, auch aus denen des Th., dieses gehört nach den Citaten erst dem 17. Jahrhundert an. — 2. Die von J. F. E. Meyer aus einer Göttinger Handschrift herausgeg. *Capita quindecim inedita* (Lübeck 1845). 3. Das von Th. A. Liebner aus einer Quedlinburger Hdschr. veröffentlichte *Liber quidam secundus tractatus de imitatione Christi* (Gött. 1842). Diese beiden Schriften betreffen das viel umstrittene Hauptwerk des Thomas.

C. *De imitatione Christi*. I. Eigentümlichkeiten des Buches. 1. Das diesen Titel gegenwärtig führende Werk besteht aus vier Büchern, welche nicht zu gleicher Zeit geschrieben sind; sie finden sich nicht in allen Handschriften und nicht immer in derselben Ordnung. Erst später, doch verhältnismäßig früh, und zwar vom Verfasser ist die Überschrift des ersten Buches zum Titel des ganzen Werkes gemacht. Die 4 Bücher sind überschrieben: *admonitiones ad spirituale vitam utiles* (25 capp.); *admonitiones ad interna trahentes* (12 capp.); *de interna consolatione* (49 capp.); *devota exhortatio ad sacram communionem* (18 capp.). Die Einteilung in Kapitel und dieser in Paragraphen (in der Ausg. von Hirsche) stammt von Th., ebenso die Interpunktion für das Vorlesen, zur Bestimmung der Länge der Pausen (durch Komma, Kolon, Semikolon — Haltenpunkt bei Hirsche — und Punkt). Außerdem ist unverkennbar ein Parallelismus der Glieder und ein Rhythmus, ja auch ein beabsichtigter, wenn auch nicht überall durchgeführter Reim vorhanden. Mit Beachtung dieser Eigentümlichkeiten lassen sich in der *Imitatio*, wie auch in anderen erbaulichen Schriften des Th. die Verszeilen bestimmen, wie dies Hirsche durchgeführt hat. — 2. Den Inhalt bilden Ermahnungen zum geistlichen, inneren Leben, wie es ein aufrichtig frommer Klosterbruder als guter Christ nach dem Vorbilde und in der Nachahmung Jesu Christi führen soll; dieser Gesichtspunkt ist festzuhalten: es ist nicht für Leser überhaupt, sondern für diejenigen bestimmt, welchen es gegeben ist, die Welt zu verlassen und ein Mönchsleben zu führen (III, 10, 24). Das höchste Studium ist in *vita J. Chr. meditari* (I, 1, 7, 8); dazu ist es notwendig, die Welt zu verachten, sich durch Buße um der Sünde willen in Demut zu beugen, Gott in Christo sich völlig und ungeteilt hinzugeben und in der Nachfolge des tugendhaften Lebens wie in Verfertigung des Kreuzes Christi den vollen Trost der Gnade im Herzen zu empfangen, wie es in der heiligen Kommunion geschieht. Das Geheimnis derselben kann zwar kein Sterblicher ergründen, aber seinem Spender soll jeder

Christ in Demut des Glaubens nachfolgen. — 3. Analog der alttestamentlichen Spruchdichtung werden diese Grundgedanken in kurzer, prägnanter, poetischer Sentenzenform meist in Gliederparallelismus dargelegt. Man darf daher nicht eine philosophisch-scholastische oder systematische Entwidlung eines Grundgedankens noch eine scharf zugespitzte und abgegrenzte Begriffsentwidlung suchen; der Verfasser hat aus der hl. Schrift, der Tradition der Väter, besonders den seinem inneren Gemütsleben vor allem geistesverwandten Schriften eines Augustin und Bernhard, bes. Ronsbroel und am meisten aus den Lehren seiner geistlichen Väter in der Ordensgemeinschaft (Groot, Florentius, Bornden, Brinkerink, Brugmann, Schoenhoben u. a.) wie aus der Tiefe seiner eigenen reichen inneren Erfahrung geschöpft; diese in kurzen Sätzen gefasste Gedanken hat er dann auf gewisse Hauptgegenstände bezogen, wie um einen Mittelpunkt gruppiert, und eine größere Anzahl solcher Gedankenfammlungen zu einem Buch vereinigt; die 4 Bücher führen den Hauptgedanken an der Spitze des ersten aus. Die Hauptquelle ist die hl. Schrift, wie das sorgfältige Verzeichniß der Schriftstellen bei Hirche und Pohl zeigt; Citate finden sich in der imitatio aus Augustin, Bernhard, Bonaventura, Abt Wilhelm, Thom. Aquin — auch aus Aristoteles, Ovid, Seneca, Lucan, außerdem Citate und Anklänge an Lehrer seiner Ordensgenossen. — 4. Der Verf. hat sich nach seinem Grundsatz der demüthigen Bescheidenheit (ama nesciri in alphab. mon. III, 317 ed. Pohl) nirgend genannt; sehr alte Handschriften nennen den Thomas als Schreiber, was ihn zwar nicht gerade als Verfasser behauptet, aber doch auch keineswegs ausschließt; in Handschriften für sein Haus wie für seine Ordensgenossen hatte er nicht nötig, sich als Verfasser zu nennen; beim Vorlesen wußte jeder, von wem das Buch herkam. Die einzelnen Bücher sind, wie sie entstanden, auch durch Abschriften einzeln verbreitet und später erst von Thomas zu einem Ganzen verbunden. Das vierte geht öfter dem dritten voran; fehlt in manchen und scheint das früheste gewesen zu sein. Diese einzelnen Bücher, aber auch alle 4 wurden in den Klöstern mit den Schriften anderer gern geleseener Verfasser, wie des Augustin, Bernhard, Bonaventura, Suso, abgeschrieben, ohne daß der Verfasser, den man vielfach nicht kannte, genannt wurde, und dann wieder von anderen ebenso unwillkürlich wie unachtsamen Abschreibern bald diesen, bald jenen zugeschrieben. So erklärt es sich, daß Pohl 35 Verfasser aufzählt, welchen die Imitatio in verschiedenen Sammlungen und Abschriften beigelegt worden ist. Unter anderen: Anandus Suso, Bernhard, Bonaventura, David von Augsburg, Dionysius Nidel, Gerson, Gersen, h. v. Kallar, Humbert Carthusianus, Innocenz III., verschiedenen Johannes, wie Gerson, a Kempis (dem Bruder des Thomas), Tauler, Vos u. a. — Doch die meisten ältesten Handschriften nennen Thomas als Verfasser. Dagegen nennen die gedruckten Ausgaben verschiedene Verfasser. Im 15. Jahrhundert — abgesehen von den Übersetzungen — zählt Pohl (S. 1682) 28 Ausgaben mit dem Namen Gerson, namentlich die in Paris erschienenen, 12 mit dem des Thomas, 2 mit Bernhard, 6 ohne Namen. Im 16. Jahrhundert finden sich 37 Ausgaben mit dem des Thomas, 25 mit dem Gersons. Letzterer tritt nach der Mitte des 16. Jahrhunderts sehr zurück. Erst im Anfang des 17. Jahrhunderts beginnt der seitdem mit manchen Unterbrechungen bis heute sehr heftig geführte litter. Streit, an welchem nicht bloß die drei Nationen: Franzosen, Deutsche und Italiener, sondern auch die beiden großen Ordensgemeinschaften der Augustiner und Benediktiner beteiligt sind.

II. Die Geschichte des Streites, der an Heftigkeit stets zunahm, besonders eingehend, wenn auch nicht unparteiisch, bei Wolfsgruber, für das 18. Jahrhundert besonders im Scrapeum 1861 von Ruland dargestellt. — Der Streit begann, als der Spanier Dom Pedro Manriquez in seiner 1604 zu Mailand erschienenen Schrift über die Vorbereitung zum hl. Abendmahl die Imitatio älter als Bonaventura bezeichnet hatte, und als gleichzeitig Bellarmin in seinem Werke De script. eccles. 1606 das Buch schon 1260 geschrieben sein läßt; gleichzeitig fand der Jesuit Rossignoli in einem Kloster zu Arona eine unbatierte Handschrift mit dem Namen des Abts Joh. Gessen (Gersen) als Verfasser; da das Haus früher den Benediktinern gehört hatte, glaubten sie auch den genannten Abt als ihrer Gemeinschaft zugehörig ansehen zu dürfen. Dies that der ital. Benediktiner Constantius Cajetani, Sekretär des Papstes Paul V., in seiner zu Rom 1614 erschienenen Schrift: Gersen restitutus und in s. Apparatus ad Gersenem restitutum. Damit wurde die Sache zur Ordenssache. Die nach der gefundenen Handschrift gemachte Ausgabe von 1616 nennt als Verfasser Joa. Gessen, der spätere Druck von 1644 Joa. Gersen, und nach angestellten Untersuchungen behauptete man, Verfasser sei ein Joh. Gersen de Cabalaja, der um 1240 Benediktinerabt in Vercelli gewesen. Sofort bestritten die Augustiner diese Annahme, und der Jesuit Heribert Rosweyde trat mit 60

seinen vindiciae Kempenses (Antwerpen 1617) so schlagend für Th. ein, daß Bellarmin, welcher sich bisher für Gerson erklärt hatte, ihm beirat. Die Benedictiner forderten die Entscheidung der Congregatio de propag. fide, welche 1639 erklärte, rite posse imprimi Romae vel alibi libr. de im. Chr. sub nomine J. Gersen; in Frankreich wollte man dies befolgt wissen, als unter Richelieus Einfluß 1631 eine Brachtausgabe gemacht werden sollte; man folgte aber nicht den römischen Weisungen, sondern untersuchte die Sache von neuem. Man ließ die ältesten Handschriften nach Paris kommen; die mit der Untersuchung beauftragten Gabriel Naudé und Roussel Quatremaire beschuldigten sich gegenseitig der Fälschungen; das Parlament erklärte aber 1652, daß das Buch nur unter dem Namen des Thomas gedruckt werden dürfe. Zunächst trat für Rosweyde 1649 Simon Werlin ein mit seiner Schrift: Rosweydeus redivivus i. e. vindiciae vindiciarum Kemp., und ebenso für Thomas die jene Entscheidung verteidigenden Schriften von Th. Carré (Th. a K. a se ipse restitutus, Paris 1651), Desnois (Th. a K. pro recuperato de Imit. Christi aureo libro triumphus, 1652), Boissy (la contestation touchant l'auteur de l'Im., Paris 1652). Doch fehlte es auch nicht an Gegnern, wie die Handschrift eines Ungenannten vom Jahre 1660 zeigt, Septem motiva contra Th., auf der Pariser Bibliothek (von Wolfgruber, Wien 1882 ebiert). — 20 Jahre später wurden von Mabillon in Gegenwart des Erzbischofs von Paris auf drei Gelehrtencongressen (1671. 74. 87) neue handschriftliche Untersuchungen angestellt, welche gegen Thomas ausfielen; doch trat 1677 Testelette mit f. Vindiciae Kempenses für ihn ein, bis 1700 der berühmte Elies Dupin erklärte, daß er nach allem unklarer geworden sei, als bisher (in f. Opp. Gersoniana I, 121, und bibl. des aut. eccles. XII), wogegen er 1706 (in f. Abhandl. [Amst.] de auctore) sich gleichfalls für Thomas entschied. Nach 20 Jahren beginnt eine dritte Periode des Streites, als 1724 der Benedictiner Erhards und Mezlers Ausgabe des Buches unter Gersens Namen erschien. Ihnen folgte Wellardt in f. Ausgaben von 1758. 64. 73; 86 zu Paris. Sofort trat der Augustiner Chorherr zu Polling (in Baiern) Eusebius Amort (gest. 1775) mit mehreren Streifchriften: Informatio de statu totius controversiae (Aug. Vind. 1725) und besonders f. Scutum Kempense seu vindiciae IV librorum de im. (Col. 1728) für Thomas ein; nach vielen Verhandlungen konnte gegen Joh. (diss. qua libri IV de im. J. Gers. abb. Vere. vindicantur, Fris. 1760) Joh. Zunggus in seiner vita Th. a K. (Venet. 1762) am Schluß der Vorrede sagen: Extinctum Gersen, Nihilum non flete, Camenae, nam manet in nihilo, qui fuit ante nihil.

Der berühmte Kanzler Gerson hat nur noch in Frankreich im vorigen Jahrhundert 35 Verteidiger: wie Ant. Alex. Barbier, Diss. sur 60 traductions franc. de l'Imit., Paris 1812; J. V. M. Gence in seiner Ausgabe 1809, in der Brachtausgabe, Paris 1826, und: Nova considerat. hist. et crit. sur l'auteur et le livre de l'Im., Paris 1832; Leroy in seiner Ausg. 1841 und f. Études sur les mystères 1857, und Collectanea Gers. — par J. Spencer Smith (Caen et Paris 1843); Bert, Étud. 40 hist. et crit. sur l'Im., Paris 1856. Gegenwärtig ist fast nur Streit zwischen Thomas und dem ital. Abt. Der Kampf entbrannte aufs heftigste durch einen Landsmann des letzteren, den piemont. Ritter v. Gregory, zuerst in Artikeln der Istoria della Vercellese letteratura (Tur. 1819), welche mit gelehrten Zusätzen, deutsch bearbeitet von J. V. Weigl, Professor in Innsbruck, 1832 (Sulzbach), erschienen. Gregory kaufte 1830 zu 45 Paris eine in Italien gefertigte Abschrift der Imitatio, welche 1550 dem Canon. Girolamo de' Avogadri (de Advocatis) gehört hatte; in den Archiven dieser bei Vercelli angefahrenen Familie fand er ein altes Diarium, in welchem erwähnt wird, daß ein Buch de Imit. Chr. am 15. Februar 1347 dem Vincenza de' Avogadri durch seinen Bruder als Erbstück hinterlassen worden. Gregory hielt sofort seine in Paris gekaufte Hand- 50 schrift für die im Diarium erwähnte, und da sie schon 1347 existiert haben sollte, konnte Thomas nicht Verfasser des Buches sein, sondern der Abt Gersen; er behauptete dies nicht bloß in seiner sehr wertvollen Ausgabe nach diesem cod. (Paris 1833), sondern suchte es auch in seiner Histoire du livre de l'Im. 1842 zu beweisen. Gegen ihn traten sofort in Deutschland auf: Silbert: Gersen, Gerson, Kempis, Wien 1828; Ullmann in d. Beilage zu f. Reformat. vor der Ref. II, 579 ff.; Gieseler im Lehrb. der Kirchengesch. II, 4 u. a. Doch vertraten die neue Gersenhypothese die Italiener: Alex. Paravia: Dell' autore del libro de im. Chr., Tor. 1853, und der Jurist Bartol. Veratti: Disquis. filolog. e crit. a l'autore del libro de I. Chr., Mod. 1857. Mit großer Gelehrsamkeit widerlegte sie der kath. Bischof Malou von Brügge in f. Recherches 60 historiques et critiques (3. Aufl. Tournai 1858); gegen ihn in wenig wissenschaft-

licher, aber desto mehr absprechender Weise Tamizey de Larroque: *Preuves que Th. n'a pas composé l'imit.*, Par. 1862; seine Leichtfertigkeiten mit bodenlosen Unwahrheiten deckte mit vernichtender Kritik Karl Hirsche auf im 1. Bande seiner *Prolegomena*, in welchem er zugleich von neuen Gesichtspunkten aus die Thomasabfassung nachwies; ihm schloß sich der Brüsseler Pastor Delbigne (*Les récentes recherches sur l'auteur de l'imit.* 1858—76, Bruxelles 1877) an, worauf Hirsche im 2. Bande den neuesten Verfechter, den Benediktinerabt Dr. Cöl. Wolfsgruber in Wien (der zuerst die in der *Civiltà cattol.* V, 1875 erschienenen Abh. des P. Camillo Mella della controversia Gerseniana für „den Katholik“ 1877 bearbeitet, dann 1879 eine alte niederländische Übersetzung aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts von der Navolginge Cristhes boeke [Wien] herausgeg. und schließlich seine Hauptschrift: „Giovanni Gersen, sein Leben und sein Werk“ [Augsburg 1880] veröffentlicht hatte, vgl. auch f. *Septem motiva contra Th.*, oben S. 726, 16) aufs schärfste bekämpfte. Wie Hirsche haben sich fast alle neueren Forscher gegen den Abt Gersen erklärt; so der Holländer D. A. Spijken, Th. a K. als Schrijver der Navolging v. Chr. (Utr. 1880), später Nalezing (Utr. 1881) und *Nouvelle défense* 1884; ferner die Jesuiten: B. Becker, *L'auteur de l'imit. et les documents Neerlandais*, 1882) und G. Schneemann, der seine frühere Zustimmung für Gersen (in den Stimmen aus Maria Laach X, 121) zurücknahm und energisch Wolfsgruber widerlegte (daf. XX, 1881); ferner die Katholiken Keppler (*ThDS* 1880), der Benediktiner Pucher und R. Grube (beide in mehreren Abhandl. in den *hist.-polit.* Bl. 1880—83); der Engländer S. Kettlewell (*Th. a K. and the brothers of com. live*, 2 Bde, Lond. 1882 und 2. A. abgekürzt 1885), und der Italiener Luigi Santini (*I diritti di Tommaso da K. difesi contro le vecchie pretese de Gersenisti moderni*, Roma I, 1879; II, 1881). Zu vgl. *Ev. RZ.* 1884. — Einen Verteidiger fand Gersen nur in Hergenröthers *Kirchengesch.*, wogegen Denifle (*3fz VI, VII*) ihn stark bekämpft, aber einen deutschen Augustiner 30—40 Jahre vor Thomas als Verfasser verteidigt; während Kraus (*N. Allg.* 3. 1872, Nr. 201), zugest. daß der Verfasser aus der Windsheimer Gemeinschaft stammen müsse; neutral sind Arthur Loth (*Revue des quest. hist.* 1873, 1874); B. Hölscher (*Prog.* des Gymn. zu Necklinghausen 1879); seltsam: Silvestre de Sacy, in der *Ausg.* der franz. *Übers.* des Kanzlers Michel de Merillac von 1621, sagt 1853: das Dunkel gehöre zu den Schönheiten des Buches; ein solches habe keinen individuellen Verfasser; dieser sei die Menschheit; ähnlich die Herausgeber der *Internelles consolations* (Paris 1856): Verfasser sei der hl. Geist, das ganze Mittelalter habe daran gearbeitet. Gegen Wolfsgruber haben sich, was sehr beachtenswert ist, auch die Benediktiner ausgesprochen und sich für Thomas erklärt. Noch verweisen wir auf A. de Bader, *Essai bibliogr. sur le livre de imitatione Christi*, Liège 1864; Fromm, *Die Ausgaben der I.* in der *Kölnischen Stadtbibl.* (Veröffentl. der *Stadtbibl.* zu Köln), 2. Heft 1886.

III. Prüfung der Hypothesen. a) Für Gerson, den berühmten franz. Kanzler (gest. 1429), wird 1. auf die 35 Ausgaben der *Imit.* vor 1500 und mehrere Handschriften (von 1441 und eine undatierte zu Cambrai, angeblich vom Jahre 1390) hingewiesen, in denen Gerson als Verfasser bezeichnet sei; allein Abschriften wie Abdrücke pflegten damals oft sehr unkritisch angefertigt zu werden; besonders 2. auf eine Handschrift von 1462 mit französischen Predigten Gersons und einem Traktat: *De l'interne consolation* (Übersetzung des 1. B.); diesen hielt man für die Urchrift; und Gerson als Verfasser: allein eine schon vor 1447 datierte Hdschr. zu Amiens enthält denselben Text mit der Bemerkung: *translation de l'imitation*; es ist also erstere nur eine, und zwar sehr fehlerhafte Übersetzung aus dem lateinischen dritten Buch. 3. Der vielfach verjuchte Nachweis von Gedankenübereinstimmung mit anderen Schriften Gersons ist von Chr. Schmidt (*Essai sur G.*, Straßburg 1839) und besonders von Schwab (in seiner *Biographie* 1859) abgewiesen, und so weit er vorhanden ist, aus der gleichen Quelle kontemplativer Mystik von Groot und Ruysbroed abzuleiten. — Gegen Gerson als Verfasser spricht: daß 1. die ältesten Zeugen ihm diese Schrift nirgends beilegen, weder die Karthäuser zu Willeneuve bei Lyon, wo er die letzten 10 Jahre bis zu seinem Tode zubrachte, noch der viel wichtigere Zeuge, sein Bruder Johann, Prior der Cölestiner in Lyon, der die Schriften des Bruders gesammelt hat, noch der älteste Herausgeber, der ihm besreundete und ihn hochschätzende Kanonikus Peter Schott in Straßburg, der vielmehr geradezu sich dagegen aussprach; 2. der Verfasser der *Imit.* ist unzweifelhaft ein Klostergeistlicher gewesen; ein Mann wie Gerson kann nicht den Ton anschlagen, der durch die *Imit.* sich hindurchzieht, daß in der abgeschlossenen Stille des Klosterlebens der

höchste Zweck des christlichen Lebens zu suchen sei. Endlich sprechen 3. gegen Gerson die Sprache, wie bes. Hirsche gezeigt hat, namentlich die unleugbaren Germanismen in der Imit.; sie mit Barbier u. a. aus dem vorübergehenden Aufenthalt Gersons in Deutschland zu erklären, ist, wie Ullmann mit Recht sagt, ein Streich der Verzweiflung. —

- 5 b) Die neuestens am eingehendsten von Wolfsgruber verteidigte Hypothese — daß der Benediktinerabt Giovanni Gersen zu Vercelli, um 1230 Verfasser sei, stützt sich auf folgende Gründe: a) auf 22 codd., welche teils den Namen Joh. Gersen nennen, teils älter als Th. sind. Allein 1. von diesen codd. bezweifelt Wolfsgruber den cod. Tubin.; 12 (13) codd. schreiben nur Joan. Gersen; 4 oder 5 fügen hinzu, daß es der Pariser
- 10 Kanzler sei; cod. Allatianus hat in der Überschrift Incipit. tract. Joannis und dann über der Zeile noch de canabaco, was aber nicht identisch ist mit Caballiacum (= Canaglia, dem Geburtsort des vermeintl. Gersen), sondern eher an Tanabaco (= Tambaco), also an Joh. de Tambaco erinnern dürfte; cod. Cavensis hat in einer prachtvollen Initiale (Niered in Gold) das Bild eines kreuztragenden schwarzen Mönches; aber da Gregory von diesem Bilde noch nichts weiß, scheint es, „daß der Benediktiner wohl erst später hineingemalt ist“. Cod. Aronensis nennt zwar an drei Stellen als
- 15 Verfasser Joan. Gersen (Gesen, Gessen), ist aber erst, wie Denifle darthut, aus dem Ende des 15., wahrscheinlich Anfang des 16. Jahrhunderts; und da der Name des Verfassers ohne den Zusatz „Abt“ erscheint, so kann er auch auf den Kanzler bezogen werden; so bleibt nur ein cod., der den Abt Gersen nennt, und zwar thut es der Abschreiber
- 20 aus dem Jahre 1605, also 150 Jahre nach der Abfassung des Buches, noch dazu in Italien, wo damals der Kampf für den Abt entstanden war. Zwar weist man noch auf einen venetianischen Druck von 1501; aber hier liegt anerkanntermaßen außer einer Nachdrückung noch deutlich eine aus Th. gemachte Korrektur in D. Johs. abbas Verzell. vor.
- 25 Also kein cod. mit unbestreitbarer Angabe des Abtes als Verfasser ist nachweisbar. — Was 2. das Alter der codd. betrifft, die älter als Th. sein sollen, so können die aus Kloster Mell (1421), Ewich (1426), Döfenhausen (1427), weil nicht mehr vorhanden, nicht mehr untersucht werden; der cod. Kirehhemianus (jetzt in Brüssel) trägt die Zahl 1425, aber es ist nicht nachweisbar, ob von der Hand des Schreibers, oder später
- 30 zugesügt. Die Gegner berufen sich irrtümlich auf Muratori, der (Antiq. med. aev. III, 44) einen cod. von 1401 kenne; er stammt aber, wie dort gesagt ist, aus dem Jahre 1455; fobann ist der cod. Wibling. aus dem Benediktinerstift St. Paul in Kärnten zwar von 1384 (85?) datiert; aber wie Wolfsgruber selbst eingesteht, leiden jene Zahlen „an
- 35 Masuren und Nachhilfe“; er setzt ihn ins 15. Jahrhundert. Auch der von A. Loth aufgefundene, der Orthographie wegen von einem deutschen Abschreiber geschrieben cod. Paris. ist nicht von 1406, wie er aus dem darin befindlichen Kalendarium schließt, sondern wohl aus der Zeit Eugen IV. (1431—47) wegen des zugleich mit abgeschriebenen
- 40 Ablasses (vgl. Spizen, Nouv. déf. p. 111 f.). Der von Gregory gekaufte cod. de Advocatis ist sicher nicht der im Diarium als schon im 14. Jahrhundert vorhanden bezugte; seinen Schriftzügen nach gehört er, wie Denifle bewiesen hat, der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts an, denn derselbe cod. enthält noch, von derselben Hand geschrieben, Gersons Schrift De meditat. cordis, die erst im 15. Jahrhundert verfaßt ist; jenes
- 45 Diarium ist aber nach Spizen, Santini, Denifle u. a. nur ein Nachwerk der neuesten Zeit und ein litterarischer Betrug. — Fassen wir das Resultat über das handschriftliche Material zusammen, so giebt es vollständige codd. vor 1427 nicht; das erste Buch schon vom Jahre 1424. Aber alle sicher datierte codd. vor 1450 stammen aus Deutschland
- 50 und den Niederlanden. Nach Santini ist keiner der 21 codd., auf die man sich für Gersen beruft, für ihn beweisend. — b) Von den äußeren direkten Zeugen muß Wolfsgruber gestehen, daß sie nicht über den Anfang des 17. Jahrhunderts hinausreichen und daß wir kein gleichzeitiges Dokument mehr haben. Die Citate aus der Imit. bei Bonaventura beweisen nichts, da die Schrift: Collat. ad Tolosates nicht von Bonaventura stammt, sondern viel später geschrieben ist; die in einem Br. Joh. XXII. an Philipp. VI. (aus Seneca ep. XII) u. a. sind nicht aus Thomas genommen. c) Die inneren Gründe, die Italicismen, die Beschreibung der casula (IV. 5. 36) u. dgl. beweisen nichts: denn die vermeintlichen Italicismen sind nur spätere Latinität; das Kreuz
- 55 auf der Vorder- und Hinterseite der casula ist nach Bod (Geschichte der liturg. Gewänder des Mittelalters II, 125) nicht in Frankreich und Italien, sondern nur in Deutschland und den Niederlanden in Gebrauch gewesen. Daß der Verfasser Benediktiner sei, folgt noch nicht aus den Anklängen an ihre Ordensrecl. da diese wesentlich den meisten

nach IV. 4. 61 ff. und IV. 11. 75 ff. noch bestanden, ist falsche Auslegung; der Verfasser ist Priester. Das I. 3 abgeratene Disputieren weist nicht auf die alte Zeit, wo der Streit geruht, sondern auf die üblichen Klosterstreitigkeiten des 15. Jahrhunderts. — Die Gründe für Abt Gersen sind durchweg hinfällig; ja, von seiner ganzen Person weiß man nichts, als die Silben seines Namens. Er taucht erst 1655 in dem Menologium ⁵ Benedict. auf, das Bugelin unter dem Einfluß der Ordenseiferer gegen Th. verfaßt hat. Daß die Person des Abtes Gersen Fiktion sei, haben die neuesten katholischen Forscher wie Bucher, Junt, Kessler, bes. Denifle u. a. anerkannt. Nach Junt „der Schatten des großen Kanzlers“, dem auch die neuerdings in Italien errichteten und mit kirchlichen Feiern geweihten Denkmäler (z. B. in der Kirche des hl. Eusebius zu Vercelli) keinen Kern ¹⁰ geben. Zu vgl. Junt, Kirchengeschichtl. Abh. II, 380f. 1899.

c) Für Thomas a Kempis entscheiden folgende Beweise: a) Direkte geschichtliche Zeugen. 1. Joh. Busch bemerkt im Chronic. Windesemense (ed. Grube p. 58), sieben Jahre vor des Th. Tode, in einer dem letzteren, wie sein Chron. mont. Agn. zeigt, bekannten Stelle, daß Th. plures devotos libros composuit, videlicet qui ¹⁵ sequitur me, de imitatione. Man hat vergeblich diese Worte als Interpolat angezweifelt; allein daß sie in dem jetzt verlorenen Autograph Buschs gestanden, zeigt nach Amort die amtliche Untersuchung 1760; ebenso haben nach ihm die meisten codd. diese Stelle: so besonders der von 1465 und 66 zu Utrecht geschriebene (bei Spizen fassimiliert), ebenso die drei 1478 in Bobelen abgeschriebenen zu Trier; die zu Paris und Rebdorf ²⁰ von 1477, die von Mooren eingesehenen von 1478. Das Fehlen in einem Pariser und Gäsbonder cod. erklärt sich wohl daraus, daß der Schreiber Gerson als Verfasser hielt. Die Übereinstimmung mit der parallelen Stelle in der Agnetenchronik ist nicht auffallend. Busch hat absichtlich den durch sein Buch seinerzeit so bekannten Mann als Zeugen für seinen, aus des Thomas Mund (ev. auch aus schriftlicher Aufzeichnung) entnommenen ²⁵ Bericht angeführt (vgl. bes. Bohl, Progr. 1894 und Junt a. a. D. 430). Wenn in neuerer Zeit Kantenich in RBG 1905 auf Grund der Abh. vom Börner (Fürstenwalde 1905) über die von Döbner herausgeg. Hildesheimer Chronik die Glaubwürdigkeit und Genauigkeit Buschs aus allerlei Widersprüchen mit der Hildesheimer Chronik angezweifelt hat, so übersieht er, daß in politischen und anderen vom Hörensagen mitgeteilten Angaben ³⁰ Ungenauigkeiten über die damaligen Verhältnisse des Reichs und der Kirche erklärlich sind; anders aber verhält es sich mit diesen auf persönlicher Begegnung und Kenntnis ruhenden, allen Klosterleuten zu Windsheim und Zwolle bekannten Angaben. Zu vgl. Junt, Hist. Jahrb. II, 496 und Fromm a. a. D. 66. 2. Caspar von Pforzheim im Wengenloster bei Ulm, in seiner deutschen Übersetzung 1448, sagt: „gemacht hat es ein andächtiger würdiger Vater, ³⁵ Meister Thomas, canonicus regularis“. 3. Hermann Rheyd aus Rheine in Westfalen, Prior in Neuwert zu Halle, der Th. 1454 gekannt und auf dem Windsheimer Provinzialkapitel gewesen, bezeugt in einer Passauer Handschrift, daß Th. das Buch compilavit. 4. Joh. Wessel ist nach der handschriftlich vorhandenen Biographie Hardenbergs, seines Schülers, bei Thomas gewesen, angezogen durch seine Frömmigkeit und ⁴⁰ durch das Buch, das er geschrieben; dies — die Imitatio — wurde ihm noch gezeigt (s. Ullmann II, 243 und 596). Auch Hardenberg selbst kann für sich als Zeuge in Betracht kommen, sofern er das Kloster besucht hat und Schriften des Th., darunter sein Opus aureum de imitatione gesehen. 5. Adrian de But (geb. 1447, gest. 1485) schreibt in seiner Additions zu der Chron. de Jean Brandon, z. Jahr 1458, daß ⁴⁵ Thomas die Bücher über Qui sequitur me metrica verfaßt habe. 6. Der älteste Herausgeber der Werke Gersons, Peter Schott, Kanonikus in Straßburg, wie sein Freund Geiler von Kaisersberg, die beide Gerson hoch verehrten, sprachen ihm die Imitat. ab, und in ihren Citaten dem Th. als Verfasser zu; ebenso citiert Mauburnus, der unter Th. sein Gelübde im selbigen Kloster abgelegt, in seiner Schrift Rosetum spirit. ⁵⁰ exercitiorum (1491) und Albert Ruhne in seiner Schrift De elevatione mentis (1489), Jac. Philipp. Forestus in seinem Supplementum mehrmals ihn als Verfasser; die französische Übersetzung von 1493 nennt gegenüber falschen Angaben als Verfasser den Th. und irrt nur, daß sie ihn ins Kloster Windsheim versetzt; — der Franziskaner Severin Holzward in seiner Scala devotionis von 1501 nennt Th. als Verfasser — ⁵⁵ und wenn auch Trithemius von der 1494 in De ser. eccl. p. 707 ausgesprochenen Ansicht später in Catal. vir. ill. abweicht, indem er sie einem älteren Ordensgenossen gleichen Namens beilegt, so ließ er sich für diese Duplizität durch das hohe Alter täuschen; die Windsheimer Chronik kennt nur einen Th. a Kempis.

Vor diesen ausdrücklichen Zeugnissen müssen alle anderen aufgestellten Verfasser ⁶⁰

weichen: sowohl der Kanzler als der fingierte Abt; aber auch der hl. Bernhard (für den Achilles Statius in seiner Ausg., Paris 1541, und die flandrische von 1505 eintreten); ebenso Rudolf der Kartthäuser, Heinrich Kalker, Joh. Riber (in einem bairischen cod.), auch J. Vos, welchen Madden in seinen lettres VI. 1886 beschaupiet.

- 5 Diese Zeugnisse werden bestätigt b) durch die Handschriften. Es existiert keine, welche Th. als Verfasser mit Sicherheit ausschloesse, wohl aber über 50, welche ihn direkt nennen. Die vor 1450 datierten stammen sämtlich aus Deutschland und den Niederlanden. Die wichtigsten nennt Funk a. a. O. S. 419. Interessant ist die Bemerkung im Dalheimer Koder, wo der Schreiber sagt, daß er 1471 dem Th. ein Messopfer gebracht, weil er Verfasser der abgeschriebenen Schrift war. — Der Bollinger von 1442 nennt einen Canonicus regul. aus Bobilen bei Paderborn. — Irrtum des Abschreibers, der den Bob. Koder kopierte. Wir besitzen sogar noch Autographa: 1. der zu Brüssel befindliche Antwerpener von 1441, ein Sammelband von neun verschiedenen Schriften des Th., auf fünf Bogen sehr verschiedenen alten Papiere; geschrieben von ihm selbst; wie die Unterschrift sagt, finitus et completus anno domini MCCCCXLI per manus fratris thoë. kep. in monte s. agnetis prope zwoll., vgl. Pohl II, 439 ff., bes. 461; mit demselben Recht als die anderen darin befindlichen Schriften nicht bloß als vom Th. abgeschrieben, sondern verfaßt gelten, ist ihm auch die Imit. zuzuschreiben; ein Klosterabschreiber hätte sich nicht die mancherlei Korrekturen, Abweichungen, Verbesserungen erlaubt; wäre Th. nicht Verfasser, so hätte er es angedeutet, um nicht den Verdacht der Autorschaft bei anderen zu erregen; doch ist zu beachten, daß die 4 B. der Im. zu Anfang auf viel älterem Papier geschrieben sind, also schon vor 1441, nach Spizen, nach Funk sogar schon vor 1420 geschrieben sein müssen. Wir haben also hier den ältesten cod. der Imit. und zwar als von Th. selbst geschrieben; wenn auch nach der Kloster-
 25 der Autor sich nicht nannte; im Kloster war er bekannt und später fügte man den Namen hinzu. Zu vgl. Pohl s. Ausgabe II. 2. Das Löwener Autograph, etwa 20 Jahre älter, das Hanbergermanuscript des Th., mit der Inschrift des ältesten Besitzers: scriptus manibus et characteribus Thomae, qui est autor horum devotorum libellorum, vgl. Pohl VI, 456 f. 3. Wichtig ist der cod. Kirchhemius (jetzt zu Brüssel) mit den drei ersten Büchern und der Inschrift: editus a probo et egregio viro, magistro Thoma — de Kempis dictus, descriptus ex manu auctoris, anno 1425. 4. Ein cod. im Besitz von Hasaf (Luther und die religiöse Litteratur seiner Zeit 1881) ca. 1450 nennt den Th. compiler, ebenso wie e. Indersdorf. von 1441 sagt: compilavit quidam canonicus regularis S. Aug. 5. Noch nennen wir cod. Magdalenus 1438 in D-
 30 ford: de musica ecclesiastica liber spiritualis. Est autem libellus aureus Thomae a K. de im. Christi. Aus der Zeit vor seinem Tode bezeugen über 50 codd. ihn als Verfasser. —

- c) Dazu kommen die ältesten Ausgaben, welche den Th. als Verfasser nennen: Spize zählt 20 aus dem 15. Jahrhundert, Funk 11: so Augsburg 1472. 1485; Straßburg 1481. 86. 87. 89; Nürnberg 1487. 94; Ulm 1487 (Zainer); Memmingen 1489; Venedig 1486. 87. 1521; Lyon 1490; Paris 1492. 1500. Zwar stehen andere Handschriften und Ausgaben mit dem Namen Joh. Gersen gegenüber, z. B. Bonon. 1485; Firenze 1491 (zu vgl. Fromm a. a. O. S. 60 f.); aber sehr viel weniger; jedoch mit Gersen ist kein Druck vor 1500. Das anfänglich ohne Namen des Verfassers verbreitete
 45 Buch wurde kritiklos dem Kanzler beigelegt, mit dessen Schriften es vielfach verbunden war. — Auch die in einem alten Grönthaler cod. von 1420 (?) vorhandene angefangene deutsche Übersetzung des ersten B. zeigt nicht bloß das Vorhandensein der Imit. schon in dieser Zeit, sondern daß der Verfasser schon vor seinem 40. Jahre eine in diesem Kloster sehr bekannte Person gewesen sein muß, daß man sein Buch für die Laienbrüder über-
 50 setzte. Zu vgl. Spizen, Nouv. def. p. 42 ff. Eine in Köln 1886 gefundene Übersetzung ist 1434 geschrieben (oder übersetzt) von J. de Bellorivo (zu vgl. Literaturbl. 1886), und zwar in Köln im Kloster der Brüder vom gem. Leben zu Weidenbach, wie deutlich aus einer Anspielung zu B. 80 und 73 und einer Klammer am Rande hervorgeht; zu vgl. Mitteilungen aus dem Stadtarchiv zu Köln XIII. 1887 und Fromm ZAG 1889
 55 S. 73.

- d) Diese Zeugnisse werden bestätigt d) durch die inneren Gründe: 1. Citate aus den in den Windsheimer Kreisen verbreiteten, gelesenen und gekannten Schriften z. B. aus Maysbroeck, aus des gelehrten Joh. v. Schoenhoven (Subprior in Groenental, gest. 1431) Brief an seinen Neffen Simon in Emsteyn (c. 1383); hier citierte der belesene und ge-
 60 Citate anführende Schoenhoven aus des Joh. de Tambaco consolatorium theol. 15

drei Lebensregeln, welche Imit. I, 20. 24 wiederkehren; ebendaher ist auch das Citat aus Seneca ebendas. B. 13 und das I, 13. 56 aus Ovid, und zwar in der Fassung Schoenhovens. Das umgekehrte Verhältnis ist deshalb ausgeschlossen. Über Schoenhoven vgl. Junk a. a. D. 1899 S. 412. Ferner die aus Heinrich Mandes (gest. 1431) bedeutungsvollen, in der Landessprache geschriebenen Erbauungsbüchern: Van een gestelic leven, van drien staten eens bekierden menschen und Een corte enige sprake der mynnenden sielen mit haren ghemynden. Da wir sonst bei den Windsheimern keine Citate aus der Imit. finden, so ist das umgekehrte Verhältnis auch hier ausgeschlossen. — Auch sonst klingen die uns bekannten Sentenzen seiner Zeitgenossen und Lehrer an: eines Verh. Groot, Florentius, Gerlach Petri, Cacabus, Joh. v. Heusde, die Predigten Brinkerinks (zu vgl. Bonnet-Maurty, E quibus Nederl. fontibus hauserit scriptor libri de imit. X, Paris 1878). Auf einen Niederdeutschen weisen 2. die unbestreitbaren, von Amort, bes. von Epizen und Hirsche aufgeführten Germanismen (z. B. I. 1: *exterius seire*; 2: *de se nihil tenere*; 6: *nihil juvat ad pacem*; 16. 22: *libenter habere*; 17: *pacem tenere*; II. 9: *suaviter equitare* (aufst. 15 fahren); 9 und 11: *pone te ad infimum*; II. 31: *infra jacere* (= unterliegen); 57: *pone ex corde* (aus den Sinn setzen, schlagen). Gallicismen und Italicismen werden von den gegnerischen Kritikern vergeblich gesucht. Auch die oben besprochene Stelle IV, 5. 36 gehört hierher (zu vgl. D. A. Epizen, Les Hollandismes de l'Imitation (gegen Veratti), Utr. 1884. — 3. Der Verfasser bezeugt sich als *monachus* 20 *religiosus*, und durch den häufig wiederkehrenden Ausdruck *devotus* als zu den von Groot gestifteten, durch diesen Ausdruck besonders sich kennzeichnenden Gemeinschaften gehörig (I, 17—19, bes. 18. 59f. und 74f. 20. 41; III, 10. 32. 56); er weist hin auf die Beispiele und großen Tugenden der Stifter, deren Spuren noch vorhanden sind; die Gemeinschaft kann also noch nicht lange bestehen; jetzt seien schon Spuren von erkaltendem 25 Eifer (*tam cito*), was wohl im Blick auf die erst vor kurzem heimgegangenen Groot und Florentius gesagt sein kann, aber nicht auf den im J. 543 gestorbenen hl. Benedikt. Vor allem beweist 4. die Vergleichung mit den zahlreichen anderen anerkannt echten Thomasschriften (auch mit dem echten *soliloquium*, gegen Wolfsgruber) die Abfassung der *Imitatio* durch Th.; sowohl was den Gedanken- (bes. vgl. H. Gerlach, Parallelen 30 1901) und Lehrgehalt, als was die Form betrifft. — a) Thomas steht als treuer Sohn seiner Mutter, d. h. seiner Kirche zu ihrer Lehre, wie sie auf dem Grunde der Scholastik, besonders des Th. von Aquin ruhend, sich im Anschluß an Augustin, den hl. Bernhard (zu vgl. Hirsches Ausgabe nach jedem Kap. bei Bohl II, p. 514) und Hunsinger a. a. D.) als praktisch-asketische Mystik, im Unterschied von der eines Eckart und Tauler, ausgebildet 35 hat; darum fehlt auch bei aller Betonung der göttlichen Gnade doch nicht der semipelagianische Zug, der das Verdienst der guten Werke betont, die Einsamkeit, die Entsagung und Gehorsam des Klosterlebens als höchstes Lebensziel preist, die Entartungen des frommen Lebens in Wallfahrten, Marienandachten u. a. zwar tadeln, aber doch auf solche Außerlichkeiten Gewicht legt. Man hat zwar das Fehlen der Marienverehrung in der *Imit.* gegen Th. geltend gemacht. Doch abgesehen davon, daß die Maria IV, 17. 18 40 erwähnt wird und daß die Nachfolge Christi dazu nicht besonders Anlaß gab, fehlt sie auch in anderen Schriften (z. B. im hort. ros., de trib. tabern., de dispens. fid.). Auch ß) die Form ist übereinstimmend, sowohl die Sprache (besonders die Germanismen) als die Darstellung in Sentenzen, im Parallelismus, der Rhythmus und Reim; wogegen 45 diese formalen Eigentümlichkeiten den Werken des Gerson (z. B. seinen oft mit der *Imit.* verbundenen tract. de meditatione cordis) völlig fremd sind. (Zu vgl. Hirsche in der 2. Ausg. der *WIC* Bd II S. 740f.). Beachtung verdient γ) weiter die Aufnahme des Leoninischen Hexameters: *vita boni monachi crux est, sed dux paradisi* (III, 56. 64. 65) aus seinem Epigramm versus de s. cruce, worauf Hirsche a. a. D. gewiesen. 50 — Endlich darf man behufs richtiger Entscheidung der Streitfrage weder die übrigen Schriften des Th. unterschätzen, noch die *Imit.* überschätzen; denn an Originalität der schöpferischen und unmittelbar erfassenden Gedanken steht sie z. B. den Taulerschen Schriften sehr nach, wenngleich sie diese bei weitem an Einfachheit und vollständiger Verständlichkeit und warmer Herzlichkeit übertrifft. Schließlich gilt bei dieser Frage des 55 Th. Wort: *non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende*.

IV. Entstehung und Zeit der Abfassung. Die *Imit.* ist aus einzelnen zu verschiedenen Zeiten verfaßten selbstständigen Traktaten entstanden, welche Th. später zu einem Ganzen mit der jetzigen zusammenfassenden Überschrift verbunden hat. Dies ergibt sich teils aus dem losen Zusammenhang der vier Bücher, teils aus ihrer in ver- 60

- schiedenen Handschriften beobachteten Reihenfolge. Manche codd. (wie der Wolfenbütteler von 1424) bieten nur das erste Buch; andere (c. Wibling. von 1433 zu Paris) nur Buch 1 und 2; andere (cod. Weingart. 1433) Buch 1—3; die französische Uebersetzung von 1462 hat das zweite und dritte vor dem ersten; das vierte fehlt wie in vielen anderen, doch hat schon 1426 (27?) cod. Gaesdonok. alle vier; aber aus dem Datum der Abschrift ergibt sich, daß das vierte früher als das zweite geschrieben war und der Autograph von 1441 läßt das vierte dem dritten vorangehen. In manchen codd. (Antwerp., Gerarmon., Rebdorf.) folgen noch ein fünftes und sechstes Buch, nämlich des Th. Traktate: *Exercitia spiritualia* und *Recognitio propriae fragilitatis*. —
- 10 Man hat in den von Meyer und Liebner aufgefundenen Handschriften, von denen jene (ca. 1450) die ersten 23 Kapitel des ersten Buches und dann 15 neue bietet, — diese das zweite Buch, beide aber in sehr abweichenden Texten, die ersten Grundlagen für das spätere ausgereifte Werk finden wollen. Allein genauere Vergleichung zeigt, daß sowohl was die Gedanken als die Form, Sprache, Rhythmus und Reim anlangt, diese Schriften
- 15 zu verschieden sind, als daß sie vom Th. her stammen können. Der Text des letzteren ist sehr ähnlich zweien in Brüssel gefundenen und von Nolte (Wiener Zeitschr. für die gef. kath. Th. 1855) veröffentlichten. Die Überschrift des einen *speculum peccatorum* ist von späterer Hand; der andere hat: *quidam utilis tractatus proficere volentibus compositus a quodam earthusiensi nomine Calcar*. Besser ist der Text in einem
- 20 Wolfenbütteler cod., wo er nach Buch 1 der *Imitatio* folgt (abgedruckt bei Hirsche I, p. 482); an Th. kann bei diesen Schriften als Verfasser nicht gedacht werden. Der genannte Calcar kann kein anderer sein, als Heinrich Calcar im Karthäuserkloster zu Muninkhuijen bei Arnheim, der 1408 gestorben und auf Th. großen Einfluß gehabt hat. Aus der Verwechslung dieser ähnlichen Schrift Calcars mit des Th. *Imitatio* erklärt sich
- 25 auch, daß man zuweilen jenen für den Verfasser der letzteren gehalten (vgl. VII³, 602). Die Zeit der Abfassung wird, da codd. der *Imitatio* vom Jahre 1421 zu Well, Enich, Ochsenhausen gezeuget sein sollen und wir schon 1434 Uebersetzungen haben, danach ungefähr bestimmt werden können (fraglich ist die Uebers. vor 1420). Handschriften mit älteren Daten sind, wie sorgfältige Untersuchungen gezeigt, mit bes. Interesse gefälscht
- 30 (vgl. Kraus a. a. O. 84).

V. Die Bedeutung des Buches. Der Grundgedanke, welcher in dem Anfang des Buches und von dort entnommen in der Überschrift des Ganzen ausgesprochen ist, stammt von der bekannten Mahnung des Herrn Jo 8, 12 (in Verb. mit Mt 10, 38f. 16, 24); es ist der der praktischen Frömmigkeit des Mittelalters, wie er bei den Waldensern, Franz von Assisi, in den Bettelorden, bei den Mystikern sich findet, und gerade von der tief eingreifenden Wirksamkeit Grootes her auch in den von ihm gegründeten beiden Gemeinschaften, den Windesheimern wie den Brüdern vom gemeinsamen Leben, tiefe Wurzel geschlagen; er reicht bis auf Staupitz. Ist es dadurch auch im engen Anschluß an die hl. Schrift geschrieben, ja bewegt es sich vielfach in ihren Worten, so ist doch dem Ganzen der mittelalterliche Charakter der streng römischen Kirchenlehre aufgeprägt. Irgebtwelche Abweichungen von derselben ruhen auf falscher Auffassung der betreffenden Stellen. Das Buch ist daher von Anfang an nicht bloß in den Klöstern, sondern überhaupt in der Kirche, insbesondere in der römischen, das beliebteste und populärste Erbauungsbuch; namentlich hat der Jesuitenorden von seinem Stifter her es als solches in seine geistlichen *exercitia* aufgenommen. Ist so das Buch ein Gemeingut der Kirche und wegen seiner Grundlegung in der hl. Schrift auch für protestantische Leser in vielen Abschnitten erbaulich, so ist der streng römische und mönchische Geist in ihm so ausgeprägt, daß protestantische Christen das Original nicht ohne Anstoß lesen können; außer den zahlreichen Stellen vom Verdienst der guten Werke, auch des kleinsten, vor

50 Gott, der Lehre von der Transsubstantiation (IV, 2), der Priestervermittlung (IV, 5, II, 6), der Fürbitte für die im Fegfeuer Befindlichen (IV, 9. 41 ff.; I, 24), wie zu den Heiligen und deren Vorbildlichkeit (I, 13, II, 9. 10. 12, III, 6 und 58) — Stellen, welche man deshalb in Uebersetzungen für Protestanten entweder ausmerzt, oder mit warnenden Anmerkungen versieht — ist es der ganze Grundton des Buches, welcher mit dem evangelischen Heilsglauben unvereinbar ist. Wird auch der römische Standpunkt durch eine mystische Innerlichkeit (*omnia sunt nulla*) gemildert und ist auch des Tröstlichen gar viel zur wahren Erbauung darin, so ist doch der mönchisch-asketische Geist (daher humilitas, Einfachheit, Wille, Kampf gegen Leidenschaft, Gehorsam gegen die Oberen) mit seiner Nachfolge des Lebens Jesu in der Weltflucht ein einseitiger und geradezu zu bekämpfender; nicht äußerliche Weltflucht (hort. ros.), sondern Weltüberwindung in Weltverleug-

60

nung durch den bußfertigen Glauben in der Liebe, wie im Kampf gegen die Sünde im Herzen, wie in der Welt ist des Christen Aufgabe. Ein Christ kann sich ohne das Kleinod von der Rechtfertigung allein aus Glauben an das alleinige Verdienst des Sohnes Gottes nicht erbauen; erst durch den bußfertigen Glauben an die Gnade Gottes kann er in den Stand versetzt werden, Christo nachzufolgen und nur durch diesen Glauben in der Gemeinschaft mit Christo bleiben. Es handelt mehr vom Christus in uns, als dem für uns. Ist das Büchlein auch „die schönste Rose im Klostergarten des Br. vom gemeinsamen Leben“ (Hase), hat es für das 15. Jahrhundert auch seine große Bedeutung gegenüber der damaligen entarteten und verweltlichten Kirche und ihrer Glieder gehabt, und hat es somit auch in der Zeit der Vorreformation vorbereitend gewirkt, so wird doch 10 C. Schmidt (ME 1. Aufl.) Recht behalten: „seitdem die Reformation uns besseres gebracht hat, sollte die Imit. in der protestantischen Kirche nur noch ein historisches Interesse haben“. Es fehlt viel an der Glaubenskraft, welche in Luthers Schriften, an der Klarheit und Sicherheit, welche in seinem kleinen Katechismus, an der Tiefe und Fülle, welche in seinen Liebern uns begegnet. Zu vgl. G. Jäger, Die Imit. Christi ein Vade- 15 mecum für evangelische Leser, Gotha 1889. Hierher gehört auch: „Biblich und evang. Th. a. K.“, übers. von Fr. L. v. Meising, 2. Aufl. Lauer m. f. Abh. der Heidelberger Disputation Luthers, ZRG 1901, hat in einzelnen Theesen Beziehungen auf die Imit. finden wollen; so Thef. 27 auf Imit. III, 5. 6. 8; Thef. 4 auf III, 9; Thef. 27 auf den Titel desselben, doch sehr fraglich, da die Imit. sonst nirgends bei Luther erwähnt 20 wird. Die Thatfache, daß das Buch ein Erbauungsbuch für Christen aller Konfessionen, ja für Menschen aller Arten von Denkweisen und Ansichten geworden ist, erklärt sich daraus, daß der Verfasser das schwache sündige Menschenherz kennt, es aufschleicht und für Jesu herzbewegende, seelsorgerliche Worte empfänglich macht und für sie gewinnt. Der Menschen Herz ist zu allen Zeiten dasselbe. Es sucht Frieden und Trost. Aber 25 tiefer dringt er nicht ein weder in die Bedürfnisse des friedelosen Menschen, noch in die Tiefe der Gnade Gottes im Kreuz Christi. Den Frieden lasse ich euch: aber meinen Frieden — den im Glauben an den gekreuzigten Sohn Gottes begründeten und in täglicher Reue und Buße zu gewinnen — bietet er nicht. 2. Schlußz.

Thomas Waldensis f. Netter Bd XIII S. 749.

30

Thomas von Westen f. Westen.

Thomaschriften f. d. A. Historianer Bd III S. 728, 10.

Thomasius, Christian, gest. 1728, Begründer der Universität Halle und Professor der Jurisprudenz daselbst, Bahnbrecher der Aufklärung in Deutschland. — Quellen: Eine Gesamtausgabe seiner Werke existiert nicht. Ein (unvollständiger) Katalog seiner Schriften 35 erschien 1728 in Halle bei Salsfeld. Zahlreiche Schriften sind von ihm selbst gesammelt in: Kleine teutsche Schriften 1707. Ausertlesene und in Deutch noch nie gedruckte Schrifften 2 Bde 1705, 1714. Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemische philosophische und juristische Händel. 3 Teile 1723 ff. Vgl. über ausertlesene juristische Händel. 4 Teile 1720f. Orationes academicae 1723. Programmata Thomasiana 1724. Seine Dissertationen u. Disputa- 40 tionen sind h. 1773 ff. Die zahlreichen Disputationen seiner Schüler sind als sein geistiges Eigentum zu betrachten. Drei kleine Schriften sind h. von Opel 1894. Litteratur: Vor allem: Schrader, Gesch. der Friedrichs-Universität zu Halle, 2 Bde 1894; C. Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft III, 1898; ders., Art. „Th.“ in AdB; R. Kahser, Th. und der Pietismus, Hamburger Gymn.-Programm 1900. Ferner: H. Luden, Th. nach s. Schicksalen und Schriften 45 1805; J. W. Wald, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche III, 1—78; A. Tholud, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. II, 61—76. Geschichte des Rationalismus 107—119; Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 545 ff.; R. Kayser, Th. als Protestant, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1900; R. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. II, 1; Derr- 50 burg, Th. und die Stiftung der Universität Halle, Mkt.-Zeite 1865; C. Landsberg, Zur Biographie von Th., Hall. Festschrift 1894; Nicoladoni, Th., ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung 1888.

Chr. Thomasius (auch die deutsche Form Thomas kommt häufig vor) wurde geboren am 1. Januar 1655 in Leipzig als Sohn des Professors der Philosophie und Eloquenz Jakob Thomasius, der als Leibnizens Lehrer bekannt ist. Er studierte zuerst verschiedene philo- 55 sophische Disziplinen in Leipzig und wurde dort 1672 Magister. Durch Vorlesungen seines Vaters über Hugo Grotius und die Lektüre des Naturrechts Rufendorfs mächtig angeregt, wandte er sich der Jurisprudenz zu, die er seit 1675 in Frankfurt a. D. besonders bei Stryl studierte. Dort promovierte er 1678 zum Dr. jur. So sehr ihn

Pufendorf anzog, so glaubte er doch, dessen damals allgemein als ketzerisch verschriene Anschauung aus religiösen Gründen nicht annehmen zu dürfen. Aber alle Gegenschriften gegen Pufendorf überzeugten ihn nicht, vielmehr gewann ihn dessen Apologie endgiltig und gab ihm den Mut, der eigenen Vernunft zu folgen und sich nicht mehr länger „von
 6 anderen wie ein dummes Vieh an der Nase herumführen zu lassen“. Aus diesem inneren Umschwung erwuchs seine energische Abfage an alle Vorurteile und allen Autoritätsglauben, denen von nun an der Kampf seines Lebens galt. Nach einer kurzen holländischen Reise ließ sich Th. 1679 in Leipzig als Anwalt und Dozent nieder und betrat an der konservativen kursächsischen Universität mit großer Kühnheit das Pufendorfsche Naturrecht, womit er nach anfänglichen Mißerfolgen bei den Studenten großen Beifall fand. Stürmischer ging er in seinen Reformbestrebungen erst nach dem Tode seines von ihm sehr verehrten Vaters vor (1684). Noch ohne größeres Aufsehen zu erregen, behauptete er in der Disputation „De crimine bigamiae“ (1685), daß die Polygamie nicht wider das Naturrecht sei. 1687 that er das für die damalige Zeit Unerhörte, am schwarzen
 15 Brett der Universität eine Vorlesung in deutscher Sprache anzukündigen, die er über des Gratian „Grundregeln, vernünftig, klug und artig zu leben“ lesen wollte. Der beigegebene „Discours, welchergestalt man den Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle“ stellte die in Frankreich übliche Verwendung der Muttersprache in der Wissenschaft und das französische Bildungsideal des feingebildeten galant' homme der engen und einseitigen deutschen Gelehrtenbildung gegenüber als nachahmenswert hin.
 20 Dieses Bildungsideal verfocht auch sein „Vorschlag, wie ein junger Mensch zu einem honetten und galanten Leben zu informieren sei“ (1689), während sich gegen die höchste bestehende wissenschaftliche Autorität der Zeit sein Programm „Von den Mängeln der Aristotelischen Ethik“ wandte (1688). Das „Geschmiere dieses Heiden“ war ihm überhaupt sehr verhaßt. 1688 veröffentlichte er seine naturrechtlichen Anschauungen in dem sich eng an Pufendorf anschließenden Werke „Institutiones jurisprudentiae divinae“ und bekämpfte hier die von dem Leipziger Professor Valentin Alberti vertretene Melanchthonische Anschauung, daß das Naturrecht aus dem Urstande abzuleiten sei. Nachdem Th. eine
 25 Zeit lang an den „Acta eruditorum“ mitgearbeitet hatte, gab er seit 1688 eine eigene Zeitschrift heraus unter dem Titel: „Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, vornehmlich aber neue Bücher“ (fortgesetzt bis 1689 unter wechselnden Titeln). Diese Monatsgespräche sind die erste populärwissenschaftliche Zeitschrift in deutscher Sprache und sichern Th. einen hervorragenden Platz in der Geschichte des Journalismus. In jedem Tone werden hier die herrschenden Anschauungen, besonders die Pedanterie der Gelehrten und die Unduldsamkeit der Geistlichen verspottet. Die ersten Hefte sind in Dialogform verfaßt und reich an tollen Einfällen und geistreicher Karikatur. Auch persönliche Ausfälle fehlen nicht.
 30 J. B. griff Th. den dänischen Hofprediger Seltor Mafius, der in seiner Schrift „De interesse principum circa religionem evangelicam“ die lutherische Religion wegen ihrer Betonung der Gehorsamspflicht der Unterthanen als die dem Interesse der Fürsten allein entsprechende gepriesen hatte, heftig an, woraus eine bittere Fehde zwischen ihnen entstand. In den späteren Heften wird der Ton gemäßigter. Durch sein oppositionelles Vorgehen erregte Th. immer mehr den Widerspruch, ja den Haß der herrschenden Universitätskreise, besonders der Theologen. Von Ende 1688 an lief in Dresden eine Klage nach der
 35 anderen über Th. ein, von Alberti, der philosophischen Fakultät, dem Leipziger geistlichen Gesamtministerium und endlich von der theologischen Fakultät, die im April 1689 wegen wiederholter Beschimpfungen von Theologen klagte und wegen bedenklicher religiöser Überzeugungen den Antrag auf ein Inquisitionsverfahren gegen Th. stellte. Außerdem beschwerte sich der dänische Hof beim Kurfürsten über des Th. Verhalten gegen Mafius.
 40 Die auf diese Klagen hin eingeleiteten Verfahren verliefen, vor allem dadurch, daß Th. sich die Gunst des Ministers von Haugwitz erworben hatte, im Sande. Doch wurde ihm verboten, das Kolleg weiter zu lesen, mit dem er ein gegen ihn gerichtetes collegium antiatheisticum des Theologen Pfeiffer beantwortete. Er half sich aber damit, es unter anderem Titel fortzusetzen. Unersehroden stellte der selbst hart Bedrängte im Oktober
 45 1689 dem Magister Aug. H. Franke ein rechtliches Bedenken aus, das die Ungefährlichkeit des Vorgehens gegen die Leipziger Pietisten geißelte. Besonders verhängnisvoll aber wurde für ihn die „Rechtmäßige Erörterung der Ehe- und Gewissensfrage, ob zwei fürstliche Personen, deren eine der lutherischen, die andere der reformierten Religion zugethan ist, einander mit gutem Gewissen heiraten können“ (1689). Diese Schrift rief nicht nur
 50 eine Beschwerde der Wittenberger theologischen Fakultät hervor, sondern die in ihr indirekt

enthaltene Verteidigung der für Sachsen höchst inopportunen Ehe des Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Weitz mit einer reformierten brandenburgischen Prinzessin machte Th. in Dresden vollends mißlieblich und verschärzte ihm auch die Gunst Haugwitzens. So erfolgte denn auf eine nochmalige Klage des dänischen Hofes im Februar 1690 das Verbot, irgend etwas ohne vorhergehende Zensur drucken zu lassen, und auf eine zweite Klage der Leipziger Theologen, die sich durch Äußerungen in dem Kolleg de praesudiciis vom 15. Februar 1690 beleidigt fühlten, ein Erlaß des Oberkonsistoriums vom 10. März 1690, der dem Th. des Kurfürsten ungnädigstes Mißfallen kundgab und ihm das Halten von Vorlesungen und die Evidierung von Schriften verbot. Ob außerdem ein zunächst geheim gehaltener kurfürstlicher Haftbefehl gegen ihn vorlag, wie Th. selbst geglaubt und erzählt hat, ist sehr zweifelhaft (Landsberg, Zur Biographie S. 12—15). Aber alle Existenzmittel waren ihm abgeschnitten, so daß er am 18. März 1690 Leipzig verließ und sich nach Berlin begab. Hatte ihm doch schon vor der Leipziger Katastrophe der Gedanke an Brandenburgische Dienste vorgeschwebt. Am 4./14. April 1690 erhielt er von Kurfürst Friedrich, dem ihn der Zeiger Herzog empfohlen hatte und dem er wegen seiner „Moderation in Religionsachen“ willkommen war, die Ernennung zum Rat, Gehalt und die Weisung, in Halle Vorlesungen zu halten, wo die Umgestaltung der dort bestehenden Ritterakademie in Aussicht genommen war. Die Toleranz Brandenburgs pries der so wohl Aufgenommene in seiner ersten halleischen Disputation „De felicitate subditorum Brandenburgensium ob emendatum per edicta electoralia statum ecclesiasticum et politicum“ 1690. Schnell sammelte er zahlreiche Schüler um sich und legte so den Grund zur Entstehung der Universität Halle (Kurf. Erlaß zur Gründung 1691, feierliche Einweihung 1694). An dieser erhielt er neben seinem früheren Lehrer Strypf, der Direktor der Universität und erster Professor der Jurisprudenz wurde, die zweite juristische Professur. Außerdem hielt er auch philosophische Vorlesungen. Eine Aufhebung des nach seinem Weggange gefällten Leipziger Schöppenurteils erreichte Th. trotz vieler Bemühungen nicht, doch konnte er Familie und Mobilien im Juli 1691 aus Leipzig abholen. Nach dem Übertritt Augusts des Starken schlug dann die Stimmung am sächsischen Hofe zu seinen Gunsten um. 1705 und 1709 wurden mit ihm sogar Verhandlungen zwecks seiner Rückberufung nach Leipzig geführt. Er erhielt aber 1709 in Halle den Scheinratstitel und die Anwartschaft auf Nachfolge in den Ämtern Strypfs und trat sie 1710 nach dessen Tode an. Bis zu seinem Tode hat er in Halle gewirkt.

Th. war kein schöpferischer Geist, aber er hat die fortschrittlichen Gedanken der Zeit mit raschem Verstande erfasst und mit unerschrockenem Mute verfochten. Eine tüchtige, offene, warmherzige Natur, hat er in froher Siegeszuversicht und oft mit übermütiger Polemik die Vorurteile und den Autoritätsglauben, die Pedanterie und den Zwang, die Intoleranz und Reizmacherei bekämpft und verspottet. So wurde er zum ersten erfolgreichen Vorkämpfer der Aufklärung in Deutschland. Seine Waffe war die Vernunft. Aber er war kein tiefgründiger, auf letzte Prinzipien zurückgehender Denker, sondern seine Vernunft war das Raisonnement des gesunden Menschenverstandes. Er hat nicht die Scholastik der Schullogik verachtet, sondern die Bedeutung des reinen Denkens überhaupt nicht hoch gewertet. Die mathematische Methode seines Kollegen Christian Wolff, zu dem er in kein näheres Verhältnis trat und zu dessen Verteidigung er nicht das mindeste gethan hat, erschien ihm nur als eine veränderte Form der Scholastik. Gegenüber dem Nationalisten Wolff ist Th. der Empirist, ein Geistesverwandter John Lodes und von diesem in mehrfacher Beziehung direkt beeinflusst. Er ist ein typischer Vertreter der praktischen Richtung der Aufklärung, deren höchstes Ziel die Gemeinnützigkeit und die Glückseligkeit ist. Denken macht seiner Meinung nach nicht glücklich; es sei heidnisch, das höchste Gut in speculationibus zu suchen, und alle Wahrheiten, die keinen Nutzen haben, sind ihm nicht Stücke der Weisheit, sondern der Thorheit. Diese praktische Richtung zeigt sich auch in seinem Bildungsideal und in seiner Geringschätzung der Sprachen wie des Altertums überhaupt. Daneben finden sich auch Rudimente einer anderen Geistesrichtung. In seinem „Versuch vom Wesen des Geistes“ (1699) entwickelte er phantastische, an Männer wie Weigel und Fludd anklingende naturphilosophische Gedanken und bekämpfte von ihnen aus die mechanische Naturauffassung des Descartes. In der Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen Werke des französischen Mystikers Poiret „De eruditione triplici“ (1694) redete er auch der Mystik das Wort, während er sich später, insbesondere in der zweiten Ausgabe des Poiret (1708) unter dem Einfluß von Lodes Essay über den menschlichen Verstand von ihr lossagte, weil sie wie die Orthodoxie zu Unmündigkeit und Unwissenheit führe.

Es wäre falsch, den Kämpfer gegen die Vorurteile der Theologen für einen unfrommen Mann zu halten. Seine Frömmigkeit geht zwar, wie alles bei ihm, nicht in die innersten Tiefen, aber sie ist aufrichtig und warm. Das haben gegenüber andersartigen Urteilen Schrader und Kayser mit Recht betont. Auch auf religiösem Gebiete zeigt sich sein Antintellectualismus, und er richtet sich hier sowohl gegen orthodoxe System- wie rationalistische Demonstrierfucht. Th. hält nicht viel von verstandesmäßigen Beweisen der Religionswahrheiten, insbesondere solle man über Gottes unbegreifliches Wesen, das nur gleichnißweise zu erfassen sei, nicht spekulieren, sondern Gottes Willen thun. Das Einbringen der Philosophie in die Theologie beklagt er als einen der Hauptgründe ihres Verberbs. Er tadelt Melancthons Rückkehr zu Aristoteles, in dessen Verwerfung er sich mit Luther eins weiß. Dem intellectualistischen Glaubensbegriff der Orthodoxie gegenüber nennt er den Glauben „Zuversicht und Vertrauen im Herzen zu Gott“. Der Vorsehungsglauben ist ein wichtiges Stück seiner Frömmigkeit. Er liebt es, die Führung der Vorsehung in seinen Lebensschicksalen zu preisen. Trägt seine Frömmigkeit im wesentlichen den Charakter der Aufklärung, so hängt sie doch noch mehr als die der späteren Aufklärer mit dem Luthertum zusammen. Das Fundament des Christentums ist ihm nicht nur Liebe zu Gott und dem Nächsten, sondern auch Verachtung seiner selbst. Die Erbsündenlehre erkennt er an. Das Gefühl der eigenen Fehlerhaftigkeit erfüllt ihn lebhaft, wovon z. B. die eigentümliche „Scharfe und nachbrüdlische Lektion an sich selbst“ zeugt, die er 1694 öffentlich gelesen hat. Die Autorität der Bibel steht ihm fest. Richard Simons und Spinozas Bibelkritik lehnt er ab. Aber die Schrift ist allein Norm. Wie überhaupt die Aufklärung in ihrem ersten Stadium, so zieht er sich von der Autorität der Kirchenlehre auf die der Schrift zurück. Die Kirchenväter schätzt er gering. Die Systeme der Theologen und den Zwang der Bekenntnisschriften verwirft er leidenschaftlich. Besonders ist ihm die Konkordienformel verhaßt. Er geißelt die „Nechermacherei“ und Herrschsucht der Theologen und schiebt nach bekannter Aufklärerweise viel Ubles auf die Ränke der Priester und ihre *piae fraudes*. Ein blinder Haßer derselben ist er aber nicht gewesen, ist er doch für die Hebung der materiellen Lage der Geistlichen eingetreten. Die konfessionellen Unterschiede gelten ihm wenig. Die Kirchen nennt er mit Vorliebe Sekten. Das Verkehren der Reformierten empörte ihn tief, und er trat dafür ein, daß Lutheraner mit ihnen verkehren und ihre Gottesdienste besuchen dürften. Trotz aller Hochschätzung Luthers warnt er vor der Meinung, die Reformation habe allem Übel abgeholfen, und es ist eines seiner Hauptanliegen, die „Neste des Papsttums“ im Protestantismus oder „das Papenzen der Protestierenden“ zu bekämpfen. Manche dieser Anschauungen erinnern an Gottfried Arnold, zu dem er in nahen Beziehungen gestanden und dessen Kirchen- und Ketzergeschichte er für das nützlichste Buch nach der Bibel erklärt hat.

Infolge seiner Verteidigungsschrift für Francke ist Th. von den Gegnern der Pietisten lange als deren Parteigenosse angesehen worden. Er ist auch in Halle mit Francke in Beziehung geblieben, hat ihn z. B. zum Beichtvater gewählt. Spener hat er stets aufs höchste geachtet. Aber er hat des öfteren (z. B. in der „Kurzen Abfertigung des in der ausführlichen Beschreibung des Pietistenunfugs enthaltenen Vasterungen“ 1693) seine selbstständige Stellung ihm gegenüber betont, wie wiederum Spener sich dagegen verwahrte, daß man in Th. einen wahren Vertreter seiner Sache sehe. Th. hatte mit dem Pietismus nicht nur gemeinsame Gegner, sondern auch viele sachliche Verührungspunkte: den Gegensatz gegen Systemtheologie und Schulphilosophie, die Betonung praktischer Frömmigkeit, den Rückgang auf die Schrift, die freiere Stellung zu den Bekenntnissen. Aber das, was im Centrum der pietistischen Frömmigkeit stand, Sünde und Gnade, ist dem Th. fremd geblieben, und die Verschiedenheit der Geistesart beider liegt auf der Hand. Dennoch hat sich Th. vom Pietismus eine Zeit lang stark beeinflussen lassen. Vor allem hat er sich ernstlich bemüht, demütiger zu werden, und die von Spener gerügte „satirische“ und „bittere“ Schreibart abzulegen. Das zeigen vor allem die „Ostergedanken vom Zorn und bitterer Schreibart wider sich selbst“ (1695), in denen er in der Form eines Zwiegesprächs des Geistes und des Fleisches alle Entschuldigungsgründe für seine bittere Schreibart preisgibt und mit einer Abbitte wegen derselben schließt. Ueberhaupt geht durch die Schriften der ersten Halle'schen Zeit ein erbaulicher Zug, wie wir ihn in dieser Stärke sonst bei Th. nicht finden. Er eifert in ihnen gegen die „gottlose, heidnische Philosophie“ und möchte alle Wahrheit allein aus der Schrift nehmen. Aber bald traten die Gegensätze zwischen ihm und dem Pietismus hervor. Während Th. theologische Anschauungen verwarf, in denen die Pietisten mit der Orthodoxie einig waren, und damit Anstoß bei ihnen erregte, vermischte er auch beim Pietismus tolerante Ge-

sinnung, ja darin, daß die Pietisten das Leben reglementierten und leicht geneigt waren, denen, die ihre Art der Pietät ablehnten, das Christentum abzusprechen, sah er eine neue Art von Kezernmacheri. Der kopfhängerischen Art der Halleischen Pietisten widersprach sein froher Lebensmut, ihrer Pädagogik warf er vor, daß sie zu geistlichem Hochmut und religiöser Heuchelei führe. Den eigentümlichen Vorbehungsglauben Franckes hielt er für Selbsttäuschung. So kam es zu verschiedenen Streitigkeiten, die hier nur angedeutet werden können. Sie knüpfen sich vor allem an die Zurückweisung der Frau des Th. vom Abendmahl durch Francke „wegen auffallender Kleiderpracht“, an das Programm des Th. zu den Wintervorlesungen 1702, in dem er in seiner alten spöttischen Weise besonders über die Pädagogik des Halleischen Waisenhauses herzog (dagegen: Joachim Lange „Gewissensrüge“) und an die Schriften des Th. über das Herzenverbrechen und das Konkubinat. Gegen die letztere legte die theologische Fakultät eine Beschwerde bei der Regierung ein, die als übertrieben zurückgewiesen wurde.

Unermüdlch hat Th. den Geist der Aufklärung, der ihn erfüllte, verbreitet. Vor allem wirkte seine ausgeprägte Persönlichkeit stark auf seine Studenten, die er für das Leben und zu selbstständigem Urteil zu erziehen suchte. Deshalb hielt er auch praktische Übungen mit ihnen ab, kümmerte sich um ihren Stil, verkehrte persönlich mit ihnen, gab ihnen Ratellen an, kritische Prinzipien, mit denen sie an alles heranreten sollten (z. B. „Cautelae circa praecognita jurisprudentiae ecclesiasticae“ 1712). Dabei war er weit entfernt, sie zu blinden Anhängern machen zu wollen, hatte er doch ein starkes Gefühl dafür, daß die Meinungen der Menschen naturnotwendig vielgestaltig sein müssen. Auch die Moral seiner Studenten lag ihm am Herzen („Vom elenden Zustand der Studenten“ 1693). Wie Francke der theologischen, so hat Th. vor allem der juristischen Fakultät der Universität für lange den Stempel seines Geistes aufgeprägt. Aber seine Wirkung ging weit über dieselbe hinaus. Auch in seiner Halleischen Zeit hat er wieder durch Monatschriften zu wirken versucht. Er gab 1693 die „Historia sapientiae et stultitiae“ und die „Historie der Weisheit und Thorheit“ und seit 1700 im Verein mit Buddeus und anderen die „Observationes selectae Halenses ad rem literariam spectantes“ heraus. Diese Unternehmungen kommen aber an Bedeutung den Monatsgesprächen bei weitem nicht gleich. Auf weiteste Kreise wirkte Th. durch die Sammlung seiner wichtigsten deutschen und übersetzter lateinischer Schriften und die Erzählung der vielen „Händel“ seines Lebens in verschiedenen Sammelbänden (s. oben unter Litteratur).

Die wissenschaftlichen Leistungen des Th. liegen auf den Gebieten der Jurisprudenz und Philosophie. Bei der Eigenart des Mannes wird niemand bei ihm bedeutende philosophische Erkenntnisse erwarten. Deshalb hat auch nicht er, sondern erst sein von ihm so wenig gewürdigter Kollege Wolff einen wirklichen Fortschritt der philosophischen Wissenschaft in Deutschland herbeigeführt. Echt philosophisch ist bei Th. nur ein Zug zu psychologischer Fundamentierung: die Untersuchung der menschlichen Natur ist ihm die Grundlage aller Wissenschaft. Im übrigen ist er Popular- und Lebensphilosoph: auch seine Philosophie soll seinen Reformzwecken dienen, Vorurteile auszurotten und Wissenschaft und Leben zu bessern. Die eklektische Philosophie erklärt er ausdrücklich für die beste. Sein einziges spekulatives Werk, der schon genannte „Versuch vom Wesen des Geistes“, ist sein schwächstes. Sonst hat er die Logik und Ethik bearbeitet. Seine „Introductio ad Philosophiam aulicam“ (1688) aus der Leipziger Zeit will Hofleute dadurch zum Studium der Logik ermuntern, daß sie diese nicht in der üblichen schwerfälligen Weise darstellt. Ein Kapitel dieser Schrift handelt von seinem Lieblingssthema, den Vorurteilen, die er in praecipua auctoritatis et praecipitiae einteilt. Bezeichnend für seine praktische Tendenz ist, daß er der „Einleitung zu der Vernunftlehre“ (1691) eine „Ausübung der Vernunftlehre“ (1691) und der „Einleitung zur Sittenlehre“ (1692) eine „Ausübung der Sittenlehre“ (1696) zur Seite stellt. Die Ausübung der Vernunftlehre giebt „Handgriffe, wie man in seinem Kopfe austräumen und sich zur Erforschung der Wahrheit geschickt machen, die erkannte Wahrheit anderen beibringen, andere verstehen und auslegen, von anderer Meinung urteilen und die Irrtenden geschickt widerlegen solle“. Die Sittenlehre faßt Th. als Unterweisung, worin die Glückseligkeit bestehe und wie sie zu erlangen sei. Sie besteht in der Ruhe des Gemüts und ist zu erlangen durch Beherrschung der Affekte, unter denen Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz die drei Grundleidenschaften sind, denen als guter Affekt die vernünftige Liebe gegenübersteht. Die Sittenlehre kann aber den Menschen nur aus dem Stande der Vestialität zu dem der Menschlichkeit leiten, zur höchsten Tugend führt allein die hl. Schrift und die Gnade. Th. trennt die Gebiete der Philosophie und der Offenbarung scharf voneinander. Auf der Sittenlehre baut Th. eine etwas phantastische „neue Wissenschaft“

auf, „das Verborgene des Herzens anderer Menschen aus der täglichen Konversation zu erkennen“ (1691 f.). Wie die Vernunftlehre das eine, so ist ihm die Geschichte das andere Auge der Weisheit. Von echten geschichtlichen Sinn ist Th. freilich, wie alle seine Zeitgenossen, weit entfernt, aber er schätzt den kritischen Wert der Geschichte, daß durch sie bestehende Illusionen und Vorurteile zerstört werden können.

Viel Bedeutenderes als in der Philosophie leistete Th. in seiner Sachwissenschaft. Sein Kampf gegen das römische und für das deutsche Recht und anderes rein Juristisches ist hier nicht zu behandeln. Dagegen ist sein Naturrecht von einschneidender Bedeutung auch für die Kirchengeschichte. Als Vertreter desselben steht Th. auf den Schultern
10 Rufendorfs, zu dem er auch in persönliche Beziehungen trat (Briefe Rufendorfs an Th., h. von Gigas 1897). Waren seine „Institutiones jurisprudentiae divinae“ noch ganz von Rufendorf abhängig, so sind seine „Fundamenta juris naturae et gentium“ (in quibus
15 *secernuntur principia honesti, justae ac decori*) von 1705 viel selbstständiger. Über Rufendorf hinaus geht die schon im Titel angebeutete scharfe Scheidung des Rechts, der Moral und des Anstands. Als Wesen des Rechts gilt die Erzwingbarkeit. Daraus folgt als Konsequenz, daß von den bisher geltenden drei Rechtsquellen, der *lex naturae*, der *lex humana positiva* und der in der Bibel enthaltenen *lex divina positiva* un-
20 versalis die letzte ausscheidet; denn ihre Vorschriften sind nicht erzwingbar. Wichtig ist auch, daß Th. die alte Identifikation des Dekalogs mit der *lex naturae* bekämpfte, da der Dekalog teils weniger teils mehr (Sabbathgebot!) als diese enthalte. So arbeitet
25 Th. an der Loslösung des Rechts von der Theologie. Besonders das Eherecht will er säkularisieren und die Reste der Anschauung von der Ehe als eines Sakraments im Recht beseitigen. Deshalb weist er in der Kuffenberger Disputation „De concubinato“ (1713) nach, daß das Konkubinat nicht immer als schändlich gegolten habe, ja behauptet, daß es auch im NT nicht ausdrücklich verboten sei. Besonders einschneidend waren die Konsequenzen des Naturrechts für das Kirchenrecht. Für dieses kommen besonders folgende
30 Schriften in Betracht: *De jure principis circa adiaphora* 1695. Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten 1696. *An haeresis sit crimen?* 1697. *De jure principis circa haereticos* 1697. Kirchenrechtliche Vorlesungen, posthum ediert 1738.
35 *Historia contentionsis inter imperium et sacerdotium* 1722. Th. kennt nicht mehr das *unum corpus Christianum*, sondern den Staat als eine rein weltliche Sache und die Kirche als einen Verein im Staate. Der Fürst hat nur die einzige Aufgabe, den äußeren Frieden zu wahren, nicht die Untertanen tugendhaft zu machen und nicht für ihre Seligkeit zu sorgen. Die Kirche regiert er nicht als ihr Bischof und er dient ihr
40 nicht als ein *status ecclesiae*, sondern sein Auffichtsrecht über sie entspringt rein seiner Territorialgewalt. Er ist deshalb nicht an die Meinung des Lehrstandes gebunden, sondern hat die Kirche so zu regieren, daß der Friede nicht gestört wird, also vor allem die streitenden Theologen zur Ruhe zu verweisen. So wird Th. einer der Hauptverkämpfer des Territorialismus. Er macht die Kirche völlig abhängig von dem nach rein
45 weltlichen Gesichtspunkten regierenden Landesherren. Alles, was nicht auf der Offenbarung beruht, ist *adiaphoron* und gehört zu dessen Befugnis. Insbesondere ist es ihm allein, und nicht den Lehrern, anheimgegeben zu reformieren, d. h. den Kultus und die kirchlichen Zustände zu verändern. Luther wird von Th. scharf getadelt, daß er wider
50 den Willen Friedrichs des Weisen sich an das Reformieren gemacht habe. Selbst das Recht, vom Abendmahl auszuschließen, wird als ein Ausfluß landesherrlichen Kirchenregiments angesehen und kommt deshalb den Geistlichen dem Landesherren gegenüber nicht zu. Dem Fürsten gegenüber begt der sonst so freiheitsdürstige Th. das Gefühl tiefer Devotion. Ein leitendes Motiv dazu, alle Macht in der Kirche den Geistlichen zu nehmen und dem Fürsten zu übertragen, war für Th. der Gebanke, daß so allein sein
55 Hauptanliegen, die Toleranz, sich durchführen ließe. Um diese hat sich Th. die höchsten Verdienste erworben. Er machte vor allem zwei Gesichtspunkte geltend: 1. Von der weltlichen Staatsauffassung aus giebt es für den Fürsten keinen Grund, die Religions-
einheit zu erzwingen oder gegen die Kezerei vorzugehen; denn diese stört den Frieden des Staates nicht, ist also kein Verbrechen. 2. Kezerei ist ein Irrtum des Verstandes und
60 liegt nicht in jemandes Willen. Es ist deshalb widersinnig, Zwang gegen sie anzuwenden. In allem Innerlichen ist der Mensch frei. Ebensovienig strafbar als die kezerische Meinung zu haben, ist es sie anzusprechen. Denn „es ist moralisch unmöglich, daß ein Mensch nicht reden sollte von den Dingen, die er für wahr und recht hält, oder daß er
65 anders davon reden sollte als er glaubt“. Wie bei Locke, von dem Th. auch in seiner Toleranzanschauung abhängig ist, hat auch bei ihm die Toleranz ein Ende gegenüber

solchen, mit deren Religion den Frieden des Staates gefährdende Grundsätze verbunden sind. Dazu rechnet er auch den Atheismus sowie jedwede Intoleranz. Solche Leute hätten das Land zu verlassen, aber in allen Ehren, nicht als Strafe, sondern zum Schutze des Staates. Prediger, die in der Lehre abweichen, sind nach Th. zu entlassen, aber nicht etwa als Ketzer, sondern weil sie das nicht thäten, wozu sie gesetzt wären. Auf dem Gebiete des Strafrechts endlich hat Th. verschiedene Härten bekämpft, die ihren Ursprung in religiösen Vorurteilen hatten. Wer kennt nicht seinen Kampf gegen die Hexenprozesse! Als Richter in einem solchen Prozesse plädierte er noch 1694 auf Tortur, während Stryp für Freisprechung eintrat. Aber das gab Th. Veranlassung, sich mit dem Probleme zu befassen, und 1701 erschien seine berühmte Disputation „De crimine magiae“, in der er nicht nur wie Stryp die Beweisbarkeit von Teufelsbündnissen leugnete, sondern erklärte, daß ein solches Verbrechen überhaupt nicht existiere. Er ging nicht so weit wie Balthasar Bekker, leugnete nicht die Existenz des Teufels und böser Geister, behauptete aber, daß Geister keinen Körper annehmen und nicht auf Körper wirken könnten. Th. bekämpfte auch die Folter (De tortura ex foris Christianorum proscribenda 1705), obwohl 15 er ihre Abschaffung erst von der Zukunft zu erhoffen wagte, und die Inquisition und erforschte die Geschichte des Hexen- und Inquisitionsprozesses. Einer weiteren Humanisierung des Strafrechts diente Th., indem er dem Landesherren das Begnadigungsrecht auch im Falle der Eötung zusprach, was man ihm damals auf Grund von Ger. 9, 6 verweigerte. Durch seine juristischen Leistungen wurde Th. der Gründer der Halle'schen 20 Rechtschule, die einen großen Einfluß auf die Gestaltung des preußischen Staates im Aufklärungszeitalter erlangte.

Th. starb am 23. September 1728. Ist Leibniz der schöpferische Geist der deutschen Aufklärung und Chr. Wolff der durchgreifende Reformator der deutschen Wissenschaft, so liegt des Th. Bedeutung neben seinen nicht unbedeutenden Verdiensten um die Wissen- 25 schaft vor allem darin, daß er durch seine unerschöpfende, temperanzvolle Persönlichkeit auf weitere Kreise wirkte und sie mit dem Geiste der Aufklärung erfüllte.

Heinrich Hoffmann.

Thomasius, Gottfried, gest. 1875. — Benützt wurden die Akten des Igl. Oberkonsistoriums in München; Gedächtnisrede auf Dr. Thomasius von Dr. v. Jezschwiz, Erlangen 1875; Nekrolog in d. Beilage zur Allg. Zeitung 1875, Nr. 59 von G. J. (v. Jezschwiz). Zum Gedächtnis an Thomasius, ferner: Briefe aus der Universitätszeit des seligen Thomasius in *JKK* 1875, I, S. 113 ff.; II, S. 113 ff.; vgl. auch 1876, II, S. 23 ff. Nekrolog in der allg. ev.-luth. *KZ* 1875, Nr. 14, S. 321 ff. (von v. Stählin); ders., *Löbe, Thomasius, Harleß*. Drei Lebens- u. Geschichtsbilder, Leipzig, 1887. Vgl. auch *N. Frank, Gesch. u. Kritik* 35 der neueren Theologie, Erlangen 1894, S. 244; *Tschadert* in der *Abh.*, 38. Bd, S. 102 ff.; *G. Frant, Die Theologie des 19. Jahrh.s*, Leipzig 1905, S. 460 ff.

G. Thomasius ist am 26. Juli 1802 in Egenhausen im bayerischen Franken als der Sohn eines Pfarrers geboren. Er stammte in direkter Linie von dem berühmten Rechtslehrer Christian Thomasius ab. Bis zum 16. Jahre hat der kenntnisreiche, in den 40 Alten wohlbewanderte Vater den Sohn selbst unterrichtet. Von da bis zur Universität weilte Thomasius auf dem Gymnasium in Ansbach. Mit großer Liebe nahm sich hier Christian Bomhard, ein eminentes Schulmann, Bruder der beiden Theologen Bomhard, deren Name mit der Geschichte der Erneuerung der bayerischen Landeskirche tief verwaachsen ist, seiner an. Von bedeutendem Einfluß auf ihn war auch sein späterer Schwiegervater, 45 Kirchenrat Lehmus, in dem von ihm am Gymnasium erteilten Religionsunterricht. Dieser merkwürdige Mann hatte sich unter eigentümlichen Kämpfen und Gärungen nicht ohne Hilfe der Schelling'schen Philosophie, zum evangelischen Kirchenglauben voll durchgearbeitet und besaß die Gabe persönlicher Einwirkung in hohem Maße. Im Jahre 1821 begann Th. zu Erlangen sein Universitätsstudium, setzte es nach ein und einem halben Jahre in 50 Halle fort und schloß es nach drei hier verbrachten Semestern in Berlin, wo er noch ein Jahr weilte. In Erlangen war die Anregung eine geringe; um so mehr kann man aus Briefen an das Elternhaus während des Aufenthalts in Halle und Berlin das zielbewusste Ringen nach einer sichern religiösen Überzeugung, das Wachstum inneren Lebens in Verbindung mit einem mächtigen Wahrheitstrieb, einer hohen Begeisterung für die 55 theologische Wissenschaft und dem ernstesten Erfassen ihrer Probleme bei Th. verfolgen. In Halle wurde er von dem dort vorherrschenden Nationalismus nur abgestoßen, dagegen von dem ehrwürdigen Knapp um so mehr angezogen. Was Berlin anlangt, so kann man fragen, wer mehr auf ihn wirkte, Schleiermacher oder Hegel; der Einfluß des ersteren zeigt sich in der ganzen Anlage seiner Dogmatik, der des zweiten in seiner dogmenhistori- 60

sehen Methode. Auch Warheineke hielt er hoch. Neanders universelle Auffassung des Christentums erfaßt ihn sichtlich, nur betonte er ihm das persönlich Christliche fast zu viel. Tholuck, den er schon in Halle vorübergehend kennen gelernt hatte, trat er für sein ganzes Leben nahe. An der pantheistischen Seite des Schleiermacherschen Systems nahm Th. schon damals entschiedenen Anstoß, während andererseits ihm das Streben der damaligen Philosophie, das Christentum, welches die frühere zu antiquieren suchte, spekulativ zu konstruieren, imponierte; aber nicht „als den Messias der Philosophie, wohl aber als einen Johannes Baptista“ betrachtete er auch jene. Mit aller Stärke spricht er sich endlich gegen die in jener Zeit zu Berlin stark vertretene mystisch-pietistische und separatistische Richtung aus. Hierzu kam noch die glücklichste Entfaltung seiner praktischen Begabung. Er besuchte das theologische Seminar von Strauß, der ihm übrigens trotz seiner originellen Art, die praktische Theologie zu behandeln, nicht besonders zusagte, und predigte auch da. Th.'s gesamte akademische Entwicklung ist wie harmonisch in sich selbst so die schönste Weisjagung auf den künftigen Theologen und Prediger.

Th. wollte, nachdem er 1825 die Universität verlassen hatte, ursprünglich sofort dem akademischen Berufe sich widmen. Äußere Verhältnisse hinderten ihn daran. Das praktisch-kirchliche Amt, das er nun 17 Jahre lang verwaltete, wurde ihm Vorstufe und innere Zubereitung für die akademische Thätigkeit, die seiner gleichwohl hartete. Der Auf seiner trefflichen Predigtgabe führte ihn zunächst 1829 von einem Dorfe zwischen Erlangen und Nürnberg in letztere Stadt. Er wurde III. Pfarrer an der Kirche zum hl. Geist, zwei Jahre darauf bei St. Lorenz. Das Amt eines Sonntagsnachmittagspredigers war ihm anfänglich eine Schule der Selbstverleugnung. Doch bald mehrte sich der Kreis seiner Zuhörer langsam, aber sicher. Angesehene Männer der Stadt, besonders der Rektor des Gymnasiums und große Schulmann, Karl Ludwig Roth, die Professoren Fabri und Nägelsbach suchten bei Th. die Befriedigung ihres geistlichen Bedürfnisses. Roth griff dadurch besonders in Thomafius' Leben ein, daß er ihm den Religionsunterricht an Gymnasium übertrug. Th. übernahm ihn, um Ungewöhnliches auf diesem Gebiet zu leisten. Er verstand die seltene Kunst, von der Höhe des klassischen Altertums aus die Jugend in das Heiligthum der christlichen Wahrheit zu führen. Aus dieser Lehrthätigkeit ging die treffliche Schrift: „Grundlinien zum Religionsunterricht an den mittleren und oberen Klassen gelehrter Schulen“ hervor, welche die weiteste Verbreitung in und außerhalb Bayerns fand (8. Aufl. 1901).

Zür Th. bildete diese Thätigkeit die unmittelbare Überleitung zum akademischen Lehramt. Unter dem 11. März 1842 wurde er zum ordentlichen Professor der Dogmatik an der Universität Erlangen ernannt. Fakultät und Kirchenregiment hatten sich einstimmig für ihn erklärt.

Th.'s Berufung nach Erlangen bezeichnet einen eigentümlichen Wendepunkt nicht bloß für ihn selbst, sondern auch für die Fakultät, deren Mitglied er geworden war, und die ganze Landeskirche. In den Jahren seiner praktischen Wirksamkeit hatte sich innerhalb der letzteren eine denkwürdige innere Umgestaltung vollzogen. Zur selben Zeit, als Th. die Universität verließ, begann ungefähr die tief einschneidende Wirksamkeit Krafft's auf das jüngere Geschlecht, und ganz in demselben Jahre erstand in dem homiletisch-liturgischen Korrespondenzblatt von Brandt eine geistesmächtige Reaktion gegen den herrschenden Rationalismus aus der Mitte der Geistlichkeit selbst. Wie von selbst strebte das neu erweckte Leben in einer von Haus aus lutherischen Kirche einer konfessionellen Ausprägung zu, ja trat schon in der Wurzel den lutherisch-kirchlichen Charakter. Th. hat diesen selbsterfahrenen Prozeß in seiner Schrift „Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der luth. Kirche Bayerns“ anschaulich beschrieben (S. 244 ff.). Befördert wurde diese kirchliche Erneuerung durch die Thätigkeit des obersten Kirchenregiments, in welchem namentlich Diethammer und Roth ohne alle Gewaltthätigkeit und nur äußerliche Restauration konsequent auf allseitige Zurückführung der Kirche auf den Grund des Bekenntnisses Bedacht nahmen. Mit unermüdelichem Eifer und in äußerst interessanten Verhandlungen wurde von den genannten Männern insbesondere auch eine angemessene Befegung der theologischen Lehrthätigkeit in Erlangen im kirchlichen Geiste betrieben. Im Jahre 1833 wurden Höfling und Hatleß, als erste Vertreter einer konfessionellen Theologie, auf den Separatantag des Oberkonsistoriums zu Professoren ernannt. Hiernit war der Grund zu einer Richtung innerhalb der Fakultät gelegt, die bald das Übergewicht erhielt und allmählich völlig durchdrang, einer Richtung, welche Treue gegen das kirchliche Bekenntnis und Hingebung an die kirchlichen Interessen mit echter Wissenschaft und energischem theologischen Fortbildungsstreben ein halbes Jahrhundert hindurch verband. Zur Herausbildung des

einheitlichen Charakters und zur Blüte der Fakultät hat Th. in hervorragender Weise mitgewirkt.

So engbegrenzt der Kreis von Vorlesungen war, in welchem Th. sich bewegte, indem er außer über Dogmatik und Dogmengeschichte noch über Symbolik, praktische Behandlung der Perikopen und überhaupt praktische Exegese lag, so tiefgehend und nachhaltig war seine Wirksamkeit namentlich durch die beiden erstgenannten Kollegien. Fast 33 Jahre lang von dem anspruchslosen Manne ununterbrochen eine Anziehungskraft aus, wie sie nur wenigen theologischen Lehrern in diesen Jahrzehnten eigen gewesen. Was die Jugend fesselte, lag wie immer bei ungewöhnlichen Lehrersolgen in dem Geheimnis der ganzen Persönlichkeit. Th. war eine echt theologische, priesterliche Persönlichkeit, die tief im Glauben wurzelte und mit süßbarer Freude das Reich des Glaubens auch anderen aufschloß, die überall den Dienst des Herrn und die Erbauung seiner Gemeinde im Auge behielt und doch sehr ferne war von einem einseitigen Prakticismus, sondern den Schüler stets in ein unermüdliches geistiges Forschen und Arbeiten hineinblicken ließ und zur Mitarbeit aufforderte. Mit Ehrfurcht und Liebe zugleich blickte man zu ihm auf. In allem, was Th. gab, lag ein tiefer Gehalt gelleidet in die schlichteste Form, die schwierigsten Probleme wußte er mit seltener Klarheit dem Zuhörer zugänglich zu machen. Nicht der Glanz der Rede oder die Schärfe der Dialektik, überhaupt nicht irgendwelche formale Virtuosität — nach diesen Seiten traten vielmehr unverkennbare Mängel hervor, — wohl aber das sittliche Pathos tiefinnerer Überzeugung, die innige Verschmelzung des ideal wissenschaftlichen mit dem praktischen, seelsorgerlichen und pädagogischen Element, die stille Begeisterung für den Gegenstand und der hohe Gewissensernst, der aus allem hervorleuchtete, erklärt bei Th. Erfolg und Einfluß.

Th. war ein ungemein glücklicher Lehrer, er war auch ein sehr einflussreicher theologischer Schriftsteller. Noch als Vikar und Pfarrverweiser begann er das System des ersten eigentlichen Theologen unter den Kirchenvätern, Origenes, einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen. Das Werk erschien aber erst im Jahre 1837: „Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts“. Sein früherer Lehrer Engelhardt, mit dem Th. in den Jahren seiner praktischen Thätigkeit verbunden blieb, hat das Werk in den ThStR 1838, III, S. 1030—1070 ausführlich und sehr vorteilhaft besprochen. Dieses Werk vor allem bahnte Th. den Weg von der Kanzel auf den Katheder. Durch die interessante Abhandlung *De controversia Hofmanniani*, Erlangen 1844, erwarb er sich dann Sitz und Stimme im Senat. Nun folgten als Vorläufer seines dogmatischen Hauptwerkes: Beiträge zur kirchlichen Christologie, 1845; ferner *Dogmatis de obedientia Christi activa historia et progressiones inde a confessione Augustana ad formulam usque concordiae, particula prima, altera et tertia*, 1845, 1846, und endlich die treffliche Schrift: Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, 1848. In der ersten Schrift sind mit ungemeiner Klarheit die Grundlinien der kirchlichen Christologie gezogen und die Grundzüge eines Versuchs der Fortbildung und Vertiefung der Lehre von der Erniedrigung Christi entworfen. Die dritte der genannten Schriften ist eine mit großer Wärme geschriebene, geschichtlich entwickelnde Apologie des lutherischen Bekenntnisses überhaupt und der Konkordienformel insbesondere. Nach diesen Vorarbeiten erschien Th.'s bedeutendstes Werk: Christi Person und Werk, Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus, 3 Teile, 1. Auflage 1852—1861; 2. Auflage 1856—1863; 3. Auflage 1886—1888. Die Konzeption des Werkes erinnert an Schleiermacher, der gefordert hatte, daß alle christlichen Glaubenssätze eine Beziehung auf Christus haben müssen. In klarer, sicherer Gliederung wird die ganze Dogmatik behandelt. Mit einer umfassenden dogmatischen Erörterung ist stets der Schriftbeweis und der kirchliche Konsensus verknüpft: die Reproduktion des Dogma soll exegetisch begründet und dogmengeschichtlich bestätigt werden. Ohne Zweifel gehört Th.'s Dogmatik zu den hervorragendsten Produkten der erneuerten protestantischen Theologie, sie ist auch das Werk, mit welchem die dogmatische Theologie des 19. Jahrhunderts das erstmal mit voller Entschiedenheit und in konsequenter Durchführung auf den Boden des kirchlich-lutherischen Bekenntnisses sich begiebt. Man wird sie um so williger zu den theologischen Thaten rechnen, wenn in Betracht gezogen wird, daß nach dem Erscheinen der Schleiermacherschen Glaubenslehre vielerprechende, auf positiver Grundlage ruhende dogmatische Bestrebungen es über Ansätze und Anfänge nicht hinausbrachten: weder Twestens Vorlesungen noch Beck's christliche Lehrwissenschaft noch Liebners christliche Dogmatik wurden vollendet. Von größeren dogmatischen Schriften innerhalb dieses Zeitraumes sind nur die Werke von Lange und

Ebrard zu nennen, das eine auf uniertem, das andere auf reformiertem Standpunkte ruhend. Mehr sporadisch als in wissenschaftlicher Vollständigkeit vertrat die lutherische Grundanschauung Sartorius, während Martensen in seiner Dogmatik sie geistvoll unter reichen spekulativen Motiven anklängen ließ. Th. hat vom Centrum des rechtsfertigen Glaubens als organisierenden Prinzips der dogmatischen Darstellung oder, anders gefaßt, von der persönlichen, durch Christus vermittelten und wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aus, in tiefer Vertiefung in Bekenntnis und Geist der lutherischen Kirche, unter starker Berücksichtigung der dogmatischen Vorgeschichte, aber durchaus frei der kirchlichen Theologie als solcher gegenüberstehend, sich bemüht, „das Dogma aus seinen tief innerlichen Gründen und Lebenswurzeln heraus neu und frisch zu reproduzieren und ihm so eine Gestalt zu geben, in welcher es als Ausdruck des einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheine, welcher seiner Natur nach immerdar alt und jung zugleich ist“. Die eigentümliche Verbindung von kirchlicher Gebundenheit und wissenschaftlicher Freiheit, von grünlicher, schlichter und doch in die Tiefe gehender Exposition mit Gemütswärme und einem praktischen Lebenshauch mutet bei dem Werke immer von neuem an. Es ist von ihm eine bedeutsame Doppelwirkung, nach der rein theologischen wie nach der praktisch-kirchlichen Seite ausgegangen. Die konfessionelle Richtung fand in ihm wissenschaftliche Selbstrechtfertigung, Vertiefung und Verstärkung.

Seine ganze Kraft hat Th. auf die Christologie verwendet; seine Lehre von der Kenosis nicht des Menschgewordenen, sondern des Menschwerdenden hatte epochemachende Bedeutung. Sie berührte sich unmittelbar mit dem tiefsten theologischen Streben des 19. Jahrhunderts, die geschichtliche und dogmatische Seite der Lehre von der Person Christi in inneren Einklang zu bringen. An der früheren dogmatischen Anschauung haftete unleugbar teils ein gewisser Dualismus, in welchem die göttliche und menschliche Natur Christi einander gegenüberstanden, teils ein nicht völlig überwundener doletischer Schein. Man betrachtete die Person Christi einseitig nur von oben und ließ hierdurch Gefahr, die wahrhaft menschliche Lebensentwicklung Christi einzubüßen. Auf andere Weise schied unter Festhaltung der wahrhaften Gottheit Christi die Einseitigkeit nicht überwunden werden zu können, als durch die Annahme einer wirklichen Selbstbeschränkung des ewigen Logos in und mit der That der Menschwerdung. Christ und innerster Lebenstrieb des kirchlichen Dogmas schienen Th. den von ihm gethanen Schritt unbedingt zu fordern; andere waren mehr andeutend ihm auf diesem Wege schon vorangegangen oder thaten es zugleich mit ihm. Der Grundgedanke, daß der Logos mittels Entäußerung in Jesu Mensch geworden sei, ohne darum aufzuhören, zu sein, was er wesentlich ist, ist unseres Erachtens vollkommen richtig, Th.'s Versuch, denselben darzustellen, allerdings nicht völlig gelungen. Der Haupteinwand, von einem der gelehrtesten und gewicktesten Theologen von seiten der Unveränderlichkeit Gottes erhoben, trifft insofern nicht zu, als bei dieser Anschauung im Grunde eine Menschwerdung Gottes und ein geschichtliches Verhältnis Gottes zur Menschheit überhaupt zur Unmöglichkeit würde. Dagegen erscheint die eigentümliche Unterscheidung zwischen immanenten Eigenschaften (absolute Macht, Heiligkeit, Wahrheit, Liebe), die der Logos bei seiner Menschwerdung beibehalten und relativen Eigenschaften (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit), deren er sich begeben, nicht als die Stärke, sondern die Schwäche der Th.'schen Lehre. Daß die göttlichen Eigenschaften nicht in dieser Weise geschieden werden können, deutet Th. selbst durch die Aukerung an, daß die relativen zu den immanenten Eigenschaften sich verhalten wie die Erscheinung oder Bethätigung nach außen zu dem Wesen, das sich darin bethätigt (Christologie II, 546); bei diesem Verhältnis müssen die ersteren in den letzteren notwendig irgendwie mit enthalten sein. Der Logos kann Proprietäten, die er gehabt, nicht von seinem Sein und Wesen ausscheiden, wohl aber treten mit dem Eingang des Logos in das kreatürliche Wesen die der absoluten Person eignenden absoluten Qualitäten in Latenz. Wenn die zur Herrschaft gelangte frühere dogmatische Vorstellung von einem unbedingten Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften von seiten der göttlichen Natur Christi, aber nur von einem mitgeteilten Besitz und teilweisen Gebrauch dieser Eigenschaften von Seite der menschlichen Natur redete, so wird die richtige Anschauung die sein, daß die eine gottmenschliche Person aus Grund einer mit der Menschwerdung unmittelbar gegebenen Selbstbeschränkung die göttlichen Qualitäten zwar potential besaß, aber auf deren Vollgebrauch verzichtete und dieselben nur in vereinzelten Akten innerhalb der menschlich beschränkten Lebensform, der irdischen Knechtsgestalt offenbarte. Das ganze geschichtliche Leben des Herrn war nach der gesamten evangelischen Überlieferung, namentlich aber nach dem Ev. Johannis eine Verhüllung und Offenbarung göttlicher Majestät zugleich. So

manches Unſichere und Schwankende die Th'sche Darſtellung der Kenofislehre auch haben mag, ſo iſt gerade von dieſer dogmatiſchen Poſition eine bedeutende theologifche Bewegung ausgegangen. Beſonders möchten wir Rabnis, Steinmeyer und vor allem Frank nennen; letzterer hat in dem System der chriſtlichen Wahrheit am tiefften, gründlichſten und förderndſten unter Überwindung der bezeichneten Einſeitigkeit den Wahrheitskern der Kenofislehre zur Ausbildung gebracht.

Nicht wenig wurde auch gegen die Trinitätslehre von Th. eingeendet. Das Zeugnis muß ihm jedoch gegeben werden, daß er auch auf dieſem Gebiete nach einer lebendigen, ſelbſtſtändigen Reproduktion bibliſch-kirchlicher Gedanken ſtrebte; aber ſeine Darſtellung iſt kaum von einem gewiſſen Schwanken zwiſchen der ſtrengkirchlichen Faſſung und dem Subordinationismus freizusprechen, der, ſo viel Schein er auch für ſich hat, doch nur eine unhaltbare, den Fortſchritt zu klarer trinitariſcher Lehre aufhaltende Zwiſchenſtation nach Dörners richtigem Ausdruck iſt (System der chriſtlichen Glaubenslehre I, S. 435). Um ſo befriedigender iſt die Lehre von dem Werk Chriſti behandelt; die fraglichen Ausführungen gehören zu dem Treffendſten, was in ſeiner Zeit hierüber geſchrieben worden iſt: unter einer tiefen Auffaſſung menſchlicher Sünde und Schuld und einem umfaſſenden Eingehen in die heilsgeschichtlichen Zuſammenhänge des Leidens Chriſti iſt das Wahre der Anſchlusſen und der altlutheriſchen Doktrin in den richtigen Begriff der Sühne aufgenommen. Schon vor dem Erſcheinen des 3. Teiles der Dogmatik, welcher das Werk des Mittlers behandelt, hat Th. in der Schrift: Das Bekenntnis der lutheriſchen Kirche von der Verſöhnung und die Verſöhnungslehre D. von Hofmanns (1857), ſich mit dieſen Fragen beſchäftigt. Letztere Schrift tritt mit großer Gelehrſamkeit in mildem, ireniſchem Tone Hofmanns Lehre, welche ein ſtellvertretendes Strafliden Chriſti ablehnte, entgegen, ohne jedoch die Wahrheitsmomente in ihr zu verkennen und ausdrücklich hervorzuheben, daß Hofmann auch da, wo er von dem kirchlichen Bekenntnis abweicht, von einer anderen Seite her ihm wieder nahe tritt und ſich ſelbſt den Weg offen gelaffen hat, um mit ihm in vollen Einklang zu kommen.

Seine ſchriftſtelleriſche Laufbahn ſchloß und krönte Th. mit dem lang erſehnten Werke: „Die chriſtliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. 1. Bd. Die Dogmengeschichte der alten Kirche (1874).“ Im Vorwort nennt er die Dogmengeschichte ſeine Jugendliebe; das Werk trägt die Friſche der Jugend und die Reife des Alters an ſich. Wir kennen wenige Werke, in welchem wie in dieſem mit erquiſiter Gelehrſamkeit ſolche Durchſichtigkeit und Abgeklärtheit der Darſtellung, mit der gründlichſten Unterſuchung der ſpeciellen, oft ſehr ſpinöſen Fragen ſold offener Blick auf die Größe, den Reichthum, die innere Planmäßigkeit des Ganzen ſich verbinde. Der 2. Bd. die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationzeit umfaſſend (1876), von dem Verfaſſer nicht mehr ganz durchgearbeitet und erſt nach ſeinem Tode von Witt herausgegeben, ſteht nicht ganz auf der Höhe des erſten. Das Werk iſt in zweiter Auflage 1886—88 von Vontwetsch und Seeberg herausgegeben.

Der ausgezeichnete Lehrer und Theolog war auch ein vorzüglicher Prediger. Th.'s Predigtgabe reifte aus unter der wichtigen, einflußreichen Funktion eines Univerſitätspredigers, die er vom Jahre 1842 bis zum Jahre 1872 übte. Imponierende äußere Mittel gingen ihm ab, aber jede ſeiner Predigten war, wie einer ſeiner Schüler richtig ſagte, eine aus dem Gebet geborene Geiſtesarbeit: einfach, tief, gefalbt. Ein tiefes und gewiſſenhaftes Schöpfen aus der Schrift, freudigtes und kräftigtes Bekenntnis, eine klare, faßliche und zugleich vom Inhalte unmittelbar gebobene, poetiſch durchhauchte Form charakteriſiert ſeine Predigtweiſe, ſoweit wir ſie verfolgen können. Die Lehre von den Gnabenmitteln, der wirksamen Gegenwart des erhöhten Chriſtus in Wort und Sakrament, die alle umfaßt, war ihm beſonders teuer. Vor allem aber predigte Th. wie wenige in dieſem Jahrhundert aus dem rechtfertigenden Glauben heraus mit der ganzen Fülle ſeiner tröſtenden und erhebenden Kraft. Unter dieſem Mittelpunkt grupperte ſich aber der ganze Reichthum chriſtlicher Heilswahrheit. Lehrhaftigkeit war ſein eigentliches Charisma, ohne daß das erweckliche Element verleugnet worden wäre. In fünf Sammlungen erſchienen ſeine Predigten vom Jahre 1852—1860; im Jahre 1861 kamen ſie mit anderen nach der Ordnung des Kirchenjahres zu einem Ganzen verbunden heraus. Im Jahre 1876 wurde das Predigtbuch zum drittenmal aufgelegt. Teilweiſe wahrhaft erhebend und muſtergiltig ſind die von Th. gehaltenen Gedächtnisreden, z. B. auf Krafft, Engelhardt, von Schaben, von Nägelsbach, Karl von Raumer. Gerne erwähnen wir hier noch die „Praktiſche Auslegung des Briefs Pauli an die Colosser (Erlangen 1860).“ Wir kennen keine Schrift, in welcher die Aufgabe der praktiſchen Ergeſe, die einer wahren

Vermittelung zwischen dem in der Geschichte wurzelnden göttlichen Wort und der Beziehung desselben auf die Gegenwart so glücklich gelöst wäre, wie in dieser.

Alle echte Theologie dient der Kirche, hat deren Förderung zum letzten Zweck. Für Th.s gesamte theologische Arbeit gilt dies in hervorragendem Maße. Th. war durch und durch ein Mann der Kirche. Man bekommt den Eindruck, daß, was er im letzten Teil seiner Dogmatik über Sakrament, Heilsordnung und namentlich Kirche sagt, mit besonderer Wärme geschrieben ist. Charakteristisch ist ferner, wie er Schleiermacher nachrühmt, daß er zuerst wieder die Bedeutung der Kirche zu würdigen unternahm: „was er nach dieser Richtung hin geleistet hat, gehört zu seinen unsterblichen Verdiensten. Es war eine That, die Welt, sofern sie der Erlösung zugeeignet ist, unter den Begriff und die ganze Theologie unter den Gesichtspunkt der Kirche zu stellen (III, 2, S. 403).“

Th. war durch seine ganze äußere und innere Lebensführung auf die lutherische Kirche gewiesen worden und hing dieser Kirche und ihrem Bekenntnis mit der wärmsten Liebe und Treue an. Sein Lutherium trug aber den voll evangelischen, einen wahrhaft ökumenischen Charakter. Bezeichnend ist seine Äußerung: „es ist bei dem Namen „lutherisch“ gar nicht unsere Meinung, als sei das Lutherische etwas Sonderliches, das etwa neben oder außerhalb des Allgemeinchristlichen und Evangelischen läge, wir sind vielmehr überzeugt, in dem eigentümlich Lutherischen gerade das zu besitzen, was das wahrhaft Allgemeine, was insbesondere die rechte, schriftgemäße Mitte zwischen den konfessionellen Gegensätzen bildet.“ Keine sichtbare Kirchengemeinschaft darf sich nach seinem Urteil rühmen, in ihr sei das Zion Gottes beschlossen (Dogmatik III, 2, S. 374), wenn er auch der „Sonderkirche des schriftgemäßen Bekenntnisses“ den Charakter der Katholizität vorzugsweise zuerkennt (a. a. O. III, 2, S. 423). Sein ideell theologischer Standpunkt hinderte ihn aber nicht, sich mit voller Liebe der Landeskirche hinzugeben, aus welcher er hervorgegangen und deren theologischen Nachwuchs er in erster Linie zu bilden hatte. Als Abgeordneter der theologischen Fakultät griff er bedeutsam in die Verhandlungen von fünf Generalsynoden vom Jahre 1853—1869 ein. Er war auf ihnen der Mann besonderen Vertrauens. Die wichtigsten Referate über Agende, Katechismus, Kommunal- schule wurden ihm anvertraut. Nie stand er ungeachtet aller unterschiedenen Geltendmachung seiner lutherischen Überzeugung auf seiten einer extremen Richtung, auch in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft nicht. Das schönste Denkmal hat er seiner Landeskirche und zugleich sich selbst in der schon erwähnten Schrift: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800—1840) (Erlangen 1867) gesetzt. Diese Schrift ist ein Spiegel nicht bloß seines kirchlichen Standpunktes, sondern auch seiner eigenen inneren Entwicklung.

Th. äußerer Lebensgang verlief aufs einfachste, die Stätte seines Gesamtwirkens ging über den Umkreis einiger Stunden nicht hinaus. Einen glänzenden Ruf an die Oberhofpredigerstelle in Dresden hat er abgelehnt. Wie umfassend aber war doch seine Wirksamkeit selbst! Th. steht vor uns als ein höchst geeigneter Lehrer, sehr einflußreicher theologischer Schriftsteller, bedeutender Prediger und Seelsorger, als ein Mann lebendigster kirchlicher Thätigkeit. Im einzelnen haben ihn viele, wenige aber in dem seltenen Gleichmaß verschiedenartiger Gaben und Kräfte und ihrer harmonischen Verwendung übertroffen. Seine gesamte Berufsarbeit bekundete eine seltene Konsonanz von Theorie und Praxis, eine tiefe Harmonie in Verfolgung theologischer und kirchlicher Interessen. Seine kirchliche Thätigkeit hatte um dessentwillen so nachhaltigen Einfluß, weil sie vom sichersten theologischen Untergrund getragen war. Th. war tief eingetaucht in den Geist der deutschen Reformation; entsprechend diesem Geiste begegnete sich in ihm das subjektiv persönliche und objektiv kirchliche Element und schlossen den wohlthuendsten, die geschichtlichen Gegensätze der Orthoxorie und des Pietismus versöhnenden Bund. Wie wenige hat Th. die Geschichte der Kirche nach ihrer Innenseite durchwandert; Arbeit und Kampf derselben um Glaube und Lehre haben in ihm einen ungemein treuen Spiegel gefunden. Er verstand die kirchliche Lehrentwicklung, weil er im Geiste der Kirche lebte. Der kirchliche Geist hatte ihm Festigkeit und Weite zugleich eingebläht. Alle Radien kirchlicher Entwicklung liefen ihm im Bekenntnis der lutherischen Kirche zusammen, und die Linien dieses Bekenntnisses in der Lehre und Erfahrung der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben. Unter seinem Wilde steht Rö 3, 28: dies Wort war in der That Mittelpunkt, bewegende Kraft und Weiche seines Wirkens und Lebens. Was Th. lehrte und predigte, lebte er auch. Vollste Glaubensentschiedenheit war in ihm mit tiefer Demut und Anspruchslosigkeit, mit verschönerter Milde und gewinnendster Herzengüte verbunden. Einen Mann höheren Friedens hat ihn mit Recht v. Zeschau in seiner erhebenden Gedächtnisrede genannt.

Harmonisch wie sein Wirken und Leben war auch sein Lebensabschluß. Im Wintersemester 1874/75 las er noch praktische Exegese über den Brief Pauli an die Philipper. Frisch und anregend wie nur je war diese seine letzte akademische Leistung. Da mußte er an der Stelle 2, 6ff. abbrechen, welche das große Problem seiner Theologie entthält. Seine letzten Worte waren: „das Vorbild Christi vor Augen, die gewaltige Predigt, 5 lauter und mächtiger als alle Worte. Die Gesinnung Christi soll ihnen zeigen, wie wahre Selbstverleugnung beschaffen sein müsse — von Stufe zu Stufe herab und von da wieder ein Aufsteigen zu höchster Höhe.“ Die letzten Tage kam noch Schweres über ihn. Das Wort der Schrift und das Lied der Kirche waren sein Trost. Stehend hat er am 24. Januar 1875 sein Leben ausgehaucht. Ein geeignetes Erbe und Gedächtnis 10 hat Th. der Kirche hinterlassen.

D. v. Stählin †.

Thomassin, Louis, gest. 1697. — Man vgl. das Elogium historicum von Johann Domin. Ranji, in den späteren Ausgaben der *vetus et nova ecclesiae disciplina* abgedruckt. Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques* T. XVIII, p. 187—196; Thomassin, Louis de Thomassin (München 1892) und Blumenstod im Archiv für luth. Kirchenrecht 64, 366.

Louis Thomassin, ein gefeierter Kleriker und Kanonist, wurde zu Aix in der Provence, wo sein Vater das Amt eines Generaladvokaten bekleidete, am 28. August 1619 geboren, in der Kongregation des Oratoriums erzogen und 1632 selbst deren Mitglied. Als solches erteilte er zuerst Unterricht in der Philosophie und den allgemeinen Wissenschaften zu Lyon, wendete sich dann aber ganz der Theologie zu und lehrte sie zu Saumur bis 1654, dann im Seminar St. Magloire zu Paris bis 1668. Hierauf zog er sich zurück und lebte ganz der Wissenschaft. Da ihm eigenes Vermögen fehlte, wurde er vom französischen Klerus unterhalten, der ihm wegen seiner Bescheidenheit und Gelehrsamkeit die höchste Achtung zollte. Seine schriftstellerische Thätigkeit bezog sich vornehmlich auf die 25 Geschichte der Dogmen und der kirchlichen Disziplin. Es erschienen von ihm zuerst *Dissertationes in concilia generalia et particularia* und *Mémoires sur la grâce*. Darauf folgte das Werk, durch welches er seinen großen Ruf begründete: *Vetus et nova disciplina de officia et beneficiarios*, und das aus drei Büchern besteht: 1. de primo cleri ordine, 2. de secundo cleri ordine, 3. de clericorum et monachorum ordinationibus, deren jedes einen Folioband füllt. Es erschien wiederholt 1691, 1706, 1728 und ist noch gegenwärtig für Untersuchungen auf diesem Gebiete eins der wichtigsten Hilfsmittel. Dieses Werk machte auf Papst Innocenz XI. einen so mächtigen Eindruck, daß er den 35 Verfasser in seine Nähe zu ziehen wünschte und mit dem Plane umging, ihn zum Kardinal zu erheben. Allein Ludwig XIV. erklärte, daß er einen solchen Mann nicht aus Frankreich entlassen könne, was auch mit der eigenen Neigung Thomassinus, ferner in der Stille sich der Wissenschaft zu widmen, mehr zusammenstimmte. Hierauf erschien noch von ihm: *Dogmata theologica* (in 3 Foliobänden); eine große Anzahl kleinerer Schriften: 40 *La methode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les poëtes...*; *la grammaire et les langues par rapport de l'écriture sainte et langue hébraïque...*; *les historiens profanes*; *traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'église et de la morale chrétienne* und viele andere. Auch rührt von ihm ein *Glossarium universale Hebraicum* her, seine letzte 45 Arbeit, in der er den Beweis zu führen suchte, daß die hebräische Sprache die Ur- und Muttersprache aller übrigen sei. — Er starb am 24. Dezember 1697.

(G. F. Jacobson †) C. Friedberg

Thondrakier s. d. A. Armenien Bd II S. 80, 16 ff.

Thorasest s. d. A. Gottesdienst, Synagog. Bd VII S. 15, 26.

50

Thoralefen s. d. A. S. 12, 7.

Thorn, Religionsgespräch. — Quellen: gedruckte, das offizielle Protokollbuch, veröffentlicht von der, sgl. polnischen Staatsregierung, *Acta conventus Thorniensi celebrati* 1645 *Impressa autoritate et mandato Sacrae Regiae Majestatis ad exemplum et fidem regii protocolli, Varsaviae* 1646. Es ist (nach Jacobi s. u.) unvollständig, ist auch nur von der 66 katholischen und der reformierten, nicht von der lutherischen Partei unterschrieben, wimmelt

- endlich von Druckfehlern, bildet aber doch die Hauptquelle. Wiederholt in Calovius Historia syncretistica p. 199—560. — Scripta partis Reformatae in colloquio Thoruniensi parti Romano-Catholicae exhibita, sed ab ea in protocollum pleraque non admissa ideoque seorsim nunc edita, Berolini 1646, enthält u. a. auch die „Declaratio Thoruniensis“. — Confessio fidei, quam status, cives et ecclesiae in Polonia, Prussia et Lithuania invariatae confessioni Augustanae addictae in colloquio charitativo Thorunii tradiderunt. Denuo juxta exemplar Lipsiense a. 1665 recusa cura Samuelis Guentheri. Gedani [Danzig] 1735 [lat. u. deutsch].
- 5 Gleichzeitige Streitchriften, hauptsächlich von Calixt und Calov, z. B.: Calixtus, Widerlegung der unchristlichen und unbilligen Verleumdungen, damit ihn D. Jacobus Sellar, hauptsächlich Oberhofprediger, zu beschimpfen sich gelüsten lassen u. s. w., Helmstedt 1651; Calovius, Nöthige
- 10 Ablehnung etlicher Injurien, falschen Aufzügen und Bezüchtigungen, damit D. Calixtus ihn hat belegen ... wollen u. s. w., Wittenberg 1651. — Handschriftliche Quellen, hauptsächlich in der Danziger Stadtbibliothek, benutzt und angezählt von Pirater Franz Jacobi in seiner gleich zu erwähnenden Schrift S. 90 ff., einiges auch im Thorner Matschiv. — Bearbeitungen:
- 15 Bartnoch, Preussische Kirchenhistorie, Braunsf. u. Leipzig 1686, S. 934 ff.; Jofeph Lutsajewicz, Geschichte der reformirten Kirchen in Litauen, Bd I, Leipzig 1848, S. 157 ff.; Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, Bd II, Abt. 2, Halle 1860, S. 71 ff.; Ttier, Das Colloquium Charitativum. Diss. Halle 1889 [behandelt nur die Vorbereitung des Gesprächs, nach Tosener Archivalien]; Franz Jacobi, Das liebevolle Religionsgespräch zu Thorn 1645, Gotha 1895.
- 20 Erweiterte Sonderabdruck aus der ZKG Bd 15, Heft 3 u. 4, die beste, quellennähige Arbeit über das Thorner Kolloquium, auf welcher der folgende Artikel wesentlich ruht.

Das Wahlkönigreich Polen war um die Mitte des 17. Jahrhunderts von gehässigem Parteiwesen zerklüftet; die Religion spielte in den politischen Kämpfen eine bedeutende Rolle; in den meisten Einfluß hatte die römisch-katholische Partei und in ihr hauptsächlich die

25 Jesuiten; die Protestanten, Reformierte und Böhmisches Brüder, waren untereinander uneins und nicht wenige standen auf dem Standpunkte des antitrinitarischen Sozinianismus, der auch nach seiner gewaltsamen Unterdrückung (1638) in Polen wird fortgewirkt und die Kraft des Protestantismus geschwächt haben. Der Protestantismus repräsentierte keine kompakte Einheit. Offiziell freilich genoß er staatsrechtliche Duldung,

30 seit der protestantische Adel 1573 einen allgemeinen Religionsfrieden (Pax dissidentium) durchgesetzt hatte. Aber wie sich schon der von Jesuiten erzogene König Sigismund III. (1587—1632) über diesen hinweggesetzt hatte, so arbeitete auch unter seinem Nachfolger, dem freundlichen, aber schwachen Wladislaw IV. (1632—1648), die katholische Partei mit allen ihren Machtmitteln darauf hinaus, die Evangelischen in den Schoß der katholischen

35 Kirche zurückzuführen. Das war auch der letzte und höchste Grund zur Einderung des Thorner Religionsgesprächs. Die Anregung dazu gab der katholische Geheimsekretär des Königs, Bartholomäus Nigrinus, der ursprünglich Lutheraner, dann reformierter Prediger, schließlich Katholik geworden war. Der König ging auf den Gedanken seines Secretärs

40 gern ein und berief 1644 die Vertreter der drei christlichen Konfessionen seines Reiches zur Abhaltung eines Religionsgesprächs nach Thorn an der Weichsel auf den 28. August 1645 auf die Dauer von drei Monaten. Die Dissidenten waren mit besonders warmen Worten eingeladen worden (20. März und besonders 1. Dez. 1644), die Erhaltung ihrer

45 Freiheiten ihnen zugesichert, und ihnen auch die Erlaubnis erteilt, auswärtige Redner zu ihrer Verstärkung heranzuziehen. So erhielten die polnischen Lutheraner einen Berater aus dem orthodoxen Wittenberger Professor der Theologie Hülsemann, während für die Königsberger Lutheraner vom Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg der lutherische Professor der Theologie Georg Calixt von Helmstedt als theologischer Beirat gesandt wurde. Begeistert für die Vereinigung der getrennten Kirchen, war er Ende Juli

50 von Helmstedt aufgebrochen; aber da die Lutheraner unter Führung von Hülsemann und Calov, damals Rektor des Gymnasiums in Danzig, ihn nicht als Vertreter ihrer Konfession anerkannten und daher von ihren Beratungen ausschlossen, so blieb ihm nichts anderes übrig, als den Reformierten seine Dienste anzubieten. Zur festgesetzten Zeit kam das

55 Gespräch wirklich zu stande. Der König hatte den Krongroßkanzler Georg von Teczyn, Herzog von Ossolin (daher Ossolinski genannt) als seinen Gesandten und als Leiter der Verhandlungen nach Thorn geschickt und für jede der drei Parteien einen Vorsitzenden ernannt, für die katholische den Bischof Tyszkiewicz, für die reformierte Zbigniew von Goray, Gorayski, Kastellan von Ebelm, für die lutherische Sigismund Gölbenstern, Kapitän von Stuhm. Als Kolloquenten waren auf der katholischen Seite vom Erzbischof von Gnesen und der Markgrafen

der angesehenste war Johannes Bythner, Superintendent der Gemeinden Großpöless; ihnen hatte sich auch Anos Comenius, der damals in Elbing wohnte, als Senior der böhmischen Brüder beigefügt; als brandenburgisch-preussische reformierte Deputierte fungierten, vom Kurfürsten Friedrich Wilhelm entsandt, sein Hofprediger Konfistorialrat Johann Berg und Professor Reichel, dieser aus Frankfurt a. d. Ober. Wünder zahlreich waren anfangs die 5 Lutheraner; zu ihnen gehörten die Abgeordneten der drei „königlichen“ Städte Danzig, Elbing und Thorn, die im 16. Jahrhunderte vom polnischen Könige durch Religionsprivilegien sich lutherischen Gottesdienst gesichert hatten; dann Vertreter kleinerer lutherischer Städte des „polnischen“ Preußens; später traten noch vom Herzoge von Kurland gesandte Theologen hinzu und drei Professoren der lutherischen Universität Königsberg 10 Pouchen, Behm und Dreier, so daß die Zahl der Lutheraner schließlich auf 28 gestiegen war. Ihre geistige Führung lag in den Händen des Wittenberger Hülsmann und des Danziger Calov. Sie sahen das echte Luthertum nicht bloß in der Anerkennung der unveränderten Augsburgischen Konfession und der Konkordienformel, sondern auch in der Annahme des „Nominal-Clendius“, wonach die Gegner, d. h. hier die reformierten 15 Prediger, auf den Kanzeln mit Namensnennung widerlegt und gestraft werden sollten. Es sei des hl. Geistes Strafsamt, alle falschen Lehrer namentlich zu nennen (Calixt wurde, wie schon oben bemerkt, von den Beratungen der Gruppe ausgeschlossen und mußte sich darauf beschränken, in die Sonderberatungen der Reformierten zu gehen). Als Lokal für die Sitzungen hatte der Rat der Stadt Thorn den großen Saal des Rathauses eingeräumt. 20 Pünktlich am 28. August 1645 traten die Kolloquenten zur feierlichen Eröffnungssitzung zusammen, nachdem vorher die Katholiken sich zur Messe in der Johannisikirche, die Reformierten im Gymnasium und die Lutheraner in der Marienkirche versammelt hatten; jede Gruppe kam in feierlichem Aufzuge zum Rathause, und Ossolinski hielt eine phrasenreiche lateinische Eröffnungsrede. Die Hauptfrage war nun, was geschehen solle. Damit 25 Disputationen nicht wieder, wie so oft auf theologischen Konventen, alles verderben möchten, hatte der König für den Verlauf der Verhandlungen eine Instruktion erlassen. Alles hing davon ab, wie man diese Instruktion auffassen und beachten würde. Der König verlangte darin dreierlei: erstens solle jede Partei eine Darstellung ihrer Lehre geben; erst darauf solle zweitens über Richtigkei oder Unrichtigkeiten der beiderseitigen Lehren in liebreicher 30 Weise gesprochen und drittens mit den Streitfragen über Gebräuche und Sitten der Schluß gemacht werden. Wie es aber möglich sein sollte, eine Darstellung der Lehre einer Kirchenpartei zu geben, ohne die Fragen nach der eventuellen Unrichtigkeit der Lehren der Gegenparteien aufzuwerfen, das war eigentlich ein Rätsel. Offenbar wollten die Katholiken von vornherein jeder Kritik ihrer offiziellen Kirchenlehre vorbeugen. Schon 35 diese Instruktion mußte also Mißtrauen in den Reichen der Protestanten erwecken und zwar nicht bloß bei den Lutheranern. Die Arbeiten der Kolloquenten verliefen nun so, daß jede Partei in einer besonderen Stube des Rathauses für sich ratschlugte und nur durch Auswechslung von Schriftstücken oder durch Deputierte mit den anderen Parteien verhandelte. Es sah so aus, wie „wenn entzweite Hausgenossen sich ein jeder in eine 40 Stube verschlangen und von hier aus aneinander Briefe schreiben“ (Jacobi a. a. D. 27). So verlief das Gespräch nach amtlicher Berichterstattung in 36 Sitzungen, von denen aber nur vier öffentliche waren. Naturgemäß mußte man sich zunächst über Präliminarien zu einigen suchen. So verlangten die Reformierten, daß man als Regel, Norm und Richtschnur die hl. Schrift in ihrem Grundtexte anerkenne, was natürlich für die Katholiken 45 in den Wind gesprochen war; ebenso wenig einigte man sich über die Frage, ob den Römischen das Prädikat „katholisch“ allein zukomme; die Lutheraner lehnten als Bekenner der Augsburgischen Konfession die Gemeinschaft der Lehre mit den Reformierten ab; die Katholiken wollten die Veröffentlichung der Verhandlungen vor dem Erscheinen des amtlichen Protokolls hintertreiben; aber wer verbürgte denn, daß wirklich je ein amtliches Pro- 50 tokoll das Licht der Welt erblicken würde; die Protestanten hatten aber ein wichtiges Interesse an dem Bekanntwerden der Thorer Vorgänge. Darüber einigte man sich schließlich dahin, daß jede Partei ihr besonderes Protokoll führen und Auszüge daraus an ihre Patrone und Gemeinden schicken dürfe; eine Veröffentlichung durch den Druck sollte aber vor dem Erscheinen des amtlichen Protokolls nicht stattfinden. Die Protestanten 55 setzten dann noch die Klausel durch, daß das amtliche Protokoll im Verlaufe von 1/2 Jahren erscheinen solle, widrigenfalls die Parteien ihre eigenes Protokoll herausgeben dürften. Das hat gewirkt; noch im Jahre 1646 erschien die offizielle Ausgabe der Verhandlungen unter dem Titel „Acta conventus Thoruniensis“ zu Warschau. Wieder eine andere Differenz betraf die Gebete am Anfange der Sitzungen; die Katholiken beanspruchten 60

die Abhaltung der gemeinsamen Eröffnungsgebete für sich, während die Lutheraner verlangten, daß die Parteien darin abwechseln sollten; die Reformierten gaben den Katholiken nach, die Lutheraner aber beteten vor jeder Sitzung in ihrer Stube besonders; doch muß bemerkt werden, daß die Gebetsformel der Katholiken sich in allgemein-christlichen Ausdrücken hielt und z. B. die Anrufung Marias und der Heiligen vermied. Doch das waren im Grunde alles nur relativ formale Präliminarien. Und nun sachlich vorwärts zu kommen, stellten die Reformierten am 1. September ein allgemeines Glaubensbekenntnis auf (Acta conv. Thor. Bl. F 3sq., bei Jacobi a. a. O. S. 31 f.); die Katholiken folgten noch an demselben Tage ihrem Beispiele (Acta, Bl. H 2, Jacobi 32); erst nachdem die Katholiken ihr Glaubensbekenntnis am 7. September den Lutheranern übergeben hatten, antworteten diese mit einer Antwort, die sich wesentlich auf die unveränderte Augsburgerische Konfession bezog (Acta, Bl. H 4sq., Jacobi 34f.). Ein darauf folgender mündlicher Gedankenaustausch zwischen den Katholiken und Lutheranern brachte die Kolloquenten sich auch nicht gerade näher. Auf diese vorläufige gegenseitige Sondierung sollte eine eingehende Darstellung der Lehre folgen. Reformierte und Lutheraner verlangten, daß die Katholiken in diesem Punkte vorgehen sollten. Dieser Forderung kamen sie auch wirklich am 13. September nach und entsprachen so zugleich der ersten Vorschrift der königlichen Instruktion (Acta, Bl. K 2sq., Jacobi 37f.). Wie zu erwarten war, wiederholte dieses Schriftstück nur die Lehren des Trienter Konzils mit unverblümt ultramontanen Zusätzen über die Macht des Papstes. Dennoch hat diese Leistung der Katholiken eine erhebliche indirekte Bedeutung, indem sie die Reformierten veranlaßte, nun auch ihrerseits eine ausführliche Darstellung ihrer Lehre zu geben. So entstand die später zu hohem Ansehen gekommene *Declaratio Thoruniensis*, genauer „*Specialior Declaratio Doctrinae Ecclesiarum Reformatorum Catholicae de praecipuis Fidei Controversiis*“ (Originaldruck in *Scripta partis Reformatae* s. oben, Bl. B 4—G 4; dann in den Sammlungen der reformierten Bekenntnisschriften von Niemeyer und von Karl Müller-Erlangen). In der öffentlichen Sitzung am 16. September, der ersten seit der Eröffnung des Gesprächs, wurde erst die katholische Darstellung durch den Jesuiten Schönhof, dann die reformierte durch den reformierten Schriftführer Christoph Bandrowski aus Belg. vorgetragen. Aber auf der katholischen Seite erhob sich über den Inhalt dieser Schrift ein Sturm des Unwillens; der vorsitzende Kanzler erklärte sie für eine Schmähschrift gegen die katholische Kirche und protestierte im Namen des Königs, daß sie ins Protokoll aufgenommen würde. Mit größtem Mißklang endete die Sitzung. Am 20. September überreichten auch die Lutheraner eine genauere Darstellung ihrer Lehre, von ihnen betitelt „Kurzer Inbegriff der Lehre der Augsburgerischen Konfession“ („*Confessio fidei . . . Gedani* [d. i. Danzig] 1735; bei Jacobi a. a. O. 50); sie hielt sich genau an die unveränderte Augsburgerische Konfession mit Hinzufügung einiger durch die Verhältnisse gebotenen Erklärungen. Die Katholiken aber waren über die lutherische Schrift so erbittert, daß sie sie überhaupt nicht annahmen, geschweige denn ihre Verlesung gestattet hätten. Der präsidierende Großkanzler Ossolinski war über den Verlauf des Gesprächs so verstimmt, daß er sich durch den König abberufen ließ. Sein Nachfolger im Vorſitz wurde der Graf Johann Leszinski, Kastellan von Gnesen; er leitete das „liebreiche“ Gespräch in seinem zweiten Abschnitte, der aber einen erheblich leidenschaftlicheren Charakter annahm; denn da der neue Präsident die Zügel zu Gunsten seiner, d. i. der katholischen, Partei straffer anzog, hat man, wie der preussische Kirchenhistoriker Hartknoch schreibt, in „fast nichts anders gethan als gegeneinander mit verbittertem Herzen perorieren“. Gleich in der feierlichen Sitzung am 25. September begann der neue Präsident, nachdem er sein Beglaubigungsschreiben verlesen hatte, mit der Erklärung, daß man bis jetzt auf dem Gespräch nicht weiter gekommen sei, habe seine Ursache in dem Umstande, daß man sich weit von der Instruktion des Königs entfernt habe. Es sei daher nötig, dieselbe zu erläutern. Mit dieser Aufgabe betraue er dem Pater Gregor Schönhof von der Gesellschaft Jesu. Und nun redete dieser drauf los, um die Protestanten einzuschüchtern. Diese aber blieben die Antwort nicht schuldig: für die Reformierten redete Gorayski, für die Lutheraner Hülsenmann. Mit Mißklang endete die Sitzung und diese Stimmung verstärkte sich noch am folgenden Tage, am 26. September, wo wieder eine öffentliche Sitzung stattfand (die dritte nach der Eröffnungsfeier). Man redete hin, und redete her; wirkliche Annäherungen der Parteien ergaben sich nicht. Am 3. Oktober wurde die vierte öffentliche Sitzung gehalten. Wieder traktierte man sich gegenseitig mit Beschwerden und Anschuldigungen, die von den Protestanten um so energischer erhoben wurden, weil sie den Eindruck hatten, daß der Vorsitzende wesentlich als Anwalt der

katholischen Partei fungierte. Die vielen Reden, welche man hielt, arteten in persönliche Beleidigungen aus; ein katholischer Redner bezichtigte die protestantischen Gegner sogar der Beleidigung des Königs von Polen. Durch Anspielungen auf Karl V. und den sächsischen Kurfürsten von Seiten der Lutheraner mochten die Polen sich noch dazu in ihrem nationalen Stolge verletzt fühlen; kurz, das nationale Element fing jetzt auch noch an mitzuwirken. Das hatte zur Folge, daß sich vom 4. Oktober an die polnischen Laien nur noch der polnischen Sprache bedienten, während bisher nur in lateinischer Sprache verhandelt worden war. Die Lutheraner kamen dadurch in Verlegenheit; sie protestierten dagegen, konnten aber nur erreichen, daß die Protokolle nachträglich ins Lateinische übersetzt und ihnen zur Vergleichung übergeben wurden. Und als Hülfemann, der als geborener Niederländer kein Wort polnisch verstand, hat, man möge doch wieder lateinisch verhandeln, soll einer der polnischen Großen scherzend erwidert haben, „der Herr lerne polnisch!“ (Jacobi 68). Noch immer waren die Lutheraner stark im Nachtheile; denn ihre Lehrdarstellung hatte noch immer keine offizielle Prüfung von Seiten der Kolloquenten erfahren. Verhandlungen, die am 4. und 5. Oktober darüber von dazu deputierten Theologen abgehalten wurden, führten auch zu keinem Resultate, zumal da ein Jesuit geradezu erklärte hatte, die Katholiken wollten die Lutheraner, allerdings in rechter Weise (debito modo) in den Schoß der Mutter Kirche zurückbringen (Jacobi 68 f.). Da die Protestanten in ihren Forderungen fest blieben, spielten die Katholiken einen neuen Trumpf aus. Der Jesuit Schönhof war persönlich zum Könige gereist und hatte von diesem eine „Willenserklärung hinsichtlich der Instruktion für das Thorer Gespräch“ erwirkt. Dieselbe enthielt als königlichen Willen ungefähr alles das, was die Katholiken bisher auf dem Gespräch für sich gefordert hatten. Am 10. Oktober wurde dieses Schriftstück vor den Vertretern der Parteien vorgelesen. Der König verlangte unter anderem, daß in den zu überreichenden Schriften alle Beleidigungen zu vermeiden seien; die Schriften der Reformierten und der Lutheraner sollten zwar angenommen, aber zuvor von allem Beleidigenden und Überflüssigen gereinigt werden; die Zahl der Zuhörer in den Sitzungen sollte verringert; außer dem Gesandten und den Parteileitern sollten nur je zwei Redner mit je einem Stellvertreter, ferner die Schriftführer und je sieben Zuhörer von jeder Partei zugelassen werden; „Katholiken“ dürften nur die genannt werden, die sich selber so nennen; mit einer Mahnung zur gütlichen Einigung schloß das Ganze. Der Jesuit Schönhof fügte am 11. Oktober noch mündlich hinzu, daß der König mit dem Verlaufe des Gesprächs sehr unzufrieden sei und gedroht habe, es aufzulösen, wenn es so weiter gehe (Jacobi 70). Was dann folgen würde, war nicht abzusehen. In dieser Nothlage kamen die beiden evangelischen Gruppen einander wenigstens soweit entgegen, daß beide beschlossen, gleichzeitig auch ihrerseits Gesandte an den König zu schicken, um ihm über die ganze Sachlage vom evangelischen Standpunkte aus zu berichten. Die Lutheraner beauftragten damit ihren Vorstehenden Guldentern, die Reformierten ihren Vertrauensmann Rey; beide fuhren am 14. Oktober auf einem gemeinsamen Wagen ab. Der König theilte damals in seinem Jagdrevier Nowe-Miaszto, einige Meilen östlich von Plock. Dort trafen ihn Guldentern und Rey am 17. Oktober. Die katholische Partei war ihnen aber schon zuborgekommen und hatte ihrerseits als ihre Vertreter zwei Theologen nach Nowe-Miaszto gesandt, die schon einen Tag früher als die Evangelischen eingetroffen waren; ja am 18. Oktober gesellte sich zu ihnen noch der verschlagene Schönhof, dem der König auch noch an demselben Abende empfing. Obgleich der König wie bisher so auch jetzt unter dem Einflusse seiner katholischen Berater stand, so hat er sich doch bemüht, die evangelischen Abgesandten wohlwollend zu behandeln und über die Lehren ihrer Parteien sich ein selbstständiges Urtheil zu verschaffen; durch Guldentern, den er wiederholt zur Audienz bei sich sah, ließ er sich die beiden evangelischen Lehrdarstellungen zum Lesen geben; aber freilich die Schlusentscheidung erging ganz im katholischen Sinne. Am 20. Oktober wurden die Vertreter der drei Parteien in die „königliche Kammer“ berufen und ihnen vom Könige im Beisein des Großkanzlers durch einen Sekretär mündlicher Bescheid gegeben. Der König erklärte zwar, die volle Freiheit während des ganzen Kolloquiums auch weiter zu gewähren und überhaupt die Gewissensfreiheit in seinem Lande zu schützen; aber er wünschte doch nachdrücklich, daß man die erste Verhandlung, d. i. die Lehrdarstellung, in dem von ihm aufgestellten Sinne vollziehe. Die Katholiken und die Reformierten bekamen noch schriftliche Ausfertigungen, da sie schriftliche Petitionen eingereicht hatten; die Katholiken erhielten für ihr Verhalten keinen Tadel, die Reformierten dagegen wurden ziemlich hart angefahren; sie mochten ihren Gehorsam durch die That erweisen, indem sie aus ihrer Lehrdarstellung die Streitfäße wegließen und sie für spätere Verhandlungen aufsparten.

Mündlich hatte der König auch dem Lutheraner Guldensfern am Tage vorher den Rat erteilt, seine Partei möge aus ihrer Schrift die den Katholiken gemachten Unterstellungen auslassen. Aber Guldensfern hatte schon damals dem Könige erwidert, daß seine Partei das nie thun werde. Auf reformierter Seite konnte man auf dieselbe Stimmung rechnen.

Als daher die Deputierten am 23. Oktober nach Thorn zurückkehrten und Bericht erstatteten, freuten sich die Evangelischen zwar über die Leutseligkeit des Königs und über seine Zusicherung der Gewissensfreiheit, was für das damalige Polen nicht zu unterschätzen war; aber da er die Übergriffe der katholischen Partei mit keinem Worte getadelt, dagegen verlangt hatte, daß die Evangelischen ihre Lehrdarstellungen umarbeiten sollten, so beschloffen beide evangelische Parteien, der Forderung des Königs nicht nachzukommen.

„Damit war den Friedensverhandlungen das Todesurtheil besiegelt“ (Jacobi 75). — Entsprechend der königlichen Willensäußerung verlangte nun Leszczyński am 25. Oktober die Aenderung der beiden Lehrdarstellungen; aber Gorayski und Bojanoski, die Sprecher beider evangelischen Gruppen, forderten dagegen, daß man ihnen die Ausstellungen einzeln angebe. Die Katholiken machten Winkelzüge, lehnten aber schließlich die Forderung der Evangelischen ab. So war man eigentlich schon jetzt auf einen toten Punkt gekommen, und Gorayski benützte diese Stimmung, um sich am 31. Oktober im Rückblick über das gesamte Gespräch über all die Zurücksetzungen und Vergevaltigungen, die seine Partei von Anfang an erlitten habe, zu beschweren. Darauf hin gab der Jesuit Schönhof am 2. November eine letzte Erklärung, daß weder die lutherische noch die reformierte Darstellung der Lehre zugelassen werden könne. Das veranlaßte wieder eine harte Gegendre Gorayskis (Jacobi 79f.), der sich durchzusetzen wußte, während man den Lutheranern, die sich gegen Schönhof verantworten wollten, das Wort abschchnitt; sie haben am 9. November feierlich gegen dieses gewaltsame Vorgehen protestiert, was ihnen aber auch nichts half. Das Gespräch entwickelte sich also von Woche zu Woche zu steigender Erbitterung der Parteien. Einen Lichtblick bilden in dieser trübseligen Situation private Konferenzen zwischen Reformierten und Katholiken über die Glaubensregel. Die Lutheraner, welche zu diesen Konferenzen nicht zugelassen waren, schöpften gegen die Reformierten Verdacht, und ihr Mißtrauen gegen sie wuchs um so mehr. Die Reformierten aber entschuldigten sich damit, daß sie größeren Gefahren und Verfolgungen ausgesetzt seien, daher jeden Anstoß bei den Katholiken Polens zu vermeiden suchen mußten (Jacobi 80). Herausgekommen ist bei diesen Privatkonferenzen ja nun auch kein nennenswertes Resultat; aber es wurde doch über die Glaubensregel (das Wort Gottes und die Traditionen u. s. w.) sachlich verhandelt. Man muß sich wundern, daß diese Verhandlungen überhaupt noch gepflogen worden sind; als Erklärungsgrund ist wohl nur anzunehmen, daß die Katholiken den Eindruck erweiden wollten, daß sie es an sachlichen Erörterungen auf dem Gespräch nicht hätten fehlen lassen. Damit wurden viele Tage im November hingebracht. Die Lutheraner suchten inzwischen zu erreichen, daß die Protokolle des offiziellen Gespräches in die von ihnen gewünschte Form gebracht würden. Aber alle ihre Bemühungen waren vergeblich; infolge dessen weigerte sich die lutherische Partei, die Protokolle zu unterschreiben und hat sie in der That auch nicht unterzeichnet (Acta, Bl. Gg 4, Jacobi 83). Alle diese unerquicklichen Verhandlungen zogen sich durch die ersten zwei Drittel des November hin, bis man allerseits das Gefühl hatte, daß weitere Verhandlungen doch zwecklos seien. Da beendigte man in der 36. Sitzung das Gespräch. Es geschah recht unfeierlich. Im Gemache des königlichen Gesandten hatten sich die Vorsitzenden und einige Patrone der drei Parteien zusammengefunden; vor ihnen hielt Leszczyński eine polnische Abschiedsrede, auf welche Gorayski und die anderen Vertreter der Parteien kurz erwiderten. Dann schied man mit brüderlicher Begrüßung voneinander, wahrte also wenigstens äußerlich jetzt die im Laufe des Gesprächs oft verletzten Anstandsformen.

Leszczyński reiste am folgenden Tage ab (Jacobi 84). Die Lutheraner aber blieben noch beieinander und arbeiteten eine Generalprotestation gegen die ihn während des Gesprächs zu teil gewordene Behandlung aus; ihr Verfasser war Hülsemann, der in schwerfälligem Latein 50 Punkte aufzählte, worin seine Partei sich von den Katholiken und Reformierten benachtheilt fühlte. Am 23. November übergab man sie feierlich dem Thornor Stadtrichter und etlichen Gerichtsverwandten zur Aufnahme in die Akten. Auch übersandte man sie mit einem Begleitschreiben an den König. Endlich rebigierte man das Protokoll des Gesprächs so, wie es nach lutherischer Anschauung hätte lauten sollen, übergab ein Exemplar dem Führer der Lutheraner Guldensfern und ließ ein zweites im Thornor Stadtarchive niederlegen (Jacobi 85). In den nächsten Tagen reisten die letzten Sendboten in ihre Heimat zurück. Das Gespräch hatte mit einem gänzlichen Mißerfolge ge-

endet. In Polen steigerten sich infolgedes die Bedrückungen der Evangelischen; in Deutschland aber verbitterten sich die Lutheraner gegen die Reformierten nur um so mehr, und die synkretistischen Streitigkeiten loderten gerade nach diesem Gespräche auf, indem die Lutheraner in Deutschen Reiche jetzt Calixt gegenüber die Behandlung fortsetzten, die man ihm in Thorn hatte zu teil werden lassen. F. Tschadert. 5

Thorner Blutbad, 1724 s. d. A. Polen Bd XV S. 524, 33.

Thubal s. d. A. Völkertafel.

Thubal Rain s. d. A. Rain Bd IX S. 700, 38.

Thüringen, kirchlich = statistisch. — Litteratur: Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, herausgegeben von Sebling. 1. Abteilung: Sachsen und Thüringen 10 nebst angrenzenden Gebieten, 1. Hälfte Leipzig 1902, 2. Hälfte 1904; E. Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen, 2 Bde, Freiburg i. B. 1885; Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, Stuttgart; C. A. G. Burkhart, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulverfassungen, Leipzig 1879. Eine wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Kirchengeschichte Thüringens giebt es nicht, teilweise 15 wohl aus dem Grunde, weil sie in der Reformationszeit zugleich Kirchengeschichte Deutschlands sein müßte. Eine „Thüringische Kirchengeschichte“ hat „seinen Landesleuten erzählet“ Hermann Gebhard, Pfarrer in Molschleben bei Gotha, 3 Bde, Gotha 1881. Reichhaltiges Material findet sich in den 25 Bänden der „Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde“, Jena. Eine umfangreiche Monographie hat Einide begonnen: 20 Jahre Schwarzburgische Reformationsgeschichte 1521—1541, 1. Teil, Nordhausen 1904; K. Arper, Die Befolgungs- u. Verhältnisse der ev. Geistlichen Deutschlands, Weimar. Kirchen- u. Schulblatt 1905, Heft 23 u. 24; Zeitschrift der Thür. Konferenz i. innere Mission für die Jahre 1903 u. 1904, Erfurt 1904; Drews, Zeitschrift für Prakt. Theol. XXI, 97 ff.: Die Reformbewegung für kirchliche Verfassung in Thüringen, bes. in Sachsen-Weimar in den Jahren 1846—51; 25 F. Fleißch, Die moderne Gemüthsheilsbewegung, Altenburg; Jüßlein, Amtshandbuch für Geistliche und Lehrer des Herzogtums Sachsen-Meiningen, Hildburghausen 1883; J. Freisen, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten 1906; Haupt, Nebattu, Rudloff, Materialien für liturg. Gottesdienste, Gotha 1884; Klop, Uebersicht einer Neuj. Reformationsgeschichte, Ronneberg 1818; Ortloff, Zeitschrift f. Kirchenrecht III, 13, 1, 1903. Die Kirchen- 30 verfassung im Großherzogtum Sachsen-Weimar; W. Klein, Thuringia sacra, Urkundenbuch u. s. w., 2 Bde, 1863—65; Ludw. Tümpel, Die Gottesdienstordnung der thüring. Kirchen, Gotha 1861; Thüringer Kirchliches Jahrbuch, herausgeg. von Saupe u. Zahn, Altenburg 1906; Rudloff, Gothaische Kirchen- u. Pastoratrecht, Gotha 1883; Volland, Sammlung kirchl. Gef. u. Verordnungen, Weimar 1880 sowie briefliche Mitteilungen. 35

I. Statistik der Thüringer Religionsverhältnisse. Wir begrenzen die Aufgabe, ein Bild der gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse Thüringens zu zeichnen, geographisch insofern, als nur die vier oder vielmehr fünf ernestinischen Herzogtümer (Weimar, Meiningen, Altenburg, Koburg und Gotha) und die beiden reußischen und die beiden schwarzburgischen Fürstentümer in Betracht kommen sollen. Die in Thüringen 40 eingeprengten preußischen Erklaven, sowie das preußische Gebiet an der Gera und Unstrut, bleiben außer Betracht. Die genannten neun Staaten bieten nach der Volkszählung vom 1. Dezember 1900 (die Resultate der Zählung von 1905 liegen in Bezug auf die Religionsverhältnisse noch nicht vor) nach den „Vierteljahrsheften zur Statistik des Deutschen Reiches“ herausgegeben vom Kaiserlichen Statistischen Amt, im 11. Jahrgang, 45 1902, III, S. 68—69 in Bezug auf die Religionsverhältnisse ihrer Bevölkerung folgendes Bild dar, wobei zu beachten ist, daß seitens des Statistischen Reichsamtes Koburg-Gotha als ein Staat betrachtet ist, während die beiden Herzogtümer thatsächlich nur durch Personalunion verbunden sind, und namentlich ihre Landeskirchen nicht vereinigt sind. (Siehe umstehende Tabelle.) 50

Diese Tabelle wird nach der Volkszählung von 1905 im ganzen kein wesentlich anderes Bild aufzeigen, nur daß alle Zahlen höher geworden sein werden. Die schon bekannten Zahlen der Gesamtbevölkerung beweisen dies; in der oben eingehaltenen Reihenfolge der Staaten sind sie folgende: 387 892 — 268 859 — 206 500 — 242 292 — 85 177 — 96 830 — 70 590 — 144 570. Das „Thüringer Kirchliche Jahrbuch“ 55 von 1907 will in diesem Wachstum die durch Zuwanderung der katholischen Konfession gewordene Vermehrung z. B. für Weimar mit 27,10 Proz. ansehen, die der Protestanten nur mit 5,95 Proz.; für Rudolstadt sei sogar 56,82 Proz. katholische Bevölkerungszunahme gegenüber

	Gesamt- bevölkerung	Evangelische	Röm.-Kath.	Griech.-Kath.	Andere Christen	Juden	Personen and. Bekenntn.	Eigne Angabe des Rel.-Ver.
Sachsen-Weimar*).	387 892	367 789	17 915	134	462	1 421	65	309
Sachsen-Meiningen . . .	250 731	244 810	4 160	10	395	1 351	1	4
Sachsen-Altenburg . . .	194 914	189 885	4 718	5	206	99	1	—
6 Sachsen-Koburg-Gotha . . .	229 550	225 074	3 314	16	515	608	22	—
Schwarzburg-Sondersh. . .	80 898	79 593	1 092	18	27	166	1	1
Schwarzburg-Rudolstadt . .	93 059	92 298	637	39	37	48	—	—
Reuß ä. L.	68 396	66 860	1 041	2	444	48	1	—
Reuß j. L.	139 210	135 958	2 575	4	466	178	29	—

10 *) Die Weimariſchen Zahlen ſind nach der Zählung vom Jahre 1905 angegeben.

nur 3,62 Proz. evangelischer konſtatirt worden. Jedenfalls iſt in allen Thüringiſchen In-
 15 duſtrieorten zu beobachten, daß die katholiſche Bevölkerung durch Zuwanderung ſich ſtark
 vergrößert. Die dagegen in dem Zeitraum von 1895—1900 feſtgeſtellte Verminderung
 der Iſraeliten in Thüringen ſcheint auch jetzt mindedeſtens nicht in eine Vermehrung um-
 20 geſchlagen zu ſein. Ferner wird die in der obigen Tabelle faſt leere Rubrik der Religions-
 loſen in der letzten Zählung ſtärkere Zahlen aufweiſen. Wenn auch die in letzter Zeit
 namentlich durch die Sozialdemokratie unternommenen Anläufe, größere Maſſen zum
 Austritt aus der Kirche zu bewegen, nicht den erwarteten Erfolg hatten, ſo iſt es doch
 25 gelungen, mehrere Freidenkervereine zu gründen, die unabläſſig auf den Austritt aus der
 Kirche dringen.

II. Andere Religionsgeſellſchaften. Bevor wir die evangelischen Landes-
 kirchen Thüringens zur Darſtellung bringen, ſeien die Verhältniſſe der anderen dortigen
 Religionsgeſellſchaften geſchildert:

Die römisch-katholiſche Kirche verteilt ihren thüringiſchen Schematismus an
 25 fünf verſchiedene Biſtümer: Weimar gehört zu Fulda, Meiningen zu Würzburg, Alten-
 burg und die beiden Reuß zu dem Apoſtoliſchen Vikariat von Sachſen in Dresden, Gotha
 und die beiden Schwarzburg zu Paſerborn, endlich Koburg zu Bamberg. In der Bulle
 De ſalute animarum vom 16. Juli 1821 waren die parociae in territorio mag-
 niducis Saxoniae Wimarēnsis exiſtentes dem Biſtume Fulda zugeteilt, aber die
 30 ſpätere Cirkumſkriptionsbulle für die Oberheiniſche Kirchenprovinz Provida ſolersque
 vom 16. Auguſt 1821 überließ eidem interea Fuldēnsi dioecesi unitas novem
 parocias in Magno Ducatu Saxonico-Vimariēnsi ſitas. Jetzt zählt das Groß-
 herzogtum 19 geiſtliche Stellen, davon 12 in dem Alt-Fuldaiſchen Gebiet des Eiſenacher
 Oberlandes und je eine in Weimar, Eiſenach, Jena, Apolda, Zſimmenau, Neuſtadt und
 35 Weida. Daneben werden in den genannten Städten, meiſt durch Unterſtützung des
 Bonifatiusvereins, katholiſche Schulen unterhalten; nur im Eiſenacher Oberlande ſtehen
 die katholiſchen Schulen auf dem ſtaatlichen und ſtädtiſchen Etat. Die rechtlichen Ver-
 hältniſſe ſind durch die Geſetze vom 7. Oktober 1823 und 6. Mai 1857 in der Weiſe
 geordnet, daß eine Immediatkommiſſion das jus circa ſacra, der Biſchof von Fulda, das
 40 jus in ſacra ausübt. Ein beſonderes Geſetz vom 10. April 1895 behandelt das Recht
 der konfeſſionellen Erziehung der Kinder aus Miſchehen. Der Grundſatz: religio ſequi-
 tur patrem beherrſcht die Einzelbeſtimmungen dieſes Geſetzes; eine Abweichung von
 dieſem Grundſatz kann nicht früher eintreten, als nach der Geburt des erſten Kindes
 und muß durch gerichtliche oder notarielle Erklärung ausgedrückt werden. Daſelbe
 45 Geſetz ordnet auch den Austritt aus den Konfeſſionsgemeinden, indem der Geiſtliche der
 Konfeſſion, aus der der Austritt erfolgt, dem Austrittenden vor der bei dem Gericht ab-
 zugebenden Austrittserklärung eine Belehrung über die Tragweite ſeines Entſchlusses zu
 teil werden laſſen und, daß dies geſchehen, beſcheinigen ſoll. — Das Herzogtum Sachſen-
 Meiningen ſollte nach der erwähnten Bulle Provida ſolersque ebenfalls der Ober-
 50 rheiniſchen Kirchenprovinz zugeteilt ſein (unter den vertragſchließenden Fürſten ſind die
 duces Saxoniae aufgeführt); thatſächlich beſetzt jetzt der Biſchof von Würzburg die
 fünf Pfarſtellen in Meiningen, Hildburghauſen, Böhmed, Sonneberg und Saalfeld. Am
 12. Februar 1903 erließ das Miniſterium ſog. „Richtlinien“ über die konfeſſionelle Er-
 ziehung der Kinder aus Miſchehen; auch hier ſoll die Konfeſſion des Vaters entſcheiden.

Die Eltern können bei Lebzeiten auch anders entscheiden; sogar die überlebende Mutter kann unter Umständen (§ 3) die Konfession der Kinder ändern, da die über die religiöse Erziehung der Kinder etwa abgeschlossenen Verträge unverbindlich sind. Der Übertritt von einer Konfession zur anderen hat nur vor kirchlichen Instanzen zu erfolgen. § 10 dieses Gesetzes gebietet ausdrücklich, den katholischen Beerdigungen das Gastrecht auf evangelischen Friedhöfen zu gewähren. — Die zwei katholischen Gemeinden in Altenburg und Hofitz im Herzogtum Sachsen-Altenburg unterstehen dem Apostolischen Vikar in Dresden durch Dekret der Congregatio de propaganda fide vom 19. September 1877. Das Grundgesetz dieses Staates vom 29. April 1831 hat nur die Verhältnisse der evangelischen Landeskirche im Auge; der Landtag hat bis jetzt der Errichtung einer protestantischen Synodalverfassung und ebenso der Einführung besonderer Kirchensteuern widerstrebt; darum hat der Landtag auch den bereits fünfmal eingebrachten Antrag der katholischen Pfarrgemeinde in Altenburg, ihr das Besteuerungsrecht zu verleihen, zurückgewiesen. Ein Gesetz vom 11. Januar 1906 ordnet die religiöse Erziehung der Kinder aus Mischehen und den Austritt aus der Kirche ähnlich, wie in Weimar. — Die in der Stadt Koburg bestehende Pfarrstelle des Herzogtums Koburg wird vom Erzbischof von Bamberg besetzt. Ein „Regulativ für die kirchliche Verfassung der katholischen Glaubensgenossen“ vom 30. Oktober 1812 ordnet die katholischen Parochialhandlungen und spricht aus, daß katholische Beerdigungen auf den protestantischen Gottesäckern vorgenommen werden können. Ein Ministerialdekret vom 7. März 1900 läßt hinsichtlich der Erziehung der Kinder aus Mischehen die Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches über das Recht und die Pflicht, für die Person des Kindes zu sorgen, maßgebend sein, — unseres Erachtens die richtigste, weil einfachste und am leichtesten einheitlich durchzuführende Lösung dieser schwierigen Frage. — Das Herzogtum Gotha hat über die Anerkennung des Dekrets Bis. IX. vom 13. September 1851, wodurch Paderborn als das die kirchliche Jurisdiktion ausübende Bistum bestimmt wurde, mit diesem letzteren lange gestritten, weil der Bischof das „Regulativ für die kirchliche Verfassung der katholischen Glaubensgenossen“ von 1811 nicht anerkennen wollte. Der Streit ist eingeschlafen; thatsächlich holt der Bischof bei jeder Neuauftellung und vor jeder Veröffentlichung die landesherrliche Genehmigung ein. Nur in der Stadt Gotha ist eine katholische Gemeinde mit einem Pfarrer; außerdem ist in Friedrichroda eine Kirche, in der im Sommer durch auswärtige Priester Messe gelesen wird. In dem Rudolffischen „Gothaischen Kirchen- und Pastoralrecht“ wird die Kindererziehung in Mischehen nach dem Grundsatz: *religio sequitur sexum*, d. h.: die Knaben folgen dem Vater, die Mädchen der Mutter, festgestellt. In der neueren Verordnung von 1900 lautet auch hier, wie in Koburg, § 1: „Das religiöse Bekenntnis zu bestimmen ist das Recht dessen, der für das Kind zu sorgen hat. Alle entgegengesetzten Vereinbarungen sind ungiltig. (Vgl. §§ 2–6 des Bürgerlichen Gesetzbuches.)“ — Ebenfalls zu Paderborn gehören Schwarzburg-Sondershausen und Rudolstadt, laut Reskript der Propaganda vom 27. Juni 1869. Jenes hat zwei Gemeinden und zwei Pfarrer, nämlich in Sondershausen und Arnstadt. In ersterer Stadt ist den Katholiken die Mitbenutzung einer evangelischen Kirche unter der Bedingung gestattet, daß sie sich der Aufstellung eines Weihwasserbedens und eines Beichtstuhles und der Feier zweijährlich römischer Feiertage, wie Fronleichnam enthalten. Unter Verschweigung des Umstandes, daß es sich um eine evangelische Kirche handelt, lassen sich diese Bedingungen zur Motivierung des Toleranzantrages gut verwerthen. Eine Ministerialverordnung vom 1. März 1900 regelt den Austritt aus den Religionsgesellschaften durch die Vorchrift einer vor dem Amtsgericht abzugebenden Erklärung, nachdem vier Wochen zuvor dem bisherigen Pfarrer die Absicht auszutreten mitgeteilt war. Die Kindererziehung aus Mischehen bestimmt der Vater; andere Vereinbarungen sind anzugeben. — In Rudolstadt, wo in der Residenzstadt eine Gemeinde mit Kirche, Pfarrhaus, Schule und Schwesternhaus hauptsächlich auf Betreiben des früheren streng ultramontanen Ministers von Vertrab seit 1871 zu Stande gebracht wurde, spricht eine Verordnung des Fürsten vom 10. November 1871 dem Bischof von Paderborn dieselben Rechte über die Katholiken des Fürstentums zu, „wie solche den katholischen Bischöfen des Königreiches Preußen zustehen und obliegen.“ Preußisches Beispiel verdarb die thüringischen Sitten. Über Mischehen, Konfessionswechsel u. s. w. sind hier keine Bestimmungen zu verzeichnen. — Neuß ä. L., durch Breve Bis. IX. vom 18. Mai 1874 an den Apostolischen Vikar in Dresden gewiesen, hat in Greiz eine Gemeinde, deren Entstehung auf zwei aus den katholischen Fürstentümern Koban und Löwenstein stammende reußische Prinzessinnen sich zurückführt; Neuß j. L., durch Dekret der Propaganda vom 7. Oktober 1889 ebenfalls dem Apostolischen

Vikar in Dresden zugeteilt, hat in Gera eine Gemeinde. Beide Länder haben einige Bestimmungen erlassen über das gegenseitige Verhalten der Geistlichen beider Konfessionen bei Mischehen, Übertritten u. s. w., aber diese Bestimmungen sind insofern leges imperfectae, als die Strafen im Übertrittesfalle wohl angedroht sind, aber kaum ausgeführt werden können. So hat Keuß j. L. das sächsische Mandat vom 20. Februar 1827, den Konfessionswechsel betreffend, einfach übernommen; dessen § 9 besagt: „Alle Verleitungen zum Übertritt durch Versprechungen, Drohungen oder Herabwürdigung der anderen Konfession wird — bei Geistlichen einer Konfession mit Dienstentlassung bestraft.“ Als ob je ein katholischer Bischof deswegen einen Kleriker entlassen würde! Eine neuere Trauordnung besagt, daß auch bei gemischten Ehen nach dem Grundsatz verfahren werden soll: ubi sponsa ibi copula. Als ob ein katholischer Priester deswegen von dem Grundsatz, daß alle Mischehen vor sein Forum gehörten, abweichen würde! und welche Mittel hat eine Regierung, Nupturienten, die, trotzdem die Braut evangelisch ist, die katholische Trauung begehren, zur Innehaltung ihrer Regel zu zwingen? In Keuß ä. L. besagt eine Konsistorialverordnung vom 16. Mai 1898 u. a., daß „eine nach evangelisch-lutherischem Ritus vollzogene Taufe von dem katholischen Geistlichen nicht wiederholt werden darf.“ Wenn es aber doch geschieht, was dann? und wenn dieser Priester des Landes verwiesen würde, wird man das katholischerseits als willkommenes Material zur Begründung des Toleranzantrages ausnutzen. In diesen Bestimmungen wird der immer schroffere Gegensatz zwischen der altprotestantischen kirchenpolitischen Anschauung, wonach die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse von der Staatsregierung ausgeht, und der moderneren, auf weiteste Gewährung der Kultusfreiheit bedachten Anschauung offenbar. Die evangelische Kirche, durch Landesgesetz und Gewissenhaftigkeit gebunden, hält die Bestimmungen inne; die katholische Kirche, hier durchaus modern und durch keinerlei Gewissenhaftigkeit geniert, nimmt die ihr durch diese Bestimmungen gewährte Hälfte der Vorteile an, um für die Gewinnung der anderen Hälfte Kultusfreiheit zu proklamieren und einen scharfen Konkurrenzkampf zu führen. Der Bonifatiusverein hat in einem Zeitraum von fünf Jahren fast eine halbe Million Mark allein an Thüringen verwandt; in der bekannten Weise wird jeder Katholik als Mitglied eines katholischen Vereins angeworben und auf diese Weise das konfessionelle Bewußtsein gepflegt. Die barmherzigen Schwestern-Niederlassungen folgen der Gemeindegründung bald. Trotzdem ist — wie die überraschenden Zahlen in Schneiders Kirchl. Jahrbuch 1907 auch für Thüringen nachweisen — von einem Erfolge der katholischen Propaganda nicht die Rede: In dem Zeitraum 1900—1904 stehen 438 Übertritten von der katholischen Kirche zur evangelischen nur 49 in entgegengesetzter Richtung gegenüber.

Eine russisch-orthodoxe Kapelle ist in einem großherzoglichen Gebäude in Weimar eingerichtet. Es verlautet, daß sie Mangels einer Gemeinde geschlossen und der Priester nach Rußland zurückberufen werden soll. Die Gründung dieser Stelle geht auf den Einzug Maria Paulownas, der Gemahlin des Großherzogs Karl Friedrich, in Weimar zurück.

Da Thüringen keine bischöfliche Residenzstadt hatte, haben sich hier während des Mittelalters keine besonderen Zudeniederlassungen bilden können; nur die mainzische Bischofsstadt Erfurt hatte bekanntlich eine zahlreiche und berühmte Judenchaft, die zeitweise einen hohen Rat in ihrer Mitte sah. Heute sind die Israeliten in Sachsen-Weimar in sechs Kultusgemeinden verfaßt, die von dem Landrabbiner in Stadtlengsfeld geleitet werden. In Meiningen, in Koburg und in Gotha sind Rabbiner tätig. Im Eisenacher Oberlande, wo einst die jüdischen Händler den Bauernstand ausfogen, ist ihrem Treiben hauptsächlich durch die Raiffeisenvereine Einhalt geboten. Antisemitische Stimmungen sind in allen Teilen Thüringens zu spüren.

Die Brüdergemeinde ist durch eine Niederlassung zu Ebersdorf in Keuß j. L. mit einem Mädchenpensionat und einer Missionschule, und zu Neudietendorf bei Gotha vertreten.

Die Denominationen der Meunoniten, Baptisten, Methodisten und Irvingianer sind hin und her in kleinerer Zahl vertreten. In Jena haben sich die Letzteren wieder in eine Alt- und Neuausschließliche Gemeinde gespalten. Diese Gemeinschaften fristen nur kümmerlich ihr Dasein; der thüringische Volkscharakter ist seit mehr denn 100 Jahren diesen Sektensbildungen abgeneigt geworden.

Dagegen hat die Evangelische Allianz in Blankenburg im Schwarzatal ein imposantes Gast- und Versammlungshaus erbaut, dessen Gründung durch ein Fräulein von Weling den in der letzten Augustwoche jedes Jahres stattfindenden großen Versam-

lungen des linken, d. h. radikalern Flügels der Evangelischen Allianz und der Gemeinschaftsbewegung in Deutschland ein ständiges Heim geboten hat. Die heftigen Debatten in diesen Versammlungen sind noch in frischster Erinnerung. Die Zusammenkunft vieler Menschen aus den entlegensten Ländern, die ertrocknenen Versammlungen vom frühen Morgen bis in die späten Abendstunden, die lauten Ausbrüche der Begeisterung, die vertrauensvolle Art der Aufbringung der Unkosten und des gemeinsamen Lebensunterhaltes dieser Versammlungen erregen zwar die Aufmerksamkeit der nächsten Umgegend, aber ihre auch hier oft aufdringliche Propaganda hat wenig Zustimmung und Erfolg gefunden.

III. Die Verfassung der evangelischen Landeskirchen in Thüringen. Die Landeskirche des Großherzogtums Sachsen-Weimar, die bis 1815 nur lutherische Gebietsteile umfaßt hatte, vollzog durch landesherrliches Reskript vom 10. Mai 1816 die kirchenregimentliche Einigung der alten, lutherischen Bestandteile mit den 1815 hinzugekommenen vormals hessischen reformierten Bestandteilen. Daher bezeichnet sich die weimarische Landeskirche offiziell nicht als eine lutherische, sondern als eine evangelische Landeskirche. Die Konsistorialorganisation erfolgte zuerst 1561 in Weimar für die er-
 nestinischen Lande. Dieses Konsistorium, bald nach Jena verlegt, wurde nach der Erbteilung im Jahre 1612 geteilt in das zu Altenburg und das zu Weimar. Nach einigen weiteren Veränderungen (Errichtung eines Konsistoriums in Weimar und Eisenach) wurden 1849 die Konsistorien überhaupt aufgehoben. An ihre Stelle trat ein unter dem Vorsitz des Chefs des Kultusdepartements periodisch zusammentretender Kirchenrat. Diese rückläufige Bewegung wurde wieder wettgemacht durch die am 21. Juni 1851 provisorisch und — erst! — am 23. März 1873 definitiv eingeführte Gemeindeorganisation, die am 14. August 1895 durch die neue Redaktion der nunmehr gültigen „Kirchengemeindeordnung“ ersetzt wurde. 1873 war eine Synodalordnung und 1874 ein reorganisiertes Statut des Kirchenrates ergangen. Die Einzelgemeinde wählt ihren Vorstand, in dem der Pfarrer, 25 Lehrer und, wenn er evangelisch ist, der Bürgermeister geborene Mitglieder sind. Eine Gemeindevertretung ist nicht vorgesehen, wohl aber die geordnete Gemeindeversammlung. Der Wirkungsbereich des Vorstandes umfaßt die Erhaltung von Zucht und Sitte, sowie Belebung des christlichen Sinnes, Mitwirkung bei der Stellenbesetzung, Wahl und Beaufichtigung der Kirchendiener, Mitwirkung bei christlicher Liebeshätigkeit, Verwaltung des Vermögens, rechtliche Vertretung der Kirchengemeinde und Mitwirkung bei den Wahlen zur Landessynode. Die Einzelgemeinden sind in Superintendentenurbiöcesen zusammengeschlossen, die zu Wahlverbänden vereinigt 30 Abgeordnete zu der Landessynode wählen, zu denen vier vom Großherzog ernannte Mitglieder und ein Vertreter der theologischen Fakultät in Jena hinzutreten. Die Landessynode hat noch nicht das Recht einer selbstständigen Steuerumlage (ein dahingehender Antrag wurde von der VIII. Synode 1902 angenommen, von dem Kirchenregiment abgelehnt), sondern neben der „Beobachtung des Zustandes der evangelischen Landeskirche in Bezug auf Kultus, Verfassung, Zucht und kirchliches Leben“ (§ 16 der Synodalordnung) hat sie im wesentlichen nur eine begutachtende Thätigkeit auszuüben. Auch bei der Wahl der Mitglieder des Kirchenrates wirkt sie nicht mit. So stellt sich die weimarische Kirchenverfassung noch immer als eine in ihrem Wesen landesherrlich-konsistoriale dar, der man einen presbyterialen Annex hinzugefügt hat. Aber ein Vorteil gegen früher ist zu verzeichnen: während sich die in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf das Verfassungsleben der Kirche gerichteten Bestrebungen schließlich in der Sackgasse konfessioneller Revisivierungsversuche gefangen sahen, haben die jetzt thätigen Bestrebungen das höchst praktische Ziel einer kirchlichen Selbstständigkeit und größeren Bewegungsfreiheit im Auge.

In dem Gebiete, das seit 1826 das Herzogtum Sachsen-Meiningen ausmacht, war 1689 in Meiningen und 1684 in Hildburghausen ein Konsistorium errichtet worden; das letztere wurde 1829 als das Landeskonsistorium bestimmt. 1848 wurde auch dieses Konsistorium aufgehoben und seine Geschäfte der Ministerialabteilung für Kirchen- und Schul-sachen übertragen. Dagegen schuf ein Gesetz vom 4. Januar 1876 die Kirchengemeinde- und Synodalordnung, die heute gültig ist. Diese sieht für die Einzelgemeinde neben dem Kirchenvorstande auch die geordnete Kirchengemeindeversammlung vor, die neben der Wahl des Vorstandes über die Erhebung von Umlagen, Änderungen der Liturgie, den Gebrauch von Katechismen und Gesangbüchern, Veränderungen der Parodie u. ä. zu beschließen hat. Im Vorstande sind die geborenen Mitglieder Pfarrer, Lehrer und Ortsvorstand. Der Geschäftsbereich des Vorstandes umfaßt die Verwaltung des äußeren Bestandes der Gemeinde, die Aufrechterhaltung und Förderung der kirchlichen Ordnung und christlichen Sitte (das Wort: Zucht ist vermieden!), die kirchliche Armen- und Krankenpflege im

Einvernehmen mit den politischen Armenbehörden. Die Superintendenturephorien sind zur Aufsicht der Einzelgemeinden bestellt. Die Landessynode besteht aus zwei vom Herzog ernannten Mitgliedern, einem geistlichen und einem weltlichen und aus 20 in den vier Kreisen gewählten Abgeordneten, nämlich acht geistlichen und zwölf weltlichen. Die Synode wirkt mit bei der kirchlichen Gesetzgebung, hat aber nicht das Recht kirchlicher Umlagen, nach Einfluß auf die Besetzung kirchenregimentlicher Stellen. Auch die meiningische Landeskirche heißt offiziell: Evangelische Landeskirche.

Ebenso verhält es sich mit der Landeskirche des Herzogtums Altenburg, die in § 128 des Landesgrundgesetzes vom 29. April 1861 als „die evangelisch-protestantische Kirche“ bezeichnet wird. (Die entgegengesetzte Angabe in diesem Artikel in der vorigen Auflage ist nicht richtig.) Ebenso spricht das „Patent über die Publikation einer Kirchengemeindeordnung“ vom 8. Februar 1877 nur von der „evangelischen Landeskirche“. Im Jahre 1612 wurde ein Konsistorium in Altenburg errichtet, das bis 1839, wenn auch unter mannigfachen Wandlungen bestanden hat. Dann wurden seine Geschäfte einer Ministerialabteilung übertragen. Am 8. Februar 1877 wurde eine Kirchengemeindeordnung veröffentlicht, die am 15. Juli desselben Jahres in Kraft trat: Die Einzelgemeinde wird von ihrem Vorstande verwaltet, indem Pfarrer und Bürgermeister geborene Mitglieder sind. Die Wählbarkeit zum Vorsteheramte ist an spezifisch kirchliche Qualifikationen gebunden (§ 7, 3 und 4.). Die Aufgaben des Vorstandes sind: Belegung des kirchlichen Sinnes, Erhaltung und Beförderung von Zucht und Sitte und, wo thunlich, Beteiligung an der freiwilligen Armenpflege, die Verwaltung des Vermögens, Mitwirkung bei liturgischen Änderungen, das votum negativum bei Besetzung der Pfarrstellen. Das Ministerium hat außerdem das Recht, eine Kirchengemeindeversammlung anzuberäumen. Eine Synodalordnung giebt es nicht. Zwar ist im Grundgesetz von 1831 § 135 ff. die Einführung von General- und Spezialsynoden zur Verantw. der allgemeinen Kirchenangelegenheiten vorgesehen, ihre beabsichtigte Verwirklichung scheiterte indes bisher an dem Widerstande des Landtags.

Die Herzogtümer Koburg und Gotha stehen noch außerhalb der im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts in den deutschen evangelischen Landeskirchen schon zu einigen Ansätzen presbyterialer Verfassung gelangten Bestrebungen; sie sind noch immer nur die Nachkommen eines früher gesegneten konsistorial verfaßten Kirchenlebens. In Koburg wurde 1597 ein Konsistorium errichtet, doch verfügte die Casimirianna von 1626 ausdrücklich, daß eine Exkommunikation nur mit des Herzogs, als des landesherrlichen Bischofs „Vorwissen und Verwilligung“ verhängt werden dürfe. Im Jahre 1802 wurde diese Behörde zu einem Teil der Landesregierung gemacht, und nach einigen abermaligen Veränderungen endlich durch ein Gesetz vom 17. Juni 1858 das Kirchenregiment dem Staatsministerium übertragen, unter dem die Landeskirche in sechs Ephorien und Kirchenämter eingeteilt ist, in denen der Landrat, oder in den Städten der Bürgermeister, nebst einem Magistratsrat und dem Ephorus fungieren. In Gotha ist der Verlauf ähnlich gewesen: Herzog Ernst der Fromme hatte 1641 ein Konsistorium für Gotha bestellt; in Ohrdruff und in den Grafschaften Ober- und Untergleichen bestanden selbständige Unterkonsistorien; die Konsistorien arbeiteten mit einigen hie und da eingerichteten geistlichen Untergerichten, die als Organe der Kirchenzucht fungierten. Zu diesem Zwecke wurden 1669 sogar eigene Disziplininspektoren angeordnet. Auch — allerdings nur geistliche — Synoden ließ Herzog Ernst zusammentreten, die aber keine Lebenskraft zeigten. Diese ganze Verfassung wurde — nach einigen kleineren Wandlungen — im Jahre 1858 durch Gesetz vom 11. Juni aufgehoben und die Befugnisse des Oberkonsistoriums dem Staatsministerium übertragen, unter dem die Landeskirche in acht Kirchenämtern sich gliederte. Jedes Kirchenamt wird von dem Landrat, in den Städten dem Bürgermeister, einem Senator und dem Ephorus als Vorstand verwaltet. Die Herstellung einer eigenen Landeskirchenbehörde, einer Landessynode und die Errichtung von Presbyterien ist im Jahre 1870 von einer Vorjynode für beide Herzogtümer beraten worden, aber ohne irgend einen praktischen Erfolg. Durch Verordnung vom 3. März 1902 sind neuerdings für Gotha Kirchengemeinderäte bestellt worden, die einen Landeskirchenrat wählten, der seinerseits am 26. April 1904 einen „Entwurf einer Ordnung der Gemeindefürsorge und des Landeskirchenrates in Herzogtum Sachsen-Gotha“ vorgelegt hat. Danach haben die Gemeindefürsorge, aus geborenen und gewählten Mitgliedern bestehend, die Erhaltung von Zucht und Sitte, die Förderung christlicher Liebeshätigkeit, die Verwaltung des äußeren Bestandes der Gemeinde als ihre hauptsächlichen Aufgaben anzusehen. Dagegen soll der Gemeindefürsorge „keine Aufsicht über die Lehre, Seelsorge, Sakraments-

verwaltung und sonstige Amtsführung des Geistlichen zustehen, sondern nur das Recht der Beschwerdeführung". Jrgend eine Mitwirkung bei der Wahl der Geistlichen ist nicht vorgesehen. In jeder Ephorie wählen sämtliche Mitglieder der Gemeindefkirchenräte drei weltliche und zwei geistliche Mitglieder als Abgeordnete zum Landeskirchenrat. Die Zuständigkeit dieses letzteren, wie auch die seines Vorstandes ist jedoch nur auf die Erstattung von Gutachten beschränkt. Daß diese von vornherein zur Kraftlosigkeit verurteilte Ordnung ein Recht zu Kirchensteuerumlagen weder für den Landeskirchenrat noch für die Einzelgemeinde vorsieht, darf nicht weiter Wunder nehmen.

Die beiden Fürstentümer Schwarzburg-Sondershausen und Schwarzburg-Rudolstadt haben ebenfalls die frühere Konsistorialverfassung jetzt nur noch als Annex der staatlichen Verwaltung. In dem ersteren Staate wurden im 16. Jahrhundert zwei Konsistorien in Arnstadt und Sondershausen begründet, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts die Episkopalgewalt des Landesherrn ausübten. Der jetzige Rechtszustand beruht auf dem Gesetz vom 9. Dezember 1865 und der Ministerialverordnung vom 14. März 1866. Nach dem ersten Gesetze ist (§ 1) „das Konsistorium aufgehoben“ und (§ 2) „dem Ministerium, Abteilung für Kirchen- und Schulsachen, werden die gesamten inneren und äußeren Angelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche, soweit sie nicht zum Ressort des Kirchenrates gehören, überwiesen“. Dieser Kirchenrat umschließt unter dem Vorsitz des Ministerialabteilungsvorstandes eine — unbestimmte — Anzahl von Geistlichen, welchen die Prüfung der Kandidaten, die Aufsicht über die Amtsführung und Vorschläge über Anstellung und Beförderung der Geistlichen zur Aufgabe gesetzt sind. Das Land ist eingeteilt in Kirchen-(und Schul-)Inspektionen, die von dem Landrat und dem Superintendenten verwaltet werden. In jeder Einzelgemeinde besteht ein Kirchen-(und Schul-)Vorstand aus dem Pfarrer und Bürgermeister (Ortschulzen) als geborenen und zwei oder vier gewählten Mitgliedern. Der Vorstand hat über den sittlichen und religiösen Zustand der Gemeinde zu wachen, Zucht und Sitte zu befördern, kirchliche Armen- und Krankenpflege zu üben und bei Anstellung der Geistlichen das *votum negativum* (erhebliche Einwendungen gegen Person, Lehre oder Wandel) zu handhaben; endlich liegt ihm die Vermögensverwaltung der Gemeinde, sowie ihre Vertretung in allen Rechtsverhältnissen ob. Die schulischen Obliegenheiten desselben Vorstandes sind ebenfalls genau angegeben. Die kirchlichen Unkosten können auch durch Umlagen aufgebracht werden, falls die Stiftungserträge nicht ausreichen und die Behörden ihre Genehmigung erteilt haben. In Schwarzburg-Rudolstadt ist das um 1552 begründete Konsistorium ebenfalls im 19. Jahrhundert aufgehoben und die Landeskirche durch Gesetz vom 7. Februar 1868 dem Ministerium unterstellt, unter dem durch Verordnung vom 3. Juli 1881 ein Kirchenrat errichtet wurde. Unter diesem stehen fünf Ephorien, welche die Aufsicht über die durch Gesetz vom 17. März 1854 gebildeten Kirchen- und Schulvorstände der Einzelgemeinden führen. In diesen Vorständen sind Pfarrer, Bürgermeister und Lehrer geborene Mitglieder; ebenso viele gewählte treten hinzu. Die Aufgaben dieses Vorstandes sind dieselben, wie sie in den anderen thüringischen Ordnungen bezeichnet stehen. Bemerkenswert ist, daß die Zuchtübung seitens der Kirchenvorstände nur in brüderlicher Ermahnung bestehen solle, „und, falls eine solche Ermahnung fruchtlos bleibt, an die nächste vorgesetzte kirchliche Behörde sich zu wenden,“ vorgeschrieben ist (§ 23). Das *votum negativum* bei der Anstellung von Geistlichen steht diesen Vorständen zu, wie auch die Beschlussfassung über etwa nötige Umlagen. Die Landeskirche wie auch die Einzelgemeinden werden stets als „evangelisch-lutherisch“ bezeichnet.

In Neuz j. L. ist die Entwicklung denselben Weg gegangen: das von Heinrich Postumus 1604 in Gera errichtete Konsistorium wurde 1863 aufgehoben und seine Geschäfte durch Gesetz vom 28. April 1863 dem Ministerium übertragen, dessen Abteilung für Kirchen- und Schulsachen aus dem Vorsitzenden, einem weltlichen und zwei geistlichen Mitgliedern bestehen sollte. Unter dieser fungieren drei Kirchen- und Schulinspektionen aus Landrat und Superintendent zusammengesetzt. Sodann sind — und zwar durch von Ministern bestätigte Ortsstatute — in den Einzelgemeinden nach und nach Kirchenvorstände eingeführt worden, deren Rechte und Pflichten ähnlich denen der anderen thüringischen Landeskirchen sind. Im Jahre 1882 wollte die Regierung eine Synodalordnung mit einem Kircherrat einführen, aber der Landtag lehnte den Entwurf ab.

Neuz ä. L. hat dagegen die alte Konsistorialverfassung beibehalten; daneben ist durch Gesetz vom 7. April 1880 eine Verfassung der Einzelgemeinde in der Weise angeordnet, daß ein Vorstand, aus den üblichen geborenen und 3—12 gewählten Mitgliedern bestehend, die äußere Verwaltung — auch etwa nötige Ausschreibung von Umlagen —

führt. Zur Förderung der christlichen Sitte und Zucht „sollen die Mitglieder verbunden sein, bei den zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung erforderlichen Warnungen, Vermahnungen und Eröffnungen des Pfarrers auf deshalbiges Eruchen des letzteren mitzuwirken.“ (§ 29, 10.) Diese eine Handhabung der Kirchenzucht verheißende Bestimmung scheint jedoch nur auf dem Papier zu stehen, denn eine Fußbemerkung lautet: „Unserm Konsistorium ist vorbehalten, im Falle hervortretenden Verührungsbefusses bezüglich der vorgedachten Obliegenheiten nähere Vorschriften zu erlassen.“ — In dieser Ordnung ist die Landeskirche ausdrücklich als „evangelisch-lutherisch“ bezeichnet.

Eine synodale Vertretung ist demnach zur Zeit nur in Weimar und Meiningen vorhanden, aber auch hier sind diese Körperschaften nur zur Erstattung von Gutachten berechtigt. Ihren Beschlüssen mangelt die Kraft der sicheren Ausführung, da sie nicht das Recht, Kirchensteuern umzulegen, haben. Daher begegnet die ganze Einrichtung der Synoden einem immer geringer werdenden Interesse. Ihre ganze Einrichtung ist nicht von Grund auf presbyterial gebacht; so sind sie thatsächlich nur ein Schmuckstück und — ein Feigenblatt der eigentlich noch immer landesherrlich-konsistorialen Verfassung. Die anderen Staaten Thüringens, und zwar die strenglutherischen Schwarzburger Landeskirchen so gut wie die hochliberalen von Coburg und Gotha, haben ohne dieses Schmuckstück ihre landesherrliche Epistopalgewalt in Reinkultur beibehalten. Die Aufhebung der Konsistorien und ihre Ersetzung durch Ministerialabteilungen ist in kirchlichem Interesse sogar zu beklagen gewesen, da in den Konsistorien mehr kirchliche Selbstständigkeit gepflegt werden konnte, als dies jetzt möglich ist. In Thüringen ist die Verfühlung des kirchlichen mit dem staatlichen Wesen so enge, wie etwa nur in Mecklenburg. Die übeln Folgen für das kirchliche Wesen sind auch hier die gleichen: eine weitgehende Gleichgültigkeit des Bürgertums und des Bauernstandes und eine über der täglichen Erfahrung ihrer Einschlüßigkeit immer weiter um sich greifende Verzagtheit der Geistlichen. An die Stärke der presbyterialen Verfassung vermag man nicht zu glauben, weil man ihre Unterlagen: die Beteiligung der Gemeindeglieder selbst an verantwortlichen und Opfer erheischenden Beschlüssen in allen Stufen der Kirchenverwaltung durch freie Wahl der Geistlichen und der oberen Kirchenbeamten und durch kirchliche Selbstbesteuerung, noch nicht überall in der Praxis rückhaltlos durchgeführt gesehen hat.

Die Kirchenregierungen Thüringens sind alle in der Eisenacher Kirchenkonferenz vertreten. Ebenso sind alle, mit Ausnahme der von Meiningen, dem evangelischen Kirchenausschuß beigetreten. Endlich sind die thüringischen Kirchenregierungen unter sich lose verbunden und treten nach Bedürfnis zu gemeinsamer Beratung zusammen.

IV. Die Verwaltung der Evangelischen Landeskirchen in Thüringen. Im Großherzogtum Sachsen-Weimar sind in 21 Diöcesen, denen ein Superintendent und ein Adjunkt in den geistlichen und ein Amtsrichter des Bezirks als Kircheninspektor in den weltlichen Angelegenheiten vorsteht, im Jahre 1905 312 geistliche Stellen vorhanden, zu deren Besetzung ca. 270 Pfarrer und Pfarrvikare vorhanden waren. Man fährt fort, die zahlreichen kleineren Gemeinden zusammenzulegen, soweit örtliche Entfernung und die Rücksicht auf die Seelsorge diese Maßnahme als thunlich erscheinen lassen. Die Besetzung der geistlichen Stellen erfolgt in einigen Gemeinden, namentlich in den Städten, durch Wahl seitens der Kirchengemeindevorstände, auf welche das ehemalige Patronat der Stadtmagistrate übergegangen ist. Fast ein Viertel der Stellen sind Privatpatronatsstellen. Die Patronen sind durchgängig, falls sie evangelischer Konfession sind, geborene Mitglieder der Kirchengemeindevorstände. Die weitaus größere Zahl der Stellen wird durch das Kirchenregiment besetzt. Die Prüfungen der Kandidaten finden vor dem Kirchenrat in Weimar statt, der einige Jenenser Professoren hinzuzuziehen pflegt. Ein Kandidaten-seminar ist nicht vorhanden, ein Lehrvikariat nicht eingerichtet, beide sind seit längerer Zeit Gegenstände ernstlicher Erwägung. Die Kirchenvisitationen werden durch den Kirchenrat und Mitglieder des Synodalvorstandes in bestimmten Zeitabständen abgehalten. Die Meiningische Landeskirche zählt 14 Ephorien, 144 Parochien und ca. 130 Geistliche. Die Besetzung ist ähnlich wie in Weimar auf die drei Arten verteilt: einige Wahlstellen, ein Viertel der Stellen wird durch das Privatpatronat besetzt, weitaus die meisten durch das Kirchenregiment. Die Kandidatenprüfungen finden in Meiningen vor dem Kirchenrat statt, — ohne Beteiligung der theologischen Fakultät der Landesuniversität. Für die praktische Weiterbildung der Kandidaten zwischen dem ersten und zweiten Examen ist keine Einrichtung vorhanden, weder Seminar noch eigentliches Lehrvikariat. Auch in Meiningen werden die Klagen der jungen Theologen, daß sie zu früh und zu stark zur Ausbildung in den großen Gemeinden herangezogen würden, nicht länger überhört werden können. Der

geistliche Nachwuchs wird dadurch nicht ausgebildet, sondern zu seinem und der Kirche Schaden nur ausgenutzt, wenn Kandidaten vor absolviertem zweiten Examen mit geistlichen Reden aller Art derart überhäuft werden, daß eine prinzipielle Erfassung ihrer Aufgaben ausgeschlossen erscheint. Die Kirchenvisitationen finden ebenso wie in Weimar statt. — In Altenburg zählt man in 8 Ephorien 116 Parochien, zu deren geistlicher Bedienung 5 ca. 130 Geistliche vorhanden sind. Zu den Kandidatenprüfungen in Altenburg wird ein Mitglied der Jenerser Fakultät hinzugezogen. Die Kandidaten müssen zwischen dem ersten und zweiten Examen in der Stadt Altenburg Vorlesungen aus dem Gebiete der praktischen Theologie hören, die von Geistlichen gehalten werden; in derselben Zeit hospitieren sie in Volksschulen und hören von Seminarlehrern schulische Vorträge: ein wenn auch in 10 kleinsten Grenzen sich haltendes Kandidatenseminar. — In Gotha findet man in 12 Ephorien ungefähr 100 Parochien zusammengeschlossen, in deren Diensten ca. 120 Geistliche stehen. Die in Gotha stattfindenden Examina entschlagen sich der Mithilfe der Jenerser Fakultät. — In derselben Weise — ohne Mitwirkung der theologischen Fakultät — ist vor einiger Zeit der letzte Kandidat in Koburg geprüft worden; dort sind 15 in 4 Ephorien, 37 Parochien und ca. 35 Geistliche zu zählen. — Sondershausen hat in 4 Ephorien 58 Parochien und ca. 60 Geistliche, und Rudolstadt in 5 Ephorien 65 Parochien und ebenfalls ca. 60 Geistliche. Beide Fürstentümer zusammen wiesen im Jahre 1905 eine Prüfung pro candidatura in Sondershausen auf. — In demselben Jahre 1905 wurden in Neuß a. L. keiner, in Neuß j. L. 5 Kandidaten, 3 pro candi- 20 datura und 2 pro ministerio, geprüft. Die vier Fürstentümer, aus deren Mitte die Jenerser theologische Fakultät noch immer eines „exklusiven Liberalismus“ beschuldigt wird, sehen von jeder Beteiligung dieser Fakultät an ihren Prüfungen ab.

Über die Gehälter, Ruhegehälter und Wittwenpensionen in den neun Landeskirchen ist folgendes zu berichten: In Weimar beträgt der Grundgehalt 2000 Mk., nach 5 Jahren 2400 Mk., nach 10 Jahren 2800 Mk., nach 15 Jahren 3200 Mk., nach 20 Jahren 3600 Mk., nach 25 Jahren 4000 Mk. Der Ruhegehalt beträgt bis zu 10 Dienstjahren 40 Proz., mit jedem folgenden Dienstjahre $1\frac{1}{2}$ Proz. mehr bis zu 80 Proz. im 37. Dienstjahre. Der Rindbestrußgehalt ist 900 Mk., der Höchststrußgehalt 3200 Mk. Die Beiträge betragen 1 Proz. Die Wittwenpension ist mit 20 Proz. des Gehaltes, der am 30 Todestage des Gatten bezogen wurde, angelegt; sie beträgt mindestens 480 Mk., höchstens 800 Mk. Für Halbweifen werden Erziehungsgelder bis 100 Mk., für eine Familie nicht mehr als 300 Mk. gewährt. Der Beitrag ist 1 Proz. des Gehaltes. — In Weiningen: Grundgehalt: 2100 Mk., nach 4 Jahren 2400 Mk., nach 8 Jahren 2700 Mk., nach 12 Jahren 3000 Mk., nach 16 Jahren 3400 Mk., nach 20 Jahren 3800 Mk., nach 24 Jahren 4200 Mk., nach 28 Jahren 4500 Mk. Ruhegehalt: 1250 Mk. bis 5 Dienstjahre, mit jedem weiteren Dienstjahre 60 Mk. mehr bis zum Höchstbetrage von 3500 Mk. Keine Beiträge. Wittwenpension 600 Mk. Für jede Halbweife 120 Mk. bis zum Höchstbetrage von 360 Mk. Keine Beiträge. — Altenburg: Grundgehalt 2100 Mk., nach 4 Jahren 2400 Mk., nach 8 Jahren 2700 Mk., nach 12 Jahren 3000 Mk., nach 16 Jahren 3400 Mk., nach 20 Jahren 3800 Mk., nach 24 Jahren 4200 Mk., nach 28 Jahren 4500 Mk. Ruhegehalt $\frac{2}{3}$ des letzten Einkommens. Wohnungsschädigung von 300 Mk. Mindestpension 1400 Mk., Höchstpension 3000 Mk. Keine Beiträge. Wittwenpension $\frac{1}{2}$ des Gehaltes und 300 Mk. Wohnungsschädigung. Keine Waifengelder. Beitrag: 3 Proz. des Gehaltes. — Koburg: Grundgehalt 1800 Mk., nach je 5 Jahren um 300 Mk. 45 steigend bis 3600 Mk. Ruhegehalt: 40 Proz. bis zu 10 Dienstjahren, von da jedes Jahr $1\frac{1}{2}$ Proz. bis zu 80 Proz. Keine Beiträge. Wittwenpension: $\frac{1}{2}$ der Besoldung. Für das dritte und folgende Kind $\frac{1}{10}$ des Wittwengeldes. Beitrag 2 Proz. — Gotha: Grundgehalt 2100 Mk., nach 5 Jahren 2400 Mk., nach 10 Jahren 2800 Mk., nach 15 Jahren 3100 Mk., nach 20 Jahren 3400 Mk., nach 25 Jahren 3700 Mk., nach 30 Jahren 4000 Mk. Ruhegehalt: 40 Proz. bis zu 10 Dienstjahren, jährlich $1\frac{1}{2}$ Proz. steigend bis 80 Proz. Die Wohnung wird mit 320 Mk. hinzugerechnet. Keine Beiträge. Wittwenpension $\frac{1}{2}$ der Besoldung. Kein Waifengeld. 3 Proz. Beiträge. — Sondershausen: Grundgehalt 2100 Mk., nach 5 Jahren 2400 Mk., nach 10 Jahren 2700 Mk., nach 15 Jahren 3100 Mk., nach 20 Jahren 3500 Mk., nach 25 Jahren 3900 Mk., 55 daneben die pensionsfähigen Zulagen: Oberpfarrer 600 Mk., Diakone 450 Mk., für ein Filial 200 und 300 Mk., für zwei Filiale 300 und 400 Mk. Ruhegehalt bis zu 10 Dienstjahren 40 Proz., steigend jährlich mit $1\frac{1}{2}$ Proz. bis 80 Proz. Die Wohnung wird mit 300 Mk. hinzugerechnet. 2 Proz. Beiträge. Wittwenpension: $\frac{1}{2}$ — $\frac{1}{3}$ des Gehaltes. $\frac{1}{2}$ dieser Pension für jedes Kind. — Rudolstadt: Grundgehalt 2100 Mk., 60

nach je 5 Jahren um 300 M. steigend bis 3600 M. Ruhegehalt 40 Proz. bis zu 10 Dienstjahren, jährlich mit $1\frac{1}{2}$ Proz. steigend bis 80 Proz. 1 Proz. Beitrag. Witwenpension $\frac{1}{3}$ des Dienst Einkommens, doch nicht unter 500 M. Kein Waisengeld. $1\frac{1}{2}$ Proz. Beitrag. — Keuß ä. L.: Grundgehalt 2000 M., nach 4 Jahren 2400 M., nach 8 Jahren 2700 M., nach 12 Jahren 3000 M., nach 16 Jahren 3300 M., nach 20 Jahren 3600 M., nach 24 Jahren 4000 M. Ruhegehalt 40 Proz. bis zu 10 Dienstjahren mit $1\frac{1}{2}$ Proz. steigend bis zu 80 Proz. 1 Proz. Beitrag. Witwenpension $\frac{1}{3}$ des Einkommens. Kein Waisengeld. 1 Proz. Beitrag. — Keuß j. L.: Grundgehalt 2000 M., nach 4 Jahren 2300 M., nach 8 Jahren 2700 M., nach 12 Jahren 3000 M., nach 16 Jahren 3400 M., nach 20 Jahren 3800 M., nach 24 Jahren 4200 M. Ruhegehalt: 40 Proz. bis zu 10 Jahren, mit $1\frac{1}{2}$ Proz. bis zu 80 Proz. steigend. Keine Beiträge. Witwenpension $\frac{1}{3}$ des Einkommens. $1\frac{1}{2}$ Proz. Beitrag.

Bei diesen Angaben ist der Betrag außer Anfaß geblieben, den die Pfründe etwa über diesen dem zeitigen Stelleninhaber nach seinem Dienstalter zustehenden Gehalt hinaus abwirft; auch darüber, wie das Altersklassensystem in das Pfründensystem hineingearbeitet ist, herrscht zwischen den thüringischen Landeskirchen Verschiedenheit, doch hat meistens das Altersklassensystem den Sieg erlangt. Diese Frage war insofern für Thüringen nicht so brennend, als eigentlich „fette Pfründen“ überhaupt nicht, Stellen mit auskömmlichen eigenen Einnahmen nur wenige vorhanden sind. Die Mehrzahl der Stellen war bis vor 1—2 Jahrzehnten geradezu kläglich dotiert und darum ist der jetzt mit großen Anstrengungen der Regierungen und löblicher Bereitwilligkeit der Landstände herbeigeführte Zustand dankbarst anzuerkennen. Wenn trotzdem der Durchschnitt der Aufwendungen unter dem Mittel der sonst in den deutschen Landeskirchen üblichen (nicht bloß der von Staats wegen gezahlten, sondern der tatsächlich geleisteten) Pfarrgehälter steht, so liegt das einerseits in dem Umstande, daß Thüringen im Vergleich zu den meisten anderen deutschen Landschaften keine großen Reichthümer besitzt, und ferner daran, daß das Land mit einer protestantischen Bevölkerung von rund 1 100 000 Seelen und mit ca. 885 Geistlichen — zu viel geistliche Kräfte zu bezahlen hat. Man rechnet heute durchschnittlich 3000 Seelen auf eine geistliche Kraft. In den Städten können es 4000 werden, auf dem Lande bei weiten Entfernungen 2000 und 1000. In Thüringen sind mehr, wie anderswo, die geistlichen Stellen aus vortestamentarischer Zeit erhalten geblieben. So haben heute die kleinsten Dörfer, oft nahe beieinander gelegen, wie ihre eigene Kirche, so auch ihren eigenen Pfarrer. In den Städten sind meist zu wenig geistliche Stellen, auf dem Lande zuviele. Selbstverständlich muß eine Pfarrstelle oben auf dem Walde, weit abgelegen von anderen Siedlungen, auch wenn sie nur 2—300 Seelen zu versorgen hat, erhalten bleiben. Aber die in den Thälern oft nur $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ Stunde voneinander entfernten Pfarrdörfer mit je 3—500 Seelen belasten den Pfarrgehaltsstaat zu stark. Die Landeskirchen werden zu erwägen haben, ob sie mit zu vielen, aber schlecht bezahlten, oder mit weniger zahlreichen, aber gut besoldeten Pfarrern besser fahren.

V. Die pfarramtlichen Thätigkeiten. Die zuvor geschilderte enge Verbindung des kirchlichen Wesens mit dem Staate mag der Grund dafür sein, daß die kirchliche Unterweisung der Jugend, d. h. Konfirmandenunterricht nicht die Bedeutung und Selbstständigkeit gewonnen hat, wie in anderen Landeskirchen. Die Scheidung der Aufgabe des Schulischen von der des kirchlichen Jugendunterrichtes hat sich noch nicht durchgeführt. Man hält den Religionsunterricht der Schule nur graduell von dem der Kirche verschieden; die Methode der „Concentrischen Kreise“ in der religiösen Unterweisung steht in hohen Ehren. Daher haben alle Landeskirchen Thüringens einen viel zu kurzen Zeitraum für den eigentlichen Konfirmandenunterricht angesetzt. So z. B. in Weimar nur ein Jahr. Aus dem in ganz Deutschland üblichen, durch das Ende der Schulpflicht bedingten zu frühen Termine der Konfirmation am Ende des 14. Lebensjahres stammen auch hier ihre schwersten Uebelstände. Jedes Land hat einen eigenen exponierten Katechismus nebst verschiedenen Spruchbüchern, so in Weimar: der kleine Katechismus Dr. Martin Luthers, mit kurzen Erläuterungen und einer Auswahl von Bibelprüchen von Nicolai; zu der Ausgabe für Volksschulen ist eine erweiterte für die höheren Schulen hinzugezogen. Aber die landeskirchlich genehmigten Lehrbücher bilden alle mehr auf das Bedürfnis der Schule, als auf das des Konfirmandenunterrichtes. Es ist bemerkenswert, daß fast nie Kinder von der Konfirmation selbst fernbleiben, oder von ihren Eltern ferngehalten werden, trotzdem sich das Freidenkertum stark dafür einsetzt, daß der schulische

Religionsunterricht nur fakultativ erteilt werde. Die Sitte oder vielleicht auch das Bedürfnis, den im bürgerlichen Leben bedeutsamen Abschnitt des Aufhörens der Schulerziehung mit einer religiösen Feier zu schmücken, scheinen hier stark zu wirken. Über die in allen Landeskirchen unternommenen Versuche, eine weitere religiöse Unterweisung der heranwachsenden männlichen Jugend innerhald der Fortbildungsschulen zu teil werden zu lassen, werden die entgegengegesetzten Urteile laut. Hier klagt ein Pfarrer über Menitz und gänzlich fernbleiben der Schüler, dort weiß ein anderer das Interesse der Schüler nicht genug zu rühmen. Die Kirche hat es offenbar auf diesem Gebiete noch nicht zu klarer Anleitung und Mustervorlagen gebracht, so daß die Wirkung dieser notwendigen Einrichtung noch allein auf die individuelle Begabung des Pfarrers gestellt zu sein scheint. Das Verhältnis zwischen Kirche und Schule kommt, wie aus den oben angeführten kirchlichen Verfassungsverhältnissen hervorgeht, nur noch in den Staaten gesetzlich zu einem Ausdruck, wo die beiderseitigen Fürsorge für irgend einer Stufe dieselben sind: in Koburg und Gotha, und in den vier Fürstentümern. In den andern Ländern sind zwar — mit Ausnahme von Meiningen — die Geistlichen noch geborene Mitglieder der Schulvorstände, 15 wie umgekehrt die Lehrer in den Kirchgemeindevorständen sitzen, aber die Geistlichen selbst begehren überwiegend von der Grund zu vielen Differenzen mit dem Lehrer in sich bergenden Lokalschulaufsicht entbunden zu werden.

Das liturgische Verständnis und Interesse sind nach den durch den Rationalismus auf diesem Gebiete angerichteten Verheerungen entschieden in der Zunahme begriffen. In 20 Weimar ist das seit 1. Jahrzehnten eingeführte Kirchenbuch, das sich hauptsächlich an die sächsische Agende anlehnt, jetzt fast in allen Gemeinden in Gebrauch genommen. Leider hat dieses Buch auch die fundamentalsten Fehler der sächsischen Liturgie übernommen, so z. B., daß nach der Predigt ohne Zwischengesang sofort das allgemeine Kirchengebet sich anschließt (in Sachsen steht dazwischen noch die sog. „Offene Schul“, die 25 Häufung ist noch ärger!). Von einigen Seiten wird eine Vermehrung der liturgischen Formulare angestrebt. In Meiningen sind die verschiedensten Agenden im Gebrauch. Die alte Gothaische, unter Herzog Ernst dem Frommen 1647 erlassen, die meiningische 1682 von Herzog Bernhard I. für Meiningen aus der gothaischen und hemebergischen zusammengestellt, das Koburger allgemeine Kirchenbuch von Fischer, das sich auf die im 30 1. Teil der Casimiriana enthaltene Agende gründet. Die in Altenburg zu Recht bestehende Agende rührt aus dem Jahre 1709 her, vermehrt und neu bestätigt 1753. Der im Jahre 1887 in Gemeinschaft mit Sondershausen, Rudolstadt und Neuß j. L. vorgelegte Entwurf einer neuen Agende wurde wegen Mangels einer Synode durch Ministerialerlaß vom 28. Mai 1888 zurückgelegt, „da vor Einführung einer Synode an die end- 35 gültige Regelung der Agendenfrage nicht gedacht werden könne, denn die sonst dazu erforderliche Mitwirkung des Landtages scheint für diesen Gegenstand höchst ungeeignet zu sein.“ Neben der Landesagende werden die sächsische, württembergische und bayerische gebuldet. — In Koburg und Gotha herrscht unter dem Deckmantel der „liturgischen Freiheit“ vollste Regellosigkeit, doch sind neuerdings, nachdem schon 1884 die drei gothaischen 40 Geistlichen Haupt, Nebattu und Rudloff beachtenswertes Material beigebracht hatten, reformierende Bestrebungen auf liturgischem Gebiete wieder hervorgetreten. — Für Sondershausen ist 1887 vom Fürstlichen Kirchenrate eine Agende herausgegeben worden, die auf der Agenda Schwarzburgica von 1675 beruhend sich ebenfalls an die sächsische von 1880 anlehnt. Übrigens sei diese Agende der im Verein mit Altenburg, Rudolstadt und 45 Neuß j. L. ausgearbeitete Entwurf. — In allen Landeskirchen ist meistens Altargefang üblich; der liturgische Gesang der Gemeinden selbst ist dagegen sehr in Abgang gekommen, nicht zum wenigsten durch die Knabenchöre, denen allmählich diese Leistung zufiel. Noch größer, als die liturgische Mannigfaltigkeit, war die Vielheit und Verschiedenheit der Gesangbücher. In Weimar hat das 1883 eingeführte fast allgemeine Geltung erlangt, 50 in Meiningen sind noch immer 11 verschiedene im Gebrauch, in Altenburg ist statt des seit 1807 im Gebrauch befindlichen, von dem Generalsuperintendent Deume herausgegebenen seit 1901 ein von dem verstorbenen Kirchenrat Knipser in Eisenberg und Pfarrer Tümpel in Unterrentendorf zusammengestelltes „Gesangbuch für die Landeskirche des Herzogtums Sachsen-Altenburg“ zur allgemeinen Einführung gelangt. Gotha singt 55 noch immer nach Bretschneider, Sondershausen nach Busch und nach Cannabich, Rudolstadt hat ein älteres Buch überarbeitet, in Neuß j. L. ist Julius Sturm's Buch durchgedrungen, und in dem Gesangbuch von Neuß a. L. hat man die Last von 890 Liedern zu tragen. Daß diese hymnologische Buntschichtigkeit bei der Fluktuation des hand- 60 arbeitenden Volkes ein sich eingewöhnen in ein Gesangbuch unmöglich macht, und daß 60

die in allen thüringischen Gesangbüchern viel zu große Zahl der Lieder die innige Kenntnis des Buches hindert, sind Gesichtspunkte, die sich in keiner Vorrede dieser zahlreichen Gesangbücher angeeignet findet.

In allen thüringischen Landeskirchen herrscht noch der Perikopenzwang für die Textwahl der Predigt; die fünf Perikopenreihen der Eisenacher Kirchenkonferenz sind überall angenommen. Die übeln Folgen dieses Zwanges sind auch hier nicht zu verkennen: ein reicher biblischer Stoff gelangt nicht dazu, die Predigtgedanken zu erneuern und die Gemeinde zu fesseln. Der Besuch der sonntäglichen Gottesdienste ist — wenn ein derartig allgemeines Urteil über eine ganze Landschaft möglich ist — in Thüringen gering, auf dem Lande und in den kleinen Städten im Verhältnis noch geringer als in den größeren Städten.

Im Gegensatz dazu werden die kirchlichen Handlungen der Taufe, der Trauung und der Beerdigung überwiegend begehrt; ihre Verschmähung ist nicht häufiger, als sie in anderen deutschen Ländern, wo Landwirtschaft und Industrie ineinander übergehen, zu finden ist. Folgende Tabelle mag aus der kirchlichen Statistik von 1905 das verdeutlichen:

	Weimar	Mei- ningen	Alten- burg	Ro- burg- Gotha	Sonders- hausen	Muhl- stadt	Neuf. a. L.	Neuf. l. L.
Geburten überhaupt	11 362	8862	7241	5342	2547	3013	2077	4455
Darunter aus Mischehen	?	172	254	78	48	38	?	107
20 Evang. Taufen überhaupt	10 850	8667	7114	4882	2475	2933	2041	4268
Darunter aus Mischehen	?	143	212	62	33	38	?	102
Eheschließungen überhaupt	2 708	2118	1666	?	579	803	529	1138
Darunter Mischehen	?	41	74	?	18	21	?	35
Evang. Trauungen	2 615	2098	1609	?	571	798	512	1006
25 Darunter Mischehen	?	40	60	?	16	19	?	29
Evang. Verstorbene	6 530	4394	4607	?	1425	1623	1422	2941
Davon kirchlich bestattet	6 218	4150	4442	?	1303	1510	1293	2420

Bei den kirchlichen Bestattungsfeiern sind die bei der Feuerbestattung stattgehabten mit einbegriffen, die von den Leidtragenden auch hierbei fast ausnahmslos nachgesucht und kirchlicherseits ohne irgend eine Unterscheidung *exceptis excipiendis* von dem bei der Erdbestattung üblichen Ritus gewährt wurden. Die Anhänger der Feuerbestattung verlangen jetzt, daß die zu allen Totenfeiern benutzten Kapellen über ihren Krematorien errichtet würden, ein Ansinnen, dem sich die Kirchenregierung der weimariſchen Städte, in denen sich Krematorien befinden, Jena und Eisenach, mit Recht widersetzt hat. In Gotha hat das Krematorium einen eigenen Kapellentraum.

Die *cura animarum specialis* kann nicht in Ziffern ausgedrückt werden. Die Beichte ist überall seit mehr denn einem Jahrhundert verschwunden, und die sog. allgemeine Beichte vor der Abendmahlsfeier ist ein liturgisches Formular geworden, wie allerwärts. Der echt evangelische Ersatz der Beichte, der pastorale seelsorgerliche Hausbesuch ist je nach der Begabung und dem Eifer des Pfarrers hier und da im Schwange. Die dazu notwendige persönliche Vertrautheit des Pfarrers mit den Gemeindegliedern wird erschwert durch den häufigen Wechsel der Pfarrstellen, der bei dem Überwiegen der kirchenregimentlichen Stellenbesetzung üblich wird.

VI. Diaconie und Mission. Gemäß der früher engen und der noch bestehenden weiteren Verbindung zwischen Staat und Kirche sind die zur Pflege der Armen, der Witwen und Waisen u. s. w. bestehenden Veranstaltungen halb weltlich-humanitärer, halb kirchlich-christlicher Art. So ist Weimar von einem Hez von Frauenvereinen überzogen, die ihren Zusammenschluß in dem „Patriotischen Institut der Frauenvereine“ haben, das s. B. von der russischen Großfürstin Großherzogin Maria Paulowna begründet wurde. Die Kräfte, die diesen Vereinen dienen, sind meistens kirchlicher Art, die Einnahmen stammen zum Teil aus kirchlichen Kollekten, aber die ganze Einrichtung kann nicht als Glied der kirchlichen Diaconie hier aufgeführt werden. Anders steht es mit der weimariſchen Waisenversorgungsanstalt, die in einer organischen Verbindung mit der Landeskirche steht. Die Waisensorge hat überhaupt in den thüringischen Staaten eine ausgedehnte und sorgfältige Wirksamkeit gefunden: in Meiningen, in Gotha und Ro- burg, in den Fürstentümern sind ausgedehnte Waisenversorgungsanstaltungen.

Die einzelnen Kirchengemeinden, die wohl Einzelarmenpflege treiben, haben noch nicht den Mut gefunden, als Gemeinden geordnete Diakoniewerke zu gründen. Dagegen finden die Bestrebungen der Vereine für Jüngere Mission eine immer größere Beachtung seitens der Gemeinden. In allen Ländern entstehen Rettungshäuser und Bewahranstalten für die Jugend, Herbergen zur Heimat, Asyl für Gefallene, Wöden- und Siechenanstalten, die mit Bewußtsein christliche Anstalten der helfenden Liebe sein wollen. Die Jüngere Mission in Thüringen hat sich zu einer alle zwei Jahre tagenden Konferenz zusammengeschlossen, in der alle Landeskirchen — mit Ausnahme von Neuß ä. L., das sich an Sachsen angeschlossen hat — und alle Richtungen einträchtig zusammen arbeiten. Auch die eingeprengten Gebieteile der preussischen Provinz Sachsen sind hier vertreten. 10

Die Krone aller diakonischen Thätigkeit, die der Diakonissen, hat in Thüringen zwei Heimstätten gefunden: in dem Sophienhaus in Weimar, das zwar noch nicht zu dem Kaiserwürter Verbande gehört, aber seine Diakonissen in derselben Weise erzieht und verwendet, und in dem von Hannover aus in Eisenach in speziell konfessionell-lutherischem Sinne gegründeten und geleiteten Mutterhause in Eisenach. Das erstere hatte im Jahre 15 1905 146, das letztere 115 Schwestern.

Der Gustav-Adolf-Verein genießt noch immer die meisten Sympathien unter den kirchlichen Vereinen, wiewohl einige behaupten, daß er nicht in dem Maße gewachsen sei, als die Zunahme aller anderen Verhältnisse erfordert hätte. Sein jüngerer Bruder, der Evangelische Bund hat ebenfalls in allen Thüringischen Ländern, außer in Neuß ä. L., 20 freundliche Aufnahme gefunden. Auch der lutherische Gotteskasten findet reichliche Pflege.

Die äußere Mission hat ihren Mittelpunkt in der alljährlich in Roda stattfindenden Thüringer Missionskonferenz, die alle Richtungen und Gesellschaften umschließt. Früher waren die Leipziger und die Basler Missionsgesellschaft die Gebenden und Nehmenden dieser Konferenz; seitdem der Allgemeine Evangelisch-protestantische Missionsverein hinzugekommen 25 ist, hat man auch die Missionare anderer Gesellschaften in Nord- und Süddeutschland zu Mitteilungen in diesem Kreise gerufen und ihnen Gaben gespendet. Neben dieser Konferenz hat sich noch ein besonderer evangelisch-lutherischer Missionsverein in Thüringen gebildet.

VII. Die Theologie. An der Thüringer Landesuniversität Jena hatte die theo- 30 logische Fakultät im 19. Jahrhundert ihre Glanzperiode, als Hase die Kirchengeschichte und Lipsius systematische Theologie dozierten. Nach deren Tode traf der damals allgemeine Rückgang des theologischen Studiums Jena besonders hart. Neuerdings hebt sich der Besuch wieder etwas, wiewohl das kirchliche Hinterland Jenas, die 4 (5) Herzogtümer, wenig Theologiestudierende produzieren. Die vier Fürstentümer entsenden ihre 35 Theologiestudierenden (es sind auch nur wenige) lieber nach anderen Universitäten. Die sich hierin kundgebende konfessionelle Spaltung Thüringens sucht in der Geistlichkeit Boden zu gewinnen durch die „Thüringer kirchliche Konferenz“ in Paulinzella, wo in jedem Herbst Vorträge und Diskussion stattfinden. Die Gemeinden werden durch diese konfessionalistische Sonderbündel fast gar nicht berührt. Der Thüringer Kirchentag 40 scheint vollständig eingeschlafen zu sein. Dagegen haben sich die seit zwei Jahren in Jena eingerichteten Herbstferienturse für Theologen, die an drei Tagen mehrere Vorträge von Jenseits Dozenten brachten, eines großen Zuspruchs zu erfreuen gebracht.

In allen Landeskirchen besteht ein reger theologischer Austausch auf amtlichen Diözesankonferenzen und in kleineren monatlichen oder vierteljährlichen freien Konferenzen. In 45 Weimar wird alljährlich ein Staatspreis für eine Preisarbeit vergeben, wie denn überhaupt die wissenschaftlich-theologische Bildung innerhalb der Thüringer Geistlichkeit aller Richtungen noch immer eine gute Stätte hat. D. Thümmel.

Thumm, Theodor, geb. 1586, gest. 1630 s. d. A. Kenosis Bd X S. 261, 36.

Ticonius s. Tyconius. 50

Tieftrunk, Johann Heinrich, theologischer Kantianer, gest. 1837. — Literatur: Biographische und bibliographische Notizen in Krugs encyclopädisch-philosophischem Lexikon IV, im Neuen Retriolog der Deutschen (herausg. von Voigt) 1837, II, S. 888f. und in Meusel, Das gelehrte Teutschland VIII ff.; W. Kerp, Die Religionsphilosophie J. H. Tieftrunks. Ergänzungsheft zu den Kantstudien, 1907. Von den Geschichten 55 der Theologie enthalten Ausführlicheres nur Wagh, Geschichte der prot. Dogmatik (IV, 300 ff.) und A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung (I, 461 ff., auch III, 52, 85, 302), einiges auch G. Frank, Geschichte der prot. Theologie (III, 289 ff.) und J. Chr. Baur, Die christliche

Lehre von der Versöhnung (568 ff.), Dreieinigkeit und Menschwerdung (III, 782 ff.). Vgl. noch Flügel, Uebersicht einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, 2 The 1796, 1798. Die wichtigsten der für die Theologie in Betracht kommenden Schriften T.s sind: Beweis, daß Kleuder so wenig als Michaelis, Less und Semler die Wahrheit des Christentums gerettet haben, 1789 (anonym). Einzigmöglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt, 1789 (anonym), 1793. Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf das Christentum, 1790. Zensur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionstheorie mit besonderer Hinmicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, 3 Bde, I, 1791 (1796), II, 1794, III, 1795. Dilucidationes ad theoreticam religionis christianae partem, ita ut libelli a Morus editi et epitome theologiae christianae inscripti potissimum ratio sit habita, 2 Vol. 1793. Die Religion der Mündigen, 2 Bde 1800.

Tieftrunk wurde 1759 zu Stove bei Rostock als Sohn eines verarmten Gutsbesitzers geboren, erhielt seine Schulbildung in dem Halle'schen Waisenhaus, studierte in Halle Theologie und Philologie, wurde dann Hauslehrer und 1781 Rektor der Stadtschule und Nachmittagsprediger in Joachimstal in der Uckermark (so Ketz, dem wir etwas mehr Sicherheit über T.s äußeren Lebensgang verdanken). In Joachimstal verfaßte T. seine ersten Schriften und machte sich auch durch Beiträge zum Berlinischen Journal für Aufklärung und zur deutschen Monatschrift (Briefe über das Dasein Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit 1790f.) bekannt. 1792 wurde er durch die Gunst des Ministers Wöllner ordentl. Professor der Philosophie in Halle. T. hat stets das Wöllner'sche Gift verteidigt, da es nur und mit Recht die äußere Ordnung regle, die Gewissen aber nicht binde. Trotzdem begreift man schwer, daß Wöllner einen Mann von den Anschauungen T.s begünstigte. Seit 1792 bis zu seinem Tode lehrte T. in Halle als ein treuer und unbedingter Anhänger der Kantischen Philosophie, ohne erheblichen Einfluß zu erlangen. Von der Theologie herkommend, hielt er neben den philosophischen auch theologische Vorlesungen, bis ihm 1799 das Recht dazu entzogen wurde. Anfangs hat er sich besonders auf religionsphilosophischem Gebiete betätigt, während er sich später vorzugsweise anderen Gebieten der Philosophie, z. B. der Rechts- und Naturphilosophie, zuwandte. Er gab auch Kant's kleinere vermischte Schriften mit einer Einleitung über Kant's Geistesentwicklung heraus (1799) und versuchte, die Philosophie von allen Fremdwörtern zu säubern (Denklehre in rein deutschem Gewande 1825 ff.). Seine Bedeutung liegt in seinen religionsphilosophischen Arbeiten. Durch diese wurde er einer der ersten und wirksamsten Vermittler zwischen Kant und der Theologie, die sich noch zu Lebzeiten Kant's mehr als andere Fachwissenschaften dessen Einflüsse hingab. Die kritische Philosophie war für T. die Wahrheit. Seine Abhängigkeit von Kant ist sehr groß; er schloß sich nicht nur an dessen Grundgedanken, sondern auch an seine Gedankengänge im einzelnen, ja oft sogar an seinen Wortlaut an. Schon manche von T.s Zeitgenossen tabelten seine Weitschweifigkeit und die häufigen Wiederholungen in seinen Schriften.

T. tritt energisch für die Geltung der Vernunft in Religionsachen ein. Er erstrebt ein festgefügtcs System der Religionslehre, das er an die Stelle der bisherigen „sogenannten Theologien“ setzen will, die nichts anderes seien als Aphasodien und zufällige Aggregate von Sätzen. Wie für Kant, so wird für T. die Ethik das Fundament, auf dem er die Religion aufbaut, während er das umgekehrte Verfahren, die Moral auf die Religion zu gründen, als zur Heteronomie führend ablehnt. Die religiösen Objekte sind durch die theoretische Vernunft nicht zu erweisen, wohl aber durch die praktische, indem man von dem a priori feststehenden Sittengesetze aus zu den Bedingungen fortschreitet, unter welchen allein es als möglich gedacht werden kann. T. ist fest überzeugt, daß der so begründete moralische Glaube ein vernünftig begründeter Glaube sei. Die auf diesem Wege gewonnene Gotteserkenntnis ist symbolischer Art. Über Gottes eigentliches Wesen Aussagen zu machen ist insolge der Sranken unserer Vernunft unmöglich, deshalb alles Spekulieren darüber verwerflich. Das ist alles Kantisch. T.s eigene Leistung besteht darin, das Christentum mit diesem Vernunftglauben in Beziehung zu setzen. Er unterscheidet die Religion Jesu vom Christentum und behauptet, daß jene diesem Vernunftglauben völlig entspreche. In seinem „Einzig möglichen Zweck Jesu“ sucht er nachzuweisen, daß die Religion Jesu ein oberstes Grundprinzip habe, aus dem alles abzuleiten sei, die Gottes- und Nächstenliebe. In der „Religionskritik“ ermittelt er die obersten Grundätze der Religion unabhängig von allen positiven Lehrbestimmungen und findet, daß die Religion Jesu und diese unabhängig von ihr ermittelten Grundätze aufs genaueste übereinstimmen. Das christliche Grundprinzip

sei mit dem religiösen Vernunftprinzip: „Handle nach dem Freiheitsgesetze als dem Willen der höchsten Heiligkeit“ identisch; und Dasein Gottes und Unsterblichkeit würden auch in der Religion Jesu aus dem sittlichen Gesetze abgeleitet. Jesus ist also für T. im Grunde Kantianer, nur daß er alles populär ausgedrückt habe, so daß die Aufgabe bestehe, dem Christentum eine wissenschaftliche Form zu geben. Diese völlige Nichtbeachtung des eregetischen Thatbestandes haben schon T.s Zeitgenossen getadelt. Es zeigen sich bei T. die Wirkungen des Kantischen Prinzips der „moralischen Schriftauslegung“, das er ausdrücklich gegen Angriffe verteidigte. — Weissagungen, Wunder und Offenbarung leugnet T. nicht. Vielmehr verböten die Schranken unserer Erkenntnis ebenso den Beweis, wie die dogmatische Leugnung dieser Dinge. Ja, infolge ihrer Beziehung auf einen moralischen Zweck seien sie sogar wahrscheinlicher. Aber Weissagung und Wunder sind ihm religiös so irrelevant, daß es freistehe, an sie zu glauben oder sie natürlich zu erklären. Der Beweis der Wahrheit des Christentums sei keinesfalls auf sie zu gründen („Beweis, daß Kleucker u. s. v.“). Die Offenbarung biete keine neuen, über die Vernunft hinausgehenden Erkenntnisse, sondern versinnliche nur die religiösen Wahrheiten und bringe sie schneller zum Bewußtsein. „Die sich selbst kennende Vernunft kann nichts Erhabeneres und Zweckmäßigeres auffinden, als was ihr durch die Offenbarung dargeboten wird, und wiederum die Offenbarung will nichts Ehrwürdigeres entdecken, als gerade das, was die Kritik als den unendlichen und unbedingten Zweck der geistigen Existenz aufstellt“ (Lehrbegriff I, 33). Es liegt deshalb die Aufgabe vor, den moralischen Vernunftgehalt der bestehenden Dogmen zu ermitteln. Diese Aufgabe hat T. in seiner bedeutendsten Schrift, der „Zensur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs“ zu lösen versucht. Die „Zensur“ ist demnach ein Seitenstück zu Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, wobei zu beachten ist, daß die erste Auflage des 1. Bandes der „Zensur“ noch vor Kants „Religion innerhalb . . .“ und auch vor der gesonderten Veröffentlichung des ersten Stückes derselben erschienen ist. Je länger, desto mehr hat T. auch diese Wertung der Offenbarung fallen lassen und in ihr verschiedene Phasen einer früheren Vernunftentwicklung gesehen (Ketz 40 f., 50).

Wie andere Kantische Theologen, so hatte auch T. ein besonderes Interesse für die Versöhnungslehre. T.s Bedeutung für die Geschichte derselben liegt vor allem darin, daß er als Wesen der Sündenvergebung nicht die Aufhebung der Strafe, sondern die der Schuld und des Schuldbewußtseins ansah. Wie seiner Meinung nach alle allgemeinen Wahrheiten ihrem Inhalte nach nicht aus Offenbarung entspringen können, so suchte er auch den Satz, daß Gott Sünde vergibt, als eine praktische Vernunftwahrheit zu erweisen. („Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft?“ in Staudlins Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre“ 1797 III, 112 ff. und „Ist irgend eine wesentliche Religionswahrheit nicht a priori?“ Vorrede zu G. A. Kroll, „Philosophisch-kritischer Entwurf der Versöhnungslehre“ 1799. Auch schon „Zensur“ bef. II, 261 ff.). Die Liebe zum Gesetz sei das höchste Ziel aller Moralität. Sie sei unmöglich, wenn nicht das Gefühl der Verschuldung aufgehoben wäre. Durch eigene That könne das nicht geschehen. Daher sei die Sündenvergebung die unumgängliche Bedingung der Möglichkeit höchster Moralität. Wir dürfen deshalb, wenn wir unsere Pflicht thun, glauben, daß Gott unseren Mangel an Gerechtigkeit von sich aus ergänzen werde. Wie das geschieht, und wie es möglich ist, daß Gott zugleich heilig, gerecht und gnädig ist, bleibt ein Geheimnis. Auf diese rationale Begründung der Sündenvergebung kam es T. vor allem an. Doch suchte er auch der Lehre, durch die die Schrift „diesem allgemeinen Glauben noch mehr Leben giebt“, einen der Religionskritik entsprechenden Sinn abzugewinnen. Er kam dabei zu der Anschauung, daß die Gefinnung des für das Wohl der Menschheit sterbenden Jesus ein Symbol der uns an sich nicht erkennbaren Gefinnung Gottes sei. T.s Versöhnungslehre ist vor allem von Mischl dargestellt und infolge gewisser Berührungspunkte beider besonders gewürdigt worden. In ähnlicher Weise behandelte T. auch die Trinitätslehre und andere Dogmen.

In seiner „Religion der Mündigen“ erklärte T. alle seine früheren Bemühungen, den moralischen Vernunftgehalt der Dogmen ans Licht zu stellen, als nur propädeutisch. Die Vollenbung des Werkes sei die Befreiung der Religion von allem Statutarischen und Historischen und die Darstellung der reinen Vernunftreligion, für die alle Autorität, auch die Jesu, hinsalle. T. trat damit den Bestrebungen Tellers und des Kantianers Krug zur „Vervollkommnung“ oder „Perfektibilität“ der Religion bei. Was aber T. unter dem Titel der „Religion der Mündigen“ bietet, ist nichts anderes als eine breite Umschreibung der Kantischen Religionsphilosophie ohne Rücksicht auf das christliche Dogma.

Man sieht: In seiner „Religion der Mündigen“ ist T. seinen bisherigen theologischen Anschauungen ferner gerückt. Auch seine Veröhnungslehre ließ er jetzt zu Gunsten der Kantischen zurücktreten. Seit diesem Werke hat sich T. auf religionsphilosophischem und theologischem Gebiete nicht weiter bethätigt. Er starb am 7. Oktober 1837.

Heinrich Hoffmann.

Ziele, Cornelis Petrus, Professor der allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität, dazu „kirchlicher Professor“ am remonstrantischen Predigerseminar zu Leiden, daselbst geb. 16. Dez. 1830, gest. 11. Jan. 1902. — Das Beste, was über ihn geschrieben, ist die feinsinnige Geschichte seiner Studien und Charakterzüge seines Wirkens, seiner Persönlichkeit, sowie ihrer Bedeutung von Chantepie de la Saussaye, „Jaarboek der Kon. Akad. v. Wetenschappen“, Amsterdam 1902; von den hier ausgesprochenen Urteilen weichen die meinigen indessen öfters ab. Schon während des Lebens des geachteten Gelehrten erschien mehr als ein Aufsatz von besugtester, nach anderer Meinung freilich allzuviel Lob spendender Seite über T.s Person und die Tendenz seiner Arbeiten: de Goeje in Eigen Haard, 15 1898; W. Brede Kristensen in Woord en Beeld, 1899. Für die Details des Lebens T.s: Mannen en Vrouwen van beteekenis, Haarlem 1902, afl. v. 8, von Dr. J. H. de Ridder, wofelbst auch S. 358—364 ein vollständiges Verzeichnis seiner Werke, Abhandlungen, Reden, größeren und kleineren Arbeiten: schon durch seine Länge ein Zeuge von T.s staunenswürdigem Wissen und Schaffen und seines ehrfurchterregenden Fleißes.

T. erhielt seine theologische Ausbildung am Athenäum Illustre zu Amsterdam und am remonstrantischen Seminar (damals in derselben Stadt) unter Leitung von des Amorie van der Hoeven, der mehr Redner als Theologe war. 1853 wurde er Pfarrer der winzigen Dorfgemeinde Moordrecht, 1856 der größten Gemeinde seiner Kirchengemeinschaft, der in Rotterdam. Als treuer Pastor sowie als eminenter Kanzelredner stand er im höchsten Ansehen, als er 1873 die Ernennung zum Professor am remonstr. Seminar erhielt, welches in diesem Jahre nach Leiden verlegt wurde. Er hatte dort die wenigen Studierenden, die es zählte, gewöhnlich nur einen oder zwei, in praktischer Theologie, Homiletik und Geschichte der Remonstranten zu unterrichten. Freilich zählte die Kirchengemeinschaft, welcher er diente, auch nur etwa 6000 Seelen (jetzt 20000). So hatte T. schon am Seminar reichlich Zeit für seine religionsgeschichtlichen Studien; auch Vorlesungen für andere Studierende konnte er ankündigen. Seine Antrittsrede behandelte auch den nicht eben kirchlichen Gegenstand: „De plaats van de godsdiensten der natuurvölker in de godsdienstgeschiedenis“, 1873. Seine schon damals hervorragenden Verdienste auf letztgenanntem Gebiete waren kurz vorher vom Senate der Universität zu Leiden dadurch anerkannt, daß er ihm den Titel eines Doctor theologiae honoris causa verlieh.

Vom Anfange an fleißiger Schriftsteller — seine Erstlingsarbeiten waren zwei Schriften, worin er die Geschichtlichkeit des johanneischen Jesusbildes verteidigte —, oft Reden und Vorträge abhaltend, auch litterarisch sehr thätig, galt er am Ende der 50er Jahre schon als einer der beredtesten, geschmackvollsten, tüchtigsten Wortführer der emporkommenden „moderne richting“ oder „mod. Theologie“, jener holländischen Geistesströmung, die in ihrem Anfange am besten derjenigen Colanis, Heinrich Lange, Karl Schwarz gleichzusetzen ist und der sich bald die bedeutendsten theologischen und überhaupt intellektuellen Kräfte des Landes anschlossen; T. schuf ihr zuerst im Wochenblatt Teekenen des Tijds ein eigenes Organ. Nicht eigentlich propagandatreibend, noch viel weniger in ihrem Interesse polemisierend, — jedes laute Gewühl und jeder Zanf auf dem öffentlichen Markte waren ihm immer widerlich — verkündete er ihre Ideen und Ideale in seinen Predigten, Reden und Aufsätzen und fand für sie Verständnis in zahlreichen Kreisen. Seine eben so liebenswürdige als vornehme, ruhige, maßvolle, künstlerisch feingebildete und feinfühlende Persönlichkeit trug nicht wenig bei zu dem Eindruck, welchen seine Predigt machte. Zeitweilen ist er dieser Richtung und ihren religiösen, kirchlichen und theologischen Idealen unentwegt treu geblieben. Wo dieselbe organisiert zusammentrat, im Protestantentbond, in der Modernen-Vergadering, war er ein hochgeehrtes Mitglied, Vorstand, Vorsitzender. Was ihn — und dieses ohne jeden Blick nach anderen Richtungen — erfüllte und leitete, war aber die Anschauung dieser Richtung in ihrer ersten, äußerst gemäßigten, nie pietätlosen, zusammenbindenden, etwas konservativ-doktrinär biblisch-kirchlichen Gestalt, indem der mehr nüchterne, echt holländisch mehr intellektualistische als innige

geringsten. Seiner remonstrantischen Kirchengemeinschaft aber blieb er bis zu seinem Tode die Ehre, Zierde und Krone, ihr gefeierter Führer. Als seit 1875 infolge des kirchlichen Streites und der orthodoxen Gewaltmaßregeln in der niederländisch-reformierten Kirche Hunderte von achtbaren Familien sich von dieser ab- und den remonstrantischen Gemeinden zuwandten und in mehr als einer größeren Stadt neue Gemeinden errichteten, welche sich dann den bestehenden remonstrantischen anschlossen: da war es für diese ein Glück, daß sie L. an der Spitze hatten. Ihre Seelenzahl verdoppelte und verdreifachte sich. Die meisten neuen remonstr. Kirchen wurden von ihm eingeweiht. Selbstverständlich war er bei der Feier des 250jährigen Bestehens des remonstr. Seminars 1884 der Redner; er plädierte bei dieser Gelegenheit für den Fortbestand seiner Kirchengemeinschaft und ihres Seminars gegen die Meinung, als seien beide überflüssig geworden. Nicht immer mit Absicht, vielmehr kraft des unwillkürlichen Einflusses seiner Persönlichkeit hat er gewiß dazu beigetragen, besonders bei den höher gestellten, gebildeten, wissenschaftlichen Kreisen das Ansehen der modernen Richtung einerseits, der remonstr. Gemeinden andererseits aufrecht zu erhalten und zu heben.

Indessen war L., und zwar vom Anfange seiner Studien an, noch auf einer andern, von dem eben geschilderten Wege in Richtung und Zielen gänzlich verschiedenen Bahn gewandert. Seine hier in Betracht kommenden Arbeiten und Bestrebungen haben ihm später die Verehrung verschafft, welche er nicht nur in seiner Heimat, sondern besonders im Auslande, freilich mehr in England und Schottland als in Deutschland, genossen hat. Doch haben auch hier Männer wie Siegfried, Furrer, Lehmann (Kopenhagen) ihm als einem der bedeutendsten Führer auf dem Gebiete der Religionsgeschichte gehuldigt. Und wie natürlich ist das gewesen! Ein neues, großartiges Gebiet, auf welchem der neugeweckte Wissensdrang sich das größte versprach, griff er an. Ohne jede Berechnung seinerzeit kam er dem Bedürfnisse eben seiner Zeit entgegen. Und nicht nur, daß er allmählich an Kenntnissen die meisten, ausgenommen einige Spezialisten, überragte, Kenntnissen, welche es Unrecht wäre, nach denen einer späteren Entwicklung zu beurteilen: er bewegte sich überdies auf dem ganzen Gebiete und gab mit seiner seltenen Klarheit und Darstellungsgabe das errungene immer in der schönsten, lesbarsten, meist anziehenden Form. Schon als Student und junger Pastor machte er Versuche Sanskrit und Ägyptisch zu lernen; besonders aber wandte er sich bald mit seinem ehernen Fleiße der Avestasprache, später dem Assyrisch-Babylonischen zu. Nicht um Kenntnis gelehrter Kuriosa war es ihm dabei zu thun, nicht als künftiger Linguist betrieb er diese Studien: nein, sein Ziel war, endlich zum gründlichen Verständnisse dieser Religionen, über welche noch soviel Verwirrung und Unsicherheit schwebten, durchzubringen. Dafür war aber, dies sah er sofort ein, die Befähigung, die alten Denkmäler und Schriften zu lesen und deren Interpretation durch andere zu kontrollieren, unumgänglich notwendig. Da hat er sich an diese riesige Arbeit gemacht; ganz und gar Autodidakt, ohne auch nur einmal irgend einen zu treffen, der ihm irgendwelche Anleitung oder Hilfe zu geben vermochte; mit mangelhaften Hilfsmitteln hat er inmitten all seiner anderen immer aufs pünktlichste erfüllten Obliegenheiten als Prediger und Hirte sich allmählich wenigstens für seinen Zweck genügende Kenntnis dieser Sprachen erworben, gefördert allein durch seine reichen Anlagen, seltene Ausdauer, besonders aber durch die innige Liebe zum hohen Ziele, welchem er unentwegt nachstrebte. Er hat zwar nicht sofort das erfaßt, was ihm später zur Lebensaufgabe geworden ist, aber als bald den einzigen Weg gefunden, der ihn zu dieser führen konnte. Seine Bekannten und Lehrer fanden derartige Studien für einen angehenden Theologen mehr als sonderbar und wertlos, war doch von jeher in der holländischen Theologie die Exegese das vorherrschende Studium, wozu seit Scholtens Auftreten die Dogmatik kam. Es gab niemand im damaligen Holland, der sich um Religionsgeschichte ernstlich kümmerte. Zwar wurde in den akademischen Vorlesungen über Theologia Naturalis etwas über die nicht auf der Offenbarung fußenden Religionen zum Besten gegeben; aber wie beiläufig und dann auch oberflächlich das damals geschehen konnte, zeigte die 1859 herausgegebene „Geschiedenis der Godsdienst en Wijsbegeerte, ten gebruike bij de akademische lessen“, 1859, worin die ganze Arbeit ausschließlich der Geschichte der Philosophie zugewendet, die der Religion ganz kurz und flüchtig und nicht ohne auch für damals große Fehler abgemacht war, und welche doch keinen geringeren als den Großmeister Scholten zum Verfasser hatte. Da trat der junge L. aus seinem Zelt. In der „Gids“, 1860, I, bl. 815 vgg. lieferte er nicht nur eine scharfe Kritik Scholtens, sondern entwickelte daneben über eine Anzahl von Punkten auf diesem Gebiete ebenso richtige wie gesunde Ansichten, nachweisbar die Früchte unermüdlcher und reicher Belesenheit, sowie der gewissenhaften Ver-

tiefung in diese Gegenstände. Und frohen Mutes fuhr er im Stillen mit seinen anstrengenden Studien fort. Bisweilen freilich auch etwas leichten Mutes. So, als er 1864 das Wagnis unternahm sein erstes großes Buch, „De godsdiens van Zarathustra“, herauszugeben und ein paar Jahre nachher Kern, der sich in abweichendem Sinne über die Geschichtlichkeit der Person Zarathustras geäußert hatte, anzugreifen. Auch später hat er sich noch Wagnisse erlaubt. Des bewußten Übermutes aber hat keiner ihn je geziehen.

Im Jahr 1866 griff T. in die die gelehrten holländischen Kreise vielfach bewegenden Diskussionen über die notwendige Umänderung des Geistes betr. den höheren Unterricht (die Universitäten) ein mit der Abhandlung „Theologie en Godsdienswetenschap“, Gids 1866, II, bl. 205 vgg. Dieselbe enthielt nichts weniger als den Entwurf zu einem gänzlichen Umbau der Gesamtheit der bisherigen theologischen Wissenschaften und des theologischen Universitätsstudiums. Was bis jetzt, auch in Schleiermachers „Kurzer Darstellung“, Theologie geheißen hatte, sollte zur Religionswissenschaft umgeformt und erhoben werden. Letzterer Begriff wie Name schwebten freilich schon damals in der Luft; Neuf z. B. hatte schon dann und wann die Theologie so genannt; es war ja auch die Zeit des großen Einflusses Menans. T. aber war der erste, der, noch bevor Max Müllers „Lectures“ die Presse verließen und Burnouf von der Science des religions sprach, beide Begriffe feststellte und in Umlauf brachte. Allmählich drangen dieselben von da an überall, auch in Deutschland, durch. Seitdem hat T. 10 Jahre lang in mancher Abhandlung, bef. auch in der 1866 gegründeten „Theol. Tijdschrift“, unter deren Redakteuren, Ruemen, Loman, Hoefstra u. s. w. auch er eine Stelle erhielt, seiner Konstruktion der Religionswissenschaft das Wort geredet, nicht polemisierend, sondern immer positiv auseinandersetzend und begründend. Den Forderungen vieler freisinnigen Theologen, Ruemens u. a., bef. des blinden amsterdamschen theologischen Denkers Loman schloß T. sich hiermit an. Keiner hat aber wie er eine so klare, so übersichtliche, so methodische und scharf bis ins einzelne organisierte Formulierung gebracht. T.s Entwurf war ganz aus seinen geschilderten Studien herausgereift, zudem ein Zeugnis dafür, wie genau er das Ganze überjah und sich über Inhalt und Bedeutung jedes Teils Rechenschaft gab. Das sonderbare Sammelurium wissenschaftlicher, kirchlich-konfessionell verschrobener, also unrichtiger, nur für den Kirchendienst nützlicher, endlich religiös-frömmere Kenntnisse, welches bis dahin „die christliche Theologie“ hieß, sollte — so legte T. dar — einer selbstständigen wirklichen Wissenschaft oder vielmehr einem streng geschlossenen Cyclus von Wissenschaften Raum machen; alle zusammen ein selbstständiges Gebiet, Teil der Anthropologie, resp. Psychologie, nach induktiver Methode bearbeitend, wahrnehmend, vergleichend, erklärend, ebensowenig christlich als mohammedanisch zu nennen: reine Wissenschaft. So und nur so könne sich die Theologie von der Schmach befreien, als halbe Wissenschaft an der Universität nur geduldet zu werden. Nur so habe sie das Recht, stolz das Haupt zu erheben und als vollkommen ebenbürtige Schwester neben den anderen Fakultäten ihre Stelle in der universitas scientiarum, an der Universität, in Anspruch zu nehmen, ja zu fordern. Alle speziellen Fächer der bisherigen Theologie sollten in der neuen Religionswissenschaft eine Stelle finden, sei es auch meist mit anderer Zweckbestimmung, anderen Ausgangspunkten, anderer Methode; sogar die praktische Theologie in der Wissenschaft von der Ausbreitung, Förderung, Reinigung, Reformierung der Religion. Nur konfessionelle Dogmatik, Polemik und Apologetik seien ausgeschlossen, als nicht allgemein wissenschaftlich gültige, sondern von den einzelnen Kirchen oder Richtungen beherrschte Fächer. An ihre Stelle kam die nicht kirchlich bedingte Glaubenslehre, über deren Aufnahme freilich unter den Verteidigern dieses und verwandter Entwürfe keine Einhelligkeit bestand. Viele Jahre später in den „Hibbert Lectures“ hat es sich gezeigt, wie sich seit 1867 in T.s encyclopädischen Anschauungen manches geändert hat: s. u. Nun drangen im neuen Staatsgesetz (1876) die neuen, auch T.s, Prinzipien freilich nur zum Teile durch. Der Name „Fak. der Theologie“ blieb beibehalten. Die in Vorlesungen und Examina geforderten Fächer wurden bestimmt nicht nach T.s — es mag sein: doktrinärer — Meinung, sondern nach den Bedürfnissen derjenigen Studierenden der Theologie, welche ausschließlich sich den Universitäten zuwandten, d. h. der künftigen protestantischen Prediger; hielten sich doch die katholischen Theologen grundsätzlich und einseitig von den Universitäten fern. T.s und Lomans Forderung aber, eine Fakultät, in welcher sowohl jüdische und persische als protestantische und katholische wissenschaftliche Theologen dozierten, wurde zwar gesetzlich nicht ausgeschlossen; aber die Verhältnisse machten es unmöglich, daß es thatsächlich dazu kam, und die wenigsten wünschten ein zur Zeit noch so unpraktisches

Gebilde. Die Glaubenslehre blieb gewahrt, wurde aber, freilich unter ausdrücklicher Betonung daß „Glaubenslehre“ gemeint sei, und nur um selbst den geringsten Verdacht zu vermeiden als wolle man wieder konfessionelle Dogmatik einschmuggeln, unter „Philosophie der Religion“ untergebracht. Doch in der Hauptsache war die große Schlacht geschlagen, der Sieg errungen. Der Betrieb der theol. Wissenschaften auf den Universitäten wurde ausschließlich von den Forderungen der Wissenschaft bestimmt; von kirchlichen oder kirchenpolitischen Einflüssen oder Rücksichten konnte nicht länger die Rede sein; nur an die wissenschaftliche Methode und die Resultate seiner freien, selbstständigen Untersuchungen sollte jeder Professor gebunden sein, wobei es selbstverständlich ihm unverwehrt blieb, zu den gleichen Resultaten wie Thomas oder Calvin zu gelangen, welche er dann aber eben als seine eigene Meinung, nicht als kirchlich auferlegte Lehren auseinandersetzen hatte; konfessionelle Dogmatik sowie praktische Theologie wurden ausgeschlossen und den Kirchen und deren Seminarien gänzlich überlassen; Veraltetes wurde abgethan, Neues eingefügt. So anstatt der Theologia naturalis die Religionsphilosophie und — die Errungenschaft vor allen Ls — die „Geschiedenis der Godsdiensten in het algemeen“. In Leiden und Amsterdam wurde ein eigener Lehrstuhl dafür errichtet, in den beiden anderen Staatsuniversitäten dieselbe wenigstens als Nebensach gelehrt. Daß der Lehrstuhl zu Leiden L. anvertraut wurde, daß er denselben einnahm als ihm, nur ihm zukommend, und dies mit vollem Rechte und unter ausnahmsloser Anerkennung dieses Rechtes seitens sämtlicher Theologen und sonstigen Vertreter der Wissenschaft, verstand sich von selbst.

Jetzt hatte L. nicht nur Ziel und Aufgabe seines Lebens, sondern auch die diesen entsprechende öffentliche Stellung gefunden und konnte er sich mit ungeteilter Kraft seinen Lieblingsstudien widmen, wenn er auch daneben die Professur am remonstrantischen Prediger-Seminar beibehielt. 1892 nahm er, von besonderen Verhältnissen in der Fakultät gedrängt, überdies die Religionsphilosophie auf sich, welche allerdings nicht gerade seine Stärke war. Und nicht nur seinen Studien widmete er sich von jetzt an, sondern auch der Ausarbeitung und Veröffentlichung seiner umfangreichen Werke sowie einer großen Anzahl Arbeiten kleineren Umfangs über Detailfragen auf seinem Gebiete. Schon war 1869 bis 1872 die „Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten“ erschienen; das Buch sollte der erste Teil einer Vergleichende geschiedenis der oude godsdiensten (der alten Religionen) sein, hat aber erst in seiner zweiten Bearbeitung, 1891—1902 erschienen, wenigstens einen zweiten Teil (die Religion der Iranier) erhalten. Dann folgte 1876 die „Geschiedenis van den godsdienst tot aan de Heerschappij der wereldgodsdiensten“. Das kleine Buch erschien manchem, besonders auch vielen Ausländern, welche es kennen lernten, „wie eine Offenbarung“. Das Übersichtliche, die mit der klarsten, schärfsten Einsicht und fester selbstbenutzter Hand scharf gezogenen Linien, der durchsichtige Stil — L. schrieb überhaupt das Holländische vortrefflich — packten. So waren nie von einem Fachmann in kleinem Umfang sämtliche alte Religionen — vor Buddhismus, Christentum, Islam machte L. Halt — charakterisiert und in die Ordnung ihres geschichtlichen Zusammenhanges gebracht. „Manche Namen erhielten jetzt Inhalt; manches, was bisher nur neblige Vorstellung gewesen, fand jetzt seine richtige Stelle und zeigte, in die ihm eigne Umgebung gestellt, sein wirkliches Wesen. Und als Hilfsmittel war die „Handleiding“ mit ihren reichen, vortrefflich gewählten und richtig charakterisierten Literaturangaben sowie ihren durchgehenden Hinweisungen auf die noch zu lösenden Fragen, auf das für eine lückenlose Geschichte der Religion erforderliche, geradezu unschätzbar“ (de la Saussure). Sie wurde dann auch ins Französische (v. Maurice Vernes), Englische, Deutsche, Dänische, Schwedische und Ruthenische übersetzt; bisweilen mit wichtigen Verbesserungen von Ls eigener Hand, so bei Vernes. Auch italienisch wurde sie bearbeitet, während Ederblom 1903 eine ganz neue deutsche Ausgabe veröffentlichte, welche aber besonders beim Islam und bei der germanischen Religion teilweise dessen eigene Arbeit ist. — 1886—7 erschien die „Babylonisch-Assyrische Geschichte bis zur Eroberung Babels durch Cyrus“, 2 Bde, in Vertes' „Handbücher der alten Geschichte“: ein eben so kühes als viel gerühmtes Wagnis Ls, worin aber die Geschichte der Religion nicht allzusehr in den Vordergrund tritt. Von 1891 bis 1902 (II b, nach Ls Tode erschienen) die „Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Grooten“, 2 Teile: eine auf den jetzigen Stand der Wissenschaft gebrachte gänzliche Umarbeitung der „Vergelijkende geschiedenis“ v. 1869—73. Jetzt aber war der Behandlung der ägyptischen, babylonisch-assyrischen, vorderasiatischen (Aramäer, Phönizier, Kanaanäer, Israel) Religionen die der Religion der iranischen Völker, Ls erste und nie erlöschene Liebe, nebst einer Kritik ihrer

Quellen, hinzugefügt. Das Werk, mit Nachträgen und ausführlichen bibliographischen Anmerkungen versehen, welche ohne Frage zum Besten des auf diesem Gebiete Geleisteten gehören, war ein rein historisches geworden; das Verwort „Vergelijkende“ denn auch im Titel gestrichen. Überhaupt schied T. je länger je mehr die Geschichte von der systematischen, religionsphilosophischen Betrachtung. In dieser „Geschiedenis v. d. godsdienst“, an welcher T. bis zu seinen letzten Lebenstagen arbeitete, findet man die vollste und reifste Frucht seiner religionsgeschichtlichen Studien. Und diesen stattlichen Werken reichten sich in jedem Jahre einige Behandlungen besonderer Fragen, ausführliche Besprechungen wichtiger neuer Erscheinungen, Abhandlungen über neu entdeckte Denkmäler oder Kontroverspunkte auf seinem Gebiete an, oft von höchstem Wert, auch wohl über allgemeine und methodologische Fragen dieses Gebietes betreffend. In großer Anzahl sind dieselben zu finden 1871 bis 1884 in der „Gids“, 1871 bis 1887 in der „Theol. Tijdschrift“, welcher er auch 1866—1891 und 1895 eine Unmasse Bücheranzeigen lieferte; 1880—1896 in der „Revue de l'histoire des religions“; 1887—1899 in der „Zeitschrift für Assyriologie“. Außerdem schrieb T. im „Theol. Jahresbericht“ 1897 und 1898 die Rubrik Religionsgeschichte. Vielleicht sein Bestes bot er 1882—1895 der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, zu deren Mitglied er 1882 gewählt war, und deren „Verslagen en Mededeelingen“. Von allen diesen Arbeiten seien unter den ihnen gleichwertigen, dann und wann sogar sie übertreffenden nur genannt: „La déesse Istar surtout dans le Mythe Babylonien“ in den „Travaux du Congrès international des Orientalistes à Leide“ 1884; der meisterhaft zusammenfassende Artikel „Religions“ in der neuen Auflage der „Encyclopaedia Britannica“; T.'s siegreiche Bekämpfung der vom Abstauberseher Darmesteter erhobenen Behauptung vom späten, nachchristlichen Ursprung der Avesta, „Revue de l'hist. des religions“, XXIX; „Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie“, 1895; „Archiv für Religionswissenschaft“, I.

Die Krone von T.'s sowohl rein geschichtlicher als philosophischer Lebensarbeit aber, die Zusammenfassung der von ihm in seiner vieljährigen zweiseitigen Behandlung der Religionsgeschichte gewonnenen allgemeinen Resultate haben, glaube ich, T.'s Verehrer nicht in dem bisher Genannten gesucht und gefunden, sondern in den „Hibbert Lectures“, welche von ihm Ende 1896 und 1898 zu Edinburgh gehalten wurden; und auch T. selbst dürfte so geurteilt haben. Der Senat der Universität daselbst hatte einstimmig ihm den ehrenvollen Auftrag erteilt. Sie wurden 1897 und 1899 zugleich englisch und holländisch herausgegeben: „Elements of the science of religion, P. I. Morphological, P. II. Ontological“; „Inleiding tot de godsdienstwetenschap“. Die holländische Ausgabe erlebte schon nach zwei Jahren eine zweite Auflage. Ihr schloß sich an die „Hoofdtrekken (Hauptzüge) der godsdienstwetenschap“, 1901: ein Büchlein, welches in 64 Paragraphen auf 125 Seiten den gesamten Inhalt der „Hibbert Lectures“ scharf, übersichtlich, methodisch zusammenfaßt. — In diesen Lectures hat T. im ersten Teile die Entwicklung der Religion von den niederen zu den höheren Stufen dargestellt. In klarer und scharf abgeteilter Reihenfolge unterscheidet er Natur- und ethische Religionen; unter den ersteren wiederum niedere und höhere, magisch-polydämonistische, theanthropisch-magische (u. a. ägyptische und alt-babylonische Religion), anthropomorphe oder semi-ethische (u. a. die vedische, hellenische und mosaische vor dem 8. Jahrhundert); dann die ethischen: partikularistische oder nomistische ethische (Brahmanismus, Israel nach dem 8. Jahrhundert, Judentum, Islam), universalistische oder Weltreligionen (Buddhismus, Christentum). Sodann behandelt er die qualitativ verschiedenen Richtungen innerhalb der Religionsfamilien, u. a. theokratische und theanthropische Religionen, die Verschiedenheiten auch unter Individuen entstehend durch Hervorhebung einiger, Hintansetzung anderer Elemente der Religion; und die Entwicklungsgefesse der letzteren, wobei er den Anteil des Individuums an dieser Entwicklung stark hervorhebt. Der zweite Teil bietet die analytische Untersuchung: sie betrifft die religiösen Vorstellungen, die Gotteslehre, die Lehre von der Verwandtschaft zwischen dem Menschen und seinem Gotte, Veröhnung; ewiges Leben, Kultus, soziale Religion (Kirchen); endlich die Frage nach Wesen und Ursprung der Religion. Aus letzterer selber, in ihrem höchsten Entwicklungsstadium wahrgenommen, schließt T. jetzt, ihr Wesen sei Anbetung, welche Ehrfurcht und Vertrauen einerseits, andererseits die vollständigste Vereinnahmung mit dem Angebeteten

an Unendlichkeit in uns („Inl.“ II, bl. 199 vgl.). In diesen Lectures findet sich in beiden Teilen neben einer großen Anzahl wichtiger und auch für Gemüt und Verständnis der Bedürfnisse unserer Zeit fruchtbarer Bemerkungen — sind dieselben doch auf freilich sehr gebildete Laien berechnet — auch („Inl.“ I, bl. 10, 11) der Entwurf einer Konstituierung der Religionswissenschaft, welcher von T.s eigenem Entwurf von 1867 (s. o.) 5 gänzlich abweicht. Letztere wird jetzt sogar von ihm als „durchaus unpraktisch“ verurteilt. Nicht mehr soll die Religionswissenschaft sämtliche bis dahin geltende theol. Disziplinen in sich begreifen: sie soll sich jetzt beschränken auf die Aufgabe zu untersuchen, was Rel. sei und weshalb wir religiös sind, wobei jetzt, anders als früher bei ihm, auch die deduktive Methode gelten soll; während neben die Religionswissenschaft ein ganz anderer 10 Komplex von Wissenschaften tritt, von gleichem Range aber von anderer Art und gänzlich von den ersteren geschieden: jedoch so daß sie sich gegenseitig stützen: die „Theologie“. Aufgabe dieser letzteren, der „Theologie“, sollte sein eine bestimmte Religion zu durchforschen, zu erklären, zu rechtfertigen, auf ihre reinste Gestalt zu bringen, neueren Bedürfnissen entsprechend zu entwickeln. 15

Indessen, bei all ihrem reichen Inhalt läßt sich doch kaum verkennen, daß trotz aller Anführung von Thatsachen T. sich doch am Ende in den „Hibbert Lectures“ oft in Allgemeinheiten verliert, bisweilen fehlen auch die Klarheit und die ungekünstelte Nüchternheit seiner früheren Arbeiten. Letzteres gilt auch von dem in den „Hibbert Lectures“ zwar nicht ausgesprochenen jedoch oft durchschimmernden Streben, aus 20 historischen Thatsachen ein System philosophischer Begriffsbestimmungen herzuleiten, aus psychologischen Erörterungen eine Religionsphilosophie, was alles, wenn auch oft nicht unrichtig gedacht, bei dem mehr historisch als philosophisch oder für Gemütsanalysen beanlagten T. dann und wann in einer gewissen Unklarheit endete. Von hohem Wert aber ist nicht manchem anderen die Darstellung (I, bl. 184 vgl.), wie die Religion Antinomien 25 in sich schließt, auch das Christentum nicht einheitlich ist, sondern eine Gruppe auseinandergebender, jedoch zusammenhängender Religiositäten in sich faßt, deren Zusammenschluß aber, deren Versöhnung (der Antinomien) eben in demselben Christentum angestrebt werde. Leider hat er — der alte Remonstrant, der echte Latitudinärer — hier seine Idee des Gleichgewichts (S. 184) bald mit der meiner Meinung nach weniger richtigen des Zusammen- 30 schlusses, der in harmonischem Zusammenwirken sich vollziehenden Versöhnung, sogar der Einheit (bl. 190) vernichtet; und hat er diesen ganzen so fruchtbaren Gedanken nicht zum Ende durchgeführt, sich nicht entschließen können, die Unterschiede für anderes als Einseitigkeiten zu halten, die Einheit preiszugeben. In der Person Christi sowie in der Vollendung, welcher das Christentum entgegengeht, solle diese Einheit (anstatt: Gleich- 35 gewicht) sich finden, a. a. D.

Die Bedeutung der ganzen religionsgeschichtlichen Arbeit T.s hat Niemand richtiger und klarer ausgedrückt als Lehmann: „T.s Gabe war das Orientieren; er hat die Religionswissenschaft, die vor ihm eine unübersichtbare Wildnis war, als angebautes, mit Wegen und Straßen versehenes Land hinterlassen“. Im Zusammenfassen, im geordnet und methodisch 40 Ordnen, im klar und sauber und ungekünstelt Beschreiben, darin hat er seine Meisterschaft erwiesen. Durch seine große Belesenheit stand er immer auf der Höhe der Litteratur der letzten Untersuchungen. Seine vortrefflichen Bibliographien sind oben schon erwähnt. Auch neue Gesichtspunkte fehlen nicht: so die Gleichsetzung Israhel-Hathor, Jahveh ursprünglich der keni- 45 tische Gott. Aber noch einmal: Alles dasjenige zusammenfassen und vortrefflich ordnen, was hier in den Arbeiten so Vieler geboten war; und dies so, daß er kaum je Bedeutendes unberücksichtigt ließ und die eigne Art und eignen Verdienste einer jeden wichtigeren Arbeit kurz und klar präzisirte: das war sein großes Talent. Bei ihm war dies aber ganz und gar nicht ein äußerliches Nebeneinanderstellen nach oberflächlicher Auswahl; vielmehr spürt man auf jeder Seite den Gelehrten, welcher was er zusammenstellt auch 50 aus eignen Studien kennt, selbstständig nachzuprüfen vermag, mit der größten Sorgfalt beurteilt. Natürlich ist seine Kenntnis von den verschiedenen Religionen eine sehr ungleiche: Iranier, Babylonier, Ägypter verstand er am besten; was er über Israhel schrieb, machte in der Heimat Ruensens kaum Aufsehen; und über die wilden Völker hat er mit Max Müller u. a. mitphantasirt: so als er u. a. i. J. 1873 eine Abhandlung schrieb über 55 „Die Religion vor der Erfindung des Feuers“.

Eine Einseitigkeit hat er allmählich gemindert, doch hing sie zu enge mit seiner Persönlichkeit zusammen, als daß er sie je ganz zu überwinden vermochte. War er doch eine vielmehr reflektierende als innige Natur, vielmehr abwägend und überlegend als spontan. Er hatte die Schule der komparativen Mythologie durchgemacht, war mit Max Müller 60

befreundet und geistesverwandt: so hat er die Neigung, die Gottheiten einseitig als Personifikation von Naturerscheinungen zu betrachten und überwiegend aus Etymologien, Verwandtschaft in Ausdrücken und Worterklärungen Herkunft, Bedeutung und Erklärung mancher religiösen Erscheinungen zu folgern, zwar allmählich gemäßig, jedoch nie gänzlich abgelegt.

5 In der Religion sah er vor allem der Menschen Gedanken, Ideen, eigne selbst ausgedachte Ueberlegungen; sodann Riten, denen auch immer Ideen zu Grunde liegen sollten; viel weniger aber, bisweilen sogar kaum, Gefinnungen oder Gemüts Erfahrungen; und von frommen Erlebnissen vernimmt man bei ihm erst in seinen letzten Jahren in den „Hibbert Lectures“ etwas. Wie bei den meisten Gelehrten seiner Zeit, waren auch L.s Mesopotamier oder

10 Iranier allzuwenig, was dieselben doch für den Theologen sein sollen: lebendige Seelen, persönlich von Trieben, Affekten, Motiven, vom inneren Kampfe im Frieden und Heil bewegt, deren religiöse Vorstellungen tiefe Bedürfnisse befriedigen, Erfahrung inniger aber auch hoher heiliger Wirklichkeit ausdrücken sollten. Den Leser in das in diesen Religionen pulsierende, unferen eignen Bedürfnissen und geistigen Erfahrungen oft heterogene

15 oft aber auch verwandte innere Leben einzuführen, hat man meist erst später angestrebt. Bei L. aber heißt es ausdrücklich: der Jahveh Israels ist „nur ein Gottesbegriff“; bei Zsrael hat er kein Wort über die ethische Heiligkeit; und es war gewiß Unrecht, aber nicht so ganz unerklärlich, wenn es einmal hieß, seine Geschichte der Religion solle besser Geschichte der Mythologie heißen. Allmählich aber, bes. wiederum in den „Hibbert Lectures“ und

20 den „Hoofdtekken“ wandte er der Frömmigkeit, aber nur im allgemeinen, größere Aufmerksamkeit zu. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß er so selten zum tieferen Eingehen auf das Christentum gelangte, wohin freilich seine vieljährigen Studien eben über die alten Volksreligionen ihn nicht geführt hatten. Dabei rührt auch, daß er gerne bei allgemeinen Begriffen stehen blieb: individualisieren, persönliches Seelenleben zu erforschen

25 und so die bunte Mannigfaltigkeit auch im innersten und tiefsten der Gemüter zu sehen oder zu begründen, war seine Sache nicht.

Alle die Jahre seines öffentlichen Wirkens ist L. sich aber hierin gleich geblieben, daß es ihm nicht allein um die Geschichte dieser und jener Religionen, sondern um die Geschichte der Religion als geschichtlicher Gesamterscheinung zu thun war. Dieser waren alle,

30 auch die umfangreichsten, Arbeiten L.s dienstbar. Das ist ja eben sein Ruhm, daß er von Anfang an einfach, wie hier für die Behandlung des Allgemeinen Kenntnis des Besonderen aus zweiter Hand nicht genügt; daß es unumgängliche Bedingung für eine Geschichtsschreibung, welche das ganze Gebiet umfassen soll, ist, daß man im Stande sei, die Quellen aus erster Hand zu lesen, die Sätze, Aussagen, Denkmäler von drei oder vier Religionen

35 richtig zu verstehen, und lange Jahre hat er ausdauernd gearbeitet, bis allmählich seine eignen Kenntnisse dieser Einsicht hier mehr da weniger entsprachen. Besonders in der Antrittsrede von 1873 hat er den hohen Wert, die Unentbehrlichkeit der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft den speziellen Wissenschaften der Agyptologen, Assyriologen, Germanisten u. s. w. gegenüber scharf betont; hat dieselbe gegen den Vorwurf

40 eines oberflächlichen Dilettantismus verteidigt; hat endlich ihre praktische Bedeutung für die Lebensfragen, wie die, ob wir noch Christen seien und noch Religion hätten, zu erhärten gesucht. Und in seiner „Handleiding“, 1876, steht die Frage im Vordergrund: „Wie hat die Religion, d. h. das Verhältnis zwischen dem Menschen und den übermenschlichen Mächten, an welche er glaubt, sich im Laufe der Jahrhunderte in den

45 verschiedenen Nationen und durch diese in der Menschheit entwickelt?“ „Eine systematische nach Arten und Entwicklung geordnete Charakterisierung der Religionen genügt nicht, — es ist vollständig Unrecht, einer solchen den Namen „Geschichte der Religion“ beizulegen — sondern es gilt eine Geschichte zu schreiben, in welcher sowohl die genealogische Verwandtschaft und die geschichtliche Affiliation, das Verhältnis der Religionen

50 unter sich als Art und Grade der Entwicklung ins Auge gefaßt werden“ (L. in der „Theol. Tijdschr.“ 1876, bl. 654). Dies war das zu erstrebende Ziel. Daß allein er für seinen Teil dasfelbe nie erreichen konnte, daß er nur eine Periode aus dieser Geschichte, sei es auch eine ausgebreitete und überaus wichtige — die alte Geschichte und zwar die Süd- und Westasiens, Südeuropas, Nordafrikas — zu beschreiben sich im Stande wußte,

55 hat er ausdrücklich in der „Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid“, I, bl. 12, 13 betont. An eine wenn auch kurze Übersicht einer solchen Geschichte der Religion im Zeitalter der Weltreligionen hat er sich denn auch nicht gewagt; in besonnener Selbstbeschränkung ebensowenig an Chinesen und Japaner, Kelten und Slaven. Nur in den „Hibbert Lectures“ hat er im morphologischen Teile eine größere Anzahl Reli-

60 gionen irgendwie zu Rate gezogen.

Es erübrigt noch, T. s Auffassung eines Gegenstandes zu besprechen, welcher ihm nahe am Herzen lag, mehr oder weniger Richtschnur bei seiner Religionsgeschichtschreibung war, und dann auch von ihm öfters behandelt wurde; schon in der „Theol. Tijdschr.“, 1871, in der „Gids“ 1874; besonders aber in den „Hibbert Lectures“ I. Ich meine die Entwicklungshypothese und die Entwicklungsgesetze in der Geschichte der Religion. Die Hypothese galt ihm als die einzig wissenschaftliche und gültige: Entwicklung nämlich von niedriger zu höherer Stufe, Fortschritt. Daneben definiert er aber dieselbe wiederum auch anders: „ihre Meinung sei, daß alle Umänderungen in der Religion, sie seien nach subjektiver Auffassung entweder Entartung oder Fortschritt, im natürlichen Wachstum ihren Ursprung und ihre Erklärung finden“: „Geschiedenis v. d. godsdienst in de oudheid“, 1893, I, bl. 5; wobei von einer Norm, von Fortschritt in irgendwie normativer Richtung keine Rede zu sein braucht. Und das, was in irgendetwelcher Religion als unleugbarer Rücktritt, Abfall von vorhergegangener Reinheit und Natürlichkeit sich zeigt, das eben bestätigte nach T. die Hypothese. Ist solches doch zu jeder Zeit nicht aus in dieser Religion selbst vorhandenen Keimen gewachsen, es sind vielmehr survivals und revivals früherer, niederer, noch nicht von besagter Religion überwundener religiöser Erscheinungen, Rede v. 1873, bl. 18, 19“, zudem auch notwendige Momente des Wachstums der Religion. — Die genannten Gesetze finden sich am ausführlichsten und klarsten „Inleiding tot de godsdienstwetenschap“, I, bl. 193 vgg.: Das der Einheit des Geistes, nach welchem Fortschritt z. B. in Erkenntnis oder in ästhetischer oder sittlicher Entwicklung die damit übereinstimmende Änderung der religiösen Überzeugung nach sich zieht; das Gesetz der Assimilierung; der Kontinuität; das des Gleichgewichts oder der Synthese, demzufolge nur bei Gleichgewicht der Ansprüche der Vergangenheit, der Tradition, der Gemeinschaft und denen des individuellen Gewissens religiöser Fortschritt zu Stande kommt; u. s. w. Auch die nie aufhörenden Schwingungen zwischen Trieb nach Differenzierung, zuweilen notwendig auftretenden Varietäten einerseits und andererseits dem Drange nach Einheit gehören hierzu. Sceptici unter den Theologen, denen die Ablehnung jeder gesetzmäßigen Ordnung und der Glaube an die Ungevißheit aller geschichtlichen Resultate sowie an der Menschen unheilbare Wahrheits- und Willkürlosigkeit am liebsten sind — darf doch dann alles Traditionelle sowie alles Willkürliche denselben Anspruch auf Gültigkeit erheben wie sein Gegenteil — haben wohl über diese Gesetze gespottet. Sie waren dabei aber im Unrechte oder aber sie mißverstanden T. und die ihm Gleichbedenkenden. Denn das wußte er auch wohl, daran brauchte ihn keiner zu erinnern, vielmehr hat er selber es immer aufs stärkste hervorgehoben, daß derartige Gesetze keine Naturgesetze sind, selbstredend und überall ohne Ausnahme gültig, so daß sich aus einem Komplex von Erscheinungen die folgende mit unfehlbarer Gewißheit vorherbestimmen ließe. Ebenso hat er nicht weniger als andere den bedeutenden Einfluß der schöpferischen Persönlichkeit in der Geschichte der Religion gewürdigt und derselben ausdrücklich das Wort geredet. Aber — und darin sah er unzweifelhaft richtig — dem rein Arbiträren, rein Zufälligen ist der Lauf der Dinge auch in der Religion nicht überlassen. Nur Spielball menschlicher Willkürlichkeiten ist auch hier der Lauf der Dinge nicht; so wenig wie des regellosen und arbiträren Fingers Gottes, der in Alles und Alle jeden Augenblick ohne einigermaßen für uns verständlichen Sinn und Zweck rein von seiner Willkür aus führend und zwingend eingreift. Es ist auch in der Religionsgeschichte Kontinuität, es ist Zusammenhang, Verband, Ordnung auch hier zu finden und deshalb zu suchen. Daß bei der unendlich mannigfachen Kreuzung laufender, ihren eigenen Gesetzen folgender Faktoren namentlich eben mit den Individualitäten sich bei jedem Vorgange nur Möglichkeiten vorherzusagen lassen, nie aber unausweichliches tatsächliches Geschehen: dies ist von T. nie in Abrede gestellt. An dem Namen „Gesetz“ hat er auch nicht gehangen. Er hat es ausdrücklich niedergeschrieben, er würde die Gesetze jetzt lieber „die Bedingungen nennen, an welche, inklusive des Einflusses des Individuums, der genialen Persönlichkeiten, der religiöse Fortschritt gebunden sei“. Daß T. s ordnungsliebender Geist gerade ihn antrieb, solcher Ordnung auf die Spur zu kommen, ist ganz natürlich. Daß er dieselbe nur auf noch mangelhafter, nicht unfehlbare, auch für kommende Geschlechter feststehende Weise zum Ausdruck brachte, ebensosehr. Doch hat sein Versuch, haben seine klare Aufstellung und Formulierung große Verdienste; wo finden wir, nämlich auf diesem, auf dem engern religiösen Gebiete, derartiges sonst? Und wer will sagen, was in Ansehung an ihn und wenigstens von seiner leitenden Idee ausgehend, nachfolgende Forscher und Denker noch hier, wenn auch wiederum nur vorläufig, zu Tage bringen werden? Was sie uns — worum es doch in dieser Frage zu thun ist — noch an

weiteren Formeln für das ordnungsmäßige Geschehen auf diesem Gebiete erschließen werden, Formeln, durch welche wir dasselbe besser überblicken und etwas mehr davon verstehen lernen?

Mit Ausnahme seines Nachfolgers, des norwegischen Gelehrten W. Brede Kristensen, hat L. als Religionshistoriker keine Schüler gehabt, trotz seines umfassenden Wissens und seiner Lehrergabe. Dies ist erklärlich beim geringen Interesse, welches die Theologiestudierenden seinen Vorlesungen über Detailuntersuchungen entgegenbrachten. An Zuhörern fehlte es ihm nicht: fordert doch das holländische Gesetz von jedem, welcher den Titel eines (nicht kirchlichen, sondern) akademischen cand. theol. nachsucht, daß er auch in diesem Fache bestehe und deshalb, daß er eine Vorlesung über Geschichte der Religionen gehört habe: während wiederum sämtliche protestantische Kirchen vom kirchlichen cand. theol. fordern, daß er vorher akademischer cand. theol. geworden sei. Im Predigerseminare dagegen hatte er als Homilet und Dozent der Bereitschaft begeisterte Schüler: hier trat Dr. H. J. Groenewegen als solcher und für Geschichte der Remonstranten an seine Stelle.

Überblickt man L.'s Leben und Arbeit, so drängt sich einem vor allem der Eindruck auf, ein wie einheitlicher Gang sein Lebensweg gewesen ist: einheitlich nicht nur durch die Kunst der Verhältnisse, sondern nicht weniger durch sein eignes klares und zielbewusstes Streben in unermüdblicher, treuer, freudvoller Wirksamkeit. Ein Leben des Glückes voll wie das nicht vieler Gelehrten ist das seinige gewesen; und er hat dieses von ganzem Herzen und mit dem frohesten Dante vollaus gelassen. Zweimal war er in glücklichster Ehe verheiratet. Der Segen des Kinderbesitzes ist ihm verjagt geblieben. Immerfort in seltenem Maße gefeiert; mit Ordenszeichen reichlich geziert; Doctor hon. causa an mehreren Universitäten, Leiden, Bologna, Edinburgh, Dublin, und Mitglieb zahlreicher gelehrter Gesellschaften; eine elegante, edle, vornehme Erscheinung, immer maßvoll wie besonnen, eine echte Künstlernatur, feingebildet, vom feinsten Geschmack und Sinne; ein Mann, „hinter dem in wesenlosem Scheine das Niedrige und Gemeine lag“; bis in seine 70er Jahre ohne jede Künsterei jugendlich und frisch; sich seiner Gaben und Verdienste vollkommen bewußt und dies nicht verhehlend; jedoch Jüngern und Schülern gegenüber nichts weniger als zugethöpft; nie machte er Anderen ihre geringeren Kenntnisse fühlbar, vielmehr war er die Leutseligkeit und Umgänglichkeit selber. In allen Kreisen seiner Heimat wie in mehreren des Auslandes, so z. B. auf den Orientalistenkongressen, war er ein gerne gesehener, beliebter Gast. Seine religionsgeschichtlichen Arbeiten sind in seiner Heimat nur von wenigen nach Gebühr gewertet und hochgeschätzt. Was ihm aber die Huldigung seiner Landsleute in reichem Maße eintrug — es zeigte sich glänzend an seinem 70. Geburtstag — war neben seiner Rednergabe, vortrefflichen Sprache und Stil, seiner einen jeden anziehenden, lebenswürdigen Persönlichkeit, dieses, daß er im Auslande die Ehre der holländischen Wissenschaft so glänzend hochhielt. Nicht zwar in derselben Weise wie Ruven, dessen Resultate die ausländische Wissenschaft mehr durchdrangen: doch daß in Holland zuerst die allgemeine Religionsgeschichte im akademischen Betriebe der Theologie eine Stelle und Lehrstühle erhielt, daß von Holland die ersten sachmännischen Überblicke dieses Gebietes ausgegangen sind: das verdankt das kleine Land L., dem de la Saussure mit seinem Lehrbuche gefolgt ist. Auch die Übersetzungen, welche seine Werke im Auslande fanden, haben nicht wenig zu seinem Rufe in der Heimat beigetragen. Die seiner „Handleiding“ sind schon erwähnt. Es folgten: Die Assyriologie und ihre Ergebnisse u. s. w., Rede, 1878; Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples Sémitiques, 1882; History of the Egyptian religion; Le mythe de Kronos, 1886; Western Asia, according to the most recent discoveries, 1893; Geschichte der Religion im Altertum, 1896—98; Einleitung in die Religionswissenschaft, 1899—1901: um von den übersetzten einzelnen Abhandlungen und von allem von ihm selbst in anderer als der holländischen Sprache Geschriebenen zu schweigen. Seine reichhaltige religionsgeschichtliche Bibliothek — der Katalog zählt 135 Seiten — wurde von seiner Wittve, der treuen Genossin seines Lebens und Ruhmes, seiner Reisen und Arbeit, der Leidener Universitätsbibliothek geschenkt; dieselbe ist dort im „Zielezimmer“ aufgestellt.

L. ist plötzlich und schmerzlos gestorben: auf der Höhe seines Glückes und seines Ruhmes. Die

des Christentums; seiner Frömmigkeit, seiner verschiedenen Arten innerer Erfahrungen, Gefinnungen, Symbole, Formen; seiner Geschichte, besonders der ältesten. Für seine Zeit aber und für sein Geschlecht hat T. aus reiner Liebe zur Wahrheit und zur Wissenschaft höchst schätzbares und verdienstvolles geleistet; seine von so großer Bietwissenheit und so gewissenhafter Pünktlichkeit zeugenden Geschichtswerke behalten in mehr als einer Hinsicht auch bleibenden Wert. Es dürften obendrein viele Untersuchungen, viele methodische Auseinandersetzungen, viele Gedanken und Ideen T.s über kürzere oder längere Zeit, mehr als mancher heute abnt, sich als fruchtbare Anregungen zu erneuten Studien erweisen, auch auf den neuen Pfaden.

D. Gramer.

Tiere, reine und unreine, f. d. A. Speisegesetze Bd XVIII S. 603, 50.

10

Til, Salomon van, gest. 1713. — Herm. van de Wall, Vita Sal. van Til (in der Praefatio vor van Till's Commentarius de Tabernaculo Mosis, Amst. 1714); G. D. J. Schotel, Kerkekyk Dordrecht. 2 dln., Utrecht 1841, 45; II, 15—60; S. Olajius, Godgeleerd Nederland, III, 431—437; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16^e en 17^e eeuw, 2 dln., Leiden 1873, 74 dl. II passim.

15

Salomon van Til wurde geboren am 26. Dezember 1643 zu Weesp. Sein Vater Joh. van Til war Handwerker und Ältester der reformierten Gemeinde, wurde aber noch in späterem Alter Prediger ohne vorhergehendes akademisches Studium, was nach Art. 8 der Dortrechtischen Kirchenordnung damals noch möglich war. Er wünschte, daß sein Sohn, an dem er eine gute Begabung entdeckte, auch Prediger werden möchte, und dieser wurde, nachdem er den vorbereitenden Unterricht zu Alkmaar genossen hatte, Student der Theologie zu Utrecht. Hier hörte er erst die Vorlesungen des Orientalisten Joh. Leusden (f. XI, 416) und danach die theologischen von Boetius, Andreas Essenius und Franc. Burmannus. Besonders von dem letzten, der im Gegensatz zu seinen beiden Amtsgenossen den Standpunkt des Cartesianismus und Coccejianismus vertrat, fühlte der junge van Til sich an gezogen. Unter seinem Einfluß zeigte er sich bald als ein überzeugter Anhänger von Coccejus (f. d. A.). Eine Zeit lang schien es, als ob er der Theologie verloren gehen sollte. Ein Sprachfehler, der ihn aber später nicht gehindert hat, einer der ersten Kanzelredner zu werden, bewog ihn, sich dem Studium der Medizin zu widmen, in dem er große Fortschritte machte. Nach Baquots Angabe (Memoires III, 594 s.) schrieb er selbst ein Werk („Hortus sanitatis, continens plurima diversorum morborum remedia in unum codicem digesta“), das aber nicht im Druck erschienen ist. Burmannus aber brachte ihn wieder zur Theologie zurück, und auf seinen Rat begab er sich nach Leiden, besonders um dort Coccejus zu hören. Dies geschah gegen den Willen seines orthodoxen Vaters, der ihn nicht nur vor Coccejus warnte, sondern ihm auch das Lesen seiner Werke verbot und ihm das Geld für ihren Ankauf verweigerte. Der Sohn entzog sich während sechs Monate fast das für das Leben Notwendige, um sich das Geld für ihren Ankauf zu ersparen. Sehr bald gehörte er zu den besten Schülern von Coccejus, der ihn als Freund behandelte und über ihn an Burman schrieb: „de illo juvene bene spero. Deus faxit, ut ipsi prodesse possem“ (Cocceji Opera anekd. II, 743). Nachdem er seine Studien in Leiden beendigt hatte, wurde er 1666 Prediger zu Huisduinen. Beinahe elf Jahre lang lebte dieser Mann, der einmal aus allerlei Ländern Jünglinge um sich versammeln sollte, ganz vergessen auf diesem kleinen Dörfchen, seiner Gemeinde und dem Studium, vor allem dem der Bibel sich widmend. Das Jahr 1672 war, gleichwie für ganz Niederland, so auch für ihn von großer Bedeutung. Durch die Wiederherstellung der Statthaltertschaft fühlten die Voetianer, die überhaupt für die Dranier waren, sich den Coccejianern überlegen, und in allerlei Schmähchriften wurde die Forderung erhoben, die coccejianisch gesinnten Prediger sollten abgesetzt werden. Auch der Name van Tils wurde genannt und er nahm darum die medizinischen Studien wieder auf, um nötigenfalls gegen den Hunger gesichert zu sein. Soweit kam es jedoch nicht. Ein nicht außergewöhnliches Ereignis lenkte die Aufmerksamkeit auf ihn. Als im August 1673 die Seeschlacht bei Rijduin stattfand, in welcher der berühmte M. A. de Ruyter wider die vereinigte Flotte der Franzosen und Engländer kämpfte, sahen ihr viele Menschen von den Dänen zu. Da sprach van Til auf das unerwartete Ersuchen der Zuschauer ein Gebet, so voll Innigkeit und Kraft, daß darauffin überall von dem bereiten Prediger zu Huisduinen gesprochen wurde. Die Aufmerksamkeit war nun einmal auf ihn gelenkt. Im Jahre 1676 wurde er nach de Ruyt berufen, von wo er 1682 nach Medemblik übersiedelte. Schon im Anfang des nächsten Jahres trat er eine Stelle zu Dordrecht an, als erster

Prediger der Coccejanischen Richtung dortselbst. Hier wurden die hohen Erwartungen, die man von ihm hegte, noch weit übertroffen. Im Jahre 1684 wurde ihm neben seinem Predigeramte noch die Stelle eines Professors in der heiligen Geschichte und Sprachkunde an der illustren Schule (Universitätsunterricht ohne Examinations- und Promotionsbefugnis) angeboten, die er mit einer Antrittsvorlesung „De officio magistratus erga scholas et gymnasia atque eos, qui studiorum patrocinia pro viribus suscipiunt“ (Amst. 1684) antrat. Als er im folgenden Jahre einen Ruf nach Amsterdam ausschlug, bezeugte die Stadtbehörde ihm ihre Freude darüber durch seine Ernennung zum Professor der Theologie. In dieser Doppelfunction als Prediger und Professor blieb er, geliebt von seiner Gemeinde, hochgeschätzt von einer großen Zahl von Hörern seiner Vorlesungen, eifrig thätig, bis er im Jahre 1702 nach Leiden übersiedelte, wo er am 16. Juni 1702 als Nachfolger des Hr. Spanheim d. J. (s. XVIII, 574) das Amt eines ordentlichen Professors der Theologie mit einer „Oratio, qua exitus Ecclesiae Reformatae ex Babylone spirituali justificatur et a Schismatis crimine liberatur“ antrat. In Leiden hielt er öffentliche Vorlesungen über die prophetischen Schriften des AT und private über das Werk des Coccejus de Foedere und über die Predigtkunde. Seine Vorlesungen waren sehr gesucht und sein Name wurde durch seine Schriften weit über die Grenzen seines Vaterlands hinaus bekannt. Die Folge war ein „studiosae juventutis ad eum concursus, non tantum ex Belgio, sed etiam ex Germania, Helvetia, Britannia“ (v. d. Wall, l. c. p. 23). Wie er mit seinen Schülern umging, geht aus den Worten eines derselben hervor: „Adolescentes, qui se ejus curae et disciplinae crediderunt, maxima cura fovit, non contentus eos publicis institutionibus erudire, verum etiam viam iis monstrans, ad studia sua feliciter promovenda, et quae audirent et legerent ad usum revocanda. Ad diligentiam et pietatem eos quotidie hortabatur, ipsisque calcar et stimulos subdebat . . . Summa ingenii facilitate erat praeditus et discipulos facile et maxima cum benevolentia admittebat, si quando scrupulos sibi movere aut de studiis seiscitari vellent“ (v. d. Wall, l. c. p. 22). So blieb er thätig, bis er kurz nach 1710 durch einen Schlaganfall gelähmt wurde und das Gedächtnis verlor. Aus diesem traurigen Zustand wurde er am 31. October 1713 durch den Tod erlöst. Aus zwei Ehen, mit Maria van Tetrode und, seit 1696 mit Katharina van Rolenshot, auf welder Ebe Corn. van Bracht zwei Spottgedichte (De Coccejaansche Venus und De Bruijloft in Salomons tempel) verfertigte, hinterließ er zwei Töchter und einen Sohn Johan Noëus, der in den Staatsdienst getreten ist.

Van Til war ein warmer Verehrer von Coccejus und wurde zu den Coccejanern gerechnet, aber er war doch kein Coccejaner im vollen Sinne des Wortes. In der Philosophie war er ein Anhänger des Cartesius und als eifriger Philosoph erkannte er auch auf dem Gebiete der Theologie das Recht der Vernunft an. Deshalb unterschied er zwischen der theologia naturalis und der theologia revelata, für welder letztere ihm jedoch die göttliche Offenbarung als die einzige Quelle galt. Er setzte dies in seinem „Theologiae utriusque, cum Naturalis tum Revelatae compendium“ (Lugd. Bat. 1704) auseinander, das alsbald großen Beifall fand und wovon später eine Uebersetzung ins Holländische erschien. — Besonders die prophetischen Schriften des AT machte er, als ausgezeichnete Kenner der orientalischen Sprachen zum Gegenstand seiner Studien. Auf diesem Gebiet jedoch zeigte er sich mehr als Ereget, denn als Förderaltheologe und enthielt er sich der Spielereien der Typik. Er legte allen Nachdruck auf die „potestas cum vocabulorum tum phrasium“ und zog sorgfältig den usus linguae dabei zu Rate, ohne jedoch deswegen die analogia fidei aus dem Auge zu verlieren. Ein Probe seiner Hermeneutik gab er in seinem „Phosphorus propheticus seu Mosis et Habakuki vaticinia novo ad istius canticum et hujus librum propheticum commentario illustrata et cum justa rerum historia accuratius collata“ (Lugd. Bat. 1700). Den seinen ergetischen Werken nennen wir hier noch seine „Ontvouwing der Psalmen“ (4 boeken Dordrecht 1693, 1696, 1699, Leiden 1708. Eine deutsche Uebersetzung davon Frankfurt 1697, Leipzig 1707); „Malachias illustratus“ (Lugd. Bat. 1701); „Commentaria analytica in varios libros propheticos“ (3 vol. Lugd. Bat. 1744); „Het Euan-gelium des Heiligen Apostels Matthei“ (Dordrecht 1683; verschiedene Male neu aufgelegt und von v. d. Wall, l. c. ein „liber sane eruditissimus et inter scripta

1714). — Als Apologet bewährte er sich in seinen zu Dordrecht gehaltenen Vorlesungen, die unter dem Titel „Het Voorhof der Heidenen voor alle ongelooovigen geopent enz“ (Dordr. 1694. Eine Fortsetzung davon erschien 1696) herausgegeben wurden. — Van Til war als Kanzelredner sehr gesucht. Sein Einfluß als Prediger war sehr groß und meistens galt er als Großmeister auf dem Gebiet der Predigtkunde, so sehr, daß nicht wenige Prediger seine Predigten gebrauchten und als ihre eigene der Gemeinde von der Kanzel aus vortrugen. Beherrigenswerte Winke für die Predigtweise gab er in seinem „Methodus concionandi juxta praecepta artis hermeneuticae et oratoriae concinnata, quam in usum studiosae juventutis delineavit Sal. van Til“ (Franeq. 1712). Obwohl er darin davor warnte, auf die Kanzel allerlei sprachliche Untersuchungen, die auf die Studierstube gehörten, zu bringen, machte er sich doch auch selbst dieses Fehlers, allerdings in geringerem Maße, als die meisten seiner Coccejanischen Amtsgenossen, schuldig. Natürlich fehlte auch das allegorische und typische Element in seinen Lehrreden nicht, obwohl er sich im allgemeinen aller Überschwänglichkeit enthielt und sichtlich der Einfachheit und Deutlichkeit sich befleißigte. Proben seiner Predigtweise sind u. a. in seiner „Verzameling van uitgeleesene Predikation“ (Leiden 1714) und „Homiliae catecheticae et Festales“ (Traj. ad Rhen. 1714) zu finden.

Abgesehen von seinen eigenen zahlreichen Schriften (siehe darüber bei Schotel a. a. O.), hat er auch Werke verschiedener anderer Gelehrter herausgegeben, nämlich: Adr. Junii Operum Analytico-Practicoorum tomus singularis (Dordr. 1685); Christ. Wittichii Annotationes ad Renati Descartes Meditationes (Dordr. 1688); J. Lydii Syntagma sacrum de re militari, nec non de jure jurando Dissertatio Philologica (Dord. 1698); ferner Steph. le Moynes, Dissertatio Philol. ad locum Jerem. XXIII: VI de Jehovah justitia nostra (Dordr. 1700).

Van Til war ein Feind von Zwist und Zwietracht und förderte gerne den gestörten Frieden der Kirche, wie aus seinem „Salems vrede in Liefde, Trouw en Waarheit behartigt“ (Dordrecht 1680, verschiedene Male aufgelegt) hervorgeht. Er war ein Mann von gemäßigter Denkweise, großer Gelehrtheit, offener Charakter, einfacher Lebensweise und aufrichtiger Frömmigkeit. Mit Recht wurde er unter die vortrefflichsten Theologen seiner Zeit gerechnet.

S. D. van Een. 30

Tilenns, Dan. s. d. A. Du Moulin Bd V S. 58, 4 ff.

Tillemont, geb. 1637, gest. 1698. — Siehe Tronçai, Idées de la vie a de l'esprit de Le Nain de Tillemont, Nancy 1706 in-12 und Cologne 1711.

Sebastian Le Nain de Tillemont, einer der besseren französischen kath. Kirchenhistoriker, ward geboren zu Paris 30. Nov. 1637, gebildet in der Schule von Port-Royal und zum geistlichen Stande bestimmt; er entschloß sich jedoch erst sehr spät (1676), die Priesterweihe zu empfangen; historische Studien waren seine vornehmste Beschäftigung. Er teilte die Ansichten und Schicksale der Jansenisten von Port-Royal und starb zu Paris 10. Jan. 1698. Für manche kirchengeschichtliche Werke, die von Freunden Tillemonts herausgegeben wurden, hat er bald das Material, bald Anmerkungen und selbst längere Abhandlungen geliefert; so die Biographien zu den Ausgaben mehrerer Kirchenväter. In seinem 53. Jahre gab er zuerst ein eigenes Werk heraus, den ersten Band seiner Histoire des Empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Eglise, des persécutions qu'ils ont faites aux chrétiens etc. 1690, 4°. In den folgenden Jahren gab er noch 3 Bände heraus, die zwei letzten erschienen erst nach seinem Tode. Dieses Werk sollte ursprünglich nur einen Teil des folgenden bilden, das Tillemonts vorzüglichste Arbeit ist: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles; er gab davon nur die 3 ersten Bände heraus, 1694 u. f., 13 andere, die die Geschichte bis zum Jahre 513 fortführen, wurden erst nach seinem Tode gedruckt. Vie de Saint-Louis wurde erst in neuerer Zeit herausgegeben, durch J. de Gaulle, für die Société de l'histoire de France, Paris 1847—51, 6 Bände in-8. Diese Kirchengeschichte ist die erste, die in Frankreich mit gewissenhafter Genauigkeit aus den Quellen geschöpft war; sie besteht indessen dem größten Teile nach nur aus einer chronologischen Aneinanderreihung von Citaten der alten Schriftsteller, die Tillemont nicht frei überarbeitet hat; seine eigenen Bemerkungen sind in Klammern und seine kritischen Untersuchungen über einzelne schwierige Fragen als Anmerkungen beigefügt. Wenn auch trocken in der Darstellung, so war doch dieses unparteiische Zusammentragen der älteren Quellen für das Studium der Kirchengeschichte damals von bedeutendem Nutzen, und wenn auch

Tillemonts Kritik im ganzen den Forderungen der heutigen Wissenschaft nicht mehr entspricht, so hat er doch im einzelnen manchen hergebrachten Irrtum beseitigt und ein unbefangeneres Urteil begründet. (C. Schmidt †) Ch. Pfender.

Tillotson, John, geb. 1630, gest. 1694 f. d. A. Predigt, Gesch. d. Bd XV S. 677, 66.

- 6 **Timann, Johann**, gest. 1557. — Litteratur: Eine Lebensbeschreibung Timanns befindet sich in der Zeitschrift „Altes und Neues aus den Herzogthümern Bremen u. Verden“, 1. Bd, Stade 1771, S. 99–128. Notermund, Lexikon aller Gelehrten in Bremen, Bd 2, S. 216 ff. Tschader in AdB, Bd 38, S. 352 ff. Mehrere Arbeiten im Bremischen Jahrbuch, namentlich Bd 8 (Bremen 1876), S. 40 ff., J. Fr. Jfen, Die erste Epoche der Bremischen
- 10 Reformation, und 2. Serie Bd 1 (Bremen 1885) Quellen zur Bremischen Reformationsgesch., u. 2. Serie Bd 2 (Bremen 1891) die Ausgabe der Bremischen Kirchenordnung von 1534 mit Einleitung von J. Fr. Jfen. Vgl. auch den Artikel Hardenberg Bd VII S. 408 ff., und den Artikel Propst Bd XVI, S. 110 ff., und die beim ersten angeführte Litteratur. „Zur Reformationsgeschichte der Stadt Bremen“ in: Brem. und Verdische Bibliothek, Bd 1, 2. Stück,
- 15 Hamburg 1753, S. 1–70. — Zwei Briefe Melanchthons an Timann aus dem Jahre 1554 finden sich im CR VIII, Sp. 312 und 337. — Drei Briefe Timanns an Joachim Westphal und einer an von Eßen und Westphal sind abgedruckt in: Eilsem, Briefsammlung des Joachim Westphal, Hamburg 1903, S. 98, 172, 197 und 239; der letzte dieser Briefe ist auch schon bei Greve, Memoria Pauli ab Eitzen, Hamburg 1744, Anhang S. 105 ff. veröffentlicht.
- 20 **Johann Timann**, auch Tidemann, und besonders häufig nach seinem Geburtsort Amsterdams (Amsterdamsius, Amstelrodamsius u. ähnlich) genannt, — er selbst nannte sich hernach wohl meistens, wie z. B. bei der Unterschrift der Schmalkalder Artikel, Joannes Amsterdamsus Bremensis, — einer der Reformatoren Bremens, wurde vor dem
- 25 Jahre 1500 zu Amsterdam geboren und starb am 17. Februar 1557 zu Rienburg. Über das Leben T. in seiner Heimat bis zum Jahre 1522 wissen wir nichts. Daß er mitunter als ein Schüler Wessels bezeichnet wird, ist, sofern dabei auch an einen persönlichen Umgang mit Wessel (gest. 1489) gedacht wird, wohl eine Verwechslung mit dem
- 30 Bruder Johann von Amsterdam, über welchen u. a. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, Hamburg 1842, S. 387 ff., zu vergleichen ist. Aber in dem Kreise der durch Wessel angeregten Männer hat Timann gelebt, vielleicht in Gemeinschaft oder doch schon bekannt mit Heinrich von Zütphen und Jakob Propst, während Hardenberg (geb.
- 35 1510) schon einem jüngeren Geschlechte angehörte. Als im Jahre 1522 in den Niederlanden über die der Reformation günstig Gesinnten die bekannte Verfolgung ausbrach, verließ auch T. sein Vaterland und ging nach Wittenberg, wo er mit Luther und Melanchthon bekannt ward und in ein Freundschaftsverhältnis zu ihnen trat. Luther läßt ihn noch 1530 in einem Briefe grüßen (de Wette, Briefe IV, S. 30), ebenso Melanchthon 1545 (CR V, Sp. 856); von Melanchthon giebt es noch zwei Briefe an ihn (vgl. oben). Im Wittenberger Album, d. h. in der Ausgabe desselben von Förstemann, findet sich sein
- 40 Name nicht; er mag wohl wegen seines Alters und seiner bisherigen Lebensstellung sich nicht mehr zur Inschriftion geeignet haben; andererseits wird an ihm im Jahre 1541 im Vergleich mit dem im Jahre 1483 gebornen Amsdorf, der als senex bezeichnet wird, eine firmior aetas gerühmt (vgl. Roeder, De colloquio Wormatiensi, Norimbergae 1744, p. 174). Nach Wittenberg kam am Schluß des Jahres 1522 oder anfangs 1523
- 45 auch Propst, der schon früher zweimal dort gewesen war, nach seiner wunderbaren Befreiung aus Antwerpen. Beide, Propst und T., gingen dann im Jahre 1524 von Wittenberg nach Bremen; zuerst ward Propst auf Heinrich von Zütphens Wunsch von Luther dorthin gesandt, und zwar vor dem 11. Mai (de Wette II, S. 511), und „von den gemeinen Wfardleuten zu Unserer Lieben Frauen“ zum Pastor erwählt; nicht viel
- 50 später und zwar auch noch im Jahre 1524 und wie es scheint, auch auf Veranlassung von Heinrich von Zütphen ward unser T. in Bremen zum Pastor zu St. Martini gewählt; die Nachricht der „kleinen Bremer Chronik“, daß T. erst Ende Juli 1525 seine erste Predigt zu St. Martini gehalten habe (vgl. Brem. Jahrb. 2. Ser., 1. Bd, S. 229), scheint wenigstens in der Angabe der Jahreszahl nicht genau zu sein; T. wird am 31. Juli (Sonntag nach Jacobi) 1524 zuerst in Bremen gepredigt haben. Propst und Timann
- 55 haben dann in Bremen noch kurze Zeit mit ihrem Landsmann und Freunde Heinrich von Zütphen zusammengewirkt; nach dessen Fortzuge aus Bremen im November 1524 standen sie an der Spitze derer, welche die weitere Einführung der Reformation in Bremen

für die Durchführung der Reformation entscheidende; in diesem Jahre ward deutscher Kirchengesang, deutsche Taufe, Abendmahl unter beiderlei Gestalt u. s. f. eingeführt. In diesem Jahre standen schon neben T. und Propst Johann Belt (auch Pelte und Pelz genannt) als Pastor zu St. Ansgari und Johann Zelt (oder Zeltst, vgl. Brem. Jahrb., Bd 8, S. 70 f.; de Wette VI, S. 637) als Propsts Kapellan an Unserer Lieben Frauen. 5
 Timann scheint besonders mit Belt befreundet gewesen zu sein; beide wurden im Jahre 1529 nach dem Warburger Gespräch vom Grafen Enno II. von Ostfriesland, nachdem Bugenhagen die Aufforderung, dorthin zu kommen, abgelehnt hatte, nach Emden gerufen, um die dortige Kirche vom Einfluß der Wiedertäufer zu befreien. Sie mögen zur Bekämpfung derselben um so geeigneter erschienen sein, als sie auch in Bremen schon mit 10
 anabaptistischen Erregungen zu thun gehabt hatten (vgl. Brem. Jahrb. a. a. D. S. 268 f.). In Emden war es besonders Melchior Rink (oder Ring, vgl. Bd 17, S. 17 ff. und de Wette VI, S. 613, Anm. 6), der die wiedertäuferische Bewegung um diese Zeit leitete; T. und Belt scheinen gegen ihn nicht sehr viel ausgerichtet zu haben (vgl. Janssen, Jacobus Praepositus, Amsterdam 1862, S. 276 f.; ferner Hamelmann, Opera genealogico-historica, S. 827 f.; doch läßt Hamelmann wohl irrthümlich T. und Belt schon in den Jahren 1525 und 1526 in Emden sein). Ende 1529 oder anfangs 1530 15
 kehrten sie wieder nach Bremen zurück. Hier begannen nun bald bürgerliche Unruhen, die von einem Streit über Viehweiden vor der Stadt, welche die Domherren in Besitz genommen hatten, ausgehend bald zu einer völligen Empörung gegen den Rat ausarteten 20
 und zwei Jahre lang die Stadt in Bewegung hielten. T., Propst und andere predigten gegen die Auführer und suchten an ihrem Theile die Bewegung darnieder zu halten; nach der Besitzergreifung vom Dom am Palmsonntage, den 24. März 1532, an welchem Tage Propst im Dom die erste evangelische Predigt hielt, hat auch T. dreimal daselbst gepredigt (Brem. Jahrb. a. a. D. S. 237); als aber bald nach Ostern 1532 die vier Bürgermeister 25
 und einige andere Mitglieder des Rates die Stadt, in welcher sie sich nicht mehr sicher fühlten, verlassen hatten, konnten auch T. und Propst sich nicht halten; sie verließen am 1. Mai Bremen und begaben sich nach Brinkum. Doch bald darauf wurde der Aufstand unterdrückt; und nach einem Monate (Brem. Jahrb. a. a. D. S. 273, Anm. 1) kehrten dann auch T. und Propst wieder in ihre Gemeinden zurück (nach Klose in Niedners 30
 Zeitschrift 1860, S. 297, geschah das erst nach dem 30. August). Es wurde nun, um die kirchlichen Zustände zu befestigen, eine Kirchenordnung für Bremen ausgearbeitet und dem Rate übergeben; nachdem sie von Luther und Bugenhagen, denen T. sie im Auftrage des Rates in Wittenberg persönlich vorlegte (September 1533; vgl. Luthers Schreiben an den Rat vom 7. September 1533 bei de Wette Bd 4, S. 475 f., und 35
 Bugenhagens Schreiben vom 10. September 1533 vor der Kirchenordnung), gebilligt war, ward sie angenommen und eingeführt. Sie wurde darauf zu Magdeburg bei Michel Vottber, doch wohl wahrscheinlich, weil es damals in Bremen keine Druckerei gab, gedruckt und erschien 1534 in Oktav unter dem Titel: „Der Ehrentreuen Stadt Bremen christliche 40
 Ordninge na dem hilligen Evangelio thom gemenen Nutte, sampt etlicher christlichen Lere erer Predicanten.“ Ob schon T.s Name in dem Drucke nicht genannt ist, darf als sicher gelten, daß er sie ausgearbeitet hat oder doch an ihrer Ausarbeitung einen so hervor-
 ragenden Anteil hatte, daß er mit Recht als ihr Verfasser gelten kann; ihm haben dabei wohl die älteren bugenhagenschen Ordnungen, sicher die Braunschweiger vom Jahre 1528, vorgelegen. Daß mit der Einführung dieser Kirchenordnung die Ruhe noch nicht völlig 45
 wieder hergestellt war, zeigte sich schon daran, daß der Rat mit ihr zugleich ein scharfes Mandat gegen die Sakramentskämpfer drucken ließ; mußte doch auch in demselben Jahre ein um die Befestigungen der Stadt hochverdienter Bürger Ivo Bad (von anderen Jacob Bates, auch Bofes genannt) wegen seiner wiedertäuferischen Neigungen die Stadt und ihr Gebiet zu meiden geloben. Es kann uns deshalb nicht auffallen, daß auch Bremen 50
 sich auf dem Konvente betreten ließ, der am 15. April 1535 zu Hamburg stattfand, auf welchem außer Hamburg und Bremen auch Lübeck, Rostock, Stralsund und Lüneburg durch ihre angeesehenen Theologen gemeinsame Maßnahmen gegen das Eindringen der Wiedertäufer verabredeten; auffällig ist, daß abseiten Bremens nicht Propst, der doch Senior und Superintendent war, sondern T. dem Konvente beizwohnte. Die Beschlüsse 55
 desselben hat T. an zweiter Stelle zwischen dem Lübecker Superintendenten Bonnus und dem Hamburger Superintendenten Aepin unterschrieben. Nachdem man sich in ihnen über ein gleichmäßiges Verfahren, das die Magistrate ad coerendum furorem Anabaptistarum einschlagen sollten, ausgesprochen, fügte man in 17 Punkten Verabredungen de his, quae ad doctrinae et ceremoniarum concordiam servandam potissimum 60

videntur pertinere, hinzu; von besonderem Interesse sind hier die beiden ersten Bestimmungen, in welchen für diese Städte schon ein theologisches Examen und eine Art Verpflichtung der anzunehmenden Prediger auf die in der Augsburger Konfession und deren Apologie enthaltene Lehre angeordnet wird. Es heißt dabei: ut is, qui iam
 5 *examinatus recipitur ad docendum, promittat et syngrapha sua testetur, si fuerit necesse, nihil se praeter formam sanorum verborum propositurum in ecclesia publice vel privatim, nisi prius sententiam suam cum Superattendente et fratribus suis conferat ac illi pariter consenserint, et postea scripto primariis aliarum urbium praedicatoribus communicent, ut hoc pacto concordia*
 10 *doctrinae conservetur et ecclesia prava opinione aliqua non inficiatur.* (Vgl. Greve, Memoria Joannis Aepini, Hamb. 1736, p. 25.) Die Magistrate der genannten Städte erließen darauf am Sonntage Trinitatis, den 23. Mai 1535, ein gleichlautendes Mandat gegen die Wiedertäufer (vgl. Greve a. a. D. p. 138 ff., Brem. Jahrb. II, 2, S. LVIII). — Auch auf dem Konvente zu Schmalkalen war T. als von Bremen ent-
 15 *sandter Theologe anwesend; neben ihm als weltliche Abgesandte der Synodus Jopst Mann und der Senator Dietrich Basmer. Ebenso nahm T. mit dem Bürgermeister D. v. Buren Ende 1540 und Januar 1541 an dem Religionsgespräche zu Worms teil (vgl. Roeder, De colloquio Wormatiensi, p. 72, 75, 78; CR III, Sp. 1162); und bei den hierauf folgenden Verhandlungen zu Regensburg, wo der Reichstag im April 1541 eröffnet*
 20 *ward, war er gleichfalls anwesend (vgl. Verpooten, Sacra superioris aevi analecta, Coburgi 1708, p. 105; CR IV, Sp. 267); er stand hier als Vertreter der Kirche den verschiedenen bremischen Ratsmitgliedern zur Seite, welche auf diesem Reichstage so wichtige Privilegien für Bremens politische Stellung, namentlich dem Erzbischof gegen-*
 25 *über, erwirkten. Aus diesen wiederholten auswärtigen Verwendungen T.s läßt sich doch wohl schließen, daß er in seiner Vaterstadt nicht nur den Ruf eines treuen Predigers und Seelsorgers hatte, ein Ruhm, den ihm auch seine Feinde lassen, sondern auch den eines tüchtigen Theologen und geschickten Vertreters der Ansichten und Forderungen seiner Kirche, so daß die ihm wegen seines Verhaltens in den hardenbergsichen Streitigkeiten manchmal gemachten Vortürfe, er sei beschränkt gewesen oder er habe sich nur von kleinlichen Veweggründen leiten lassen, in dem Urtheil seiner Mitbürger über ihn keinen Anhalt finden.*
 30 *Daß er auch im Jahre 1545 auf einem Colloquium zu Worms (?) anwesend gewesen sei, wie „Altes und Neues“ Bd 4, S. 109, und danach bei Rotermund gemeldet wird, kann nur eine Verwechslung mit seiner Thätigkeit in Worms im Jahre 1541 sein. Zu seiner Wirksamkeit außerhalb Bremens gehören dann aber noch die Kirchensitationen, welche er auf Wunsch der Grafen von Hoya in deren Gebiete vornahm. Er scheint in einer Art dauernder amtlicher Stellung wiederholt von Bremen aus dort thätig gewesen zu sein. Auf Wunsch eines Grafen von Hoya, der Witvornund der jungen Grafen zur Lippe war, hat er im Jahre 1538 auch in Detmold gemeinschaftlich mit Adrian Wurzschot aus Hoya eine Visitation gehalten und eine Kirchenordnung für Lippe ausgearbeitet;*
 40 *Hamelmann (a. a. D. S. 812) sagt dabei von T.s Predigten in Detmold, er sei mirus et suavis in docendo, quem omnes cum gaudio audiverunt docentem. Im Jahre 1548 nahm er zu Hoya Anteil an den Verhandlungen einer Synode, infolge deren auch dort das Interim abgewiesen wurde; er selbst bekämpfte dann auch das Interim in einer besonderen Schrift 1549. Auf einer Generalvisitation in der Grafschaft Hoya, die im*
 45 *Januar 1557 ihren Anfang nahm, fand er seinen Tod. Als er am 13. Februar nach Nienburg gekommen war, fühlte er sich schon krank. Am 17. Februar starb er daselbst. Über seinen „christlichen und gottseligen Abschied“ ließ der hamburgische Superintendent Paulus von Eitzen zu Hamburg einen Bericht zweier Nienburger Geistlichen drucken, der dem Unterzeichneten nicht zugänglich war (vgl. „Altes und Neues“ a. a. D. S. 114f. und AbB a. a. D. S. 354). — Nach seiner eigenen Angabe bei Sillem a. a. D. S. 98 hatte T. neun Söhne; über sieben von ihnen berichtet „Altes und Neues“ a. a. D. S. 118 ff. —*

Über T.s Verhalten in den Bremer Kämpfen wegen der Lehre vom Abendmahl ist zu dem Bd VII S. 412 ff. Mitgetheilten kaum etwas hinzuzufügen. Aus neuerdings von
 55 *Sillem veröffentlichten Briefen von T. und dem Buchdrucker Braubach an Westphal geht hervor, daß T.s sarrago zwar im Juli 1554 Westphal schon handschriftlich vorgelesen hatte, aber erst im Sommer 1555 gedruckt ist; vgl. Sillem, Die Briefsammlung Westphals, S. 172 und 195. (Mitte November 1555 hatte man in Hamburg und Bremen noch kein gedrucktes Exemplar. Greve, Memoria Westphali, Hamburga 1749, S. 271 f.)*

die lutherische Lehre vom Abendmahl drohten, folgt auch aus, dem was Melancthon am 22. August 1554 an Hardenberg schreibt: *De quaestione, quam Lascius movet, scripsit huc ad Pastorem (Büchsen)* querelas Johannes Amsterodamus (CR VIII, Sp. 336). Der ganze Streit will im Zusammenhang mit den die ganze Kirche damals bewegenden Sakramentsfragen verstanden werden. Der Titel des Werkes (schon 8 Westphals vom Jahre 1552: „*Farrago confusaneorum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex sacramentarium libris congesta*“ und weist gerade in seinem Gegensatz gegen diesen Timanns Buch ist eine *farrago sententiarum consentientium*) auf eine friedliche Absicht des Verfassers. *T.* ist gewiß ehrlich der 10 Meinung gewesen, daß alle die Zeugen, die er für die lutherische Abendmahlslehre anführte, in ihrer Ansicht übereinstimmten; wie viele lutherische Theologen jener Zeit glaubte er, daß die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi notwendig schon in den Aussagen der Augustana und der Apologia mit enthalten sei; nur solche Lehrer anzunehmen, die auf dem Grunde dieser Bekenntnisse standen, hatte die bremische Kirche auf dem Ham- 15 burger Konvent sich verpflichtet. Daß Hardenberg sich nicht als durch diese Bekenntnisse gebunden ansah (vgl. [Wagner] Hardenbergs Lehramt, S. 160; R. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, 2. Ausg., 2. Bb, S. 331), zeigt, daß eine Verschiedenheit vorhanden war, die doch noch andere Gründe hatte als die Lehre von der Ubiquität. Wir mögen die Art des Streites und viele Einzelheiten bedauern und uns in manche damals 20 verteidigte Theses nicht finden können; das Recht nur auf der Seite Hardenbergs, Lascos und der Genossen derselben sehen, ist jedenfalls eine Einseitigkeit, die dem Ernste und dem theologischen Standpunkte der Gegner nicht gerecht wird. An der Lauterkeit der Gesinnung *T.s* dabei zu zweifeln, giebt uns die Geschichte jenes Streites keinen Anlaß. Er hat den Ausgang, den der Kampf in Bremen nahm, nicht mehr erlebt, sondern ward 25 vorher aus der streitenden Kirche abgerufen. Carl Bertheau.

Timotheus, der Apostelschüler. — Quellen: Die paulinischen Briefe des NTs (mit Einschluß des Hebräerbriefs) und die AG. — Acta S. Timothei ed. G. Wener, Bonn 1877 (Univ.-Programm); Acta Apostolorum apocrypha ed. Lipsius (I) 1891. — Bearbeitungen: Außer den zusammenfassenden Werken über NTliche Einleitung und Geschichte des 30 apostolischen Zeitalters oder der altchristlichen Litteratur sowie den Artikeln Timotheus, Titus, Pastoralbriefe in den Encyclopädieu — darunter namentlich der Hervorhebung wert J. Hofjatt in Encyclopaedia Biblica IV, 5074—5096, 5105—8, London 1903 auch hier oben XV, 61 ff. der Art. Paulus von Th. Zahn — seien genannt: J. S. Holzmann, Die Pastoralbriefe, 1880 (S. 65—83). Die Kommentare zu den Pastoralbriefen von H. Weiß (Meyer XI 36 1902?), v. Soden, (Hand-Kommentar z. NT III, 1, 1893?) und von Rohlenberg (Kommentar zum NT hrsg. von Th. Zahn XIII, 1906); zu der Apostelgeschichte De Wette-Overbeck 1870, von G. H. Wendt (Meyer III, 1899*), G. J. Holzmann (Hand-Kommentar I, 2, 1901*). Ferner R. Schmidt, Die Apostelgesch. kritisch-exegetisch bearbeitet 1882; Sorof, Die Entstehung der Apostelgesch., 1890; F. Spitta, Die Apostelgesch., 1891 und: Zur Geschichte und Litteratur 40 des Urchristentums I, 1893, S. 109—154; B. Brede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs, 1906; R. A. Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 2, 1884, 372—406, Ergänzungsheft 1890, S. 86 f.; G. Wener, Beiträge zur Geschichte der Legendenlitteratur, JprTh 1887, 232 ff.

I. Timotheus nach den paulinischen Hauptbriefen. Timotheus darf als 45 der Arbeitsgefährte des Paulus *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet werden. In sechs Briefen nennt ihm der Apostel als Mitbriefsteller, in dem frühen 1. Th und noch in den Gefangenschaftsbriefen Ro und Ph, sogar der Privatbrief an Philemon führt in seiner Überschrift den Bruder Timotheus neben dem Gefangenen Christi Jesu, Paulus. Für sein Fehlen in den Adressen von Ga, Rk, Eph wird niemand eine Begründung verlangen; die Pastoralbriefe 50 kommen ohnehin nicht in Betracht. In 1 Ro allein steht an der Stelle, wo wir sonst den *T.* treffen, Bruder Sophanes. Aber 4, 17 und 16, 10 erklären das: *T.* war zur Zeit der Absendung von 1 Ro nicht in der Nähe des Paulus, sondern auf einer Reise begriffen, die ihn auch nach Korinth führen sollte; Paulus freut sich 16, 11 bereits auf seine Rückkehr. Da er in 1 Th 1, 1 wie 2 Th 1, 1 (und auch 2 Ro 1, 19) den Platz 55 hinter Silvanus erhält, ist ihm dieser jedenfalls an Alter und Würde überlegen gewesen. Nur gewinnen wir dadurch keine sichere Altersbestimmung; denn wenn Silvanus, wie die AG mit Recht annimmt, identisch mit dem Silas ist, der im Jahre 52 zu den Führern in der Urgemeinde (AG 15, 22) gehörte und also wohl dem Paulus gleichaltrig war, so haben wir kein Recht, die Jugendlichkeit des *T.* besonders zu betonen, ihm wohl gar „erst etwa 60

20 Jahre“ beim Eintritt in die Gefolgschaft des Paulus zuzusprechen. In den an ihn gerichteten Pastoralbriefen (1 Ti 4, 12; 2 Ti 2, 22) erscheint er allerdings als Typus des jugendlichen Bischofs, wozu denn auch die Anrede *τέκνον* 1 Ti 1, 18 vgl. 12 und 2 Ti 1, 2, gut paßt; aber das ist nur einer unter den zahlreichen Verdachtsgründen gegen die Echtheit jener Briefe, daß der Mann, der einerseits durch das Vertrauen des Apostels hohe Aufgaben, wie das Regiment in den gefährdeten asiatischen Gemeinden zuerteilt erhalten hat, hier andererseits so geschilbert wird, daß seine Jugend, seine Hinneigung zu irdischem Gewinn (man vgl. 2 Ko 12, 17!) sein leicht verzagter Sinn jedem Leser so bald entgegneten (Wohlenberg, Kommentar S. 18). Der T. der echten Briefe ist keinesfalls ein vornehmlich für persönliche Dienstleistungen, etwa als Amanuensis, von Paulus auf seine Reisen mitgenommener Christ, sondern ein Mitarbeiter, wie ihn Paulus Rö 16, 21 in gleichem Sinne wie das Ehepaar Prisca und Aquila Rö 16, 3 nennt oder laut 1 Th 3, 2 ein Diener (Mitarbeiter 1 Ko 3, 8) Gottes am Evangelium von Christus; ein Mann, dem Paulus es schon im Jahre 53 zutraute, er werde die beunruhigte junge Gemeinde in 15 Thessalonich durch guten Zuspruch im Glauben fest machen. Erst recht stellt 2 Ko 4, 17 Paulus dem Freunde ein Zeugnis seines vollen Vertrauens aus: der wird auch an meine christlichen Grundsätze erinnern, sowie ich sie allwärts in jeder Gemeinde lehre. Am weitesten geht er aber Abi 2, 19f., wo er den um ihn besorgten philippischen Freunden verheißt, demnächst den T. zu ihnen zu senden, den intimsten Freund, den er besitze, den 20 einzigen, der lauter und ohne jeden Nebengedanken sich um die Gemeinde bekümmern werde. Die Philipper kennen seine erprobte Treue, daß er dem Paulus wie ein Kind dem Vater für das Evangelium Dienste geleistet hat. Freilich verrät Paulus 1 Ko 16, 10 einige Furcht, daß T. in Korinth auf Mißachtung stoße; T. scheint die Reise nicht ohne Zagen unternommen zu haben, weshalb Paulus auch so kräftig unterstreicht: T. 25 arbeitet für Gott gleich wie ich. Den Ausweg aus den kritischen Wirren zu finden, die wir in 2 Ko kennen lernen, schien er denn auch nicht geeignet; da hat Paulus einen anderen Gefährten, den Titus, zu Hilfe gerufen. Aber dann hat T.'s Kraft höchstens in einem Fall versagt, wo die des Paulus geradezu versagt hatte. Vielleicht hinderte seine Intimität mit Paulus den Erfolg seiner auf Ausöhnung gerichteten Bemühungen: die Gegenpartei 30 in Akhaja sah ihn als einen von der Partei des Paulus sans phrase an, und Ausicht auf Ausgleich der Gegensätze schaffte erst das Eintreten eines bisher den Korinthern noch nicht bekannten Evangelisators wie Titus.

Der T. der echten Paulusbrieve ist ein Arbeitsgenosse des Paulus gewesen — ein 35 Apostel, wie die spätere Kirche das ausdrückt —, darum von Anfang an gewiß in dem Lebensalter, das nach jüdischem Gefühl für Ausübung religiöser Lehrthätigkeit erforderlich war, dabei dem Paulus ergeben wie ein Kind seinem Vater, und nach der Überzeugung des Paulus der zuverlässigste Interpret seiner Verkündigung. Wahrscheinlich hat er nie eine andere Schule als die des Paulus genossen; er verdankt sein Christentum dem Paulus, und den Ehrgeiz, eine neue Theologie sich auszubilden, hat er sicher nicht befaßt. Mit 40 den Worten 1 Ko 4, 17 *εμὸς ἀγαπήσει τὰς ὁδοὺς μου*, wird der wesentlichste Zug in dem Bilde des getreuesten Schülers von Paulus angegeben sein.

II. T. nach der Apostelgeschichte. Dies Bild wird nun durch die AG in ein paar Einzelheiten vervollständigt; dafür fehlen in ihr alle Nachrichten aus der späteren 45 Zeit. 19, 22 nennt sie unter den Dienern des Paulus zwei mit Namen, T. und Crastus, die er aus Ephesus noch vor den Tumulten nach Macedonien vorausgeschickt habe; 20, 4 befindet sich dieser T. (ohne Crastus) wieder in Macedonien in der Umgebung des Paulus, als er sich zu der großen Kollektenreise nach Jerusalem rüstet; Troas war der Sammelpunkt, wohin sich Paulus und der Verfasser des Wirberichts etwas später als die übrigen zu Schiff begeben. Ob T. bis nach Jerusalem den Paulus begleitet hat, wo er nach 50 dessen Gefangensetzung sich aufgehalten, und ob er überhaupt noch einmal sich dem alten Lehrer angeschlossen hat, erfahren wir in diesem Buche aber nicht. AG 17, 14 f. 18, 5 bestätigen, was wir auf Grund der paulinischen Briefe annahmen. Auf der sog. 2. Missionstour hat Paulus Silas und T. als Gefährten gehabt, in Macedonien und in Achaia, sowie später auf der 3. Reise in Ephesus und nachher in Macedonien den T. und ver- 55 schiedene andere. Es fällt zwar auf, daß in Philippi, Thessalonich und Beröa als die handelnden Personen immer nur Paulus und Silas auftreten und T. erst an der Stelle auftritt, wo bei der Abreise des Paulus nach Athen Silas sonst allein gelassen worden wäre: nun heißt es, „Silas und T.“ seien noch eine Weile länger in Beröa geblieben, von Athen aus habe Paulus sie wieder zu sich bestellt. doch wären sie erst in Korinth 18, 5

bleibt, T. ursprünglich mit Paulus nach Athen gezogen war und von dort nach Thessalonich zurückging, aber bald mit beruhigendem Bescheid — wohl in Korinth — sich wieder dem Meister angeschlossen. Diese Differenz ist so geringfügig, daß sie an der Zuverlässigkeit des Referenten in AG 17 f. zu zweifeln kein Recht gäbe; Vermittlungsvorschläge verbessern nichts, für Athen hat eben bei dem Erzähler der AG keine eigene Erinnerung vorgelegen. Und vor 17, 14 sah der Verfasser sich nicht veranlaßt, den T. ausdrücklich zu erwähnen, weil er noch wenig selbstständig hervorgetreten war; zu der Rebanterie, immer sämtliche Mitglieder des Zuges namentlich aufzuführen, schwingt sich ein alter Geschichtsschreiber nicht auf. Doch ist es bemerkenswert, daß in all diesen Stellen der AG T. nur als Glied eines Paares begegnet und in untergeordneten Funktionen; 10 von dem Paar „Paulus und T.“, das wir in den Briefen so oft finden, von dem Herzensfreund des Apostels verrät uns das Buch nichts.

AG 16, 1—3 bringt die wichtigste Notiz derselben über T. Danach kam Paulus auf seiner 2. Missionsreise, die er mit Silas unternommen hatte, bald aus Syrien und Cilicien nach Derbe und nach Lystra. Hier fand er einen Christen (*μαθητής* vgl. 21, 16 von Mnason: *ἀρχαῖος μαθητής*), namens T., dem die Brüder in Lystra und Iconium ein vortreffliches Zeugnis ausstellten, worauf Paulus ihn zu seinem Reisegefährten auserkor. War T. damals schon Christ — und das „Zeugnis“ 16, 2 stimmt dazu — so muß er auf der „ersten“ Reise AG 14 bekehrt worden sein; denn daß er in Lystra zu Hause war und sich nicht zufällig daselbst eingestellt hatte, ergibt der Zusammenhang. 20 Vorichtige Eregeten wie Theoderet bezeichnen den T., weil ja auch Iconium in Betracht kommen konnte, als Lykoner, R. Schmidt (Apostelgesch. S. 42 Anm.) nimmt Derbe als Heimat des T. in Anspruch, nicht minder energisch besteht Wohlenberg (Komm. S. 1, Anm. 2) auf Lystra. Der Streit ist der Rede kaum wert; aber allerdings wird AG 16, 2 durch das *ἐκεῖ* hinter der Erwähnung von Lystra diese Stadt nahe gelegt, und in 25 dem Katalog der Gemeinde-Abgeordneten AG 20, 4 findet Schmidts Hypothese auch keinen sicheren Halt. Wenn da in unseren Texten hintereinander aufgezählt werden Sopatros aus Beröa, *Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος καὶ Γάιος Λεσβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικός καὶ Τρόφιμος*, so ist die Hinzurechnung des Gaius zu den Thessalonichern ein Gewaltakt: „aus Derbe außerdem T.“ mag 30 R. Schmidt übersehen, aber kein alter Leser hätte es so verstanden; wir dürfen ein *καὶ* an zweiter Stelle im Satz nimmermehr einem *δὲ* gleichsetzen. Daß T. als einziger kein Ethnikon erhält, ist allerdings auffallend; die Verufung auf 16, 1 ff., woher er ja als Lystrenser bekannt sei, befriedigt nicht, denn der Macedonier Aristarch wird uns nicht bloß schon 19, 29, sondern 27, 2 nochmals als solcher vorgestellt. Ein Derbäer Gaius 35 ist neben einem Macedonier Gaius — einen solchen nennt AG 19, 29 — und sogar einem Korinthier Gaius 1 Ko 1, 14; Rö 16, 23, bei der Häufigkeit dieses Namens an sich kein Wunder. Aber sich bei dem vorliegenden Texte von AG 20, 4 zu beruhigen, hält schwer; der Derbäer Gaius wird dicht neben dem Macedonier Aristarch dadurch verdächtig, daß uns AG 19, 29 als *συνυγος* eben dieses Aristarch den Macedonier Gaius bezeugt. Bläß, der 40 die Schwierigkeit deutlich fühlt, hat die Kühnheit, das *καὶ* AG 20, 4 vor *Τιμόθεος* in *δὲ* zu verwandeln und wagt ganz folgerichtig die Vermutung, AG 16, 1 werde das *καὶ εἰς Λύστραν* hinter *εἰς Λέσβην* späterer Einschub sein und so wäre der Derbäer T. für immer gesichert. Dann vermißt man aber in 16, 2 wieder jede Bezugnahme auf das Zeugnis der Brüder in Derbe, die doch wohl die Nächsten daran waren ihren Genossen 45 zu empfehlen; und der 20, 4 konstituierte Text mit seiner steifen Monotonie — *Θεσσαλονικέων δὲ* und *Λεσβαῖος δὲ* ..., *Ἀσιανοὶ δὲ* — erweckt erst recht kein Vertrauen. Wir werden vielmehr auf eine Verwendung von AG 20, 4 zur Feststellung der Heimat des T. wegen der Verdorbenheit des Textes verzichten. 16, 1, das für Lykationen genügende Gewähr leistet, nennt aber nicht bloß den Wohnort des T., sondern teilt auch mit, daß er 50 aus einer Mischehe stammte, sein Vater ein Heide, seine Mutter eine gläubige, d. h. in- zwischen der Gemeinde beigetretene Jüdin war. Auch diese Nachricht brauchen wir nicht zu bezweifeln. Der Vater hat keinesfalls zu den „Brüdern“ gehört, da sonst das Beiwort gläubig bei ihm nicht fehlen würde; ob er zur Zeit von AG 16, 1 ff. schon tot war oder noch lebte, ist ein Streitpunkt zwischen vertwegenen Kommentatoren. 55

Worauf es allein noch ankommt, ist die Frage, ob wir der Nachricht 16, 3 Glauben schenken dürfen, daß Paulus den T. vor dem Eintritt in seinen Genossenkreis beschnitten hat. Ob Paulus die Beschneidung eigenhändig vollzogen hat, ist für uns hier gleichgültig; und ganz unangebracht sind die Erörterungen über sein Recht, derartig über einen fremden Christen zu verfügen: denn natürlich ist T., der sich den Eintritt in das Gefolge 60

des Paulus zur hohen Ehre anrechnete, mit den Bedingungen, die Paulus ihm, gewiß nicht ohne sie zu begründen, stellte, einverstanden gewesen. Daß T., dessen Name gerade so gut zu einem hellenistischen Juden wie zu einem Hellenen paßt, der AG zum Trotz zu den Unbeschnittenen unter den Arbeitsgefährten des Paulus gehört hat, läßt sich nicht beweisen; aus Kol 4, 10 ff. und Rö 16, 21 folgt mit Sicherheit bloß, daß er nicht aus dem Judentum hervorgegangen ist. Zwar würden wir, wenn AG 16, 3 uns nicht bekannt wäre, den T. schwerlich zu den Beschnittenen rechnen. Ist aber Lukas der Verfasser der ganzen Apostelgeschichte, so ist dieser eine Punkt erledigt: denn daß Lukas über die Beschnittenheit seines Genossen T. nicht unterrichtet gewesen wäre, ist ebenso undenkbar, wie daß er gegen besseres Wissen uns schmächtig belöge. Auch daß die Beschneidung des T. erst nach seinem Übertritt zur Christengemeinde stattgefunden hat, und unmittelbar vor seinem Eintritt in die Missionsarbeit, muß dann als glänzend bezeugt gelten; höchstens das Motiv, aus dem Paulus diese nachträgliche Beschneidung veranlaßt hätte, könnte noch Gegenstand der Debatte bleiben, weil in solchen Notizen auch bei wohlunterrichteten Erzählern häufig nichts als eine ihrem eigenen Standpunkt entsprechende Reflexion vorliegt. „Um der Juden willen, die in jenen Gegenden waren und die alle den Vater des T. als Heiden kannten“ soll Paulus AG 16, 3 die Beschneidung des T. notwendig gefunden haben. Diese Begründung ist zum mindesten im Ausdruck verunglückt; denn sie klingt so, als wenn Paulus nur das Wissen um die Unbeschnittenheit seines Gefährten gefürchtet hätte, sonst aber vielleicht mit einem auf Irrtum beruhenden Glauben der Leute an jüdische Abstammung des T. zufrieden gewesen wäre. Aber auch davon abgesehen, ist eine so starke Rücksichtnahme des Paulus auf ein Vorurteil der Juden nur dann nicht befremdlich, wenn man ihm auch mit AG 21, 21 zutraut, er habe den Vortwurf des Gesetzeschänders über alles gesehen: wie wir dort lesen, sagten ihm die Judenchristen nach, er lehre unter den Diaspora-Juden den Abfall, indem er sie antweise ihre Kinder nicht zu beschneiden und die Riten nicht innezuhalten. Ein Paulus, der diesen Vortwurf fürchtet, wie der in AG 21, 24. 26, ist allerdings der richtige Mann, um an T. so, wie AG 16, 3 es schildert, zu handeln; nicht eine Akkommodation an Vorurteile unbeschnittener Juden wird dort vorgenommen, sondern eine Bethätigung des Grundsatzes, daß die, die aus dem Gesetz sind, auch dem Gesetz gemäß wandeln müssen: wer solche Grundsätze mit pharisäischer Strenge auslegt und im Leben anwendet, kann den Sohn einer Tochter Abrahams nicht unbeschnitten dahingehen lassen. Es ist lediglich andere Zurechtlegung, wenn man die Beschneidung des T. damit rechtfertigt, daß Paulus einen Gefährten haben wollte, dem der Zutritt zu den Synagogen und zu den Häusern der Juden allertwärts unbeschränkt offen stand. Der Text AG 16, 3, der in Verbindung mit AG 21 ausgelegt werden muß, läßt von solchem Bestreben des Apostels nichts erraten. H. H. Wendt fühlt dies auch; darum möchte er die Hand des nachpaulinischen Redaktors von der des Augenzeugen in v. 3 gern unterscheiden. Indes helfen hier leise Streichungen nicht; v. 4 ist ein für den Redaktor der AG höchst charakteristischer Vers: v. 3 und 4 bilden eine Einheit, die aufs genaueste den Standpunkt des Paulusbiographen in der AG widerspiegelt. Sein Paulus verfährt streng korrekt nach dem durch die jerusalemischen Autoritäten c. 15 sanktionierten Programm: für die Heidenchristen Freiheit vom Gesetz — ganz wenige Lasten ausgenommen — während an den Pflichten derer aus der Beschneidung nichts geändert wird. Und die bezeichnende Rücksichtnahme auf die Verkündigung des Mosegesetzes in allen Synagogen der Juden 15, 21 begegnet uns 16, 3 in den *διὰ τοῦ Ἰωδαίου* wieder. Die Glaubwürdigkeit der Szene 16, 3 hängt also an der Glaubwürdigkeit der AG. Sobald diese durch das Eingeständnis der Notwendigkeit, den Redaktor von den durch ihn verarbeiteten Quellen zu unterscheiden, eingeschränkt ist, kann die Thatfache 16, 3 nicht mehr durch Berufung auf augenzeuglichen Bericht als erwiefen gelten. Sie ist vielmehr aus der Geschichte zu entfernen, weil sie dem Galaterbriefe schnurstracks widerstreitet. Nach Ga 2 hat Paulus auf dem Apostelkonvent es durchgesetzt, daß sein Genosse Titus, obwohl er offenkundig Nichtjude war, unbeschnitten blieb; und nicht bloß die Freiheit der geborenen Heiden hat Paulus dort beschützt, so daß ein Halb-jude etwa an solchem Vorrecht keinen Anteil hätte, sondern „unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben“; bald nachher hat er in Antiochien Ga 2, 14. 18 dem Juden Petrus wegen seines „jüdisch Lebens“ die schwersten Vorwürfe gemacht, empört weist er Ga 5, 11 die Nachrede ab, als ob er doch noch Beschneidung verkündige; 5, 2 f. enthalten ein klares Strafurteil über jede Handlungsmasse, wie die AG 16, 3 berichtet. Die

T. ja nicht die Beschneidung als Heilsbedingung auferlegt habe, aber daß er Ga 2, 5 ja auch in Jerusalem für einen Augenblick nachgegeben habe — nämlich zufolge der Lesart, die *οὐκ οὐδέ* streicht, die aber bloß den Grad von Unverständnis bezeichnet, daß die alte Kirche einem Paulus entgegenbrachte — etwas an dem Sachverhalt, daß für Paulus die Beschneidung einen Akt des Bekenntnisses zum Judentum und einen Protest gegen das Evangelium Gottes bedeutete. Bequemer mochte für ihn ein beschnittener Missionsgenosse sein als ein unbeschnittener; sein Charakter aber träte in das häßlichste Licht, wenn er trotz der im Galaterbrief bekundeten Erkenntnis in der fundamentalsten Frage selber das Beispiel zur Unterwerfung unter ein falsches Gebot gegeben hätte.

Es wird hierdurch nicht bestritten, daß der Lykaonier T., trotzdem sein Vater ein Heide war, beschnitten gewesen ist, nicht einmal das, daß er die Beschneidung erst als Christ an sich hat vollziehen lassen — durch diese beiden Zugeständnisse waren für die Tradition AG 16, 3 reichliche Anknüpfungspunkte beschafft; aber bestritten werden muß, daß Paulus nach den Erfahrungen unmittelbar vor und auf dem Apostelkonzent und nach den Verhandlungen mit Petrus Ga 2, 11 ff., ohne sich selbst zu schänden und sein Evangelium zu verraten, einen gläubigen Mann wie T. erst beschnitten hat, ehe er ihn in sein Missionsgefolge aufnahm.

III. T. nach den Pastoralbriefen und dem Hebräerbrieff. Aus den zwei Briefen, die noch im Kanon als Briefe des Paulus an T. stehen, gewinnt, selbst wenn wir sie für echt annehmen dürften oder wenn sie wenigstens echte Bruchstücke enthielten, unser Wissen um T. keinen erheblichen Zuwachs. Seine Mutter soll Eunice, seine Großmutter Lois geheißen haben, beides Personen von vorbildlichem Glauben 2 Ti 1, 5. Von Jugend auf kennt er die hl. Schrift, ebd. 3, 15. In Lehre und Leben ist für ihn Paulus maßgebend geworden, besonders die von ihm siegreich überstandenen Bedrängnisse in Antiochia, Iconium, Lystra ebd. 3, 10—12. Er hat von Paulus die Handauflegung empfangen ebd. 1, 6, doch zugleich die Handauflegung „des Presbyteriums“ 1 Ti 4, 14; prophetische Stimmen hatten ausdrücklich auf ihn gewiesen ebd. 1, 18; 4, 14. Paulus nennt ihn sein liebes oder echtes Kind ebd. 1, 2, 18; 2 Ti 1, 2; 2, 1; auch einmal „o Mann Gottes“ 1 Ti 6, 11. Er hat ihm wichtige Aufgaben anvertraut. T. erscheint als Stellvertreter des Apostels in Ephesus; auf einer Reise nach Macedonien hat Paulus ihn daselbst zurückgelassen 1 Ti 1, 3, aber auch 2 Ti 1, 15—18 sind es schmerzliche Vorgänge in Asien, speziell in Ephesus, über die sich Paulus mit ihm ausspricht 2 Ti 1, 15—18. Nur wünscht er jetzt, daß T. baldigst zu ihm, dem fast von aller Welt Verlassenen, zurücklehre, auch den Markus mitbringe und die von Paulus in Troas zurückgelassenen Bücher 2 Ti 4, 9—11. 13. Noch vor dem Winter soll T. kommen, Tycheus ist zum Ersatz nach Ephesus abgeordnet 2 Ti 4, 21. 12.

2 Ti will von dem in Rom gefangenen Apostel geschrieben sein, der eine *πρώτη ἀπολογία* trotz der Untreue seiner Freunde durch Gottes Hilfe glücklich überstanden hat, jetzt indes fast sehnsüchtig dem nahen Tode entgegensteht. In 1 Ti wie im Titusbrieff befindet sich Paulus noch in freier Thätigkeit; der Apparat der Personalnotizen ist in Tit ähnlich wie in 1 und 2 Ti eingerichtet; den Titus hat Paulus in Kreta als seinen Stellvertreter zurückgelassen (Tit 1, 5), möchte ihn aber zum Winter wiedersehen, und bestellt ihn, da alsbald Ersatz geschieht sein würde, nach Nikopolis. Gefährliche Menschen umfassen die Apostelschüler, dort die lügnerischen Kreter Tit 1, 12, hier abtrünnige Lasterer wie Hymenäus, Alexander, Philetus, 1 Ti 1, 19 f.; 2 Ti 2, 17; 4, 14. Doch geben in den 3 Briefen, die durch Form und Inhalt so nahe verwandt sind, daß an der Einheit des Verfassers gar nicht mehr gezweifelt werden kann, die persönlichen Notizen bloß den Rahmen ab für einen, nur nicht gerade systematisch angelegten sondern dem Brieffstil entsprechend gehaltenen, Katechismus der Pflichten eines Bischofs. Fundamentallehren, Ethik, Gemeindeorganisation, Behandlung der Häretiker und Handhabung der Disziplinalgewalt überhaupt sind die Hauptthemen. In dem Leben des Apostels sind diese 3 Briefe nur unterzubringen unter der Voraussetzung, daß er nach der zweijährigen Gefangenschaft in Rom AG 28, 30 f. noch einmal freigekommen ist, Reisen im Orient und Occident gemacht hat, zu alten Gemeinden und in noch unangebaute Gebiete, daß er dann aber doch wieder festgenommen worden ist und nun dem Martyrium entgegengeht. Leider stützt sich diese Hypothese von der zweiten römischen Gefangenschaft wiederum hauptsächlich auf die Voraussetzung der Echtheit der Briefe, und gegen diese sind zur Genüge äußere wie innere Gründe ins Feld geführt worden. Die 3 Pastoralbriefe sind dem Marcion noch nicht bekannt gewesen, tauchen in der Literatur auch sonst später auf: die Berührungen mit den älteren „apostolischen Vätern“

beschränken sich auf ein Zusammenreffen in am Wege liegenden pastoralen Wendungen. Im Inhalt ist das Zurücktreten aller spezifisch paulinischen Theologumena, überhaupt der Mangel an Interesse für ein Durchdenken religiöser Probleme auffallend, während man im Austausch des Apostels mit seinen Arbeitsgenossen doch wohl etwas von seiner „Weisheit“ zu erfahren hoffen dürfte: der Interessentkreis ist dagegen der der nachpaulinischen Kirche, die, von dem Judentum völlig losgelöst, aber von inneren Spaltungen bedroht, sich fest zusammenzuschließen strebt und eigene Ordnungen und Rechte durchsetzen muß. Hier gilt es die Subjektivität zu binden und einen wahrhaft katholischen Gemeingeist zu entwickeln — schwerlich das Ideal des Paulus. Der Stil der Briefe erinnert bisweilen an den des Apostels, denn natürlich hat der Verfasser jene Briefe gelesen und ahmt sie nach; viel größer ist indessen die Diskrepanz im Lexikalischen wie in der Syntax: den Reden der Apostelgeschichte steht der Autor ad Timotheum et Titum näher als selbst dem Paulus des Epheserbriefs.

Einzelne Stücke der Briefe von diesem Urteil auszunehmen und sie für Fragmente echter Paulusbriefe, die ein Späterer für seine Zwecke umgearbeitet habe, zu erklären, wird man gerade im Blick auf die Adressaten keine Veranlassung finden. Daß T. in Ephesus noch nach dem Abschied, den Paulus von dieser seiner Gemeinde AG 20, 17 nahm, gearbeitet hat, wollen wir gern glauben. Wie seine Mutter und Großmutter geheißen haben, ist für uns ohne Wichtigkeit — diese Namen bedeuten etwa so viel wie die von Symeon und Hanna in Lc 2 — und sollte gerade in diesen Einzelheiten der Verfasser der Briefe besonders gute Kenntnisse verraten? Der Paulus, der von allen verlassen ist und doch eine ganze Reihe von Grüßen 2 Ti 4, 21 zu bestellen hat, der dem T. erst meldet, er sei aus seiner ersten Gefangenschaft errettet worden — obwohl er unterdessen mit T. längere Zeit umhergereist ist —, bleibt für Lois und Eunice und die fromme Erziehung des jungen T. ein zweifelhafter Zeuge. In diesen persönlichen Abschnitten wird es n. E. am peinlichsten fühlbar, daß der Adressat bloß ein Schemen ist, eine ausgebaute Figur, die geeignet schien, apostolische Anweisung für Gemeindefeiler entgegenzunehmen. Daß diese Anweisungen die Pslichten und Gefahren des kirchlichen Amtes recht kräftig, auch für taube Ohren, hervorgehoben, wissen wir zu würdigen; die Vorstellung dagegen, daß der längjährige intime Freund des Paulus solcher elementaren Belehrung und Warnung bedurfte, wie sie auch dem ersten Besten hätte gegeben werden müssen, vermögen wir uns auf Grund der anerkannten paulinischen Briefe schwer anzueignen. Es ist der T. der Apostelgeschichte, noch um einiges verflacht und verkleinert, den die Pastoralbriefe uns zeichnen; aus der Apostelgeschichte beziehen sie auch nächst den Paulusbriefen ihr historisches Material: was wir in ihnen weder aus dieser noch aus jener Quelle ableiten können, darf überhaupt nicht historisch verwertet werden.

Noch an einer Stelle im NT geschieht des T. Erwähnung. Im Hebräerbrief 13, 23 teilt der Verfasser am Schluß den Lesern mit, daß unser Bruder Timotheus entlassen ist und bald zu den Adressaten kommen werde, wo der Verfasser sich dann auch einstellen zu können hofft. Von einer Gefangenschaft des T. wissen wir sonst nichts; sie konnte aber (s. Wrede, Das Rätsel des Hebr.-Briefs S. 55—60) aus Phi 2, 19, 23 f. herausgelesen werden. Die Übersetzung „abgereist“ für ἀπολειμμένον an jener Stelle hätte Wrede noch entschiedener ablehnen sollen: Er sieht in diesem Satz einen Hauptbeweis für Abhängigkeit des Hbr von Phi, und zugleich dafür, daß der Autor ad Hebraeos hier am Schluß seines Werks zu unserer Ubertaschung sich Mühe giebt, sich in die Rolle des Paulus hineinzuschreiben. Wenn Wrede Recht hat, so verliert der Vers für die Geschichte des T. jeden Wert. Aber auch wenn das nicht der Fall ist, hilft uns diese vereinzelte Notiz nicht weiter. Da Paulus keinesfalls den Hebräerbrief geschrieben hat, und ebensowenig die Hebräer, d. h. palästinische Christen, seine Adressaten sind, bliebe als sicherer Bestand nur die Tatsache zurück, daß einmal jemand aus dem paulinischen Kreise daran gedacht hat, ein Wiedersehen mit T. in einer ihnen beiden befreundeten Gemeinde zu feiern, nachdem T. vorher eine Zeit lang der Freiheit beraubt gewesen war. Eine solche Gefangenschaft war damals, wo Paulus sich des „ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως“ rühmen konnte 2 Ko 11, 23, nichts Außergewöhnliches; ohne Angaben über das Wo und Wann lernen wir aus Hbr 13 also, was T. angeht, nichts Neues.

IV. Vermeintliche Spuren des T. im NT. Nur der Vollständigkeit halber seien neuere Hypothesen erwähnt, durch die man das Wissen um T. vermehren wollte. Der Einfall, ihn hinter dem pergamenischen Märtyrer Ἀντίπας Aht 2, 13 versteckt zu finden (Hengstenberg), ist kaum unglücklicher als der, das γνήσιον οὐνόματι Phi auf T. zu deuten (D. Völter). Das Rätsel des 2. Thessalonicherbriefs

durch am wenigsten gelöst, daß man mit Spitta dem **L.** die Verantwortung für die Form überträgt und dann in 2 Th 2, 1—12 einen Überrest eschatologischer Spekulationen dieses halbgrichischen Apostelschülers bewundert. — Verführerischer war es, ihn mit der Apostelgeschichte in nähere Verbindung zu bringen. Bei Eorof geschieht das in der Weise, daß **L.** als Redaktor des Geschichtswerks vorgeschlagen wird, der nach schriftlichen Quellen, für die paulinische Hälfte vorzüglich aus dem Tagebuch des Lukas schöpft, arbeite. Das heißt aber künstlich die Schwierigkeiten, die die traditionelle Auffassung bietet, steigern. Eher erträglich wäre da noch ein **L.**, der eigene ältere Aufzeichnungen benützt hätte, um seinem Meister in einer Geschichte der Entstehung der Kirche ein Denkmal zu setzen, d. h. der einfach an die Stelle des Lukas der Tradition träte und nun natürlich auch das dritte Evangelium geschrieben haben müßte. Wenn wir AG 16, 3 und 17, 14 f. nicht ganz verkehrt verstehen, ist durch die Irrtümer der AG in Bezug auf **L.** derartigen Hypothesen bereits der Boden entzogen.

Am häufigsten haben solche, die der Tradition über Lukas mißtrauten, z. B. De Wette und Bleek, den Wirbericht AG 16 ff. auf Rechnung des **L.** schreiben wollen. Aber was für **L.** geltend gemacht werden kann, paßt auch auf Lukas; 20, 4 dagegen wird **L.** von dem 20, 5 wieder einmal in „Wir“ ans Licht tretenden Verfasser der Reiseberichte ausdrücklich unterschieden; und auch die übrigen Stellen, wo der Redaktor der AG den **L.** erwähnt, (wie man dann anzunehmen hätte, auf Grund seines Journals), erwecken nicht den Eindruck besonders genauer Kenntnis und Anschauung von den Hergängen.

V. L. in der kirchlichen Legende. Von späterer kirchlicher Überlieferung werden wir unter diesen Umständen kaum noch brauchbares Material zur Geschichte des **L.** erwarten. Man nennt ihn „den Apostel“, rechnet ihn unter die 70 Jünger, und führt ihn in den Listen als ersten Bischof von Ephesus, der dazu durch Paulus ordiniert wäre (z. B. Euseb. h. e. III, 4, 5): eine selbstverständliche Folgerung aus den Timotheusbriefen. Im Juli 356 ließ der Kaiser Konstantius die Gebeine des Apostels **L.** von Ephesus nach Konstantinopel überführen und dort unter dem Altar der von seinem Vater erbauten Apostelkirche niederlegen; im nächsten Jahre wurden die Reliquien von Andreas und Lukas hinzugefügt (s. die Chronik des Hieronymus und Chronicon Paschale zu d. J. 536 f.). Jenes Ereignis ist in der alten Welt bald allbekannt geworden. Um so mehr fällt es auf, daß nicht einmal eine Anspielung darauf gemacht wird in den Acta Timothei, die Usener zuerst herausgegeben, nach ihm Lipsius gründlich gewürdigt hat. Unter ausdrücklichem Hinweis auf die lukianische Apostelgeschichte bemerkt der Unbekannte, der sich die Aufgabe gesetzt hat, das Ende des hl. Apostels und ersten Bischofs der großen Metropolis Ephesus zu beschreiben, Paulus habe seinem bewährten Schüler das Bistum übertragen zur Zeit des Kaisers Nero, unter dem Konsulat des Maximus. Von seiner Lehre und seinen Wundern schweigt der Panegyriker; es liegt ihm daran, für **L.**, den Schüler des Paulus, auch noch das intime Verhältnis zu dem Lieblingsjünger Johannes festzustellen, der nach der nderonischen Verfolgung in Ephesus lebte, erst mit der Komposition der synoptischen Evangelien, dann mit der Abfassung seines „theologischen“ Evangeliums beschäftigt. Domitian verbannt den Johannes nach Patmos. Da passiert es, daß der Bischof **L.** angesichts der schamlosen Ausschreitungen bei einem heidnischen Fest in Ephesus, den *Karayōnia*, die Iobolomanie der Epheser laut tadelt. Der Pöbel fällt über ihn her und schleudert Steine auf ihn. Am dritten Tage stirbt der schwer Verwundete, seinen Leichnam bestatten die Genossen auf dem Pionhügel in der Stadt, „wo jetzt seine heiligste Märtyrerkirche steht“. Gestorben ist er unter Nerva, am 22. Jan., als Peregrinus Prokonsul von Asien war. Nach seinem glorreichen Tode kehrt Johannes aus dem Exil zurück, besteigt den nun frei gewordenen Bischofsstern und verwaltet dies Amt bis in die trajanischen Zeiten. Usener möchte in diesem allerdings durch Zurückhaltung in Wundergeschichten sehr ausgezeichneten Büchlein Reste uralter Überlieferung finden. Fest steht ihm die Abfassungszeit vor 356, sojann als Hauptquelle eine Geschichte der ephesinischen Kirche, aus der der Autor des Martyriums aber bloß die Partien ausschrieb, in denen der Name des **L.** vorkam. Lipsius giebt seine Zustimmung zögernd. Ich wage nicht, selbst wenn Usener mit Weidem Recht behielte, irgend ein Datum aus diesen Akten — geschweige denn etwas von den Weiterbildungen der Legende, die allein auf ihnen fußt — zur Annahme zu empfehlen. Eine Geschichte der ephesinischen Kirche brauchen wir schwerlich um die **L.**-Akten zu verstehen. In einer Zeit, wo die Tradition von dem Johannes in Ephesus ebenso feststand wie die ältere von dem ersten Bischof **L.**, hat ein Mitglied der ephesinischen Gemeinde den Versuch gemacht, beide Traditionen zu Gunsten der Größe von Ephesus einigermaßen wahrscheinlich auszugleichen.

Weil ihn dies Interesse beherrscht, unterläßt er die üblichen Ausschmückungen; es genügt, daß er dem ersten Bischof die Märtyrerkrone zubilligen darf. Wahrscheinlich ist das durch eine ähnliche Verwechslung möglich geworden, wie die im Abendlande noch genau nachweisbare zwischen dem Paulusschüler und einem ebenfalls den Namen T. führenden Märtyrer der diokletianischen Verfolgung. — Die bestimmten Daten sind, da die in den Acta genannten Prokonsulen von Asien sonst im 1. Jahrhundert n. Chr. sich nicht nachweisen lassen, wohl für eine Fiktion zu halten, wobei der Verfasser, wie in seinem Prolog, den Lukas nachahmen wollte.

Wenn die Actus Petri cum Simone c. IV einen Zustand der Hilflosigkeit der römischen Gemeinde schildern, infolge davon daß Paulus, T. und Barnabas abwesend waren, die beiden letzteren von Paulus nach Macedonien geschickt, so bestätigt uns diese Notiz lediglich, was wir ohnedies glauben, daß T. immer zu den ältesten Arbeitsgefährten des Paulus gerechnet worden ist. Brauchbares Wissen über ihn hat sich außerhalb des NTs sonach nicht erhalten. **Ab. Jülicher.**

15 **Timotheus Muros** f. d. A. Monophyiten **Ab XIII** S. 377, 18.

Tindal, Matthew, geb. 1657, gest. 1733 f. d. A. **Deismus** **Ab IV** S. 543, 1.

Tischendorf, Constantin von, gest. 1874. — Litteratur: J. E. Volbeding, Constantin Tischendorf in seiner 25jährigen Wirksamkeit, Leipzig 1862; Am Sarge und Grabe des D. th. Constantin von Tischendorf (Leipzig, Druck von Adermann und Glaser); 20 **Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung**, 1874, Nr. 50, Sp. 1049 ff.; Ezra Abbot, The late professor Tischendorf, in „The Unitarian Review and Religious Magazine“ for March 1875; Briefe (11) Tischendorfs an Johann von Zachsen in: **Neuer Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekswissenschaft**, 1884, Heft 4–6; **Casp. Ren. Gregory, Prolegomena** zur ed. VIII. critica mai, des N. T. gr. von Tischendorf, pars I., Lips., 1884, S. 3–23; Philipp Schaff, 25 **A companion to the greek testament and the english version**, 2. Ed., New York 1885, S. 257 ff.; vgl. auch E. 103 ff.; **AbB** **Ab 38**, S. 371 ff. — Ein Verzeichnis seiner textkritischen Arbeiten veröffentlichte Tischendorf als Beigabe zu seiner Schrift: „Gaben wir den ächten Schrifttext“, **Lpz.** 1873; **Caspar René Gregory, Textkritik des NT**, **Bd 1**, **Lpz.** 1900, S. 18 bis 29; **Ab 2**, **Lpz.** 1902, S. 975–980. — Vgl. auch den ausführlicheren Artikel über Tischendorf in der 2. Aufl. dieser **Realencyclopädie**, **Ab XV** (1885), S. 672–691.

Lobegott [Anotheus] Friedrich Constantin Tischendorf, seit Mai 1869 von Tischendorf, wurde am 18. Januar 1815 zu Lengsfeld im sächsischen Voigtlande geboren und starb am 7. Dezember 1874 zu Leipzig, noch nicht 60 Jahre alt. Sein Vater war ein angesehenener Arzt. T. besuchte vom Jahre 1829 an das Gymnasium zu Mauen, von 35 welchem er Ostern 1834 mit einer gründlichen Kenntnis der klassischen Sprachen zur Universität entlassen wurde. Er studierte vier Jahre (bis Ostern 1838) in Leipzig Theologie; in dieser Zeit scheinen seine Eltern beide gestorben zu sein. Als Student erhielt er zweimal für eine gelehrte Abhandlung einen Preis. Unter den theologischen Professoren Leipzigs hat ohne Frage Winer den bedeutendsten Einfluß auf ihn gehabt; ihm dankt 40 er die Anregung zu kritisch-wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Grundtext des NTs und die tüchtige philologische Schulung zu derselben; er selbst datiert später den Beginn seiner textkritischen Studien aus dem Jahre 1837. Vor seinem Abgang von der Universität promovierte er zum Doktor der Philosophie. Von Ostern 1838 bis gegen Michaelis 1839 war er Lehrer an der Erziehungsanstalt des Pastors Jehme zu Großstädteln bei 45 Leipzig; im Oktober 1839 ging er nach Leipzig zurück, um sich in der theologischen Fakultät zu habilitieren. Seine Habilitationschrift „de recensionebus quas dicitur [textus] Ni Ti ratione potissimum habita Scholzii“ die Leipzig 1840 bei Köhler erschien, verkaufte er zugleich als prolegomena zu einer Ausgabe des N. T. gr., die er in dieser Zeit drucken ließ. Sie erschien in dem genannten Verlage mit der Jahreszahl 50 1841, ward aber schon Ende 1840 ausgegeben. Über die Aufnahme, die sie fand, vgl. besonders David Schulz in der Neuen Jenaischen Allg. Litt. Zeitung 1842, Nr. 145 ff. — Während dieser Arbeiten hatte T. auch schon Vorbereitungen zu einer größeren wissenschaftlichen Reise getroffen, so daß er, nachdem er am 26. Oktober 1840 das Licentiatenexamen gemacht hatte, am 30. Oktober Leipzig verlassen konnte. Er hatte nämlich bei der 55 Arbeit an dieser Ausgabe des NT, über deren Mängel er sich nicht täufchte (vgl. **Proll** p. LIV und **ThStW** 1842, S. 499), erkannt, wie notwendig es sei, die Handschriften des N. T. gr. und der übrigen Quellen für den Text ganz anders als bisher kennen zu lernen; sie zu untersuchen und bekannt zu machen war die Aufgabe, die er sich stellte.

Das Genauere hierüber vgl. Bd II S. 762. Es war keineswegs seine Meinung, daß er allein im Stande sein werde, die für notwendig erkannten Arbeiten in ihrem vollen Umfange zu bewältigen; aber das wird man sagen dürfen, daß nur selten einem Gelehrten in dem Maße wie ihm beschieden worden ist, nach einem gleich beim Eintritt ins selbstständige Wirken erfaßten Plane die ganze Lebensarbeit zu gestalten und dem gesteckten Ziele wenigstens für seine Zeit in einem die kühnsten Erwartungen überbietenden Grade nahe zu kommen.

Als Tischendorf Ende Oktober 1840 Leipzig verließ, begab er sich nicht, wie es früher seine Absicht gewesen war, sogleich nach Rom, sondern zunächst nach Paris. In Paris, wo er bis zum Januar 1843 verweilte und sich der Förderung seiner Studien abseits des Konservators der Handschriften in der öffentlichen Bibliothek, Karl Hase, und anderer Gelehrten, z. B. Mignets, Guizots, A. v. Humboldts erfreute, hat er von den dort vorhandenen acht Uncialen sieben neu verglichen und größtenteils abgeschrieben. Besonders bedeutungsvoll war, daß es ihm gelang, C, den berühmten codex Ephraemi Syri, einen äußerst schwer zu lesenden Palimpsest, zu entziffern. Von denjenigen, die sich vor ihm an diese Arbeit gemacht, war Wetstein, der im Jahre 1716 für Bentley ihn verglichen und verhältnismäßig schon recht viel gelesen hatte, doch durchweg nicht sorgfältig genug verfahren, hatte auch vieles gar nicht oder nicht richtig lesen können; andere, wie Boivin vor 1710, vor allem Griesbach 1770, Leß 1774, hatten nur ab und zu einige Zeilen oder nur wenige einzelne Wörter zu lesen vermocht. Dann war im Jahre 1834 auf Flecks Ansuchen versucht worden, durch Anwendung der Giobertinischen Tintur auf einzelnen Blättern die matte Schrift lesbarer zu machen, aber Fleck konnte trotzdem nur wenig und das nicht einmal richtig lesen. Tischendorf nun gelang es, auf diese Weise nicht nur fast den ganzen Koder, auch die Fragmente des \mathcal{A} zu lesen, sondern auch von der Hand des ersten Schreibers die zweier späterer Korrektoren zu unterscheiden, während Wetstein nur einen Korrektor außer dem Schreiber angenommen hatte. Es war das ein überaus großer Erfolg gleich am Beginne seiner Thätigkeit auf diesem Gebiete. Er gewann sodann Bernh. Tauchnitz jun. in Leipzig dafür, eine diplomatisch genaue und würdig ausgestattete Ausgabe des Koder in seinem Verlag erscheinen zu lassen; im November 1842 war der Druck des \mathcal{N} s schon vollendet (es erschien Leipzig 1843 mit wichtigen Prolegomenen; das \mathcal{A} hingegen erst i. J. 1845). In Anerkennung dieser Arbeit ernannte ihn die theol. Fakultät zu Breslau am 6. Januar 1843 zum Doktor der Theologie. Tischendorf hat in Paris im Jahre 1842 auch drei Ausgaben des N. T. gr. bei Ambrosius Firmin Didot erscheinen lassen. Die eine dieser Ausgaben, die sog. „editio catholica“, enthält den griechischen Text des \mathcal{N} s in der Weise, wie er dem Text der Vulgata am meisten entspricht, so daß von allen vorhandenen irgendwie handschriftlich beglaubigten Lesarten immer diejenige gewählt ist, die an der betreffenden Stelle der Vulgata zu Grunde liegt oder zu Grunde liegen könnte, und daneben den Text der Vulgata; die Ausgabe ist in Großoktav. Ihr griechischer Text erschien sodann noch in usum iuventutis studiosae catholicae in einem besonderen Abdruck in kleinerem Format. Tischendorf hatte wegen dieser Ausgaben, die seiner nicht würdig schienen, allerlei Anfechtungen zu erdulden; wie er sie angesehen wissen will, hat er in der Vorrede ausgesprochen. Von der größeren Ausgabe erschien im Jahre 1849 ein neuer Abdruck; die kleinere wurde in den Jahren 1847, 1851, 1859 wiederholt und vielleicht noch öfter; vgl. die Prolegomena zur Ed. VII. mai. p. 124 sqq., besonders p. 127, und Reuß, Gesch. der hl. Schriften des \mathcal{N} s, 5. Aufl. 1874, § 417, III. — Außer diesen lath. Ausgaben erschien nun aber in demselben Jahre bei demselben Verleger noch eine dritte Ausgabe des N. T. gr. von Tischendorf, eine „editio non catholica“ (im Format der kleineren edit. cath.); sie enthält im wesentlichen den Text seiner Leipziger Ausgabe von 1841, nur an einigen Stellen, namentlich in den Evangelien, finden sich jetzt andere Lesarten bevorzugt; die Prolegomena sind neu ausgearbeitet.

Seinen fast 27 Monate dauernden Aufenthalt in Paris hatte Tischendorf nur zweimal auf kurze Zeit unterbrochen; im Herbst 1841 war er nach Holland und im Spätsommer 1842 nach England gereist. In Utrecht, dann in London und Oxford und namentlich in Cambridge durchforschte er die Bibliotheken. Umfangreichere textkritische Arbeiten hat er damals in England nicht unternommen.

Tischendorf dachte nun daran, nach Rom zu gehen. Es lag ihm natürlich zumeist an unbegrenzter Benützung des Vaticanus. Schon am 15. Mai 1841 hatte er sich an König Johann von Sachsen und an das Kultusministerium in Dresden um persönliche Empfehlungen in Rom gewandt; in einem Schreiben vom 2. November 1842 (aus Paris)

an den König konnte er für zwei Empfehlungsbriefe nach Rom danken und hinzufügen, daß der Erzbischof von Paris ihm ein eigenhändiges Schreiben an den Papst übergeben habe; auch sonst war er mit Empfehlungen reichlich versehen. Im Januar 1843 reiste er von Paris ab; er ging über Straßburg, Basel, Lyon und Marseille nach Rom, wo er Ende Februar 1843 eintraf. Er verweilte nun in Italien 13 volle Monate, zunächst vier Monate in Rom. Es ist bekannt, daß er den codex Vaticanus damals trotz der dringendsten Verwendungen für ihn, u. a. von der Prinzessin Louise von Sachsen, der Stiefmutter des Königs, und persönlichen Wohlwollens des Papstes Gregor XVI. nur sechs Stunden zu sehen bekam; der Cardinal Lambruschini, auf dessen Entscheidung alles ankam, ward von Angelo Mai beeinflusst, und dieser letztere hatte selbst schon eine Ausgabe dieses Kobeg veranstaltet, die schon vollständig gedruckt war, — sie kam erst nach Mais Tode im Jahre 1857 mit Emendationen von Bercellone zur Ausgabe, — und ihm mußte eine etwaige Kontrolle seiner Arbeit, die höchst ungenügend ausgefallen war, sehr unangenehm sein. Tischendorf hat später selbst geäußert, daß schwerlich ein anderer anders verfahren wäre; er hat dabei in der kurzen Zeit, die er die Handschrift in Händen hatte, viel zu ihrer richtigeren Beurteilung ermittelt, auch hernach noch von Mai auf Anfragen über einzelne Lesarten Auskunft erhalten (vgl. *ThSkr* 1847, S. 129 ff.). Ward so sein hauptsächlichster Wunsch ihm nur sehr ungenügend erfüllt, so gewann er doch in Rom, außer auf der Vaticana vorzüglich auf der Angelica, sodann in Neapel, Florenz, Venedig, Modena, Mailand, Turin reiche Ausbeute; es ist unmöglich, hier alle Handschriften aufzuzählen, die er für seine Zwecke mehr oder weniger durcharbeitete; es genüge zu erwähnen, daß er in Florenz den Kobeg Amiatinus (vgl. Gregory, *Procl.* p. 983) verglichen hat. Es erstreckten sich seine Arbeiten jetzt auch schon auf die neutestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen u. a.; dabei vervollständigte er seine Sammlungen für Philo u. s. f. — Im Anfange des April 1844 reiste er von Livorno über Alexandrien nach Kairo, an den Sinai, nach Jerusalem, von da nach Nazareth, Beirut und zurück über Smyrna, Patmos, Konstantinopel, Athen, Italien, Wien und München. Überall wurden die Bibliotheken untersucht, unbekannte Handschriften entdeckt und ausgebeutet, ein nicht kleiner Teil (in griech., arab., kopt., hebr., äthiop. und anderen Sprachen) erworben und mit in die Heimat zurückgebracht. Über diese seine (erste) Orientreise gab Tischendorf dann selbst einen Bericht heraus (*Reise in den Orient*, Leipzig 1845 f., B. Tauchnitz, 2 Bde); über die erworbenen Handschriften berichtete er später, nach der zweiten Orientreise, in seinen *Anecdota sacra et profana*. Unter ihnen stehen oben die 43 Blätter einer alten griechischen Bibel auf Pergament (später codex Sinaiticus genannt), Teile des ATs enthaltend, welche Tischendorf im Katharinenkloster am Sinai geschenkt erhielt; gerade die doppelte Anzahl, 86 Blätter, hatte er dort außerdem noch gesehen, aber nicht erwerben können. Er erkannte auf den ersten Blick den unvergleichlichen Wert dieser Handschrift, und da er wünschte, die im Katharinenkloster zurückgelassenen Teile derselben, auf deren Wert er dort aufmerksam gemacht hatte, bei einer späteren Gelegenheit selbst entweder auch noch erwerben oder doch genau abschreiben zu können, so wollte er den Fundort nicht verraten; die nach Europa gebrachten Blätter benannte er nach dem Könige von Sachsen Codex Friderico Augustanus und gab sie unter diesem Namen in einem lithographierten Facsimile heraus (in oriente detexit, in patriam attulit, ad modum codicis edidit Const. Tisch., Lipsiae 1846, Koehler).

Seiner äußeren Lebensstellung nach blieb Tischendorf immer der Universität Leipzig angehörig. Bald nach seiner Rückkunft im Januar 1845 ward er zum außerordentlichen Professor der Theologie ernannt; um diese Zeit gründete er sich auch seinen eigenen Hausstand. Im Jahre 1851 ward er ordentlicher Honorarprofessor, im Jahre 1859 ordentlicher Professor der Theologie und der biblischen Paläographie. Seine Vorlesungen umfaßten die neutestamentliche Exegese, die Einleitung ins NT, das Leben Jesu u. s. f.; ferner las er über die neutestamentl. Apokryphen, Tergeschichte, Kunde des Morgenlandes u. dgl. m.; später dann auch griechische Paläographie. — Mehr als seine akademische Thätigkeit kommen für die theologische Wissenschaft seine litterarischen Arbeiten in Betracht. Es galt, die aus den Bibliotheken Europas und des Orients mitgebrachten Schätze zu verwerten. Zweierlei Veröffentlichungen sind es, die diesem Zwecke dienen und selbstständige Bedeutung haben. Zunächst diejenigen, welche er selbst später unter dem Ge-

der Codex Amiatinus (d. h. das *NT* aus ihm, Leipzig 1850, Avenarius und Mendelssohn, 2. Aufl. 1854), und der Codex Claramontanus (Leipzig 1852, Brockhaus), den Tischendorf im Herbst 1849 in Paris noch einmal einer genaueren Vergleichung unterzog. Als eine Ergänzung dieser Arbeiten können die *Anecdota sacra et profana* (Leipzig 1855, Graul; zweite erweiterte Ausgabe *ibid.* 1861, Fries) angesehen werden. Während Tischendorf diese Urkunden für den Text des *NT*s zum Druck vorbereitete, nahm er zugleich auch eine neue Ausgabe des *N. T. gr.* in Arbeit; sie erschien als *editio Lipsiensis secunda* im Jahre 1849 (Leipzig, Ad. Winter). Über diese Ausgabe vgl. Bd II S. 763, 9 ff. Man wird mit Recht sagen dürfen, daß diese Ausgabe, wiewohl sie namentlich durch die *octava* antiquirt ist, unter den Tischendorfschen Ausgaben, was die Arbeit des Herausgebers anlangt, die epochemachende ist; so ist sie auch von den Zeitgenossen aufgenommen, wie denn auch der in ihr gewonnene Text (von einigen wenigen Aenderungen abgesehen) zu Tischendorfs Lebzeiten die größte Verbreitung gefunden hat; von den 20 Ausgaben des *N. T. gr.*, die während seines Lebens mit Tischendorfs Namen in Deutschland erschienen, enthalten 13, sie selbst eingerechnet, im wesentlichen den Text dieser Ausgabe von 1849, wobei die Synopse nicht mitgezählt ist. Zuerst erschien Leipzig 1850 bei Bernhard Tauchnitz der Text dieser Ausgabe ohne ihren Commentar, aber mit Angabe der Abweichungen vom *foa. textus receptus* und mit einem Auszuge aus den Prolegomenen, in einer größeren Oktavausgabe, die auch als Seitenstück zu der in demselben Verlag erschienenen Ausgabe des hebr. *NT*s von Hahn gebraucht werden konnte; hier hat Tischendorf viermal Druckfehler der Ausgabe von 1849 verbessert und fünfmal eine neue Lesart aufgenommen. Diese Ausgabe wurde stereotypirt und erschien noch im Jahre 1862 mit unverändertem Texte. Eine zweite Reihe von Handausgaben begann im Jahre 1854 mit der Herausgabe der Triglotte: *Novum Testamentum triglottum graeco latine germanice* (Leipzig 1854, Avenarius und Mendelssohn, in Dueroctav). Der griechische Text weicht hier öfter als in der Ausgabe von 1850 von demjenigen von 1849 ab, namentlich in den Evangelien (im Matthäus 16mal), doch sind diese Abweichungen nicht von Belang; unter dem Text werden außer den Abweichungen des *textus receptus* auch beachtenswerthe Lesarten anderer Herausgeber mitgeteilt. Der Text der Vulgata in dieser Ausgabe ist kritisch nach den besten Handschriften, namentlich dem *cod. Amiatinus* und dem *cod. Fuldensis*, neu bearbeitet; die abweichenden Lesarten der *editio Clementina* und die der genannten Handschriften werden unter dem Texte angegeben. Auch auf den Text der lutherischen Uebersetzung ist besonderer Fleiß verwandt; Tischendorf folgt der Ausgabe von 1545, doch werden frühere Ausgaben Luthers berücksichtigt. Im Jahre 1855 erschien der griechische Text allein als „*editio academica*“; in demselben Jahre erschien auch der deutsche Text für sich; im Jahre 1864 der lateinische. Diese Einzelbrüche aus der Triglotte sind im kleinsten Octav, wie Sedg. Im Jahre 1858 erschien eine *editio graecolatina*, beide Texte in Kolonnen nebeneinander auf derselben Seite; 1864 eine griechisch-deutsche Ausgabe im Format der Einzelbrüche und eine zweite Auflage der Triglotte. Alle diese bei Hermann Mendelssohn erschienenen Ausgaben unterscheiden sich voneinander nur dadurch, daß die Prolegomenen in den späteren Drucken mitunter einige kaum bemerkbare Zusätze erhalten haben; den seit 1864 gedruckten ist eine kleine Karte vom heiligen Lande und den Missionsreisen des Paulus, der Triglotte von 1864 auch ein Plan von Jerusalem auf demselben Blatte beigegeben. Während die übrigen Abdrücke aus der Triglotte nur je einmal erschienen sind, wurde die Ausgabe des griechischen Textes, die *editio academica*, vielfach wiederholt, zuerst 1857, dann 1861 mit erweiterten Prolegomenen, sodann 1864, 1867 und 1870, in diesen sechs Abdrücken mit unverändertem griechischem Texte trotz der inzwischen erschienenen *editio septima* und *octava*. — Außer den bisher angeführten zwölf Abdrücken des Textes der zweiten Leipziger Ausgabe vom Jahre 1849 (den nur lateinischen und nur deutschen Druck natürlich nicht mitgezählt) gab Tischendorf in dieser Zeit auch eine *Synopsis evangelica* heraus; sie erschien zuerst im Jahre 1851 bei Avenarius und Mendelssohn, sodann in völlig unverändertem Abdruck und noch nicht als zweite Auflage bezeichnet 1854 bei Hermann Mendelssohn.

Nicht lange nach der Vollendung der Ausgabe von 1849 begann Tischendorf Ausgaben der Septuaginta und der neutestamentlichen Apokryphen vorzubereiten. Im Herbst 1849 reiste er nach Paris, London und Oxford; außer einer neuen Vergleichung des *Codex Claramontanus* und einer Bearbeitung der Papyrusfragmente der Psalmen in London unternahm Tischendorf diesmal besonders eine Vergleichung von Handschriften der Apokryphen des *NT*s. Eine eigene Recension des Textes der *LXX* wagte er noch nicht vor-

zunehmen; er begnügte sich damit, einem vielfach verbesserten Abdruck des Textes der Sigtina die Varianten des Kober Alexandrinus, des Kober Ephraim und des Friderico-Augustanus hinzuzufügen; die Ausgabe erschien Leipzig 1850 bei Brockhaus, die Prolegomena, welche wertvolle Studien zur Textesgeschichte u. s. f. der LXX enthalten, sind vom Ruhetag (d. h. 30. März) 1850 datiert. Wie seine erste Ausgabe des NTs für ihn selbst die beste Vorbereitung für die auf sie folgenden textkritischen Studien zum NT war, gerade so ward diese Ausgabe der LXX für ihn der Ausgangspunkt für höchst wichtige Vorarbeiten zu einer wirklich kritischen Ausgabe derselben. Tischendorf trug sich in dieser Zeit mit umfassenden Plänen in dieser Hinsicht. Uns liegen ausführliche, für Johann von Sachsen bestimmte Memoranden von ihm vom März 1850 und vom 1. August 1850 vor, in welchen er seinen Wunsch ausdrückt, drei Jahre europäische Bibliotheken, sechs Monate den Athos und sechs Monate den Orient bereisen zu können, um ganz vorzüglich für die LXX (deren Ausgabe er mit einem Brief am 23. Juni 1850 überreichte) zu arbeiten; es treibt ihn nicht nur, die (im Katharinenkloster am Sinai) von ihm gesehenen kostbaren Fragmente des griechischen NTs zu erwerben oder zu verwerten, wobei Eile not sei, damit die Engländer ihm hierin nicht zuvorkommen möchten, sondern er verspricht sich auch sonst von einer solchen Reise für eine Quellenbearbeitung der LXX die wichtigsten Resultate; die Handschriften der LXX sollen sorgfältigst verglichen, die Überreste der ältesten lateinischen Übersetzung derselben sollen aufgesucht und bearbeitet, über die Reste der Hexapla und die Citate aus den LXX bei den Kirchenvätern neue Forschungen angestellt werden. Über die Kosten einer solchen Reise legt er dabei schon Berechnungen vor. Doch erfolgte die Gewährung der Mittel nicht so schnell, wie er hoffte. In der Wartezeit begann er auch noch die Resultate seiner Arbeiten über die neutestl. Apokryphen zu veröffentlichen; im Jahre 1851 erschien seine von der „Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion“ gekrönte Preisschrift: *De evangeliorum apocryphorum origine et usu*, als 12. Teil der Verhandlungen der Gesellschaft (Leiden 1851); sodann seine Ausgabe der *Acta apostolorum apocrypha* (Leipzig 1851, Avenarius und Wendelsohn) und der *Evangelia apocrypha* (Leipzig 1853 in denselben Verlage); vgl. auch Bd I S. 653 ff.

Mitte Januar 1853 trat Tischendorf darauf mit kgl. sächs. Unterstützung seine zweite Orientreise an; er hatte, als alles andere nichts half, sein Geheimnis, nämlich, daß er im Katharinenkloster am Sinai weitere wichtige Teile der Bibel, von welcher der cod. Frid. Aug. ein Stück sei, noch vorzufinden hoffe, dem Minister von Beust vertragen, und darauf wurden ihm die Mittel gewährt. Anfangs Februar schon war er wieder am Sinai; aber sein Hund von 1844 blieb unauffindbar! Tischendorf schloß daraus, daß die von ihm vor neun Jahren gesehenen Blätter auch schon irgendwo nach Europa, wahrscheinlich nach England, gebracht sein müßten. Nur einen Fegen des Kober, einige Verse aus dem 23. Kap. der Genesis enthaltend, fand er als Buchzeichen in einem Kober mit Heiligengeschichten. Übrigens brachte die Reise sonst mannigfachen Gewinn; 16 Palimpseste, zum Teil von größerem Umfang, mehrere griechische Uncialmanuskripte, eine Reihe Papyrusfragmente in verschiedenen Sprachen u. s. f. begleiteten ihn im Mai 1853 in die Heimat zurück; die Handschriften, welche später größtenteils nach St. Petersburg kamen, sind aufgeführt in den schon erwähnten *Anecdota sacra et profana*, und sodann größtenteils veröffentlicht in den *Monumenta sacra inedita, nova collectio* (Leipzig 1855 ff., Hinrichs). In der Einleitung zum ersten Bande derselbst sprach er, ohne auch jetzt öffentlich das Katharinenkloster als den Fundort zu nennen, von den weiteren Überresten der Handschrift, aus welcher der cod. Frid. Aug. stammte; er glaube, daß sie längst nach Europa gebracht worden seien; sie vor der Vernichtung gerettet zu haben, mußte er als sein Verdienst in Anspruch nehmen. In den drei nächsten Jahren verwandte er die Herbstuniversitätsferien zu Forschungen auf europäischen Bibliotheken; er ging 1854 nach Wolfenbüttel und Hamburg, 1855 nach London, Oxford und Cambridge, 1856 nach München, St. Gallen und Zürich; überall verglich er griechische und lateinische Handschriften des NTs oder der Apokryphen, entzifferte Palimpseste u. s. f. Genauere Angaben müssen wir uns hier versagen; Tischendorf hat selbst über diese seine Reisen in verschiedenen Zeitschriften berichtet (vgl. Volbeding S. 32 f.). Neben diesen Arbeiten beschäftigte nun Tischendorf wieder eine neue Bearbeitung des Textes des N. T. gr.; er wollte nicht nur den von ihm seit 1849 noch bedeutend vervollständigten kritischen Apparat übersichtlich zusammenstellen, sondern auch aus den gewonnenen Urkunden den Text selbst neu kritisch bearbeiten; schon im Jahre 1856 erschien das erste Heft dieser Ausgabe; am Schluß des Jahres 1858 war sie vollendet; das Vor-

wort ist datiert vom 20. Sonnt. n. Trin. (d. i. 17. Okt.) 1858; sie erschien Leipzig 1859, Adolph Winter, und war als editio septima maior bezeichnet; über sie vgl. Bd II S. 763, 35 ff. Gleichzeitig erschien in demselben Verlage eine editio minor, zu deren Herstellung für den Text derselbe Satz verwandt ist; die Prolegomena und der kritische Apparat sind bedeutend abgekürzt. Während schon an dieser Ausgabe gedruckt wurde, 5
erschien die Mailische Ausgabe des Vaticanus, so daß T. dieselbe für die historischen Bücher erst in den beigegebenen „supplenda et addenda“ benutzen konnte. Die sehr eingehenden prolegomena der editio maior wurden auch in 30 Exemplaren besonders abgedruckt; die Ausgabe selbst wurde in 3500 Exemplaren abgezogen, von denen 1250 10
der maior und 2000 der minor in den Handel kamen; Tischendorf selbst berechnete damals die mit seinem Namen bis dahin, d. h. vor der ed. sept., erschienenen Abdrücke des N. T. gr. auf mehr als 15000 (vgl. Proll. S. 129). Von dem Texte der ed. septima ist niemals ein weiterer Abdruck erschienen. Sie unterscheidet sich von allen anderen Tischendorffschen Textrecensionen dadurch, daß sie etwas weniger als sie, auch als die octava, vom textus receptus abweicht; in der Orthographie werden hier zuerst die 15
alexandrinischen Formen durchweg vorgezogen, wie die ältesten Handschriften sie bieten.

Raum war diese neue Ausgabe erschienen, so trat Tischendorf seine dritte orientalische Reise an. Es war ihm gelungen, für sie die kais. russische Regierung zu interessieren. Am 5. Januar 1859 verließ er Leipzig; am 31. Januar kam er am Sinai-Kloster an. Schon hatte er die verschiedenen Bibliotheksräume des Klosters durchsucht 20
und manche interessante Handschrift gefunden, aber von jenem im Jahre 1844 gesehenen Manuskripte nichts mehr entdeckt, und schon rüstete er sich zur Abreise, als am Abend des 4. Februar der junge Kononios des Klosters ihm in einem roten Tuche die früher gesehenen Blätter mit einer großen Anzahl anderer zu demselben Kodex gehöriger aus einer Oede seiner Zelle hervorholte. Es waren jetzt außer jenen 86 Blättern des NT 25
noch 112 andere vom AT und ein vollständiges NT mit dem Briefe des Barnabas und Resten des Hermas, wie Tischendorf in der folgenden Nacht, in welcher er auf seiner Stube den Fund durchmusterte, entdeckte. Tischendorfs Äußerungen im Jahre 1844 hatten die sorgsamere Bewahrung aller vorhandenen Reste der Handschrift bewirkt. Es gelang Tischendorf nicht ohne Mühe, zu bewirken, daß ihm der Kodex in Kairo, wohin 30
er sich begab, zur Verfügung gestellt ward, um wenigstens zunächst eine genaue Abschrift von ihm zu nehmen. Hernach wurde ihm der Kodex leihweise zur Veröffentlichung übergeben, im Jahre 1869 schenkte die Väter vom Berge Sinai ihm dem russischen Kaiser (vgl. über die Geschichte der Entdeckung und Abtretung der Handschrift außer den eigenen Mitteilungen Tischendorfs, z. B. in seiner Schrift: die Sinaibibel, Leipzig 1871, besonders 35
Schaff und Gregory in den angeführten Werken). Tischendorf verließ im Oktober 1859 Agypten und brachte den Kodex, der den Namen Codex Sinaiticus erhielt und mit α bezeichnet wurde, sowie eine große Anzahl anderer Handschriften, u. a. 12 Palimpseste, darunter einen mit Fragmenten der LXX aus dem 7. Jahrhundert, 20 griechische Uncialen, von denen 6 Fragmente des NT aus dem 6. und 7. Jahrhundert enthalten, 18 griechische 40
Minuskeln und viele orientalische Handschriften u. s. f. nach St. Petersburg. Hier wurde nun alsbald bestimmt, wie der Cod. Sin. herausgegeben werden sollte. Eine größere Anzahl paläographisch interessanter Seiten sollte photolithographisch dargestellt, der gesamte Text aber auf typographischem Wege in möglichst genauem Anschluß an das Original wiedergegeben werden; die Veröffentlichung sollte womöglich bei der tausend- 45
jährigen Jubelfeier des russischen Reiches im Herbst 1862 stattfinden. Tischendorf begann nun damit, die Vorkahrungen für die Herausgabe zu treffen, und hat die nächsten 2 1/2 Jahre fast ausschließlich der Arbeit selbst gewidmet. Abgesehen von dem 3. Bande der Monumenta sacra inedita, nova collectio (Leipzig 1860, Hinrichs) hat er in dieser Zeit nur die Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici (Lipsiae 1860, Brod- 50
haus, 4^o) und die Beschreibung seiner letzten Reise („Aus dem hl. Lande“, Leipzig 1862, Brodhaus) erscheinen lassen. Von der Notitia erschien auch ein deutscher Auszug (Nachricht von der . . . Herausgabe der Sinaitischen Handschrift, Leipzig 1860, Giesecke und Devrient; wohl nur privatim verteilt). Am Ostern 1862 war der Druck der drei Text-
bände vollendet; die für den Druck verwandten Typen waren zuletzt immer genauer, denn 55
Original oft bis in die kleinsten Verschiedenheiten entsprechend hergestellt. Nun galt es Anfertigung und Drucklegung des Kommentars und der Prolegomenen, die mit den faktisierten Tafeln den 1. Band bilden. Am 6. Oktober reiste Tischendorf mit dem vollendeten Werke, es waren 1232 Foliobände, also 308 Exemplare, in 31 Kisten, nach Petersburg ab; am 10. November überreichte er dem Kaiser von Rußland die ersten Exemplare. 60

Der Kaiser hat das Werk dann überallhin an wissenschaftliche Institute, große Bibliotheken und hervorragende Personen verschenkt. Für weitere Kreise erschien etwa ein halbes Jahr darauf bei Brockhaus in Leipzig eine nach Seiten, Kolonnen und Zeilen genaue Wiebergabe des neutestamentlichen Theiles des Kober mit dem Briefe des Barnabas und den Fragmenten des Hermas, in gewöhnlichen griechischen Minuskeln gedruckt, mit ausführlichen Prolegomenen und Kommentar, eine höchst brauchbare und bei der Genauigkeit des Kommentars beinahe völlig ausreichende Ausgabe; der s. J. in Aussicht genommene Abdruck des alttestamentlichen Theiles des Kober in ganz derselben Weise ist leider nie erfolgt. Als diese Ausgabe nach zwei Jahren vergriffen war, gab Tischendorf ein N. T. gr. nach dem cod. Sin. heraus, mit Accenten, der üblichen Textabteilung u. s. f. und mit Angabe der späteren Korrekturen im Kober, sowie der abweichenden Lesarten des cod. Vatic. und des textus receptus, aber ohne den Brief des Barnabas und den Hermas (auch bei Brockhaus 1865). Vgl. Bd II S. 740, 50 ff und Tischendorf, „Die Sinaibibel, ihre Entdeckung, Herausgabe und Erwerbung“ (Leipzig 1871, Giesecke und Devrient). Im wesentlichen fand Tischendorfs Ansicht von dem Alter und Wert der Handschrift allgemeine Zustimmung; in Einzelheiten, wie z. B. in der Frage nach der Priorität des cod. Sin. vor dem cod. Vatic., hat er selbst seine ursprüngliche Ansicht später etwas modifiziert. Das Vorgehen des Griechen Simonides, dem schon im Jahre 1856 Betrügereien beim Verkauf von Palimpsesten, und gerade nicht zum mindesten durch Tischendorf, nachgewiesen waren (vgl. Alex. Pylurgos, Enthüllungen über den Simonides-Dindorfischen Uranios, 2. Aufl., Leipzig 1856), den cod. Sin. selbst im Jahre 1839 auf dem Athos geschrieben zu haben, ward schon durch die bloße Existenz des Cod. Frid. Aug. widerlegt; doch veranlaßte es Tischendorf zu einigen kleinen Gegenschriften („Die Anfechtungen der Sinaibibel“ und „Waffen der Finsternis wider die Sinaibibel“, beide 1863).

Gleich nach Vollendung der Brachtausgabe des cod. Sin. unternahm Tischendorf eine völlige Neubearbeitung des neutestamentlichen Textes; es mußte ihm selbst daran liegen, den Gewinn, den die Entdeckung dieser Handschrift der neutestamentlichen Textkritik bringe, festzustellen. Zuerst erschien eine neue Ausgabe der Synopse (editio secunda emendata, Lips. 1864, Herm. Mendelssohn, Vorwort vom 28. Sept. 1863) mit einigen Lesarten, die er aus dem Sin. aufnahm und später wieder aufgab. Die neue Recension des ganzen NT liegt in der editio octava maior vor (vgl. Bd II S. 763, 59 ff.), deren beide ersten Bände, den Text und den kritischen Kommentar vollständig enthaltend, in den Jahren 1864—1872 in 11 Lieferungen erschienen, die erste bei Ad. Winter, die folgenden bei Giesecke und Devrient in Leipzig. Mit der 6. Lieferung wurde im Mai 1869 der 1. Bd, die vier Evangelien umfassend, vollendet. Tischendorf hatte inzwischen zum Zweck weiterer Forschungen für den kritischen Apparat auch noch mehrere Reisen unternommen. Besonders erfolgreich war seine in den Anfang des Jahres 1866 fallende Reise nach Rom, sofern es ihm diesmal von Pio IX. gestattet ward, den neutestamentlichen Teil des cod. Vatic. mit Mais Ausgabe desselben zu vergleichen und alle zweifelhaften Stellen selbstständig zu untersuchen; er konnte in den 42 Stunden, die er während der Zeit vom 28. Februar bis 26. März zur Vergleichung des cod. u. s. f. verwenden durfte, wenigstens so viel über die Lesarten und die besonderen Eigentümlichkeiten desselben feststellen, daß er es nun wagen konnte, ein *Novum Testamentum Vaticanum* (Lipsiae 1867, Giesecke und Devrient, 4^o) herauszugeben; vgl. Bd II S. 742, 15 ff. Während des Druckes des ersten Bandes der editio octava mai. gab Tischendorf nun aber noch ferner drei Bände der *Monumenta sacra* heraus (den 5. 1865, den 6. und 4. 1869), dann die *Apocalypses apocryphae* (Lipsiae 1866, S. Mendelssohn), die *Philonea* (Lipsiae 1868, Giesecke und Devrient), einen Abdruck der autorisierten englischen Uebersetzung des NTs mit Angabe der abweichenden Lesarten des Sin., des Vatic. und des Alex. in englischer Sprache (*The new Testament*, Leipzig 1869, B. Tauchnitz, als 1000. Band der Tauchnitz'schen Ausgabe englischer Klassiker), ferner das nach Art der Brachtausgabe des Sin. gedruckte Werk: *Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandrini* (Lipsiae 1867, Giesecke und Devrient) und die vierte Ausgabe seiner *Septuaginta* (vgl. Bd III S. 7, 56).

Die letzte Zeit der wissenschaftlichen Thätigkeit Tischendorfs umfaßt die drei Jahre 1870 bis 1872; sie sind beinahe ausschließlich der Weiterführung der editio octava gewidmet. Zwar erschien zunächst noch im Jahre 1870 der 9. Band der *monumenta* (den 7. und 8. hat Tischendorf nicht mehr herausgegeben), der vor allem den wichtigen cod. *Laudianus* der Apostelgeschichte (Bd II S. 744, 13 ff.) enthält; ferner wurde eine 4. Auflage der

Synopse (1871) nach dem Texte der octava und ein besonderer Abdruck der Clemensbriefe (Leipzig 1873, Hinrichs) nach der früheren Ausgabe derselben in der Appendix veranfaßt; aber das waren keine besonders Mühe und Zeit beanspruchenden Arbeiten. Der 2. Band der octava erschien in fünf Lieferungen (Lieferung 7—11 der ganzen Ausgabe) vom Juli 1870 bis Dezember 1872; die Prolegomena hoffte Tischendorf in einem 3. Bande im Jahre 1873 liefern zu können; es ward ihm aber nicht mehr möglich, sie auszuarbeiten. (Sie erschienen 1884—1894 von Caspar René Gregory herausgegeben, vgl. Bd II S. 764, 25 ff.) Für die Beurteilung des Textes der octava ist ihr Verhältnis zur Ausgabe von Tregelles wichtig; die einzelnen Hefte der Tregelles'schen Ausgabe erschienen durchweg vor den dieselben Teile des NTs enthaltenden der octava; nur hinsichtlich der Apokalypse ist das zweifelhaft, doch hatte Tregelles die Apokalypse schon im Jahre 1844 für sich herausgegeben. Bei den Evangelien hatte das für Tischendorf nicht viel zu bedeuten, da Tregelles für sie den cod. Sin. noch nicht benützen konnte (nur bei Jo 21 lag ihm dieser in der Notitia p. 32 vor); aber für den 2. Band der octava mußte ihm der Vorgang eines so umsichtigen und vorsichtigen Textkritikers wie Tregelles, der nun in der Hauptsache aus denselben Quellen den Text feststellte, von Bedeutung sein. Ezra Abbot äußert sich über das Verhältnis so: „Tischendorf must also have derived great advantage from the publication of the successive parts of Tregelles' elaborate edition; indeed, he seems to have deliberately delayed the issue of his own Lieferungen for the sake of this benefit“, ein Urteil, das seiner ersten Hälfte nach gewiß nicht zu bezweifeln ist, dessen zweite Hälfte wir aber auf sich beruhen lassen müssen, da wir keinen Anhaltspunkt für dasselbe haben. Dagegen hat Tischendorf die Rezension von Westcott und Hort auch in ihren ersten nur „confidential“ ausgegebenen Abzügen bei seiner Arbeit an der octava nicht gekannt; die Evangelien, deren Vorwort Christmas 1870 datiert ist, wurden im Juli 1871 verteilt, die übrigen Teile erst nach Beendigung der octava. Von Seiten der Gegner dieser textkritischen Arbeiten ist tadelnd bemerkt, daß Tischendorf im Text der octava so häufig von der septima abweicht. Scrivener rechnet nach, daß der Text an 3369 Stellen „to the scandal of the science of comparative criticism“ geändert sei (vgl. Bd II S. 764, 7). Aber Tischendorf hatte seit Herausgabe der septima nicht nur den cod. Sin. entdeckt und den cod. Vat. genau kennen gelernt, sondern nun auch die Handschriften, Übersetzungen und Väter in einem Umfange durchforscht, daß er es jetzt unternehmen konnte, den Text allein nach dem sachlichen Ergebnis der Prüfung der Zeugen unter thunlichster Zurückstellung alles eignen Urteils festzustellen; daß das nicht ohne merklichen Einfluß auf die sich ergebende Textgestalt bleiben konnte, ist deutlich. Mag er auch dem cod. Sin. nicht selten mehr gefolgt sein, als richtig war, was bei ihm begreiflich genug ist, so ist doch die Übereinstimmung des Textes der octava mit dem von Tregelles und sodann auch mit dem von Westcott und Hort so groß, daß die neutestamentliche Textkritik sich dieses Erfolges freuen darf. Sie ist vor allem auch durch die octava auf dem Wege, den sie besonders seit Lachmann im großen und ganzen als den rechten erkannt hat, wesentlich gefördert, weil zu verhältnismäßig sicheren Resultaten geführt. Die großen Verdienste Tischendorfs werden dadurch nicht geringer, daß er seinen Nachfolgern noch viel zu thun übrig gelassen hat. Ob die von ihm und seinen Mitarbeitern gewonnenen Resultate durch die Arbeiten von Sodens, die sich auf eine andere Auffassung und Verwertung der Geschichte des Textes gründen, wieder umgestoßen werden, muß die Zukunft lehren. Der umfangreiche Apparat in der octava würde auch dann seinen großen Wert behalten (doch vgl. Bd II S. 765, 23 ff.).

Gleichzeitig mit dem zweiten Bande der octava maior gab Tischendorf die erste Hälfte einer editio octava minor heraus (Leipzig 1872, Herm. Mendelssohn; sie ging später wie die octava maior in den Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung über, in welchem 1877 auch die zweite Hälfte erschien); ihr Verhältnis zur ed. maior ist völlig dasselbe, wie das der septima minor zur septima maior. Von dem Texte der octava maior ließ Tischendorf selbst außerdem noch drei Handausgaben erscheinen. An Stelle der früher bei Tauchnitz und Mendelssohn erschienenen Drucke der Oktavausgabe und der editio academica, erschienen ganz in denselben Formaten u. s. f. zwei nun neu gedruckte Ausgaben, eine editio academica septima (Leipzig 1873, Mendelssohn) und eine editio stereotypa tertia (Leipzig 1873, Bernh. Tauchnitz), beide bezeichnet als „ad editionem VIII. criticam maiorem conformata“. Ein dritter Abdruck des Textes der ed. octava erschien dann noch in Oktav bei Brockhaus (Leipzig 1873, auch bestimmt, mit der in demselben Verlage erschienenen Ausgabe der LXX eine

vollständige griechische Bibel zu bilden); es ist dies der letzte Druck des N. T. gr., den Tischendorf selbst besorgt hat (vgl. über diese drei Ausgaben ThLZ 1876, Sp. 231 ff.). Tischendorf hat zuletzt seine Thätigkeit noch zweimal der Vulgata zugethan; er vollendete die Hebräische Ausgabe derselben (vgl. Bd III S. 48, 49 ff.), ohne doch im Stande zu sein, den allgemeinen Charakter der Ausgabe zu ändern, und lieferte zu der kritischen Ausgabe der Psalmen von Baer und Delitsch den Text der Übersetzung des Hieronymus (die Ausgabe erschien Leipzig 1874); es war dies seine letzte wissenschaftliche Arbeit; die Korrektur derselben konnte er nur noch teilweise besorgen.

Tischendorf war vorzugsweise Gelehrter; in den Kampf der kirchlichen Parteien hat er sich nicht gemischt. Doch war er der lutherischen Kirche, wie ihm ein Jugendfreund und Kollege, der ihn genau kannte, bezeugt hat, treu zugethan. Als in Folge der bekannten Werke von Renan und Strauß auf dem Altenburger Kirchentag 1864 die Frage, welchen Gewinn die Kirche aus den neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen habe, erörtert ward, trat Tischendorf auf, um von der „apologetischen Gewalt der Tertgeschichte“ zu zeugen (vgl. Verhandlungen des 13. Kirchentages, Berlin 1864, S. 67 ff.); und ähnliche Gedankenreihen sind es, die er in seinen beiden Schriften „Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?“ (Leipzig 1865, Hinrichs, mehrfach aufgelegt, auch in einer kürzeren populären Form, und in neun verschiedene Sprachen übersetzt), und „Haben wir den achten Schrifttext der Evangelisten und Apostel?“ (Leipzig 1873, Giesecke und Devrient, zwei Auflagen, auch ins Englische übersetzt), verfolgte.

Er hatte noch eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten vor, als ihn in Folge von Überarbeitung am 5. Mai 1873 ein Schlagfluß traf, von dem er sich nicht wieder erholen sollte. Auch ein Aufenthalt in Teplitz brachte keine Besserung. Am 7. Dezember 1874 starb er, nachdem sich die Zufälle mehrfach wiederholt hatten. Er hinterließ seine Witwe mit acht Kindern, drei Söhnen und fünf Töchtern. Die bei seiner Beerdigung am 10. Dezember von Freunden und Kollegen gesprochenen Worte lassen erkennen, was er, der unter den Großen dieser Erde sich wohl zu bewegen wußte und für ihre Ehren nicht unempänglich war — u. a. war er im Mai 1869 in den russischen Erbadel erhoben — auch seiner Familie und seinen Freunden gewesen ist.

Wir beschließen diesen Artikel mit einer übersichtlichen Zusammenstellung der von Tischendorf herausgegebenen Ausgaben des N. T. gr.

A. Erste Hauptrecension.

- | | | | |
|----|------|-----|--|
| | I. | 1. | Lipsiae 1841, Köhler. |
| | II. | [2. | Parisiis 1842, Didot, editio catholica graeco-latina]. |
| 35 | | [3. | Parisiis 1842, Didot, editio catholica minor]. |
| | III. | 4. | Parisiis 1842, Didot, editio non catholica. |

B. Zweite Hauptrecension.

- | | | | |
|----|-----|--------|---|
| | VI. | 5. | Lipsiae 1849, Winter. |
| | V. | 6. | Lipsiae 1850, Tauchnitz. |
| 40 | | 7. | Lipsiae 1862, Tauchnitz, zweite Ausgabe von Nr. 6. |
| | VI. | 8. | Lipsiae 1854, Avenarius und Mendelssohn, Triglote. |
| | | 9. | Lipsiae 1855, Mendelssohn, editio academica I. |
| | | 10—14. | In demselben Verlage zweite bis sechste Ausgabe der editio academica: II. 1857, III. 1861, IV. 1864, V. 1867, VI. 1870. |
| 45 | | 15. | Lipsiae 1858, Mendelssohn, editio graeco-latina. |
| | | 16. | Leipzig 1864, Mendelssohn, griechisch-deutsche Ausgabe. |
| | | 17. | Lipsiae 1865, Mendelssohn, zweite Ausgabe der Triglote. |

C. Dritte Hauptrecension.

- | | | | |
|----|------|-----|---|
| | VII. | 18. | Lipsiae 1859, Winter, editio septima maior. |
| 50 | | 19. | Lipsiae 1859, Winter, editio septima minor. |

D. Vierte Hauptrecension.

- | | | | |
|----|-------|------|---|
| | VIII. | 20. | Lipsiae 1869 und 1872, jetzt Hinrichs, editio octava maior. |
| | | 21a. | Lipsiae 1872, jetzt Hinrichs, editio octava minor, erster Teil. |
| | (XI.) | 22. | Lipsiae 1873, Tauchnitz, dritte Auflage von Nr. 6 und 7. |
| 55 | (X.) | 23. | Lipsiae 1873, Mendelssohn, editio academica septima. |
| | (XI.) | 24. | Lipsiae 1873, Brockhaus. |

Die römischen Zahlen geben an, wie Tischendorf zu der Benennung septima und octava kam.

X. und XI. zu bezeichnen. Die deutschen Zahlen entsprechen auch einer andern Zählung Tischendorfs, nach welcher die octava maior seine 20. Ausgabe ist.

Nach Tischendorfs Tode erschienen außer der zweiten Hälfte von Nr. 21 noch von Nr. 22 (16. Aufl. 1904) 13 Auflagen und von Nr. 23 (20. Aufl. 1899) gleichfalls 13 Auflagen. Außerdem sind folgende von Osler von Gebhardt herausgegebenen Aus- 5 gaben des N. T. gr. zu den Tischendorfschen zu rechnen: die Diglotte (4. Ausg. 1896), der griechische Text aus der Diglotte (8. Ausg. 1900) und die editio minor desselben Textes (4. Ausg. 1898), alle drei im Verlage von Bernhard Tauchnitz. Danach sind im ganzen (bis Ostern 1907) 66 Ausgaben des N. T. gr. nach Tischendorfs Recension erschienen, 3 in Paris und 63 in Leipzig; für diese Ausgaben ist der Text 13mal neu ge- 10 setzt; für die übrigen 53 Ausgaben sind ein schon vorhandener Satz oder Stereotypplatten verwandt.

Außerdem erschienen nach Tischendorfs Tode unter seinem Namen von der Synopse eine 4. (1878) und eine 5. (1885) Auflage, letztere ein wirklicher Neudruck (Leipzig, Mendelssohn); von den LXX ein 5. (1875) und 6. (1880) Abdruck, letzterer von Eberh. 15 Resfle herausgegeben mit einem Supplement, die Lesarten des cod. Vatic. und Sin. enthaltend (Leipzig, Brodhäus). Eine zweite Auflage der Evangelia Apocrypha (Leipzig 1876, Mendelssohn), deren Druck Tischendorf selbst noch begonnen hatte, wurde von Friedrich Wilbrandt vollendet. **Carl Bertheau.**

Tittmann, Joh. Aug. Heinrich, gest. 1831. — Retolog in der Allgem. KZ 20 1832 Nr. 9; Franke, Gesch. der protest. Theol., 3. Tl. 1875, S. 394; Tischendorf in d. Abh., 38. Bd., S. 385.

J. A. H. Tittmann wurde am 1. August 1773 in Langensalza geboren, wo sein Vater, der nachmalige Oberkonsistorialrat und Superintendent Karl Christian Tittmann zu Dresden, Diakonus war. Anfangs schwächlich, entwickelte er sich doch zu Wittenberg, 25 wobin der Vater 1775 als Probst und Professor versetzt wurde, körperlich und geistig so kräftig, daß er schon 1788, nur von Privatlehrern vorgebildet, die Vorlesungen an der Universität frequentierte, nachdem er mit einer Abhandlung: De Virgilio Homerum imitante debütiert hatte. Seine beiden ersten akademischen Jahre widmete er unter Schröckers Leitung fast ausschließlich den geschichtlichen, die folgenden fast ausschließlich den 30 philosophischen und rein theologischen Studien, ward 1791 Magister, ging 1792 nach Leipzig und habilitierte sich hier 1793 durch eine Dissertation: De consensu philosophorum veterum in summo bono definiendo auf dem philosophischen Ratheder. 1795 ward er Baccalaureus der Theologie und Frühprediger an der Universitätskirche und fing an, auch theologische Vorlesungen mit so viel Beifall zu halten, daß ihm 1796 35 eine außerordentliche Professur der Philosophie und 1800 eine solche in der Theologie übertragen wurde. Seine Schriften aus dieser Zeit sind eine theologische Encyclopädie, 1798; Resultate der krit. Philosophie, 1799; Theolles, ein Gespräch über den Glauben an Gott, und Ideen zu einer Apologie des Glaubens, beide 1799; Theologia recens controversa, 1800. Schon in ihnen zeigt sich sein später immer mehr hervortretendes 40 Bestreben, Vernunft und Offenbarung so zu vereinigen, daß der letzteren ihr positiver Charakter gewahrt bleibt. Nachdem er in einem Gespräche, Theon, 1801 den Unsterblichkeitsglauben verteidigt und 1802 eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Moral geliefert, auch 1804 ein 1824 wieder aufgelegtes Lehrbuch der Homiletik herausgegeben hatte, promovierte er 1805 durch die erste seiner drei Dissertationen: De discrimine 45 disciplinae Christi et Apostolorum, ward vierter ord. Professor der Theologie und begann die pragmatische Geschichte der Theologie und Religion während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, welche 1824 in der zweiten Ausgabe erschien. Nach J. A. Wolfs Tode rückte er in die dritte Professur und in das damit verbundene Zeiger Kanonikat, nach Rosenmüllers Tode 1815 in die zweite Professur und eine Meißner Domberrnstelle 50 auf und wurde nach Reils Ableben 1818 Professor primarius. Aus dieser Zeit stammen, abgesehen von mehreren Programmen und Jubelpredigten, die Institutio symbolica ad sententiam ecclesiae evangel., 1811; die ziemliches Aufsehen machende Schrift: Über Supernaturalismus, Nationalismus und Atheismus, 1816; Über das Verhältniß des Christenthums zur Entwicklung des Menschengeschlechts, 1817; die Ausgabe der 55 symbolischen Bücher, 1817; und eine Abhandlung über die Vereinigung der evangel. Kirchen, 1818, worin sich Tittmann an der eben wieder angeregten Unionsfrage betheiligte, sich aber bei aller verhältnismäßigen Milde gegen die Art, wie dieselbe in Preußen gelöst werden sollte, entschieden erklärte. Auch ein Programm: De hodierna Theo-

logiae disciplina ad rationem Lutheri examinanda hielt diesen Standpunkt fest; 1820 folgte die bekannte Ausgabe des NTs und der Anfang einer Reihe von Programmen über neutestamentl. Synonyma bis 1829; eben da die Protestation der evang. Stände auf dem Reichstage zu Speyer und die Augsburger Konfession; 1830 eine Parallele zwischen der evang. Kirche im Jahre 1530 und 1830; 1831 eine Schrift über Fixierung der Stolgebühren. Es Bearbeitung der Polemik, welche dem größten Teile nach gedruckt war, wurde durch zunehmende Krankheit und den am 30. Dezember 1831 erfolgten Tod unterbrochen.

Hand in Hand mit dieser rührigen schriftstellerischen Thätigkeit ging die Wirksamkeit auf dem Katheder in den Fächern der neutestamentlichen Exegese, theologischen Enchyclopädie und Methodologie, Kirchengeschichte, namentlich der Reformationszeit, Dogmatik, Apologetik, Symbolik und Moral. Er vertrat hier überall jenen konfessionell gefärbten und rationell gemilderten Supernaturalismus, welcher bei dem damals herrschenden Nationalismus wohl für Orthodogie galt, aber weit entfernt war, seine Schüler für die letztere zu erhitzen, wie sehr sie auch übrigens den talentvollen, gelehrten, durch große Deutlichkeit und Gewandtheit ausgezeichneten Lehrer zu schätzen wußten. Besonders excellierte T. durch wahrhaft ciceronianische Beredsamkeit und gab davon u. a. bei der Jubelfeier des Kanzlers Niemeyer in Halle einen glänzenden Beweis durch eine teilweise improvisierte lateinische Harangue. Daneben besaß er eine außerordentliche Leichtigkeit und Sicherheit in praktischen, seiner Sphäre als Gelehrten scheinbar ganz fern liegenden Dingen. Er bewies dieselbe in seiner mehrmaligen Verwaltung des Rectorats und vieler Stipendien, wie als Mitglied des Konsistoriums, in seinen Unterredungen mit den Kaisern Napoleon und Alexander, den Fürsten Kepnin und Wittgenstein, als es galt, zum Besten der Stadt und Universität zu wirken. Er reiste im Interesse von beiden nach Breslau, als es sich um Sachsens Fortbestehen handelte, und auf den Wiener Kongreß, wo er die Wiederherstellung eines Corpus Evangelicorum anzuregen suchte. Vortrefflich als Visitator und Examinator wie als Gesellschafter war er von einer unverwundlichen Heiterkeit und Laune, von großer Gutmütigkeit und treffendem Witz, freimütig und uneigennützig, gefällig und wo es darauf ankam schnell entschlossen, tolerant und ein zuverlässiger, lebenswürdiger Kollege. Eine Sammlung seiner Opuscula academica und die Fortsetzung seiner Dissertationen: De synonymis in NT., 1832 sind von Becker herausgegeben.

E. Schwarz f.

Titus. — (Die Litteratur s. vor dem Art. Timotheus.)

Unser Wissen um diese markante Persönlichkeit in dem Kreise der Paulusschüler verdanken wir ausschließlich den paulinischen Briefen. Gal 2, 1—5 erzählt Paulus, er habe auf der Reise nach Jerusalem 17 Jahre nach seiner Bekehrung — zum sog. Apostelkonvent, etwa im Jahre 52 — außer Barnabas noch Titus mitgenommen. Und nachdem er sein Evangelium den Aposteln vorgelegt und die Früchte seiner Arbeit ihnen gezeigt hatte, sei nicht einmal sein Gefährte Titus, der doch Hellene (= Heide, Nichtjude) war, zur Beschneidung gezwungen worden. In abgerissenen Sägen deutet Paulus dann noch an, was an dieser Thatsache das Wichtige ist: es waren genug Falschbrüder da, die „unsere Freiheit belauerten und uns unterjochen wollten“, aber Paulus hat ihnen auch nicht für einen Augenblick nachgegeben, damit die Wahrheit des Evangeliums den Heidenchristen nicht verloren ginge. — Somit war Titus ein Sohn heidnischer Leute und ist unbeschnitten geblieben. Nur für die kirchliche Exegese bleibt es bezeichnend, daß ein späterer Lateiner (Pseudo-Isidorus) ihn ex gentibus solus a Paulo post evangelium circumcisus nennt; auf Grund eines Textes, in dem Gal 1, 5 *ol' ödde* gestrichen ist, legt man in v. 3 den Ton allein auf *ἡραξάνθη*, so daß der entgegengesetzte Sinn herauskommt: Titus habe sich freiwillig beschneiden lassen!

Den Geburtsort des Titus kennen wir nicht. Für einen Korinther wollte ihn Chrysostomus halten (hom. I in Tit.), weil er ihn mit dem (Tit)ilus Justus AG 18, 7 identifizierte, so unter Neuereu noch Wieseler; aber Kleinasien (s. B. Moffatt) und Antiochien (so die meisten) als Heimat des Titus sind auch nicht sicherer begründet. Daß Paulus Gal 2, 1 den Titus aus Antiochien nach Jerusalem mitbrachte, ist doch kein Beweis dafür, daß er den Titus in Antiochien gefunden hatte. Nicht einmal das ist erwiesen, daß Paulus selber den Titus bekehrt hat; die Anrede *ἡραξάνθη* *τέκνον* Tit 1, 4 reicht nicht zum Beweise aus. Zimmerlin liegt diese Vermutung nahe, und danach stammt Titus aus einer der von Paulus vor dem Apostelkonvent bearbeiteten Provinzen, Syrien oder dem Südosten von Kleinasien.

Seine Einbildung ist der Jüngling Titus. Daß Titus Ga 2, 1—5 ganz passiv erscheint, rührt weder daher, daß er noch keine eigene Meinung hatte, noch daher, daß seine Freundschaft mit Paulus gar keinen Zwiespalt der Interessen machte; Paulus schreibt hier keinen Beitrag zur Biographie des Titus, er spricht von dem, wofür er sich selber verantwortlich weiß. Schwierlich hätte er den Titus mit nach Jerusalem heraufgenommen, wenn der Mann nicht geeignet wäre, selbst neben einem Paulus und Barnabas den jerusalemischen Brüdern un widersprechlich zu demonstrieren, daß auch in einem Unbeschnittenen die Vollkraft des Geistes Christi wirken könne. Ein Neuling im Glauben war er sonach auch damals schon nicht. — Im 2. Korintherbrief begegnen wir ihm wieder. Paulus hatte nach der Katastrophe in Ephesus sich nach Troas gewandt und gehofft, dort Titus vorzufinden 2, 13. Die Enttäuschung ließ ihn, trotzdem Troas gutes Arbeitsfeld bot, nicht ruhen, er zog dem ersehnten Freunde nach Macedonien entgegen, und hier traf er mit ihm zusammen 7, 6. Titus war in Korinth gewesen und hatte die für Paulus schon halb verlorene Gemeinde wiedergewonnen; das Vertrauen, das ihm Paulus geschenkt, als er die schwierigste Aufgabe ihm stellte, war glänzend gerechtfertigt worden 7, 7—16; die Korinther, die vorher ihren Apostel schwer gekränkt haben, sind jetzt von Neuem nicht bloß, sondern von Sehnsucht nach Paulus erfüllt. Offenbar hat Titus Takt und Energie aufs glücklichste vereinigt. So hält ihn Paulus denn für den rechten Mann, um die Sammlung für die Urgemeinde, die unter seinen Augen in Macedonien reiche Erträge brachte, auch in Korinth zu günstigem Abschluß zu verhelfen; sofort schickt er ihn dorthin zurück 8, 6, oder vielmehr, er überläßt es ihm, dies stolze Werk zu vollenden 8, 16 f. Daß Titus im Auftrage des Apostels so wider Erwarten schnell zurückkehrte, bestätigt Paulus gegenüber Missethäuern, die in Korinth noch nicht verschwunden waren 8, 23 durch ein feierliches: er ist mein Genosse und mein Mitarbeiter an euch. 12, 18, wo Paulus sich gegen den Vorwurf verteidigt, als liebe er es, sich auf Kosten der Gemeinden zu bereichern, erweckt wiederum den Eindruck, daß selbst die vollendete Höflichkeit in Korinth dem Charakter des Titus keinen Makel anzuhafeln wagte; auf die Frage: hat auch Titus etwa gebrandtschagt? kann kein Ja erschallen.

Wer die Pastoralbriefe für echt hält oder echte Fragmente in ihnen annimmt, der erfährt aus Tit 1, 4 f. noch, daß Titus von Paulus in Kreta zurückgelassen worden ist, um die Organisation der Gemeinden dort durchzuführen; wenn ein Ersatz für ihn eingetroffen sein würde, möchte er wieder zu Paulus kommen, vielleicht nach Nicopolis in dessen nächstes Winterquartier (3, 12). Innerhalb des in der AG beschriebenen Stückes von Paulus' Leben bleibt kein Platz für jene Aktion in Kreta; und nur in eine zweite Gefangenschaft des Apostels konnte 2 Ti 4, 10 gehören, wo der vereinsamte Paulus klagend mitteilt, daß Titus nach Dalmatien gegangen sei. Sicher bloß auf Grund von 2 Ti 4, 10 lassen die Acta Pauli (s. Martyrium Pauli in Acta Apost. Apoc. ed. Lipsius 1891, p. 104, 3. 115, 12. 116, 16. 117, 5 vgl. p. 23, 40. 43 f.) den innigst mit Lukas verbundenen Titus, der aus Dalmatien nach Rom zurückgekehrt ist, bei dem Tode des Meisters eine hervorragende Zeugenrolle spielen. Wenn sie ihn (a. a. D. 237, 1—6) auf einer früheren Reise des Paulus dazu brauchen, daß er in Zonium dem gespannt wartenden Onesiphoros das Aussehen des Apostels beschreibe und so dem Apostel die Wege ebnet, so wird das lediglich Erfindung sein. Die spätere Kirche hat keinerlei selbstständige Kunde von Titus; man reibt ihn, allerdings nicht allgemein, dem Katalog der 70 Jünger ein; er ist Bischof von Kreta (Euseb. h. e. III, 4, 5), und zwar von Paulus dazu gewählt (Ambrosiaster prol. in Tit.), für Chrysostomus (s. oben) dann natürlich zum Oberbischof über alle kretischen Städte, d. h. Metropolit von Gortyna. Hieronymus (comm. in Tit. 2, 7) weiß, daß Titus im Unterschied von Timotheus die Jungfräulichkeit lebenslang bewahrt hat; über das ganz fabulose Nachwerk eines späteren Griechen (Pseudo-Zenas) „Die Alten des Titus“ s. den Bericht bei Lipsius, Die apokr. Apostelgesch. II, 2, 50 401—6: hier erreicht Titus ein Alter von 93 (94) Jahren.

Wenn wir auch auf die Nachrichten der Pastoralbriefe verzichten, so bleibt nicht bloß das meiste vom Leben des Titus uns dunkel: geradezu auffällig ist sein sprunghaftes Auftreten und Verschwinden. Den gefangenen Paulus hat er bestimmt nicht begleitet, die Grußlisten von Kol, Phil, Phi schließen es aus; aber wo war er nach dem Apostelkonvent (ca. 52) bis zu seiner Verurteilung in den Korinthischen Wirren (ca. 58)? C. Schmidt (Acta Pauli 200) spricht von ihm als dem „seit dem Apostelkonzil ständigen Begleiter“ des Paulus. Indes die AG nennt niemals seinen Namen, und schon 1 Th, aber auch Rö (1 Ko?) verbieten die Annahme ständiger Geleitschaft. Beiden Schwierigkeiten entginge man, wenn Titus gleichbedeutend mit Silas oder Silvanus wäre (so zu-

leht F. Zimmer; die Gründe dagegen s. JprTh 1882, 538 ff.), der einen wenigstens, wenn hinter dem „Wir“ der Quelle in AG 16. 20. 21. 27 f. Titus steckte (so z. B. Krenkel). Redaktor der AG ist er schon wegen AG 15 unmöglich — hier kann kein Augenzeuge das Wort führen —; und für die Wirstücke hat durch die uralte Tradition Lukas ein

5 unbestreitbares Vorrecht.

Vermutlich hat Titus nicht zu dem festen Stab der Gefährten des Paulus gehört, sondern ist ähnlich wie Barnabas oder Apollos eigene Wege gegangen und hat sich besondere Arbeitsgebiete ausgewählt, gewiß im Einverständnis mit Paulus, dem er in schwierigen Lagen wie 2 Ko sich gern wieder zur Verfügung stellte. Die Apostelgeschichte 10 aber schweigt von ihm, weil von Epaphras und den späteren Missionsfahrten des Barnabas, weil ihr Interesse sich allein um Paulus konzentriert; die Unruhen in Korinth darzustellen empfahl sich für dies Werk, das das Christentum verherrlichen sollte, wahrlich nicht. Und daß in AG 15, dies Gemälde des Friedens, die Figur des Titus, an dem Paulus in unerbittlichem Kampf die Gesetzesfreiheit durchführte, nicht hineinpaßt, leuchtet 15 ein; wozu alte Narben aufreißen?

Daß Titus, so viel wir wissen der erste rein griechische Missionar, das Evangelium zuerst nach Kreta und nach Dalmatien, vielleicht noch in andere Provinzen in der Umgegend von Achaia und Macedonien gebracht hat und auf diesem Gebiet über das Lebensende des Paulus hinaus thätig war, kann sehr wohl der geschichtliche Kern der Konstruktion der Pastoralbriefe sein: auch den Timotheus hat ja nicht reine Willkür nach Ephesus 20 versetzt. **Ab. Jülicher.**

Titus, Bischof von Bostra, gest. um 370. — Quellen: 1. Titus' eigene Werke. a) Vier *lógoi* gegen die Manichäer. Im griechischen Urtexte sind 1, 2 und der Anfang von 3 erhalten (einzig brauchbare Ausgabe: Titi Bostreni quae ex opere contra 25 Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt Graece e recognitione Pauli Antonii de Lagarde 1859; dazu Vitra, *Analecta sacra* V; die anonymen Stücke de Lagardes gehen auf Sarapion von Thmuis zurück, vgl. Brintmann EWA 1894). Dagegen besitzen wir das Ganze in hirscher Uebersetzung (herausgegeben von de Lagarde, Titi Bostreni contra Manichaeos libri quattuor Syriace, 1859). Eine neue Ausgabe wird von Brintmann und 30 Nix vorbereitet. b) Exegetische Bruchstücke (vgl. besonders Joseph Sidenberger, Titus von Bostra, Studien zu dessen Antschomilien, II 21, 1, 1901 [katholisch]). 2. Ein Brief einer antiochenischen Synode an den Kaiser Jovian (bei Eokr. hist. eccl. 3, 25; vgl. Sozom. hist. eccl. 6, 4). 3. Ein Brief des Kaisers Julian (Nr. 52 Hertlein). 4. Bemerkungen bei Euphranins (haer. 66, 21), Hieronymus (de vir. inl. 102; epist. 70), Sozomenos (hist. eccl. 3, 14. 35, 5, 15), Theodoret (haer. fab. comp. 1, 26), Geraskian von Chalcedon (um 500, bei Photius cod. 85), Stephan Gobarus (um 600, bei Photius cod. 232), Johannes von Damaskus (sacra par.), Photius und Ebed Jesu (gest. 1318). — Litteratur: Sidenberger a. a. D. (dort auch die älteren Werke genannt).

Leben. Über die äußeren Lebensumstände des Titus wissen wir verschwindend 40 wenig, eigentlich nur viererlei. 1. Er war Bischof von Bostra im Hauran, der blühenden Hauptstadt des römischen Arabien. 2. Mit dem Kaiser Julian hatte er, anscheinend ohne eigene Schuld, einen schweren Zusammenstoß, über dessen Ausgang nichts verlautet. 3. Auf dem Konzile von Antiochia (Ende 363) unterschrieb Titus einen Brief an Kaiser Jovian, der eine jügnicänische Glaubensformel enthielt (*ἁποστόλος* bedeutet *ὁ ἐκ 45 τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγενήθη καὶ ὁ θεὸς ὁμοῦ κατ' οὐσίαν τῷ πατρὶ* u. s. w.). 4. Titus starb (nach Hieronymus) unter Valens. — Werke. 1. Die Reden gegen die Manichäer, die wohl bald nach Julians Tod entstanden, behandeln: a) den barbarischen, d. h. unwissenschaftlichen Charakter der manichäischen Philosophie, die von Verstößen gegen die Logik strotzt; b) das Problem der Sünde und der Vergebung; c) das Verhältnis 50 zwischen Altem und Neuem Testamente; d) die Stellung der Manichäer zum Neuen Testamente. Wir lernen hier Titus als einen Mann kennen, der eine reiche Bildung besaß und es ausgezeichnet verstand, sein Wissen zu verwerten. Vom literarischen Standpunkte aus lieferte Titus die beste antimanchäische Streitschrift. 2. In seinen exegetischen Schriften, von denen wir nur noch Bruchstücke besitzen, folgte Titus antiochenischen Ueberlieferungen: 55 er war zu nüchtern, als daß er viel allegorisiert hätte. Auch in seiner Stellung zu den katholischen Briefen, zur Lehre von der Dreieinigkeit, zur Lehre von der Erbsünde (von der er nichts wissen wollte) war er ganz Antiochener (ein Lukascommentar geht fälschlich unter Tims' Namen, während er hauptsächlich aus Ebrill exzerpiert ist). 3. Unrecht ist

Tod. — D. Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tode, 1836; H. A. Nau, Vom Tode, dem Solde der Sünden, 1841; H. Schulz, Die Voraussetzungen der chr. Lehre von der Unsterblichkeit, 1861; F. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 396 ff.; F. Schwally, Das Leben nach dem Tode u. s. w., 1892; Edm. Spiëß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1877. Ferner die Darstellungen der alt- 5
 est. Theologie von Lehler, Dillmann, H. Schulz, Smend, Stade und der neuest. von A. Weiss, Vorschlag, Holzmann. Eingehendere Ausführungen finden sich außerdem in den dogmat. Werken von Philippi, Dörner, Martensen, A. v. Lietzungen.

1. Der Tod ist früher als ein Rätsel empfunden worden als das nicht minder geheimnisvolle Leben. Der Übergang von willkürlicher Bewegung und energischer Bethätigung zu starrer Ruhe und kraftloser Gebundenheit, gefolgt von der Auflösung des organischen Körpers mußte für Gefühl und Nachdenken etwas Überraschendes und Anstößiges haben. Mehr noch als beim langsamen Hinsterven eines Betagten scheint dies bei raschem Tod in der Schlacht oder durch plötzlichen Unfall empfunden worden zu sein. Die meisten Völker haben sich denn auch in den Gedanken einer völligen Vernichtung des Toten nicht 15
 finden können, sondern ihm eine Fortexistenz in irgend einer Form zugeschrieben. Wohl war der Verstorbene des Lebens beraubt, aber sein Schattenbild weilte an einem verborgenen Ort und konnte, namentlich wenn dem Leichnam die gehörige Bestattung versagt blieb, als zürnender und rächender Geist wiederkehren. Dieser Geistesglaube hat zwar schwerlich irgendwo den Götterglauben erzeugen können, aber er ist in wenig verschiedenen 20
 Formen fast über die ganze Erde verbreitet gewesen. (H. Spencer, Prinzipien der Soziologie, deutsch v. Bötter und Carus, IV, H. Schurz, Uebersicht der Kultur, S. 567 ff., E. Rohde, Psyche, 2. Aufl. 1898). Der Fortschritt der geistigen Bildung konnte diesem Problem gegenüber wenig helfen. Steigerte er auf der einen Seite die Fähigkeit der Reflexion, so verschärfte er auf der andern das Bewußtsein des Abstandes von der Natur 25
 und ließ den Menschen um so weniger über seine Vergänglichkeit zur Ruhe kommen.

Unverkennbar hat die Erscheinung des Todes von Anfang an religiöse Gedankengänge hervorgerufen. Weniger freilich in dem Sinn, daß man sich mit seiner Erklärung und Begründung beschäftigt hätte, als so, daß man ihn praktisch zu überwinden strebte. Auch in Israel geben die Aussagen über den Tod zu einem guten Teil den Eindruck 30
 der nächsten Erfahrung wieder und spiegeln zugleich den Einfluß allgemeiner und alter Volksanschauung. Im Tode entweicht die belebende Kraft, ¹⁷⁷, aus dem Körper Ps 146, 4, der Mensch kehrt zum Staub zurück, Ps 104, 29. Die individuelle Person hört darum nicht auf zu existieren, wenn diese Existenz auch nicht mehr die Merkmale des Lebens an sich trägt. Der Tote wird zu seinen Stammesgenossen versammelt, Gen 35, 29; 49, 29. 35
 33, er geht in die Scheol ein, wo er ein kraftloses Dasein führt Jes 14, 10 f. Von den Geschickten der Seinigen auf der Erde wird er nicht mehr berührt Hi 14, 21 f., ja selbst der Gedanke an Gott Ps 6, 6; 115, 17, die Erfahrung seines Waltens Ps 88, 13, die Hoffnung auf seine Treue Jes 38, 18 sind von diesem Zustand dumpfen Halbberußtseins ausgeschlossen. Es ist vergeblich, die Vorstellungen vom Todeszustand durch anthropologische Bestimmungen näher umschreiben zu wollen. Die ¹⁷⁷, die entflieht, ist nicht ein 40
 Bestandteil des menschlichen Wesens, sondern der Lebenshauch, der die Möglichkeit kraftvoller Existenz giebt. Wo von der ¹⁷⁷ gesagt wird, daß sie den Körper im Tode verläßt, Gen 35, 18; 2 Sa 1, 9; 1 Kg 17, 21, ist nicht an die individuelle Seele, sondern an den Inbegriff der Lebenserscheinungen gedacht. Was in die Scheol eingeht, ist nicht 45
 die Seele allein, sondern der ganze Mensch nach Leib und Seele Hi 14, 22; Jes 14, 9, aber in einer andern, blutlosen, reduzierten Zustandsform. Die alttest. Religion setzt keine metaphysisch gefärbte, sondern die populäre Todesvorstellung voraus, die wir auch bei andern Völkern des Altertums finden.

Diese Grundlage empfängt nun aber durch die besonderen Gedanken der alttest. Religion einen Oberbau, der sie selbst allmählich umgestaltet. Den Ausgangspunkt bildet der Satz, daß Jahve der Lebendige und die Quelle des Lebens ist. Er giebt dem Menschen den Lebensodem Gen 2, 7 und er errettet ihn in Lebensgefahr, Ps 27, 13; 28, 1; 30, 4; 143, 11; Jes 38, 16 f. Daran knüpft sich die Hoffnung, daß er denen, die ihm ergeben sind, langes Leben verleihen Hi 5, 26; Er 20, 12 und sie vor vorzeitigem Tod 55
 bewahren werde Ps 102, 25; Jes 65, 20. Dagegen sieht man in einem friedlichen Ende in gutem Alter, wie es einem Abraham Gen 15, 15; 25, 8 und David 1 Chr 29, 28 zu teil wird, nichts Schreckliches und kein Gericht. Aus Jahves Hand kommt aber nicht bloß das Leben, sondern auch der Tod Dt 32, 39; 1 Sa 2, 6; Ps 90, 3. Wie er den Lebenshauch giebt, so nimmt er ihn wieder zurück Ps 104, 29; Ps 12, 7. Auch im 60

Tode kann darum Gottes Güte nicht ganz verschwinden. So fällt ein Lichtstrahl auch in das Dunkel der Scheol. Jahves Macht erstreckt sich auch über sie Am 9, 2; Hi 26, 5 f. Der Fromme ist auch dort nicht von seinem Gott getrennt Ps 139, 8; der Gerechte kommt dann zum Frieden Jes 57, 2, ja Hi 19, 25 ff. dringt über die Hoffnung auf Auferstehung nach dem Tod bis in die Nähe des Glaubens an eine Herstellung aus dem Tode vor. Mit der religiösen Empfindung von dem unvergänglichen Wert der Gottesgemeinschaft wird die Volksanschauung von dem dumpfen Leben in der Unterwelt unverträglich.

Die enge Verknüpfung von Gottesgemeinschaft und Leben führt aber auch weiter dazu, den Begriff des Lebens selbst auf eine höhere Stufe zu heben, was auf den des Todes unmittelbar zurückwirkt. Es giebt ein Leben des Menschen mit Gott und durch Gott, das durch das physische Wohlergehen nicht erschöpft und durch das physische Sterben nicht getroffen wird. „Wer Gott fürchtet, der findet Leben“ ist der oft wiederholte Satz des ältesten Spruchbuchs, 3, 18; 4, 4; 11, 19; 12, 28. Dabei ist wohl auch an die physische Lebensdauer gedacht 3, 2; 4, 22; 13, 14; 19, 23; aber oft genug steht Leben als zusammenfassende Bezeichnung für das erhöhte Dasein, die Befriedigung und Vollendung, die Gottes Huld gewährt. Darum wechseln mit „Leben“ auch „Jahves Wohlgefallen“ 8, 35; „Gerechtigkeit und Ehre“ 21, 21. Der Begriff des Lebens beginnt in den der Seligkeit überzugehen. Demgemäß umfaßt auch der Tod nicht bloß das leibliche Sterben; er wird zum Ausdruck für die Unseligkeit, Nichtigkeit und Ziellosigkeit, in die der Gesetzesverächter und Gottlose versinkt. Seine Wege sind allezeit Todeswege 14, 12. In diesem Sinne wird vom Gesetz gesagt, daß es das Volk vor die Wahl stellt zwischen Leben und Tod, Segen und Fluch Dt 30, 15 ff.

Das Verhältnis dieses höheren, religiösen Begriffs von Leben und Tod zum physischen bleibt meist unbestimmt. Nur eine kleine Zahl von Stellen geht dazu fort, auch das physische Sterben nicht für das notwendige und gottgewollte Menschenlos, sondern für die Folge der Sünde zu erklären. So spricht die dunkle Stelle Gen 6, 1—4 von einer gerichtlichen Verkürzung der Lebensdauer jener Übermenschen, welche die Schranken ihrer Gattung durchbrechen zu wollen schienen. Analoges sagt der Dichter von Ps 90 von der Menschheit seiner Gegenwart B. 7 ff. Noch weiter geht die Erzählung vom Sündenfall, die aber noch viel mehr eine Erklärung des Übels sein will, Gen 3, 16 ff. Hier wird der Gedanke ausgesprochen, daß der Tod überhaupt erst infolge menschlichen Ungehorsams eingetreten sei. Schwierigkeiten kann dabei allerdings der Umstand machen, daß der Gen 2, 17 als unmittelbare Folge des Ungehorsams angebotene Tod nach 3, 19 erst den Abschluß eines Lebens voll Mühsal bilden soll. Allein die Beziehung der Stelle auf den physischen Tod bleibt darum doch gefordert; sein Begriff wird nur auf den ganzen Prozeß seiner Anbahnung erweitert. Auch in der Beschreibung des Todes als „Rückkehr zum Staub“ braucht kein Eingeständnis der normalen Natur dieses Vorgangs zu liegen. War es dem Menschen bestimmt, fortzuschreiten, so war „Rückkehr“ eine Abnormität. Die Meinung der Stelle ist indessen nicht, daß der Mensch von der Schöpfung her unsterblich gewesen wäre; wohl aber wäre ihm ohne die Übertretung des göttlichen Gebots die Frucht des Lebensbaums zugänglich geworden, B. 22, so daß er, ohne den Tod zu erfahren, eine höhere Stufe des Daseins erstiegen hätte. (Über die Frage, ob und inwieweit auf Gen 3 fremde Religionsanschauungen eingewirkt haben, vgl. Gunkel, Genes. E. 33 ff. und Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments I, 200, 242.) Dieser Auffassung des Todes entspricht es auch, daß Gen 5, 24 die Entrückung Henochs mit seiner Gottesgemeinschaft motiviert wird und die des Elias offenbar in derselben Beleuchtung steht 2 Kg 2, 11 ff. Den Gedanken der gerichtlichen Natur des Todes kann man außerdem noch Ru 27, 3 (kaum in 16, 29) angedeutet finden. Wo der Gedanke an eine Aufhebung des Todes erscheint, verknüpft er sich weniger mit der Idee der Sündenvergebung als mit der Erwartung der messianischen Segenszeit. So ist nicht nur Ez 37 von einer wohl bildlich zu verstehenden Auferstehung des Volkes die Rede; auch die einzelnen werden in der Vollendung der Macht des Todes entnommen sein Jes 25, 8 und die Erde wird ihre Toten wiedergeben 26, 19. Dieselbe Gewißheit wird bei Daniel 12, 2. 13 durch die Notwendigkeit einer abschließenden Vergeltung gestützt.

Während die Auffassung des Todes als der Sündenstrafe im AT nur selten anklingt, hat sie einen um so reicheren Nachhall in der späthjüdischen Literatur. Wei 1, 15; 2, 24; Si 25, 24; 4 Esr 3, 7; 7, 11 ff. 118 ff.; Bar.-Apt 23, 4; 48, 42 f.; 54, 15; 56, 6. Im Vergleich damit ist es bemerkenswert, daß in der Verkündigung Jesu der Gedankenkreis von Gen 3 nur einmal und zwar bei Johannes 8, 44 gestreift wird. Blöbliche

Lebensvernichtung kann gerichtliche Bedeutung haben Lc 13, 3. 5, ist aber nicht immer in besonderer Sünde begründet R. 2. 4. Der Tod, der als Heimsuchung der Sünde zu fürchten ist, vollzieht sich an der Seele Mt 10, 28, während die Frommen, die gestorben sind, an ihrer Verbindung mit Gott ein unvergängliches Leben besitzen Mt 22, 32. So wird der Blick von den äußeren Erlebnissen auf die Vorgänge in der Tiefe des Person- 5 lebens gelenkt. Johannes dürfte den Sinn der Lehre Jesu zutreffend wiedergeben, wenn bei ihm die Begriffe Tod und Leben ihren eigentlichen Gehalt durch das Verhältnis zu Gott empfangen. Dem Leben der Gläubigen kann der Tod nichts anhaben 5, 24; 6, 50; 8, 51; 11, 25 ff., während Verleugnung der Liebe schon diesseitiger Tod ist 1 Jo 3, 14. Dagegen wird man allerdings Ja 1, 15 an das leibliche Sterben zu denken haben. Am 10 bestimmtesten vertritt Paulus den Zusammenhang des Todes mit der Sünde Röm 5, 12; 6, 23; 8, 6; 1 Ko 15, 21. Daß er dabei zunächst den leiblichen Tod im Auge hat, macht die Bezugnahme auf Gen 3 zweifellos; man wird aber im Blick auf die Rolle, welche die übertragene Bedeutung des Todes schon im NT spielt, schwerlich berechtigt sein, den Begriff *θάνατος* auf diesen zu beschränken. Röm 7, 10; Eph 2, 1; 1 Ti 5, 6 ist 15 der Tod jedenfalls als sittlich-religiöses Verderben gefaßt. Und 1 Ko 15, 56 besagt doch wohl, daß der Tod seine gerichtliche Bedeutung nicht an sich hat (vgl. auch R. 50), sondern durch die Sünde empfängt. Das Leben, das Christus bringt, beginnt auch bei Paulus schon in der Zeit Kol 2, 13, um in der Auferweckung vollendet zu werden 1 Ko 15, 22 und zwar auch nach der Seite des Leibs Röm 8, 11. Die Generation der Gläu- 20 bigen, welche die Heilsvollendung im diesseitigen Leben vorfindet, wird, ohne den Tod zu erfahren, verwandelt werden 1 Ko 15, 51 f., ein Vorgang, der 1 Th 4, 17 zugleich als Entrückung geschildert wird.

Was die neuest. Gedanken vom Todeszustand betrifft, so enthält Lc 16, 23 ff. den Gedanken einer schon mit dem irdischen Ableben unmittelbar eintretenden Vergeltung, die 25 Fromme und Gottlose scheidet. Vor einer weitergehenden, allzu buchstäblichen Ausdeutung wird aber schon der Gleichnischarakter der Rede warnen müssen. Die Vorstellung von der Scheol als dem Sammelort der Toten besteht auch jetzt noch fort Phi 2, 10; 1 Pt 3, 19 f.; Eph 4, 9; Apg 20, 13 f. Aber sie verliert für die Gläubigen ihre ursprüngliche Bedeutung Röm 8, 38. Für ihren Zustand nach dem Tod ist das Dabeinsein bei dem 30 Herrn die angemessenere Bezeichnung Phi 1, 21; 2 Ko 5, 8 ff.; Jo 11, 3. Die altberbrachten Anschauungsbilder sind für die Macht der religiösen Überzeugung unzulänglich geworden.

Die eigentliche und adäquate Sündenstrafe liegt nicht im bloß physischen Tod, sondern in einem hinter diesem folgenden Gerichtsakt, dem *δέσμετος θάνατος* Apg 2, 11; 35 20, 6. 14; 21, 8. Im Vergleich mit diesem kann das physische Sterben sogar in das Licht einer Bewahrung der Seele treten 1 Pt 4, 6 (vgl. R. 1), ja als der Weg zur Rettung der Person für eine höhere Existenz bezeichnet werden 1 Ko 5, 5.

2. Auf Grund dieser Schriftausagen gilt in der Kirchenlehre der Tod im umfassendsten Sinn als die göttlich geordnete Strafe der Sünde, deren Aufhebung die Frucht der Er- 40 lösung ist. Von der religiösen und sittlichen Depotenzierung der Person und der Verdammnis ist dies nie bestritten worden, wenn auch über das Wesen und die Unwider- ruflichkeit der letzteren verschieden geurteilt worden ist. Dagegen hat die Herleitung des natürlichen Todes von der Sünde bereits manchen Theologen der alten Kirche Bedenken gemacht. Clemens von Alexandrien und Origenes sehen im leiblichen Tod die natürliche 45 Folge der menschlichen Organisation und eine ursprüngliche göttliche Einrichtung (Harnack, DG. I, 633 f.). Auch einzelne Antiochener wie Theodor von Mopsuestia sind ihnen darin gefolgt (a. a. O. II³, 150 f.). Dies kontrastiert einigermaßen mit dem Nachdruck, mit dem gerade die griechische Kirche das Heilswerk Christi auf die Befreiung von der 50 *φθορά* bezieht; allem es leitet sie dabei der Gedanke, daß Sünde und Tod nicht im 50 Kaufverhältnis, sondern in ursprünglicher Korrelation stehen und daß Christus nicht sowohl Wiederhersteller, als Vollender der Menschheit ist. Dieselbe Ansicht vertritt auch der Pelagianismus, so Cälestius (Vd XV S. 759, 30); Julian von Eclanum mit der Einschränkung, daß der Tod in einer weniger schrecklichen Gestalt zur Naturordnung gehört habe (Harnack III², 183). Man darf dies nicht bloß auf eine weniger ernste 55 Würdigung der Sünde zurückführen; maßgebend ist sicherlich auch die Abneigung dieser Richtung gegen die Heranziehung physischer Kategorien in die Lehre von der Sünde (vgl. A. Pelagius Vd XV S. 756, 55 ff.). Nach Augustin dagegen, dem gerade das letztere religiös wichtig war, geht der Tod in seinen beiden Gestalten als *mors corporalis* und *aeterna* auf die Sünde zurück. Die protestantische Kirchenlehre kennt eine dreifache Be- 60

ziehung des Todes: *mors spiritualis*, die aus der Sünde unmittelbar entspringende Depravation der menschlichen Natur, deren Hauptmomente der Verlust des göttlichen Ebenbildes und der sittlichen Freiheit sind, *mors corporalis*, das dem inneren Verderben folgende und im Sterben gipfelnde physische Elend, *mors aeterna*, die ewige Qual der von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossenen Verdammten (Höll.). Die Ursache des Todes ist gleichfalls eine dreifache: *diaboli seducens malitia*, *hominis delinquentis culpa*, *Dei vindictis ira* (Gerh.). Der Zwischenzustand zwischen Tod und abschließender Entscheidung, der im N. eine mehrfache Differenzierung erfahren hatte (*purgatorium*, *limbus puerorum*, *limbus patrum*), wird verworfen und der Hades 10 ausschließlich als Strafort der Verdammten gefaßt.

Zu der neueren Dogmatik ist die Auffassung des natürlichen Todes als Sündenstrafe mehrfach bestritten worden. Grundlegend war dafür die von Schleiermacher an diesem Lehrstück geübte Kritik. Nach ihm hat die Glaubenslehre mit Sätzen über die Beschaffenheit der Welt an sich überhaupt nichts zu thun. Das Übel, von dem sie handelt, 15 ist eine Relation des äußeren Erlebens auf das Gottesbewußtsein. Sofern nämlich die Sünde das Gottesbewußtsein zurückdrängt, macht sie, daß dem Menschen die Welt anders erscheint, als sie ihm ohne die Sünde erschienen wäre. Dies gilt auch vom Tod; er ist an sich weder Übel noch Strafe, er wird nur dem dazu, der ihn im Zustand der Sünde erfährt (Chr. Gl. I, § 75 f.). Darin sind ihm Lücke, Neander, Schweizer (Glaubensl. 20 I², 351), Lipsius (Dogm. 3. A. § 461. 509), Kutschl (Rechtf. u. Verf. III², § 42) gefolgt. Genauer lassen sich drei verschiedene Standpunkte in unserer Frage unterscheiden:

1. ohne die Sünde gäbe es überhaupt keinen leiblichen Tod,
2. ohne die Sünde gäbe es nicht diese Gestalt des Todes,
3. ohne die Sünde gäbe es nicht die Auffassung des Todes als göttlichen Straf- 25 gericht's.

Über Recht und Unrecht dieser Auffassungen läßt sich nicht wohl auf rein exegetischem Weg entscheiden. Die Beurteilung des leiblichen Todes als eines göttlichen Gerichts über die Sünde steht im N. nur vereinzelt neben anders klingenden Stellen. Die neuest. Ausfagen, die jene Anschauung enthalten, entbehren einer völlig sicheren Ab- 30 grenzung des physischen Todes gegen andere Bedeutungen des umfassenden Begriffs. Paulus namentlich verwendet den Begriff des Todes so oft im übertragenen Sinn des innerlichen Verderbens, daß es schwer ist, eine Mitwirkung dieser Vorstellung auch in Rö 5 und 1 Ko 15 auszuschließen. Auf das Ganze der biblischen Entwicklung gesehen, kann man nicht verkennen, daß sich eine Differenzierung des Todesbegriffs anbahnt, 35 seitdem der leibliche Tod nicht mehr als unwiderruflich gilt. Sie führt dazu, den eigentlichen Strafcharakter vom leiblichen Tod abzulösen und ihn teils mit inneren Vorgängen des Seelenlebens (Entzweiung, sittliche Verfehrung, Friedlosigkeit), teils mit dem Gerichtsakt des zweiten Todes zu verknüpfen. Durchgehende Schriftlehre ist darum, daß der geistliche und ewige Tod, die sich wie Keim und Frucht zueinander verhalten, aus der Sünde 40 stammt, während die Zurückführung auch des leiblichen Todes auf diese Quelle doch nur eine episodische Stellung einnimmt.

Was man außer den biblischen Zeugnissen zur dogmatischen Begründung der fraglichen Lehre anführt, dürfte denn auch kaum für zureichend gehalten werden. Ohne Frage hat der Gedanke etwas Sinniges und Freunde der christlichen Spekulation Bestechendes, 45 daß der physische Tod den Endausgang der durch die Sünde bewirkten geistigen Entartung, Entleerung und Vereinsamung bilde. (Seine eindrucksvolle Durchführung kann man bei J. T. Beck, Chr. Lehrwiss., 2. A., S. 278 ff.; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre III², S. 355 ff.; Luthardt, Chr. Glaubenslehre S. 301 ff. nachlesen.) Allein die deutlichen Farben zu diesem Bilde hat doch stets die religiöse und ethische Psychologie geliefert, 50 während der Fortgang vom Personenleben zu den Konsequenzen für das Naturdasein ein Sprung bleibt, der weder für das Denken durchsichtig ist, noch durch die Erfahrung unzweifelhaft bestätigt wird. (Vgl. hierüber das Geständnis Martensens, Dogm., 3. A., S. 195 und J. Müllers a. a. O. S. 396 f.) Daß die Verursachung des leiblichen Todes durch die Sünde durch den inneren Zusammenhang des christlichen Lehrsystems gefordert werde, hat man 55 insbesondere durch den Hinweis auf zwei Punkte zu beweisen versucht. Jesu Tod könne nur dann Heilstod sein, wenn der Tod als die spezifische Sündenstrafe dem Sündlosen hätte erspart bleiben müssen, also von ihm stellvertretend habe erduldet werden können. Dies gilt aber offenbar nur auf dem Boden einer rechtlichen Verfühnungstheorie, die mit den Begriffen von Rechtsverbindlichkeit, Strafe und Verdienst rechnet. Sie kann jedoch 60 nicht als die Wiedergabe der viel reicheren und tieferen biblischen Gedanken gelten. Mit

mehr Recht verweisen Philippi und J. Müller auf die Entsprechung der Lehren von Tod und Auferstehung. Ist der menschliche Leib zu ewiger Herrlichkeit bestimmt, dann erscheint allerdings seine Vernichtung im Tod als eine Störung des göttlichen Plans, die nur von einer gottwidrigen Macht herrühren kann und in der Auferstehung wieder zurechtgestellt wird. Allein auch dies ist nur dann richtig, wenn man den Auferstehungsleib als direkte Fortsetzung des ursprünglich geschaffenen Naturorganismus auffaßt. Den paulinischen Aussagen dürfte es aber mehr entsprechen, ihn als einen Organismus höherer Ordnung zu denken, der keiner sarkischen Basis bedarf 1 Ko 15, 44. 50. Man wird darum eher sagen müssen, daß der christliche Gedanke der Auferstehung verkürzt wird, wenn man ihn allzueng mit der ersten Schöpfung verknüpft.

Viel näher liegt es dagegen, eine direkte Korrespondenz zwischen dem, was die Sünde raubt, und dem, was die Erlösung giebt, zu erwarten. Diese hat man aber in der traditionellen Lehre mit Recht vermist, wenn doch die Erlösung den in der Sünde begründeten leiblichen Tod nicht aufhebt (vgl. die Schrift von Mau). Betrachtet man dagegen als die Straffolge der Sünde den geistlichen und ewigen Tod, so kann man in der Tat sagen, daß die Erlösung durch Christus die volle Wiederaufhebung der Sünde ist.

Nicht zuletzt sind es aber methodische Bedenken, die es widerraten, einen Satz in die Glaubenslehre aufzunehmen, der nicht dem Gebiet der religiös-sittlichen Erfahrung, sondern dem der spekulativen Naturbetrachtung angehört. Das physische Sterben aus religiös-moralischen Ursachen zu erklären bleibt doch immer eine *μετάστας ἐξ ἄλλο γένος*. Wer diesen Schritt einmal wagt, dem kann man es kaum wehren, auch andere uns peinliche Einrichtungen des Naturlebens auf dieselbe Ursache zurückzuführen, wie dies auch Krabbe (a. a. O. S. 80 f.) thut. Daß die Sünde Unseligkeit und Verderben bringt, ist so lange ein völlig klarer und unwiderleglicher Satz, als wir bei dem Leben der sittlichen Persönlichkeit stehen bleiben; sobald wir ihr jedoch Wirkungen auf die Naturordnung zuschreiben, geraten wir auf ein unsicheres Gebiet. Darum ziehen sich auch manche, die den objektiv realen Zusammenhang von Sünde und Tod festhalten wollen, schließlich darauf zurück, daß freilich nur die Gestalt des Todes eine andere geworden sei. Auch dieser Satz ist aber nur dann mehr als eine unbestimmte und unsichere Vermutung, wenn man dabei an seine Gestalt im Bewußtsein denkt, die Todesfurcht, die Vorwürfe des Gewissens, die Erinnerung an Verfehlungen und Versäumnisse, die nun unwiderrücklich geworden sind. Sofern der Tod die Summe eines verfehlten Lebens zieht, ist er die Strafe der Sünde. Wer dagegen der Gnade Gottes in Christus gewiß ist, der sieht in ihm den Eingang zu der höheren Lebensstufe, die er schon in Glauben und Hoffnung betreten hat. Es wird darum dabei bleiben, daß Schleiermacher den Weg gezeigt hat, die Lehre vom Tod von den Beimischungen der Naturspekulation zu befreien und sie dem christlichen Heilsglauben gemäß zu gestalten. Ein Beispiel maßvoller christlicher Spekulation bieten die Ausführungen Nothes in der Ethik (I², § 111), die zwischen dem natürlichen und unvermeidlichen sinnlichen Ableben und dem Tod im prägnanten Sinn des Wortes d. h. der infolge der Sünde mit dem Ableben verbundenen Entblößung und Verarmung bestimmt unterscheiden.

Anhangsweise mag hier noch ein Wort über die Auffassung des Todes in der heutigen Biologie stehen. Man hat versucht, die Ursache des Todes im Lebensprozeß selbst, genauer in der Fortpflanzung aufzuzeigen (A. Goette, Über den Ursprung des Todes 1883). Dieser Anschauung hat jedoch A. Weismann widersprochen. Nach ihm ist der natürliche Tod nicht ursprünglich — die niedersten, einzelligen Lebewesen sterben nicht, sie leben multipliziert fort, indem sie sich teilen —, sondern eine sekundäre, aus Gründen der Zweckmäßigkeit getroffene Einrichtung. Nachdem eine Differenzierung der Organismen in der Weise eingetreten war, daß ein Teil der Zellen dem Aufbau des Körpers, ein anderer der Fortpflanzung dient, hat die dauernde Erhaltung der ersten keinen Zweck mehr für die Gattung; ihre Auflösung dient dazu, neuen unverbrauchten Individuen Raum zu machen. (Ueber Leben und Tod, 1884 und Vorträge über Descendenztheorie I², S. 211 ff.) Auch dies ist aber mehr ein Versuch, der einmal bestehenden Thatsache eine teleologische Deutung zu geben als eine Erklärung ihres Ursprungs. So wird es zutreffend sein, wenn andere Biologen urteilen: Die eigentliche Ursache des normalen oder physiologischen Todes ist unbekannt (L. Hermann, Lehrbuch der Physiologie, 12. A. S. 660). Man könnte genügt sein, dieses Non liquet zu Gunsten der religiösen Erklärung des Todes zu benützen. Allein die Dogmatik thut wohl besser daran, ein Gebiet überhaupt nicht zu betreten, auf dem sie Gefahr läuft, von der Gunst oder Ungunst naturwissenschaftlicher Theorien und Hypothesen abhängig zu werden.

Todesstrafe. — Literatur: Feuerbach, *Bibl. für peñl. Rechtswiſſ.* II, 243; Seeger, *Kriminaliſt. Abhandlungen* (1858), 1 ff.; Mittermaier, *Todesſtr.* nach den Ergebñ. der wiſſ. Forderungen, 1862; John, *Ueber die Todesſtrafe*, 1867; Geuer, *Ueber die Todesſtrafe*, 1869; Hefel (Theolog), *Todesſtrafe in ihrer Kulturgeſch. Entw.*, 1870; Bipiñs (Theol.), *Die Todesſtrafe vom Standpunkt der Religion*, 1870; v. Holzendorff, *Das Verbrechen des Mordes u. die Todesſtrafe*, 1875; Rothmund, *Ueber die Todesſtrafe vom Standpunkte eines Arztes.* — Zur Geſchichte (außer den Verweiſen im Text): v. Bar, *Lehrbuch des Strafrechts I*, 1882; Richard Schmidt, *Aufgaben der Strafrechtſpēte*, 1895, S. 178 ff. 224 ff.; Güntſer, *Idee der Wiedervergeltung*, 1897 ff., 3. Abt., I. Hälfte, S. 327; Kapfenſtein, *Todesſtrafe in einem neuen Reichsſtrafgeſebuch*, 1902. Im übrigen vgl. die Lehrbücher des Strafrechts von Liszt, Finger u. a.

Die Todesſtrafe, das denkbar ſchwerſte der Zwangsmittel, durch welches die Geſellſchaft dem Bruch der Rechtsordnung, dem Verbrechen, durch ſchmerzhafteste Züchtigung des Verbrechers entgegenwirken kann, iſt eine Erſcheinung des ſozialen Lebens, die der Befriedigung des religiöſen Bedürfniffes an ſich fern ſteht. Gleichwohl hat die chriſtliche Religion ebenſo wie ſchon vorher die dem Chriſtentum vorarbeitenden hebräiſch-jüdiſchen Glaubensſagen und ſpäter die Organe der Kirche und die theologische Literatur auf allen Stadien ihrer Entwicklung, ſei es billigend und befördernd, ſei es mißbilligend oder abſchwächend zur Todesſtrafe Stellung genommen. Mit Vorliebe hat dieſe Kritik die Todesſtrafe in denjenigen ihrer Anwendungsfälle ins Auge gefaßt, wo ſie als Rechtsfolgen des Mordes oder Totschlags, der vorſächlichen Menſchenenttötung, aufgetreten iſt. Die Motive für das Intereſſe des religiöſ Nachdenkenden an der Todesſtrafe und das wirkliche Verhältniß zu ihr ſind nicht ohne weiteres klar. Sie laſſen ſich unſefangen nur dann beurteilen, wenn man die überaus verſchiedenen Bedingungen berückſichtigt, unter denen die Kritik hervortritt, und demnach die ſehr verſchiedene Bedeutung, die ihr zukommt.

I. Das Verhältniß der Religion zur Todesſtrafe in der geſchichtlichen Entwicklung. Für den Standpunkt der jüdiſchen Religion wie ſpäter auch für den der frühchriſtlichen Lehre iſt davon auszugehen, daß die Tötung eines ſchweren Verbrechers in primitiven Zuſtänden überhaupt nicht zu den Einrichtungen gehört, die zweckbetrußten geſetzgeberiſchen Erwägungen entſpringen. Die Todesſtrafe iſt vielmehr wie jeder ſtrafende Eingriff in die Freiheit des Verbrechers eine Umbildung der triebartigen Reaktion der Rache, die die älteſten Gemeinweſen aller älteren Kulturvölker zunächſt nur geſchehen laſſen, die ſie erſt allmählich durch Regeln normieren und durch behördliche Thätigkeit teils unterſtützen, teils einſchränken. Die Rache führt in der Urzeit überall auf einem doppelten Weg zur Tötung des Rechtsverlegers. Frevel, die weſentlich nur als Eingriffe in die Sphäre eines Individuums oder eines Geſchlechts, einer Sippe empfunden werden (Privatdelikte), führen zur Privatrade, ſo Diebſtahl, Erverletzung, beſonders die Tötung eines freien Menſchen zur Blutrache, die das verlezte Geſchlecht gegen den Totschläger oder deſſen Sippegenoffen übt. Das Gemeinweſen beteiligt ſich hieran in der Weiſe, daß es im Intereſſe des öffentlichen Friedens der willkürlichen Rache oder Fehde entgegenwirkt, den Bluträcher durch Vermittelung einer Sühne, Einbringung einer Geldbuße zufriedenſtellt, andererſeits den Thäter, der zur Bußzahlung bereit iſt, gegen die Rache ſichert. Hiervon ganz getrennt bewegt ſich aber urſprünglich ein Verfahren gegen ſolche Frevel, die die Empfindungen aller Volksgenoffen oder des Gemeinweſen ſelbſt verletzen (Heiligtumsſchändung, widernatürliche Unzucht, Kriegsverrat u. ſ. w.). Sie entſachen die Rache eines jeden, die Volkſache, und das Gemeinweſen kann hier die Ordnung nur ſo befördern, daß es ſich zum Wächter oder Vollſtrecker der Rache macht, zunächſt durch offizielle Preisgabe des Thäters an die Volksgenoffen (Friedloſlegung, Achtung), dann durch Hinrichtung, eigentliche Todesſtrafe, bei deren Formen vielfach ſakrale Ceremonien, die Ritualien der Opferung mitſpielen können. Der Fortgang der Entwicklung vollzieht ſich nun ſo, daß das Gemeinweſen, indem es erſtarzt, auch an einzelnen Verbrechen, die urſprünglich nur Privatdelikte waren, ein öffentliches Intereſſe nimmt, ſie der privaten Auseinanderſetzung durch Fehde und Sühnevergleich entzieht und der öffentlichen Leibſtrafe, Todesſtrafe unterwirft. Gerade hier aber ſpielt die Religion zuerſt eine entſcheidende Rolle. Erfahrungsgemäß knüpft die Anteilnahme der ſtaatlichen Organe meiſt an die Vorſtellung an, daß eine Unthat, abgeſehen von der Kränkung der nächſtbetroffenen Sippe, das Volk beſleckt und um des Friedens mit den Göttern willen geſühnt werden muß. Vor allem haſtet ſolcher Fluch an ungeſühnter Blutſchuld bei vorſächlichem Mord. So gelangt auf dem Weg religiöſer Vermittelung im griechiſch-atiſchen Recht der nachhomeriſchen Zeit der Staat zur Einmiſchung in die Blutrachebündel (Edward Meyer, *Gefchichte des Altertums II*, 1893, § 364); im römischen Recht dürfen

ähnliche Übergänge vermutet werden, obwohl sie weniger erkennbar sind. Ebenso aber ist die Entwicklung im hebräischen Recht verlaufen. Im alten Recht (Ex 21, 12 ff.) unterliegt der Mörder nur der Blutrache; die Ältesten der Gemeinde wirken nur insofern mit, als sie den Verbrecher, falls er sich in ein Asyl geflüchtet hat, vom Altar losreißen und dem Mächer zum Vollzug der Rache überantworten müssen. Nur von der Blutrache reden 6 insbesondere die bekannten Stellen Ex 21, 12: „Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt, der soll des Todes sterben“, „Auge um Auge, Seele um Seele“. Sie enthalten lediglich eine offizielle Billigung der Blutrache zwischen Einzelnen und Einzelnen, Sippe und Sippe, während Gen 9, 5. 6 „wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch 10 Menschen vergossen werden, überhaupt nur eine drohende Prophezeiung Gottes ausspricht, die sich das Individuum zur Warnung dienen lassen soll. Und auch in den andern Fällen, in denen Ex 21 todeswürdige Schuld erwähnt (Menschenraub, Elternmißhandlung, Ehebruch, widernatürliche Unzucht, Wahrsagerei) ist nur von Blutrache (oder vielleicht Völkerrache, formloser Lynchjustiz) die Rede. Im Recht der späteren Königszeit dagegen wird die Rache zwar auch noch erwähnt (Dt 19, 1). Daneben aber 15 erscheint die Anschauung, daß die ganze Gemeinde durch vorsätzlichen Mord mit Blutschuld (damim) belastet wird, die durch öffentliche Hinrichtung oder Preisgabe an den Mächer abgewaschen werden muß. Gleiches Recht gilt in dieser Zeit, d. h. in der Zeit, in der der priesterliche Einfluß in allen Seiten des Staatslebens immer ausschließlich 20 zu werden beginnt, für andere Formen der „todeswürdigen Schuld“ (mishpat mavet): Gotteslästerung, Majestätsbeleidigung, Ehebruch u. a. Die Preisgabe an den Mächer wird durch Steinigung ersetzt, an der sich alle Männer der Gemeinde beteiligen. So ist einerseits der sakrale Einfluß der Todesstrafe förderlich. Andererseits scheint jedoch die priesterliche Kontrolle, die dem späteren Staatswesen von Juda und vor allem der nachexilischen Zeit eigentümlich ist, einer allzugroßen Ausdehnung der Todesstrafe auch 25 entgegengewirkt zu haben. In nachdeuteronomischen Quellen wird wenigstens eine — allerdings schwankende — Gruppe todeschuldiger Delikte (Zauberei, Grenzverrückung, Kinderopfer und Tempelprostitution) nicht mit realem Vollzug, sondern mit der Strafe des Himmels bedroht, wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob nicht subsidiär für Gottes Zorn auch wieder die staatliche Todesstrafe einzutreten bestimmt ist (vgl. neuesten Wellhausen in 30 Kommissions „Fragen zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker“ 1905, S. 93).

Im allgemeinen bleibt jedoch das Judentum, wenn es der religiösen Vorstellung dauernd einen bestimmenden Einfluß auf die Strafjustiz einräumt, im fortgeschrittenen Staat der antiken Mittelmeerwelt allein. Im übrigen, vor allem in griechischen und italischen Strafrecht, wird die Anwendung und Form der Todesstrafe ausschließlich zu einer Frage 35 weltlich-rechtlicher Erwägungen. Insbesondere im römischen Recht steht seit dem 5. Jahrhundert das Prinzip fest, daß die Todesstrafe (Hinrichtung mit dem Beil, Verbrennen, Herabstürzen vom Felsen u. a. Formen) alle schweren Verbrechen (Mord, Brandstiftung, Meineid, Hochverrat x.) zu treffen hat. Allerdings wird dieser Grundsatz dadurch abgemildert, daß im Nachwirken ältester Rechtsanschauungen mit der Todesstrafe gleich- 40 wertig die Friedloslegung, die aquae et ignis interdictio, d. h. nunmehr die Verbannung aus der römischen Bürgergemeinde gelten soll. Diese Surrogatstrafe wird um so beliebter, als die Provoeatio ad populum, gegen die mit dem Blutbann betrauten Magistrate, besonders die Konsuln, der Volksversammlung einen Einfluß auf die Kapital-justiz eröffnet. Das Steigen der bedeutungsvollen Würde des civis Romanus hatte seit 45 dem 2. Jahrh. n. Chr. dazu geführt, daß die mit dem Blutbann betrauten Magistrate, besonders die Konsuln, nicht gern mehr die Anklage auf Tod erhoben oder das gesprochene Urteil gegen die römischen Bürger nicht vollstrecken ließen. Vor allem im Lauf der letzten beiden Jahrhunderte der Republik kam auf diesem Wege die Todesstrafe mindestens gegenüber den angehöheren Klassen der Bürgerbevölkerung fast ganz außer Anwendung. Aber aufgehoben 50 wurde sie nie, und als seit Cäsar die Neuordnung des römischen Weltreichs sich vollzog und auch die Strafjustiz festere, von der kaiserlichen Gesetzgebung und Obergerichtsbarkheit beeinflusste Formen erhielt, wurde sie zunächst vor dem außerordentlichen Tribunalien (dem Senat, dem Stadtpräsekten von Rom) auch gegen römische Bürger mit rasch zunehmender Häufigkeit wieder gehandhabt. So war die Todesstrafe bei Beginn der christlichen Zeitrechnung 55 eine im ganzen Umfang des römischen Reichs eingebürgerte Institution, gleichviel ob sie auf Grund lokalen Rechts der Provinz oder Stadt, nach griechischem, syrischem x. Recht, oder ob sie in der Justiz der römischen Provinzialstatthalter auf Grund römischen Rechts verhängt wurde. Auch die Grundzüge, die in dieser Hinsicht innerhalb des römischen Kaiserreichs 60 Königreichs Judäa für das einheimische, durch Cäsar wiederhergestellte Blutgericht des

Synedrium unter dem Vorsitz des Hohenpriesters, galten, erscheinen nur als eine Einzelanwendung der im ganzen Umkreis der Mittelmeerländer anerkannten Regeln.

An diesen Zuständen ändert auch die Lehre Christi nichts mehr. Bei ihrem von Anfang an nur auf die Verkündigung und Vorbereitung des Gottesreichs gerichteten Streben ist eine Kritik der festeingewurzelten strafrechtlichen Grundsätze im Evangelium gar nicht zu erwarten und in der That nirgends beabsichtigt. Von Christi eignen Aussprüchen kommt allein Mt 26, 52 in Betracht „alle, die zum Schwert greifen, werden durchs Schwert umkommen“, ein Wort, das ebenso wie Gen 9, 5 (vgl. oben) nur den drohenden Hinweis auf die Schicksale des Menschenlebens unter dem vergeltenden Einfluß des göttlichen Zorns enthält. Paulus spricht Rö 13, 1 ff. allerdings ausdrücklich von der staatlichen Todesstrafe: „Wer also der Obrigkeit sich widersetzt, der lehnt sich auf wider Gottes Ordnung, — thust du aber Böses, dann fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst. Sie ist Gottes Gehilfe, Gerichtsvollstrecker für den, der Böses thut“ (übers. von Weizsäcker; — „ὄντι ἐκείνη τῆν μάχαιραν φορεῖ, θεοῦ γὰρ δούλος ἐστίν, ἐκδίκος ἐστὶν ὄργανον τῷ τὸ κακὸν ποιοῦντι“). Aber auch hier wird die Todesstrafe nur als vereinbar mit dem göttlichen Befehl bezeichnet, keineswegs gefordert oder dem Staate zur Pflicht gemacht. Dem entspricht es, daß auch in der Folgezeit die christlichen Autoritäten auf die Todesstrafjustiz des römischen Reiches einflußlos blieben. Nachdem zwei Jahrhunderte lang die Christen selbst auf die Anklage des Abfalls vom Götter- und Kaisertum hin und unter dem strafrechtlichen Gesichtspunkt des Majestätsverbrechens (*perduellio*, *crimen maiestatis*) einer massenweisen Verhängung der Schwertsstrafe (als Bürger) oder der *condematio ad bestias* (als Nichtbürger) verfallen sind (Mommson, Strafrecht S. 575), läßt das Christentum, als es zur Herrschaft gelangt ist, seinerseits der Kapitaljustiz freien Lauf. Thatächlich geht neben der steigenden Ausbreitung der christlichen Religion ein stetiges Wachstum der Todesstrafe her, die seit den Severen auch gegen römische Bürger der höheren Klassen wegen aller schweren Verbrechen wieder angewendet und gerade seit Konstantin in weiterem Umfang auch bei minderschweren Delikten, sogar in geschärften Formen verhängt wird (Eingießen glühenden Bleis in den Mund der Ammen, die zur Mädchenentführung beifällig sind u. dgl.).

Zu den barbarischen Staatseinrichtungen, die die Völkerbewegungen der Germanen auf dem Boden des weströmischen Reichs und im übrigen Westeuropa hervorriefen, stand die Kirche als äußerlich schon fest organisierter und an Macht und Reife des Ausbaus stetig wachsender Verband von Anfang an in wesentlich veränderten Verhältnis. Die Kirche nahm deshalb hier zu den staatlichen Vorgängen, auch zur Strafjustiz, rückhaltlose Stellung, und zwar verbanden sich hier geistliche Bestrebungen, die denen des altjüdischen Priesterturns ähnlich waren, mit einer Wirksamkeit ähnlich der, wie sie die Kirche im spät-römischen Reich entfaltet hatte. Von bestimmendem Einfluß auf die Frage der Todesstrafe wurde sie jedoch auch hier nicht.

Da die germanischen Rechte, wie jedes primitive Recht, zunächst ebenfalls die Privat- rache, Blutrache und deren Abkauf durch Vermögensbuße zum treibenden Faktor der Verbrechensverfolgung machten, ergab sich für die Kirche in erster Linie die Mission, die blutige Vergeltung des Verbrechens, soweit sie im Wege eigenmächtiger Fehde erfolgte, zu bekämpfen, nicht nur durch Unterstützung und Vermittelung von Sühneverträgen zwischen den Streitenden, sondern auch durch Stärkung der geordneten staatlichen Strafjustiz. Im Erfolg kam also diese Arbeit der Kirche der Todesstrafe als staatlicher Einrichtung zu Gute. Sie führte z. B. schon im Merovingerreich unter Childebert II. (596) zu dem Verbot der Bußvereinbarungen und zu dem Befehl, daß der Totschläger offiziell den Sippen des Opfers zur Tötung ausgeantwortet werden soll, wie im Recht des Deuteronomium. „Qui novit occidere, discat moriri“ (Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II, 259).

Darüber hinaus wurde zwar ein horror sanguinis von der Kirche auch prinzipiell betont und vor allem die Karolinger trugen dem Rechnung, insofern sie die Sühneverträge direkt zu erzwingen suchten und nur mit außerordentlichen staatlichen Strafen (Achtung, Vermögenskonfiskation) nachhalsen. Aber im Endergebnis mußte der Kampf der Kirche gegen die Fehde, für den sich die Kirche seit dem 10. Jahrh. in der Ausdehnung des Gottesfriedens, der *treuga Dei*, ein imposantes Werkzeug schuf, doch allmählich den Ausbau des Leibstrafensystems der staatlichen Strafjustiz in allen westeuropäischen Staaten befördern. Sobald dann die Todesstrafe als reguläre Maßregel des öffentlichen Rechts ausgebildet war, verhielt sich die Kirche im Prinzip als bloßer Zuschauer. Weder verlangte sie die Todesstrafe noch trat sie ihr hindernd entgegen. Sie schärfte lediglich den Klerikern ein, daß sie sich jeder Mitwirkung bei der Verhängung und beim Vollzug zu enthalten hätten

und sprach in ihren eignen Gesetzesakten aus, daß sie die Festsetzung der Todesstrafe ver-
schmähe. Dieser Standpunkt wurde auch in der großen gesetzgeberischen Periode fest-
gehalten, deren Früchte den Grundstoff der Dekretensammlung des Corpus iuris canonici
abgaben (Alexander III. c. 4 X de raptoribus 5, 17; Urban III. c. 3 de
erim. falsi 5, 20; Innocenz III. c. 10 X de excomm. prael. 5, 31). Daß ge- 5
setzlich (c. 1 X de furtis 5, 18) bei Menschenraub auf die in Ex 21, 16 hierfür
festgesetzte Tötung verwiesen wurde, änderte daran nichts. Im Gegenteil war da, wo
sich die Kirche tatsächlich einmischte, ihr Einfluß eher dem Prinzip „ecclesia non sinit
sanguinem“ geneigt. Die geistlichen Obern wurden ermahnt, durch Gewährung von
Absicht oder sonst auf Verhöhnung des Verbrechens im Interesse seiner Besserung hin- 10
zuwirken (Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts Bd 5 [1895], S. 50).

In gewisser Weise änderte sich das erst, als der Kampf gegen die Kegerei begann.
Nachdem schon im 11. Jahrhundert vereinzelt in Frankreich und Deutschland vom Staat
die Todesstrafe gegen Keger angedroht worden, führte seit Mitte des 12. Jahrhunderts
die Zunahme häretischer Bewegungen zu dem festen Bunde von Kirche und Staat, durch 15
den sich zuerst (1184) Friedrich Barbarossa, dann die übrigen Fürsten Südeuropas dem
Papste zur Unterdrückung der Keger mittels weltlicher Strafe geradezu verpflichteten. Er
erhielt auf dem 4. Laterankonzil Innocenz' III. (1215) seine Festigung. Die Strafen
waren ursprünglich nur Bann, Ehrlosklärung, Konfiskation, Verwüstung der Güter.
Hierbei blieb es noch bei Erneuerung des Versprechens durch Friedrich II. (1220). Aber 20
1224 ging Friedrich (für die Lombardei) zur Sanktion des Feuertritts über und diese
bald auf ganz Italien ausgedehnte Maßregel erfuhr durch Gregor IX. nicht nur Billi-
gung, sondern direkte Förderung. Das neue Prinzip erstreckte sich bald gesetzlich oder
gewohnheitsrechtlich über Deutschland, Frankreich, England, Spanien. Da die Aburteilung
der Keger regelmäßig vor die geistlichen Gerichte gezogen wurde, so wurde die Todes- 25
strafe dem Effekt nach zu einer von der Kirche verhängten Strafe, wenn sie auch formell
von den staatlichen Behörden im Auftrag der geistlichen Organe vollzogen wurde (Hin-
schius 5, 378 ff.).

Immerhin hat sich das ursprüngliche Prinzip als solches weiter erhalten. Nur
ganz vereinzelt haben auch später geistliche Gesetze die Todesstrafe direkt in die kirch- 30
lichen Strafen aufgenommen (Julius III. 1554 gegen solche, die gotteslästerliche Bücher
nicht ausliefern; andere Einzelfälle Hinschius 5, 501). Hierbei wirkte aber damals schon
der Umstand mit, daß der Papst als Landesherr des Kirchenstaates zugleich kraft seiner
staatlichen Autorität die Todesstrafe zu verhängen gezwungen war.

Im Grunde brachte auch die protestantische Lehre keine Änderung des Standpunkts. 35
Luther ging bei seiner Scheidung des geistlichen und weltlichen „Regiments“ unbedingt
davon aus, daß die Handhabung der Strafjustiz, vor allem des Blutbanns, im Verfolg
der Aufgabe, „daß die Bösen gezwungen werden“, vom Evangelium gänzlich unbengt zu
bleiben habe. Immerhin war bei Luther wie ähnlich bei Calvin die Nuganwendung des prinzi-
piellen Standpunkts weniger ein ruhiges Gewährenlassen, als vielmehr die direkte Billigung 40
der Todesstrafe. Gelegentlich, bes. im Hinblick auf die aufständischen Bauern, formulierte
er die Forderung „man solle flugs zuhauen und stechen in die Aufrührerischen, vor nur
kann“ mit schonungsloser Schroffheit. Da ihm die weltliche Obrigkeit unmittelbar von
Gott gesetzt war, wurde ihm auch der Gebrauch des Schwertes zum Gottesdienst: „Die
Hand, welche das Schwert führt und würet, ist nicht mehr Menschen Hand, sondern Gottes 45
Hand, und nicht der Mensch, sondern Gott hänget, rädert, enthauptet, würet und krieget“
(Zusammenstellung von Aussprüchen der Reformatoren bei Hegel, a. a. D. S. 111). So
kann es scheinen, als wenn die Reformation als solche der Idee der Todesstrafe eine
Stärkung gebracht hätte. In Wahrheit erklärt sich die verschärfte Stellung jedoch aus der
Besonderheit der umgebenden Verhältnisse. Seit dem 15. Jahrh. hatte das weltliche Strafrecht 50
in allen europäischen Staaten begonnen, die Todesstrafe in weit gesteigertem Maße zu
verwenden. Den Anlaß hierzu gab das Anschwellen des organisierten verbrecherischen
Verbrechertums mit proletarischem Charakter. Nachdem die Ausbildung der städtischen Kultur,
die Neigung der individuellen Konkurrenz in allen Berufsarten, das Wachstum der Be-
völkerung schon am Ende des Mittelalters die Vorbedingungen für diese soziale Erscheinung 55
geschaffen hatten, machte sie sich im Laufe des 16. Jahrhunderts empfindlich in dem An-
schwellen vagierender Haufen von Arbeitslosen, Bettlern, Schwindlern, Dieben, Spielern
aller Art, bemerkbar. Da tatsächlich diese „schädlichen Leute“ mit den gefährlichen
Typen des Verbrechertums in nahem Austausch standen, griff zunächst die Praxis

und etwa seit 1530 auch die Gesetzgebung aller europäischer Staaten zu der Maßregel formlos-polizeilicher Hinrichtung ohne Rücksicht auf die Geringfügigkeit der im Einzelfall begangenen Straftat: das 2. und 3. Drittel des 16. und das 1. des 17. Jahrhunderts bezeichnen also in der weltlichen Strafjustiz den Höchststand der Ziffer der Todesstrafen (Richard Schmidt, Aufgaben der Strafrechtspflege 1895, S. 234 ff.). Die Anschauung der Reformatoren stand von Anfang an unter dem Eindruck dieser Massenhinrichtungen, die sie wie ihre Zeitgenossen für eine unentbehrliche und überwachenden Verbrechertums hielten. Vermeintliche geistliche Interessen kamen hinzu, um diese Vorstellung in der Folgezeit lebendig zu erhalten. Seit sich die Folter als Überführungsmittel im Strafprozeß eingebürgert hatte, begann das in früheren Jahrhunderten für die Strafpraxis wenig erhebliche Delikt der Zauberei oder Hexerei eine Rolle zu spielen. Die Möglichkeit, mit Hilfe der Tortur ein Geständnis des Bundes mit dem Teufel zu erpressen, begünstigte die starke Zunahme der Denunziationen und Anklagen, wegen dieses „gemeingefährlichen Verbrechens“, dessen innere Nichtigkeit nunmehr nicht zu Tage treten konnte, besonders in einem Zeitalter ohnehin gesteigerter religiöser Erregung. Vor allem in der Beförderung der Hexenprozesse fand die theologische Orthodoxie auf katholischer wie auf protestantischer Seite immer neuen Grund, auch die Todesstrafe (den FeuerTod des Zaubereis oder der Hexe) zu rechtfertigen, und es konnte sich in einem Teile der lutherischen Theologie die Anschauung festsetzen, das Evangelium fordere die Todesstrafe als Folge vor allem des Mords und anderer Kapitalverbrechen und es sei eine Aufgabe der Geistlichkeit, ihre konstante Anwendung im staatlichen Leben durchzusetzen. Die Hexenverfolgungen übten also auf die Kirche im absoluten Staate den gleichen Einfluß wie die Regerverfolgungen auf die des mittelalterlichen Staats: sie waren Ausnahmeerscheinungen, die die geistlichen Organe veranlaßten, aus der durch ihren sonstigen Standpunkt bedingten Zurückhaltung oder richtiger sogar aus ihrer Abneigung gegen die Todesstrafe herauszutreten.

Jedenfalls hat es die geschilderte Kombination verschuldet, daß in der Folgezeit, als der Kampf gegen die Todesstrafe begann, die christlichen Kirchen oder die christliche Litteratur hierbei keine entscheidende Rolle gespielt haben. Die Reaktion wendete sich zunächst gegen die maßlose Übertreibung der Todesstrafe, seitdem die Praxis beeinflusst von älteren polizeilichen Maßregeln in der organisatorischen Zusammenfassung der Zwangsarbeit im Zuchthaus oder Gefängnis ein Surrogat der Strafe gegen die leichteren Typen des gewerbsmäßigen Verbrechertums, später auch gegen die schwereren gefunden hatte. Das allmähliche Eindringen der Zuchthäuser (zuerst 1580 in London, 1596 in Amsterdam, 1622 in Hamburg u.) bewirkte — merktbar seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts — eine Abnahme der Todesstrafe. Hierbei wirkten geistliche Bestrebungen der Läuterung und Hebung der Sträflinge von sektiererischer, protestantischer, katholischer Seite gelegentlich mit, aber nie in erster Linie. Erst recht ging die Bewegung zur Abschaffung der Todesstrafe, nicht von christlichen Elementen aus. Sie wurde vielmehr aus den spezifisch der Aufklärungsbilosophie angehörigen Gedankengängen heraus unternommen. Die älteren Vertreter der Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland (Lode, Voltaire, Montesquieu, Thomasius) hatten die Todesstrafe im Anschluß an die Begründer der naturrechtlichen Lehre von Grotius und Hobbes noch als unerläßlichen Bestandteil des Strafsystems anerkannt, sei es unter dem Gesichtspunkt der Wiedervergeltung, sei es unter dem der Unschädlichmachung einer gefährlichen Person. Noch Rousseau hatte ihr im *Contract social* (1762) theoretisch sogar einen fast unbegrenzten Spielraum mit Hilfe der Konstruktion geschaffen, daß das Verbrechen als „Bruch des Staatsvertrags“ den Thäter rechtlos mache und gänzlich der Willkür des Staats auslieferere. Erst von Cesare Beccaria (*Dei delitti e delle pene* 1764) wurde in Anknüpfung an Rousseaus Hauptgedanken eine theoretische Unvereinbarkeit der Todesstrafe mit dem Recht behauptet: das Individuum setze angeblich bei Eingehung des staatsbegründenden Vertrags einen Teil seiner Freiheit zum Pfande ein für den Fall, daß es den Vertrag breche; da aber eine Verpändung des eigenen Lebens wider die guten Sitten gebe, so entbehre auch die Todesstrafe das rechtliche Fundament der Selbstverpändung. Aber gerade in der gleichen Zeit erfuhr die Todesstrafe durch die aus Leibniz und Thomasius schöpfenden eklektischen Aufklärer Deutschlands, durch Crusius (Anweisung, vernünftig zu leben, 1744, 3. A. 1766); Baumgarten (*Metaphysik* 1757) eine neue Rechtfertigung aus der göttlichen Vergeltung und bald darauf gab Kant (*Kritik der praktischen Vernunft* 1788) ihr in seinem Imperativ der vergeltenden Gerechtigkeit als einem Postulat des Sittengesetzes eine so starke Stütze, daß von hier an Anhänger und Gegner der Todesstrafe, wie überall, so auch in

der christlichen Moralthologie nebeneinander hergingen. Eine geschlossene Anschauung über die Todesstrafe auf der Grundlage religiöser Erwägungen hat sich nicht gebildet. Während manche christlichen Ethiker die „Unterlassung der Todesstrafe als Abfall von Gottes Recht“ und die pflichtvergeßene Obrigkeit als eine „nicht mehr nach apostolischen Vorschriften bestehende“ bezeichnen wollten (Nothe, Ethik 5, 378; Wilmar I, 387) suchten andere (Mehring) gerade aus christlichen Erwägungen die Todesstrafe als unhaltbar nachzuweisen.

II. Die Bedeutung der religiösen Vorstellungen für die gesetzliche Kritik der Todesstrafe. Der Gang der geschichtlichen Entwicklung illustriert bereits zur Genüge die heute im allgemeinen anerkannte Wahrheit, daß die Sanktion und das Anwendungsgebiet der Todesstrafe im staatlichen Recht unmittelbar durch Gebot und Verbot der Religion nicht berührt werden kann. Es hat sich gezeigt, daß die Stellen des alten oder neuen Testaments, der kanonischen Gesetzgebung oder der Reformatoren, die sich anscheinend für oder gegen die Todesstrafe aussprachen, entweder überhaupt keine grundsätzliche Stellungnahme enthalten (so die Äußerungen, die die Nachsetzung des Verbrechens durch den Verletzten verurteilen), oder durch spezielle historische Anlässe hervorgerufen sind. Hiermit trifft aber die allgemeine Erwägung zusammen, daß Äußerungen des Religionsstifters oder der führenden Persönlichkeiten der Religionslehre aus prinzipiellen Gründen keine Maßregeln der staatlichen Strafgesetzgebung abgeben dürfen. Die abweichende Anschauung steht und fällt mit den Lehren von der göttlichen Einsetzung des Staats und speziell mit der Doktrin vom „christlichen Staat“ wie sie eine ältere Metaphysik, zuletzt im 19. Jahrh. noch mit aller Schroffheit Julius Stahl (Philosophie des Rechts 1830) vertrat. Wäre in der That der Staat vermöge seiner Entstehung berufen, die christlichen Ideale nach Kräften zu verwirklichen, so würde er auch in der Verfolgung des Verbrechens von der religiösen Satzung Direktiven annehmen müssen; aus solcher Anschauung entsprang im mittelalterlichen Staat die unheilvolle Rolle, die die Todesstrafe im Dienst der Erhaltung einer Einheit der Christenheit bei der Ketzerverbrennung spielte. Für die heutige Staatslehre steht es jedoch fest, daß solche metaphysische Dogmen für die Erfahrungswissenschaft vom Staate nicht verwertbar sind. Der Staat als Wähler der gemeinsamen Kulturgüter seiner Bürger ist nur insofern ein christlicher Staat, als er sein Dasein und die Normen der ihn beherrschenden Rechtsordnung auf den historisch gegebenen Lebensverhältnissen und Anschauungen der Bevölkerung aufbaut; demgemäß können aus seinen Vorbedingungen auch die gewaltigen Umwälzungen nicht weggedacht werden, die das Christentum in Lebensformen und Anschauungen der Kulturwelt hervorgebracht hat. Aber vom Christentum als solchem ist die staatliche Rechtsordnung in Bestand und Inhalt unabhängig. Der Rechtfertigungsgrund des Staats liegt für die Wissenschaft nur in der Notwendigkeit der staatlichen Ordnung für äußeres und seelisches Leben und Gedeihen der Menschen. Insofern wir in dem Gebrauch der dem Menschen von Natur verliehenen Kräfte ohne weiteres deren sittliche Bestimmung erkennen, ist auch die Existenz des Staats, ohne dessen Organisation das Individuum seine Anlagen nicht verwerten kann, eine sittliche Notwendigkeit. An dieser Notwendigkeit nimmt auch die Strafgewalt des Staats, die vornehmste Einrichtung, die der Erhaltung der staatlichen Rechtsordnung dient, teil. Sie ist insofern gerechtfertigt, als sie „gerecht“, d. h. als sie allen am sozialen Leben beteiligten Kulturinteressen nach Verhältnis Rechnung trägt. Nur hiervon hängt insbesondere auch die Rechtfertigung der Todesstrafe und eventuell die Feststellung der Grenzen ab, in denen sie sich zu bewegen hat.

Was nun allerdings von einer gerechten Strafe zu verlangen ist, m. a. W. welche Interessen bei der Gestaltung der Strafjustiz Berücksichtigung heißen und in welchem Verhältnis sie zu berücksichtigen sind, läßt sich allgemeingiltig aus den formalen Erfordernissen, die ein für allemal aufgestellt werden dürfen, nicht deduzieren. Der Maßstab hierfür läßt sich nur empirisch-historisch aus den Wertbegriffen, Idealen des einzelnen Zeitalters und der einzelnen Nation ableiten und muß, wie überall bei Beurteilung des Gerechtigkeits-Erfordernisses mit schwankenden Vorstellungen rechnen, mit Gegenätzen von alten und neuen Wertmaßstäben beim Übergang von einem Zeitalter ins andere, mit Gegenätzen der verschiedenen Schichten und Klassen der Bevölkerung innerhalb einer und derselben Epoche.

In der älteren Entwicklungsphase des Strafrechts aller Nationen konkurriert die Leibesstrafe bekanntlich nur mit der anderen Grundstrafart, die das Vermögen des Verbrechens zum Treffpunkt wählt. Beide sind an sich geeignet, dem Interessentenflukt, der dem Strafrecht zu Grunde liegt, dem zwischen Allgemeinheit und strafwürdigem Individuum, Rechnung zu tragen. Denn beide verbinden an und für sich die Wirksamkeit,

die der Strafe als Mittel der Unterdrückung des Verbrechens bedarf, mit der Anpassungsfähigkeit an den individuellen Fall des Verbrechens, d. h. sie gestatten eine beliebige oder doch weitgehende Abstufung, Variation nach der Schwere der deliktischen Handlungen. Aber bei der Konfurrenz zwischen beiden Strafarten siegt die Leibstrafe, die ursprünglich und unreflektiert aus Privatstrafe und Volksstrafe übernommen worden ist, als gesetzgeberische Einrichtung, weil sie gegen alle Individuen gleichmäßig anwendbar ist, während die Geldstrafe bei Hervortreten starker Vermögensunterschiede gegen den Wohlhabenden wenig empfindlich und wirksam, gegen den Armen überhaupt nicht vollstreckbar ist. Konnte also ursprünglich der bemittelte Verbrecher die Hinrichtung oder Verstümmelung durch Buße an den Verletzten oder öffentliche Geldstrafe oder durch beides ablösen, so dringt die beginnende Ausbildung des neuen Staats seit dem 12. Jahrhundert auf Beseitigung des Lösungsrechts. Die Todesstrafe ist im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit im Aufsteigen. Sie ist die relativ gerechteste Strafe unter den überhaupt zur Verfügung stehenden, weil sie den Vorzug hat, die Gedanken der Gleichheit der Bürger und Klassen vor dem Gesetz zum Ausdruck zu bringen. In allen europäischen Staaten wird sie bis zum 15. Jahrhundert für schwere Majestätsverbrechen, Münzfälschung, Mord und Todschlag, Notzucht, Raub, Diebstahl im Rückfall u. a. allgemein durchgeführt.

Zugleich erwächst jedoch in Anknüpfung an die alte Volksstrafe und an die formlose Abstrafung der auf handhafter That betroffenen Verbrecher die Gefahr eines Mißbrauchs der Todesstrafe. Das Anschwellen des proletarischen gaunerischen Gesindels (vgl. o. S. 809, 2) legt besonders seit Ende des 15. Jahrhunderts die Verführung nahe, die Todesstrafe der bequemen Form der Unschädlichmachung auf ganz geringfügige Rechtsbrüche (kleine Diebstähle, Bettelerei, Arbeitscheu) zu verhängen. Die Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts ist deshalb die Zeit des Kampfs um die Frage, wieweit die Todesstrafe ausgedehnt werden darf, und die Forderung der Gerechtigkeit tritt nunmehr hier in der Tendenz hervor, die Todesstrafe auf ganz schwere Kapitalverbrechen einzuschränken. Dies ist insbesondere auch die Tendenz, des für die Strafrechtsentwicklung bedeutsamsten älteren Gesetzeswerkes, der bambergischen Halsgerichtsordnung des Frhrn. Johann von Schwarzenberg (1507), die in der Umarbeitung zur peinlichen Gerichtsordnung Karls V., zur Carolina (1532) die Geltung des deutschen Reichsgesetzes erhielt. Ihr Grundgedanke war gerade der, zu bewirken, daß „unterscheid sol gehalten werden“ und zu verhüten, daß niedrige Delikte am Leben gestraft würden. Sie wie verwandte Bestrebungen erreichte ihren Erfolg nicht. Im Gegenteil setzte nunmehr, wie schon erwähnt, jenes Überhandnehmen der Todesstrafe erst recht ein, für die die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert den Höhepunkt bedeutet. Aber statt dessen führte gerade die schließlich unvermeidliche Reaktion gegen das Übermaß zur Schaffung der dritten Grundform der Strafe, zur neuen Strafart der Freiheitsstrafen.

Mit dem seit ca. 1700 annähernd vollendeten Durchdringen des Freiheitsstrafensystems änderte sich notwendig der Beurteilungsmassstab auch für die Todesstrafe. An ihr erwachte die theoretisch durch die Aufklärungsphilosophie vorbereitete neue Grundforderung der Menschlichkeit, Humanität der Strafe, d. h. das Prinzip, daß die Strafe, die Menschenwürde des Sträflings nicht verletzen, ihn leiblich wie sittlich nicht schlechter machen dürfe als er gewesen. Diese Forderung entnahm allerdings den ersten Anlaß zum Eingreifen aus der Freiheitsstrafe selbst. Die widerliche Form, die die Internierung in Zuchthaus oder Gefängnis des 18. Jahrhunderts vermöge der Überfüllung der größtenteils schlecht eingerichteten Anstalten annahm, die Gemeinschaftshaft der Sträflinge, die ohne Unterschied von Alter und Geschlecht, ohne Rücksicht auf die Schwere des Delikts, ohne Beschäftigung, unhygienisch, unter brutalen Kerkerweiskern zusammengesperrt wurden, entfesselte die Bewegung der Gefängnisreform, die litterarisch in John Howard's „State of the prisons“ (1775) ihren Anfang nahm und im Verlauf teils in England, teils in Nordamerika zur Umbildung der Strafanstalten nach dem Prinzip der Einzelhaft oder des progressiven Strafvollzugs, vor allem nach dem Prinzip der Arbeitsbeschäftigung des Sträflings führte, und systematisch die intellektuelle, sittliche, religiöse Beeinflussung desselben anbahnte. Es war aber kein Zufall, daß in der gleichen Zeit, wie erwähnt (S. 810, 48), auch die Forderung der gänzlichen Abschaffung der Todesstrafe bei Beccaria u. a. auftauchte, um von da an nicht wieder zu verschwinden. Von hier an datiert der Kampf der Meinungen, ob die Todesstrafe der Gerechtigkeit widerspreche oder ob im Gegenteil gerade die Gerechtigkeit die Todesstrafe dauernd verlange.

Innerhalb des heutigen, durchgeführten und relativ vollkommen ausgebildeten Frei-

heitsstrafensystems kann wohl kaum ein Zweifel mehr darüber bestehen, in welchem Sinne allein die Gerechtigkeit der Todesstrafe noch verteidigt werden kann.

Es ist ganz unbestreitbar, daß der Gesetzgeber, wenn man neben der Forderung der Abstufbarkeit und Gleichamwendbarkeit der Strafe noch die weitere Grundforderung der Menschlichkeit der Strafen im Interesse des Individuums als Gegengewicht gegen deren schmerzhaft empfindlichkeit aufstellt, die Todesstrafe soweit möglich oder ganz fallen zu lassen hat. Denn diese Forderung kann richtig verstanden nur bedeuten, daß der Staat auch bei der Bestrafung des Verbrechers in diesem letztern noch den Menschen, die individuelle Rechtssphäre als eine neben und in dem Gemeinwesen existenzberechtigte zu achten hat. Dies thut der Staat nicht, wenn er die Einzeleristenz durch die Strafe vernichtet. Er wäre demnach gehalten, dem Sträfling auch bei der schwersten Straftat Arbeit in der Strafanstalt zu gewährleisten. Die schwerste in Betracht kommende Strafe wäre dann die lebenslängliche Einsperrung im Strahhaus der schwersten Form (Zuchthaus, französisch travaux forcés, englisch Strafnachtschaft, penal servitude). Solche Erwägungen haben seit der Aufklärungszeit immer von neuem manche Strafgesetzgebungen bestimmt, die Todesstrafe abzuschaffen, zuerst 1786 in Toskana, 1787 im josephinischen StGW. für Oesterreich, nach 1848 vorübergehend in deutschen Einzelstaaten, und zwar bis zum Inkrafttreten des Reichsstrafgesetzbuchs in Oldenburg, Anhalt, Bremen, 1868 im Königreich Sachsen, — seitdem auf Grund des schweiz. Bundesgesetzes vom 29. Mai 1874 in den größeren Schweizer Kantonen, in den Niederlanden (1870), Italien (1889), Norwegen (1904), in einigen Staaten der amerikanischen Union.

Gleichwohl läßt sich gerade vom Standpunkt der Gerechtigkeitsidee auch die Notwendigkeit der Todesstrafe debattieren. Es ist für sie nicht entscheidend das vage Bedürfnis, das manche Bevölkerungskreise bei sensationellen und besonders verabscheuungswürdigen Verbrechen (Luftmorden, grauam ausgeführten Raubmorden zc.) nach Unschädlichmachung des Verbrechers empfinden, — ein Bedürfnis, in dem unklare Racheinstikte mitwirken, die für den Gesetzgeber keine Berücksichtigung mehr verdienen. Ebenjowenig ist das Interesse der bloßen Furchterregung, Abschreckung maßgebend. Entscheidend ist auch nicht der Gedanke einer „Vergeltung des Gleichen mit Gleichen“, der „Talion“, wie er zuletzt von Kant noch einmal belebt wurde und wie er den älteren mosaischen, christlichen Anschauungen wie wieder denen der germanischen Zeit zu Grunde lag. Denn die Gestaltung des Strafserfolgs nach Analogie des Verbrechenserfolgs ist als allgemeines Prinzip nicht durchführbar und zu seinem einem Teile ebenfalls von Rachevorstellungen unbewußt hervorgerufen. Entscheidend ist ausschließlich der Gedanke der Verhältnismäßigkeit zwischen Strafe und Verbrechen, d. h. das Prinzip, daß schwere Verbrechen schwerer, leichtere leichter bestraft werden sollen; daß die Schwere der Strafe den Wert des vom Verbrecher verletzten sozialen Guts zum Ausdruck bringen soll. Dieser Gedanke ist inner der Entwicklung des Strafrechts zweifellos als ein beherrschender Gedanke in den verschiedensten Epochen maßgebend gewesen. Er ist in rechtem Sinne ein Erfordernis der Wirksamkeit der Strafe im Interesse der Allgemeinheit, insofern die Strafe, um den Eindruck des Verbrechens auf die Bevölkerung entgegen zu wirken und die Autorität des Staats und Rechts zu erhalten, mit psychologischer Notwendigkeit um so intensiver eingreifen muß, je stärker der Eindruck des Verbrechens war. Er ist aber auch ein Erfordernis der Gleichheit, der relativen Gleichbehandlung der Bürger vor dem Gesetz mit Rücksicht auf die beteiligten Individuen, insofern die Strafe, die staatsrechtlich als eine für Erhaltung des Staats notwendige Freiheitsmälnerung, als öffentliche Last der Unterthanen erscheint, nur unter gleichen Bedingungen in gleicher Stärke, unter ungleichen in verschiedener Stärke verhängt werden muß. Dieser Gedanke, der in seinen beiden Bedeutungen von einem unsicheren Sprachgebrauch als der der „vergeltenden Gerechtigkeit“, oder kurz als „Vergeltungsprinzip“ zusammengefaßt wird, muß aber dazu führen, daß bei Verletzung gewisser hochwichtiger Güter noch ein Strafmittel beibehalten werde, das über lebenslängliches Zuchthaus hinausgeht. Ist letzteres schon für Delikte, wie Verfassungsbruch, Landesverrat (Dienen eines Deutschen im feindlichen Heer § 88 StGW.), gefährliche Brandstiftung (§ 307) u. a. unentbehrlich, so muß bei der Strafe des Mords, des Attentats auf den Monarchen folgerichtig noch eine weitere Steigerung eintreten, und diese kann nur in der Todesstrafe liegen. In diesem Sinne ist die Todesstrafe insbesondere bei Beratung des deutschen Strafgesetzbuchs (Mai 1870) von der Regierung gerechtfertigt worden, als der Reichstag ihre Abschaffung verlangte. Vor allem die Neben Bismarcks betonten in der Debatte über den Antrag Kardorff (jetzt § 80: Todesstrafe bei Mordversuch am Kaiser und eigenen Landesherrn), daß das Leben des Monarchen und

damit die Monarchie selbst gefährdet sei, wenn dieses Gut in seiner alle andern übertragenden Bedeutung nicht auch durch eine alle Strafen überbietenden Ausnahmestrafе (wie der Strafe des vollendeten Mords das Leben jedes Menschen) gekennzeichnet werde. Dieses Vergeltungsbedürfnis (in dem genannten sozialen und juristischen Sinn) ist so stark, daß es, wenn es mit dem Erfordernis der Menschlichkeit in Konflikt gerät, das letztere in jenen höchst kritischen Fällen zurückdrängen muß. Aus seiner, oft mehr oder minder unbewußten Anerkennung ist es also zu erklären, daß England, Frankreich, Österreich, Deutschland u. a. Staaten die Todesstrafe bis jetzt beibehalten haben. Freilich ergibt sich zugleich, daß ihr Anwendungsgebiet hinsichtlich der todeswürdigen Delikte immer mehr eingengt worden ist. In Deutschland gilt sie außer bei Mord (vorsätzliche überlegte Tötung) und Attentat u. a. für gemeingefährlichen Gebrauch von Sprengstoffen mit (fabr lässig verursachter) Folge des Todes eines Menschen (Reichsbrennämtergesetz, v. 9. Juli 1873, § 5) und für die Veranstellung eines flavenräuberischen Streifzugs mit Folge des Todes eines Menschen (RGef. 28. Juli 1895, § 1), sowie nach Kriegsgesetz. Aber auch in den genannten Fällen kommt die Todesstrafe, weil die Geschworenen, um sie zu vermeiden, die Schuldfrage wegen Mords (an sich unrichtig) verneinen, weil das Staatshaupt von der Begnadigung Gebrauch macht, nur bei einem Bruchteil zum Vollzug (in Preußen 1901—1905 nur in 79 Fällen von durchschnittlich 150 Begehungen).

Allerdings verfährt die vorstehende Argumentation nicht, wenn man die innere Berechtigung des Vergeltungsgedankens in bezeichneten Sinn leugnet und die Strafe nur als Sicherungstrafe (zu Unschädlichmachung, Erziehung, Abschreckung des Sträflings vor ferneren Begehungen) gestalten will, wie die eine Gruppe der heutigen Reformpolitiker des Strafrechts. Denn dann muß der Gedanke der Menschlichkeit allein den Ausschlag geben. Der Umstand aber, daß selbst diese Kriminalisten zum großen Teil sich bei der Erhaltung der Todesstrafe bis auf weiteres beruhigen, beweist, daß mit dem Vergeltungsgedanken als einem Jahrtausende alten Urteilsform über das Verhältnis von Verbrechen und Strafen gerechnet werden muß.

Aus den dargelegten Gedanken läßt sich nun zugleich erkennen, an welchen Stellen der Ideenkreis des Christentums mit dem Problem der Todesstrafe in Verbindung steht. Die religiöse Überzeugung konnte mittelbar auf die wechselnde Behandlung dieses Rechtsinstitutes einwirken, um deswillen, weil die Vorstellungen jener beiden sozialen Interessen, die bei Formulierung des Gerechtigkeitsideals zur Abwägung kommen, durch christliche Vorstellungen bedingt oder mit ihnen verwachsen sind. Einerseits ist klar, daß die Forderung der Menschlichkeit erst durch die christliche Entwicklung möglich wurde, wenn sie auch offiziell nicht zuerst von christlicher Seite, sondern von Seite der positiven Religion abgeneigten Aufklärungslehre aufgestellt wurde; sie hängt mit der Vorstellung vom Wert der menschlichen Einzelseele zusammen, die ihrerseits mit der Erlösungslehre verwachsen ist (vgl. Richard Schmidt, Kritische Vierteljahresschrift 3. J. II, S. 98). Andererseits hat aber der Vergeltungsgedanke, obwohl er an sich nur ein Ausfluß der sozialen Wirksamkeit der Strafe und der Gleichheit der Bürger vor der Strafe ist, eine nachhaltige Stärkung durch den im Christentum wurzelnden Gedanken der göttlichen Vergeltung und Ausglei chung erfahren. Wenn also bei dem Problem der Todesstrafe beide Ideen, Menschlichkeit und Vergeltung, in einen Konflikt geraten, in welchem notwendig die eine zurücktreten muß, so zeigt sich, daß auch von den christlichen Heilswahrheiten aus, je nachdem man den einen oder den andern Gedankenkreis besonders betont, die Todesstrafe ebensowohl verworfen wie gerechtfertigt werden kann.

Richard Schmidt.

Todsünde s. d. N. Schlüsselgewalt Bd XVII S. 626, 16 ff., 629, 52 ff. und vgl. d. N. Sünde Bd XIX S. 148, 3.

Töchter von Maria Himmelfahrt s. Hospitaliterinnen Bd VIII S. 396, 1.

Töllner, Johann Gottlieb, gest. 1774. — Quellen und Literatur: Töllners Ehrengedächtnis von seinem Stiefbruder Progen, 1774; Denkwürdigkeiten aus dem Leben ausgez. Deutschen aus dem 18. Jahrh., S. 476; Hirsching, Hist.-litt. Handbuch Bd XIV, 2, S. 5 ff.; Meusel, Lexikon deutscher Schriftsteller, Bd XIV, S. 93 ff.; Wala, Neueste Religionsgeschichte III, 309 ff.; Wahj, Gesch. der Dogmatik IV, 188 ff., 270 ff.; Frant, Gesch. der prot. Theol. III, 117; Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte III, 366 ff.; Dörner, Christologie II, 954 ff.; Gesch. der prot. Theol. 695; Ritichl, Rechti. und Versöhnung I, 388 ff.; Landerer, Neueste Dogmengeschichte S. 18 ff.; R. Schwarze in d. AbB 38. Bd S. 427.

J. G. Töllner ist geboren zu Charlottenburg am 9. Dezember 1724 als einziger Sohn eines Predigers, gestorben am 26. Januar 1774 zu Frankfurt a. D. — Nachdem er den ersten Unterricht von seinem Stiefvater Valentin Progen, dem Amtsnachfolger

seines frühverstorbenen Vaters, nachmaligem Konsistorialrat in Stettin, erhalten, besuchte er die Schule zu Krossen, dann das Lyceum zu Frankfurt a. D., zuletzt zwei Jahre lang die Schule des Waisenhauses zu Halle. Nach Vollendung seines Schulkursus bezog er die dortige Universität 1741 und hatte das Glück, in die Haus- und Tischgenossenschaft S. J. Baumgartens aufgenommen zu werden, der ihn die Aufsicht über seine Bibliothek anvertraute und dessen Umgang er sich zur Erweiterung seiner Kenntnisse und zur Bildung seines Charakters treulich zu nütze machte. Außer bei ihm hörte er philosophische Vorlesungen bei Wolff, Weber, Meier, theologische bei J. G. Knapp und Chr. V. Michaelis. Eine tiefe Neigung zog ihn zum akademischen Beruf hin; aber äußere Verhältnisse verzögerten die Erfüllung dieses Wunsches.

Nach dem Abgang von der Universität bekleidete er Hauslehrerstellen in verschiedenen Häusern, erst in Pommern, dann in Berlin, und wurde sodann 1748 Feldprediger beim Regiment des Feldmarschalls Grafen Schwerin zu Frankfurt a. D. In diesem Beruf zeigte er viel Eifer und Treue, besonders im Unterricht der ihm anvertrauten Jugend. Im Jahre 1756 wurde er außerordentlicher, 1760 ordentlicher Professor der Philosophie und Theologie an der dortigen Universität, 1767 Dr. theol. Mit unermüdetem Fleiß widmete er sich trotz seiner schwachen Gesundheit seinem geschäftsvollen Amte. Die treueste Benutzung und genaueste Einteilung der Zeit machte es ihm möglich, neben vier täglichen Vorlesungen noch verschiedene gelehrte Schriften auszuarbeiten, oft arbeitete er an zweien zugleich, indem er die eine selbst niederschrieb, die andere in die Feder diktierte. Durch strenge Rechtlichkeit und Gewissenhaftigkeit erwarb er sich allgemeines Vertrauen und Achtung. Mit besonderer Liebe und Hingebung nahm er der studierenden Jugend sich an, suchte mit seinen Zuhörern in persönliche Verbindung zu kommen, gab ihnen Ratschläge, wie sie ihre Zeit am besten anwenden könnten, prüfte sie, übergab ihnen eine schriftliche Anleitung in Betreff ihrer Studien und überwachte ihren Fleiß und ihre Sitten. Sonntags hielt er asketische Stunden, in denen er nach Beendigung des Gottesdienstes seine Zuhörer um sich versammelte, und suchte ihnen nicht nur Lehrer, sondern Freund und Vater zu werden. Auch übte er sie in homiletischen und katechetischen Vorträgen. Gegen Unwürdige war er unerbittlich streng, in seinen Zeugnissen sehr gewissenhaft, indem er an das Wohl der Gemeinden dachte, an denen die Studierenden künftig arbeiten würden. Zrende sucht er mit Liebe von ihren Irrwegen zurückzuführen. Sein Haus war ganz mit Studierenden besetzt; sie waren seine liebsten Gesellschafter, die er nie ohne Belehrung und Ermunterung weggehen ließ.

Eine schwere Krankheit hatte seine Gesundheit schon im dritten Jahr seines Predigamtes erschüttert; manchmal überfiel ihn, wenn er vor versammelter Gemeinde auftreten sollte, eine fürchterliche Bangigkeit, so daß er unfähig war, zu predigen. Wenngleich später die Heiterkeit seines Geistes zurückkehrte, blieb doch sein Körper zerrütet; er litt an Husten, Engbrüstigkeit und Schlaflosigkeit. Mit großer Ergebung trug er diese Körperleiden sowie den Verlust einer einzigen Tochter und seiner geliebten Gattin und treuen Pflegerin, die ihm vier Jahre im Tode voran ging. Er setzte seine Vorlesungen fort, bis Krämpfe und Erstickungsanfälle es ihm unmöglich machten. Nachdem er vor mehreren seiner Zuhörer und Hausgenossen ein schönes Bekenntnis abgelegt und ein ergreifendes Gebet gesprochen, verlebte er noch einige bange Tage, ordnete alle Umstände seines Begräbnisses und schied, erst 49 Jahre alt, mit dem Wort: „Überwunden!“

Von seinen zahlreichen Schriften heben wir folgende hervor: 1. Sammlung von Predigten, 1755; 2. Das Abendmahl des Herrn gegen alle Verächter desselben, 1756; 3. Leiden des Erlösers, 1757; 4. Ein Christ und Held oder Nachrichten von dem f. Preuß. Feldmarschall Schwerin, 1758; 5. Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie, 1759; 6. Turretins Kirchengeschichte, übersetzt und fortgesetzt, 1759; 7. Grundriß der dogmatischen Theologie, 1760; 8. Grundriß der Moralthologie, 1762; 9. Grundriß der Hermeneutik, 1765; 10. Grundriß der Pastoraltheologie, 1767; 11. Der thätige Gehorsam Jesu Christi, untersucht 1768, und Zusätze dazu 1770; 12. Unterricht von symbolischen Büchern, 1769; 13. Meine Überzeugungen, 1769; 2. A. 1771 (anonym); 14. Göttliche Eingebung der Schrift, 1771—72; 15. *Commentatio de potestate Dei legislatoria non mere arbitraria*, 1775; 16. Versuch eines Beweises der christlichen Religion, 1772; 17. Meine Vorfänge, 1772; 18. Theologische Untersuchungen, 1773. Ein nach seinem Tode aus einem angeblichen Manuskript Töllners herausgegebenes System der dogmatischen Theologie in vier Büchern, 1776, 4°, wird von manchen nicht als echte Töllnersche Arbeit angesehen, oder stammt wenigstens aus einer früheren Periode seiner theologischen Entwicklung, vgl. darüber Gaf, S. 189 ff.

Seine Schriften leiden an Weitschweifigkeit und Trockenheit, zeichnen sich aber aus durch dogmatischen Scharfsinn, durch Selbstständigkeit des Urteils und durch eine gewisse, in der Wolffschen Schule erlernte Strenge der Methode. Wir sehen in ihm einen (und zwar neben Semler und J. D. Michaelis wohl den bedeutendsten) Repräsentanten jener theoretisch von Wolf, praktisch vom Halle'schen Pietismus ausgegangenen semirationalistischen Richtung in der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts, welche zwar an dem Offenbarungsscharakter des Christentums, an der göttlichen Sendung Jesu und besonders an der „schönen Moral des Christentums“ aufrichtig festhalten, von den positiven Dogmen der Kirche aber ein Stück um das andere als unhaltbar, als religiös gleichgiltig oder moralisch wertlos preisgeben will. Charakteristisch für Töllners theologischen Standpunkt sind in dieser Beziehung die Worte, in denen er kurz vor seinem Tod seine religiösen Ueberzeugungen zusammenfaßte: „Ich bin überzeugt von der göttlichen Sendung Jesu und von der Wahrheit der Geschichte, die unmöglich erdichtet sein kann. Ich bin überzeugt von der Göttlichkeit seiner Lehre, darinnen ich vorzüglich dreierlei finde: eine schöne Moral, die geschickt ist, gute und selige Menschen zu machen, in Verbindung mit dem verführenden Tode Jesu als dem wichtigsten Bewegungsgrunde zur Befolgung derselben; das Verhältnis Gottes gegen uns als eines verfühnlischen Vaters, davon der Tod Jesu ein Beweis, eine Wirkung und Vermittelung desselben bleibt; und endlich die Lehre der Unsterblichkeit und eines kommenden besseren Lebens. Ich kenne für die Wahrscheinlichkeit desselben alles, was nur die Vernunft darreicht; meine Gewißheit aber giebt mir allein das Wort Jesu: Ich lebe und ihr sollt auch leben. Nun übersehe ich das wahrhaft Wesentliche in der Religion, abgetrennt von den Subtilitäten, die nichts zu meiner Beruhigung beitragen. Mich in meinem Glauben zu stärken, durch Vergleichung meiner geringeren Leiden mit dem Leiden meines Jesus mich aufzurichten, lebendig mich meiner Unsterblichkeit zu erfreuen, nehme ich nun das Abendmahl des Herrn“.

Zu den symbolischen Schriften nimmt Töllner eine sehr freie Stellung ein, ja er betrachtet sie geradezu als ein notwendiges Uebel. Einen Lehrbegriff zwar dürfe die Kirche festsetzen, ja etwas Papsttum könne man sich gefallen lassen; aber einen Lehrbegriff für immer festzusetzen, dazu habe niemand das Recht; jedenfalls sei es unverständlich und unchristlich, jemand eine Abweichung von der Orthodorie in bloß theologischen Dingen öffentlich vorzurücken. Die Inspiration der Schrift will Töllner auf einen allgemeinen göttlichen Beistand rekurrieren, ja er meint, die Religion der Christen würde nichts verlieren, wenn auch alle Eingebung wegfiel (s. seine für die Umbildung der Inspirationslehre sehr wichtige Schrift vom J. 1772: Göttliche Eingebung etc. und seine Abhandlung vom Unterschied der hl. Schrift und des Wortes Gottes vom J. 1767, vgl. Baur, DG., S. 423 ff.; Lamberger, NDG. S. 25 ff.). Die Trinitätslehre ist nach seiner Ansicht nicht von der Bedeutung, daß man ohne sie kein Christ sein könnte; jedenfalls aber enthält die orthodoxe Vorstellung von derselben so viel Unwahrscheinliches und Widersprechendes, daß man ebensogut für die sabellianische oder arianische Lehrweise sich entscheiden könnte, und am besten thut, die christliche Gemeinde mit der einen wie mit der anderen Theorie zu verschonen (s. Baur, NDG. 438). Die kirchliche Lehre von der Erbsünde widerstreitet ebenso der Vernunft wie der Schrift, ja sie hebt in ihren Konsequenzen alle Moralität und Religion auf. Am meisten Aufsehen aber erregte seine 1768 erschienene Untersuchung der Lehre vom thätigen Gehorsam Christi, welche, wie sie durch die Schrift des Göttinger W. Fr. Walch, De obedientia Christi activa von 1754 veranlaßt war, so auch selbst wieder eine zahlreiche weitere Litteratur über dieselbe Frage hervorrief. Die Schrift zerfällt in einen exegetischen und einen dogmatischen Teil. In jenem sucht Töllner zuerst exegetisch zu zeigen, daß die Schrift nirgends eine stellvertretende Beschaffenheit des thätigen Gehorsams Christi, sondern gerade das Gegenteil lehre, sofern sie einerseits die Voraussetzung jener Lehre, als ob Christus zu dem von ihm geleisteten Gehorsam nicht verpflichtet gewesen, leugne, und sofern sie andererseits das Erlösungswert auf den leidenden Gehorsam einschränke. In dem dogmatischen oder didaktischen Teil seiner Schrift aber führt er die Widerlegung der Lehre vom thätigen Gehorsam teils von der Person Christi, teils vom Amt Christi aus, teils endlich aus dem Begriff der stellvertretenden Genugthuung, um dann zum Schluß seine positive Ueberzeugung von dem Zweck der Genugthuung Christi im Leiden zu entwickeln. Seine Haupt-
auf die drei Sätze: 1. Wenn Christus zu dem von ihm ge-

keiner Ergänzung seiner unvollkommenen Gehorsamsleistung durch den vollkommenen Gehorsam Christi. 3. Was einer selbst leisten soll, das kann kein anderer für ihn leisten: der Mensch bleibt daher zwar immer zum Gehorsam verpflichtet, und da sein Gehorsam stets unvollkommen ist, so bedarf er zwar immer der Vergebung, die ihm um des leidenden Gehorsams Christi willen zu teil wird; hat aber Christus durch sein Leiden für uns genug gethan, so bedarf es nicht noch einer Genugthuung durch den thätigen Gehorsam, denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Über die weitere Ausführung dieser Gedanken in dem Töllnerschen Werk und über das Verhältnis seiner Polemik zu den früheren Einwendungen eines Piscator und Limborch, eines Haferung und Francke *z.*, sowie über die Entgegnungen, die Töllners Schrift hervorrief von seiten der Theologen Ernesti, Schubert, Wichmann, Seiler *z.*, siehe Walch, Neue Religionsgeschichte III, 309 ff.; Baur, Veröhnungslehre, S. 478 ff.; Dogmengeschichte III, 342; Gaß IV, 270; Ritschl, Rechtf. und Veröhnung, 2. A. I, S. 388 ff.

Wie sehr aber Töllner geneigt war, dem Rationalismus immer weitere Konzessionen zu machen, zeigt teils sein Versuch zu beweisen, daß alle Erklärungsarten vom veröhnenden Tod Jesu auf eins hinauslaufen, sofern alle damit endigen, daß sich der Tod des Erlösers als ein Versicherungsgrund unserer Vergnabigung bei Gott oder als Bestätigung der darüber vorhandenen göttlichen Veröhnungen verhalte (s. Theol. Untersuchungen S. 316 ff.); teils insbesondere seine beiden Schriften aus den Jahren 1764 und 1766: „Wahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlicheren Beweisen versehen hat“, worin er eine bloß relative Notwendigkeit der Offenbarung behauptet, und: „Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch die Offenbarung der Natur zur Seligkeit führt“, worin schon die Naturoffenbarung für ausreichend zur Religion und Seligkeit erklärt, somit die Notwendigkeit einer positiven Offenbarung geradezu aufgegeben wird. — Über Töllners Moral s. Gaß III, 221.

Seine Gesamtstellung zu den Gegensätzen seiner Zeit, die eine vermittelnde sein wollte, giebt sich namentlich zu erkennen in seiner Schrift: Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie, 1759. In der Schule der jüngeren Halle'schen Pietisten war nach und nach eine gegen die philosophische und theologische Wissenschaft gleichgiltige oder gar feindselige Richtung aufgetreten; man legte hier den größten Wert auf eine sog. rein biblische Methode, welche die christlichen Glaubenswahrheiten mit lauter Worten, Erklärungen und Beweisen aus der Schrift vortragen wollte. Ihr gegenüber stand die philosophische oder scholastische Methode, die nach den Kategorien der Leibniz-Wolff'schen Philosophie alles mathematisch demonstrieren will. Töllner, von der Einseitigkeit beider Methoden überzeugt, will ihnen die „scientifiche Lehrart“ entgegenstellen, welche nach ihm darin besteht, daß „die dogmatischen Wahrheiten, unter Zuhilfenahme der biblischen Beweismittel, so vorgetragen werden, daß der ganze Umfang derselben eine Wissenschaft, d. h. eine gelehrte, ausführlich gewisse Erkenntnis wird“. Bei dieser Lehrart werden die Sätze sachlich aus den göttlichen Zeugnissen in der hl. Schrift geschöpft, aber durch logische Erläuterung der Begriffe erklärt, durch synthetische Ordnung in ein Ganzes gebracht und nach logischer Strenge demonstriert, ohne daß etwas weiter hinzugefügt wird, als was zu einer Demonstration nötig ist“. Töllners eigene theologische Entwicklung wie die weitere Geschichte der Theologie des 18. Jahrhunderts zeigt, daß diese „scientifiche Methode“ in der That nicht zur wissenschaftlichen Begründung, sondern zur stückweisen Zerstückung und kritischen Auflösung der dogmatischen Wahrheiten führte, — daß sie nur eine Wohlgemeinte, aber inkonsequente, und darum von dem stürmischen Drang des kritischen Geistes bald überschrittene Mittelstufe war auf der schiefen Ebene von Wolffs natürlicher Theologie zur Theologie der Aufklärung.

(Frommüller †) Wagenmann †.

Toiland, John, geb. 1669 gest. 1722 s. d. A. Deismus Bd IV S. 540, 21.

Toledo (Synoden von Toledo im Frühmittelalter). — Quellen und Litteratur: 1. Die Akten der betreffenden Konzilien in der Mansischen Sammlung und einige spanische Chroniken, zumal Johannes von Biclario; alles Nähere und weiteres Material im Artikel selbst.

2. Hefele, Conciliengeschichte II², und III², Gams, *KG* Spaniens II¹ und zumeist II²; 55 Felix Dahn, Könige V, VI¹, S. 430—504, VI², Anhang und die Artikel Leovigild, Reared I., Svinthila, Sifenand, Kindsila, Kindsavinth, Kelsivinth, Wamba, Erwig, Egiza und Witiza in der *ADB*; Heflerich, Weisgothen-Recht, Berlin 1858; Artikel Toledo, councils of . . . von E. S. Ff. = Edmund Salusbury Ffakker in Dictionary of christ. antiquit. . . by Will.

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. 3. W. XIX.

52

Smith and Sam. Cheetham vol. II, London 1880. S. 1966 B—1972 A; Aischbach, Westgoten: Leubke, Spanien I; Simonet, El concilio III de Toledo, Madrid 1891, zumal S. 1—47; Ferreras-Baumgarten, Spanien II, III. Teil; Franz Görres, Melared und das Tridentum ZwTb XL, S. 2, S. 284—296; ders., Melared der Katholische, ebenda XLI, S. 270—322; ders., Der span.-westgotth. Episkopat und das röm. Papstthum . . . (586—680), ebenda XLV, S. 41—72; ders., Der Primas Julian von Toledo; ebenda XLVI = 1903, S. 524—553; ders., König Wittiza (608 bezw. 701—710), ebenda XLVIII = 1905, S. 1, S. 96—111; weitere Literatur im Aufsatz selbst.

Die gewöhnliche offizielle Zählung von gerade 18 toletanischen Konzilien ist ungenau und willkürlich. Denn einerseits sind dieselben nicht einmal alle spanisch-westgotische National-synoden, und andererseits werden da zwei weitere in der Tajo-Mesiduz gefeierten Konzilien nicht mitgerechnet, der Arianer-synode von 580, die am angemessensten im Zusammenhang mit dem berühmten 3. Toletanum von 589 erörtert wird, natürlich zu geschweigen. Die drei ersten der hier in Betracht kommenden spezifisch spanischen Nationalkonzilien haben einen ausschließlich kirchlichen Charakter, alle späteren vom 3. Toletanum ab sind spanisch-westgotische National-synoden und zugleich Reichstage.

Das 1. Toletanum von 400 (s. die Akten bei Mansi III, S. 997 ff. und 1013 ff. nebst den Erläuterungen von Hefele II², S. 78—80 und Gams II¹, S. 443 f.) war ein spanisches Nationalkonzil aus der letzten Römerzeit. Es sind uns davon 20 Kanones, ein Glaubenssymbolum gegen die Priscillianisten und zwei anderen Urkunden erhalten, betreffend die Wiederaufnahme priscillianistischer Bischöfe. Hefele weist indes (S. 78) mit Fug das Glaubensbekenntnis einer späteren, nach der Tajo-stadt benannten, Synode zu. Schon diese so frühe spanische Kirchenversammlung verfiel im Kanon 1, 3, 4 und 8 nachdrücklich den Priestercölibat. Die Kanones 5—20 (S. 78—80) befaßten sich mit Disziplinarbestimmungen.

Auch das 2. Toletanum von 447 (s. die Akten bei Mansi III, S. 1002 und Hefeles Erläuterungen II², S. 306—308) — es wird von Gams II¹ übergangen — war eine spanische National-synode; denn die Unterschriften weisen Bischöfe der Tarraconensis, der Carthaginensis, von Lusitanien und Bätica auf. Die Akten enthalten ein irrtümlich dem 1. Toletanum zugewiesenes (s. oben) Symbolum und 18 Anathematismen gegen die Priscillianisten. Dieses Symbolum (bei Mansi III, S. 1002) ist recht bedeutsam. Wird darin doch zuerst die orthodoxe Trinitätslehre ausgesprochen und — im Gegensatz zur griechischen Kirche — das Ausgehen („procedere“) des hl. Geistes vom Vater und dem Sohn („filioque“) schon so früh, kaum 17 Jahre nach dem Tode des großen Denkers von Hippo betont!

Das 3. Toletanum von 527 oder 531 wird offiziell nicht mitgezählt und ist nur ein Provinzialkonzil (s. die Akten bei Mansi VIII, S. 784 ff. und die Erläuterungen von Hefele II², S. 719—723, Gams II¹, S. 446 ff. und Dahn VI¹, S. 432 f.). Zwei Schreiben des toletanischen Metropolitens Montanus (über die Weihe des Christam, bei Mansi VIII, S. 788 ff. und 790) sind ein Anhang zur vorliegenden Synode.

Das 3. Konzil von Toledo vom 8. Mai 589 (s. die Akten bei Mansi IX, S. 977 bis 1005 nebst den Erläuterungen von Hefele III², S. 48—53, Simonet a. a. D., Sam. Basnage, Ann. pol.-ecl. III, S. 901—903, Ferreras a. a. D. 313—318, Gams II¹, S. 6—16, 37, Aischbach a. a. D. S. 228 f., Dahn V, S. 152—172, VI¹, S. 434 bis 438 und Görres, Melared d. Katholische, zumal S. 282—301) ist die weltgeschichtlich hervorragendste aller hier zu erörternden Synoden; denn in ihr gipfelt Leanders und Melareds I. (586—601) Religionspolitik. Will man der gewaltigen Tragweite dieser Kirchenversammlung gerecht werden, Lob und Tadel gleichmäßig verteilen, so muß man zwischen den Glaubensbekenntnissen (canones) und den Disziplinarbestimmungen (capitula) aufs schärfste unterscheiden. Die dogmatischen Leistungen sind achtungswert: Man hat da einen Tisch gemacht, mit dem Arianismus gründlich aufgeräumt; andererseits trat man auf dem sonstigen dogmatischen Gebiet maßvoll auf. Nicht unverdienten Tadel trifft dagegen die Disziplinarbestimmungen: Durch sie hat sich der Staat zum Büttel der Kirche herabgewürdigt; durch sie erhielt die Hierarchie ein maßloses Übergewicht über die Krone, durch sie wurden die Geistlichen in der That zu Fürsten, durch sie endlich wurden die toletanischen Nationalkonzilien zugleich Reichstage, auf denen der Episkopat die entscheidende Stimme hatte.

Der großen Bekehrungssynode ging in der Hauptstadt voran ein vom Bruder des „Martirens“ hergeleitete

Dezember 586 oder im Januar 587, zum Katholicismus übertrat und gleich anfangs einen erheblichen Teil seines Volkes, selbst des Laien- und geistlichen Adels, bestimmte, ebenfalls den Arianismus abzuschwören (vgl. Joh. Bielar. chronica, ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, Berolini 1894, S. 218. Anno V Mauricii imp. . . , 5 [hier- nach] Isidor. Hisp. hist. Gothor., ed. Mommsen, auct. ant. XI, c. 52, S. 288 f. 5 und chronica, ed. Mommsen a. a. D. S. 477, Nr. 408, Greg. Tur. hist. Franc. l. IX, c. 15, ed. W. Arndt, S. 370 f., Fredegar., chronica l. IV, c. 8, ed. Krusch, MG Scriptor. rer. Meroving. II, S. 125, der widersinnig von einer an Kelared vollzogenen katholischen Wiedertaufe spricht, und Kelared selbst im Toletanum von 589, Mansi IX, S. 977 f.). Auf dieser großen Nationalsynode endlich ließ der König sämtlichen nach der Residenz zur Besiegelung des gewaltigen Belehrungsverles 10 zusammengerufenen Bischöfen Spaniens und Septimaniens am 8. Mai 589 den „tonus“, eine Art Thronrede, vorlesen (Mansi IX, S. 977 f.). Folgendes der wesentliche Inhalt des „tonus“: Im Katholicismus allein beruht das wahre Heil. Glauben wir an die Gleichheit der Trinität, vor allem an die Gleichheit des Logos mit dem Vater, so- wie an das „filioque“! Dank unserer Bemühungen sind jetzt Goten und Sueben einig in der Orthodorie (Mansi IX, S. 978 f.). Sodann fordert der „tonus“ auf, am Glauben der vier ersten allgemeinen Synoden festzuhalten (M. IX, S. 980—983). Hierauf folgen die Unterschriften Kelareds und seiner Gemahlin Baddo oder Badda (M. S. 983 f.). Es folgen jetzt die 23 Glaubenssätze (canones) oder Anathematismen (M. IX, S. 984—988). 20 Die ersten 13 Kanones gelten der Verurteilung des Arianismus (M. S. 985 f.). Besonders wichtig ist Can. III (S. 985), der unter Androhung des Anathems das „filioque“ zur Glaubenspflicht macht (M. S. 978 f.), welches später in den Beziehungen zwischen beiden orthodoxen Kirchen so viel Staub aufgewirbelt hat. Die vier ersten allgemeinen Synoden schweigen sich über diese Streitfrage aus. So entschieden hatte noch niemals 25 eine größere abendländische Synode die Anschauung der Griechen vom Ausgang des hl. Geistes bloß vom Vater abgelehnt (vgl. Jos. Langen, Trinitarische Lehrdifferenz, Bonn 1876, 123 S., zumal S. 106 und Ab. Harnack, Dogmengeschichte II, S. 298). Can. XIV (S. 986) nimmt wenigstens schon mittelbar Stellung gegen die halbarianische von König Leovigild (580) angenommene Dogologie „Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto“, worüber alsbald mehr. Can. XV verdammt die den Katholiken von jeher so widertwärtige arianische Wiedertaufe, z. B. bei den Vandalen (vgl. Victor Vitensis hist. persecut. Wand. II c. 13 bzw. III c. 47). Die arianische Wiedertaufe, vor- genommen an orthodoxen Apostaten, läßt sich auch bei den duldsameren spanischen Westgoten, selbst noch unter Leovigild (reg. 568, August oder November, bis 586, gef. zwischen dem 13. April u. 8. Mai) bis 580 nachweisen (vgl. Isid. Hisp. hist. Goth., ed. M. c. 50, S. 288). Die katholische Kirche dachte hier duldsamer. Sie erkannte die arianische Taufe ihrer Proselyten als gültig an und begnügte sich mit Handauflegung und Spendung der Firmung; so geschah es nachweislich mit Hermenegild und Kelared (vgl. Greg. Tur. hist. Franc. ed. W. Arndt l. V c. 38, S. 230 und l. IX c. 15, S. 371). Leovigild und seine arianischen Hofbischöfe ahmten seit 580 diese mildere römische Praxis nach. Das toletanische Arianerkonzil von 580 schaffte die Wiedertaufe ab und begnügte sich gegenüber den abtrünnigen Katholiken mit Handauflegung, dem Empfang des (arianischen) Abendmahls und der Dogologie „Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto“. Diesen Halbarianismus Leovigilds verdammt Can. XVI (S. 986). Der sachkundige 45 Bielarensher giebt einen genauen Bericht über das fragliche Konzil des letzten Arianerkönigs (chron. ed. M., anno IV. Tiberii . . . , Leovegildi regis XII, 2., S. 216). Can. XVII (S. 986) brandmarkt die vom Kaiser Konstantin II. 359 terrorisierte halbarianische Doppelsynode von Seleucia-Nimini. Auch die Can. XVIII und XIX (S. 986) beschäftigen sich mit dem Arianismus. Dagegen gelten die Glaubensdekrete XX bis einschließlich XXIII (S. 987 f.) der Annahme der vier ersten allgemeinen Synoden. Erfreulicherweise wurde den Toletanern die Unterwerfung unter das sog. fünfte allgemeine Konzil, das zweite von Konstantinopel, von 553 mit seinen überflüssigen Anathematismen gegen die sog. drei Lehrer des Nestorius und gewisse angeblich origenistische Irrtümer, wie die Präexistenz der Seele und die „*ἀποκατάστασις*“ der Verdamnten in der Hölle (s. die Akten bei Mansi IX, S. 157—404, Hefele II, S. 798—903 und Jos. Langen, Röm. Kirche II, S. 368—385), nicht zugemutet. Das von Kaiser Justinian I. terrorisierte Konzil, von Papst Vigilius erst nachträglich blutenden Herzens bestätigt, hatte nämlich Anlaß zu einem abendländischen Schisma gegeben, welches im Nordosten Italiens, im Patriarchat von Aquileja, gar erst zu Anfang des 8. Jahrhunderts erlosch (vgl. 50

- Hefele II², S. 911—924). Kein Papst hat es jemals gewagt, die spanisch-vestgotische Kirche zur Anerkennung des fraglichen Konzils aufzufordern, und sie verharrete auch noch in diesen latenten Schisma Rom gegenüber, als die Araber-Katastrophe von 711 orfanartig über die Pyrenäenhalbinsel hinwegfegte. Nach Verlesung der 23 Artikel unterzeichnen zunächst einige konvertierende arianische Bischöfe (S. 988f.). Dann folgen die Unterschriften der übertretenden arianischen Presbyter und Dialone (S. 989). Hierauf stimmen vier schreibunkundige Große mittels Handzeichens (signum) der Unterschrift zu. Sodann vermerken die Akten übertreibend: *Similiter et omnes [sic!] seniores Gothorum subscripserunt*“. Dahn VI¹, S. 435 rügt mit Recht diese Unwahrheit.
- Die 23 Disziplinardekrete (*capitula*) sind abgedruckt bei Mansi IX, S. 990—999. Nach cap. I sollen die alten Kanones, die Verordnungen der Konzilien und die Synodalschreiben der römischen Bischöfe Geltung haben (M. S. 992). Cap. V (S. 994) schärft den Eölibat des Klerus ein. Cap. XIII (S. 996) ist hervorragend bedeutsam, insofern es den Geistlichen bei Strafe der Exkommunikation und der Sachfälligkeit verbietet, mit Umgebung ihrer Bischöfe gegen Standesgenossen beim weltlichen Forum einen Prozeß anhängig zu machen (s. Dahn VI, S. 436 treffliche Erläuterung). Cap. XIV (S. 996) schließt die Juden „von Richterstellen, von Ämtern mit Strafgevalt auch über Christen aus; außerdem heißt es da: „Kein Jude darf eine Christin zur Frau oder Konkubine haben; Kinder aus solcher Verbindung müssen getauft werden. Die Israeliten dürfen für eigenen Gebrauch keine christlichen Sklaven kaufen, und sind letztere mit jüdischem Nitus beledet oder gar beschneitten, so sollen sie ohne Lösegeld frei werden und zum Christentum zurückkehren“. Dieses cap. XIV nahm Refared in erheblich verschärfter Form in die „*Leges Visigothorum*“ auf (ed. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894, lib. XII, tit. 2, XII, p. 305). Der verschärfte Passus lautet: . . . „*Ille autem qui christianum mancipium circumciderit, omnem facultatem amittat et fisco adgregetur*; zu deutsch: Wer einen christlichen Sklaven beschneitten hat, soll sein gesamtes Vermögen einbüßen und Leibeigener des Fiskus werden. Diese Verschärfung war noch nicht die Verfolgung selbst, wohl aber ein „Zugang“ zur Judenbeße und zeigte fanatischen Nachfolgern, zumal einem Eisebut (reg. 612—620) den Weg, wie man dem reichen einflußreichen Judentum beikommen könne. Cap. XVI (S. 996f.) verfügt: „Die geistlichen und die weltlichen Richter müssen gemeinsam dahin wirken, daß der in Spanien und Gallien [= Septimaniern] sehr verbreitete Götzendienst [= ursprünglich heidnische abergläubische Gebräuche innerhalb der christlichen Gemeinden] wieder ausgerottet werde.“ Hier giebt sich also der Staat der Bischofsmünze vollständig zum Büttel zum Zwecke der Ausrottung der Idololatrie her! Derselben Tenenz huldigt cap. XVII (S. 997), wonach die geistlichen und weltlichen Richter gemeinsam ein damals viel verbreitetes Verbrechen, die Abtreibung der Leibesfrucht, ausröten sollen (vgl. Dahn VI¹, S. 436f., Anm. 2)! Cap. XVIII beifcht alljährlich spätestens zum 1. November von jeder Kirchenprovinz ein Provinzialkonzil und degradiert in seinem zweiten Teil die Richter und Fiskalbeamten vollständig zu Werkzeugen des Episkopats (s. Dahn VI¹, S. 436f.). Endlich sind auch cap. XIX (S. 998), wonach das einer neuerbauten Kirche vermachte Vermögen unter allen Umständen von dem bischöflichen Konsekrator verwalten werden soll, und XXI (ebenda) sehr geeignet, den episkopalen Einfluß zu steigern. Auf die 23 capitula folgen die Unterschriften (bei Mansi IX, S. 1000—1002), und zwar an der Spitze die erneute königliche Bestätigung der Synodalbeschlüsse. Sodann unterzeichnen die fünf anwesenden Metropolitnen Mausona von Merida, Euphemius von Toledo, vor allem Leander von Sevilla, Wigetius von Narbonne und Pantardus von Braga. Nach dem wackeren Biclarenser (*chronica* a. a. D. S. 219: Anno VIII Mauricii . . . Reccaredii . . . IIII annus [= 589], 1) waren Leander und der Abt Eutropius die hervorragendsten Ratgeber des frommen Herrschers, des „spanischen Konstantin“: „*summa tamen synodalis negotii penes sanctum Leandrum . . . et beatissimum Eutropium monasterii Servitiani abbatem fuit*“ . . .
- Die toletanische Synode vom 17. Juni 597 (s. die Akten bei Mansi X, S. 477—480 und zur Erläuterung Hefele III², S. 59, Basnage a. a. D. S. 933, Ferreras a. a. D. II, III, Teil, S. 327f., Gams II², S. 25 und Dahn VI¹, S. 439) war wieder ein Provinzialkonzil, von 16 Bischöfen mehrerer Kirchenprovinzen, unter andern von einem Mausona und dem Biclarenser (seit 591/92 Oberhirt von Gerona), besucht, und erließ nur zwei Disziplinarbestimmungen (*canones*). Die . . .

Ein weiteres toletanisches Provinzialkonzil und das „*decretum Gundimari regis*“ (bei Mansi X, S. 507 ff.) verfolgen gleichzeitig (610) den Zweck, die Metropole der Residenzstadt auf die gesamte „*provincia Carthaginensis*“ (nach Carthago Nova, Carthagena so benannt) auszudehnen. Gams II², S. 74—77 giebt keinem Zweifel gegenüber beiden Aktenstücken Raum. Hefele III², S. 66 hält wenigstens die Nachrichten über unser Toletanum für „nicht ganz unbestritten“. Aber mit guten Gründen thut Dahn VI¹, S. 439—441 die Unzulänglichkeit beider Dokumente dar.

Das 4. Toletanum vom 5. Dezember 633, berufen von dem „Pfaffenkönig“ Sisenand (631—636), war endlich wieder ein Nationalkonzil, besucht von 62 Bischöfen unter dem Vorsitz des Metropoliten Isidorus von Sevilla (s. die Akten bei Mansi X, S. 611—650 und zur Erläuterung Hefele III², S. 79—88, Gams II², S. 90—101, Dahn VI¹, S. 443—452 und E. S. Fl. a. a. D. p. 1968 B—1969 B). Die Versammlung brachte es zu 75 capitula (bei Mansi X, S. 615—641). Die cap. 57—66 einschließlich (M. S. 633—635) befassen sich mit den Juden. Cap. 57 verbietet zwar die Zwangstausen der Israeliten, stellt aber den fanatischen Grundsatz auf, daß die unter König Sisebut (reg. 15 612—620; vgl. F. Görres, Art. Sisebut in dieser WRE³) gewaltsam der Kirche zugeführten Juden unter allen Umständen im Christentum beharren müssen, „*ne nomen divinum blasphemetur; et fides, quam susceperunt, viliis ac contemptibilis habeatur!*“ Die folgenden Kapitel 58—66 stellen den sog. Iudaei relapsi, d. i. den nach ihrer Zwangstausen wieder zum Glauben ihrer Väter zurückgetretenen Israeliten, unerhörte, ja unentragliche Maßregelung in Aussicht. Damit war die spanische Judenhege offiziell besiegelt, sie hörte von da ab bis zum Untergang des Reiches (711) niemals auf, wurde geradezu als Nationalsport gezüchtet. In dem überaus breitspurigen und salbungsvollen Schlußkapitel 75 (M. S. 637—641) heißt die Synode mehr Schutz für die Krone, deren augenblicklicher Träger in Demut und Ehrerbietung vor der Bischofsmütze 25 schiefer erstirbt, obgleich die frommen Väter doch erst unlängst im Bunde mit dem Weltadel und sogar mit dem Ausland (mit König Dagobert) den vortrefflichen Svinthila (621—631), einen katholischen „Leovigild“, seiner Krone beraubt hatten!

Auch das 5. Toletanum von 636 unter König Rindila (636—640) (s. die Akten bei Mansi X, S. 654 und zur Erläuterung Hefele III², S. 88f., Gams II², S. 119f. 30 und Dahn VI¹, S. 452—455) ist wieder eine Nationalsynode unter dem Vorsitz des toletanischen Metropoliten Eugenius I.; ihre 8 capitula bedeuten nichts als eine Einschränkung des cap. 75 des 4. Toletanums zu Gunsten des neuen Königs.

Das 6. Toletanum von 638 auch unter König Rindila (s. d. Akten bei Mansi X, S. 659 und zur Erläuterung Hefele III², S. 89—92, Gams II², S. 121—123 und Dahn VI¹, 35 S. 455—458) ist wieder ein Nationalkonzil, besucht von 52 Bischöfen, darunter fünf Metropoliten. Es atmet mit seinen 19 Kapiteln einen fanatischen Geist. Cap. 3 besagt: Im Lande werden künftig nur Katholiken geduldet; alle Juden trifft, falls sie die Zwangstausen ablehnen, Ausweisung. Jeder künftige König muß bei Strafe des Anathems schwören, keinen Juden in seinem Staate zu dulden. Alle judenfeindliche Dekrete 40 des 4. Toletanums von 633 (cap. 57—66) werden erneut bestätigt. Daß der Episkopat auch seine eigenen Interessen im Auge behielt, erhellt aus cap. 15: Der Kirche muß verbleiben, was der König oder andere ihr geschenkt haben.

Rindasvinth (reg. 641—649, gest. 652), dieser Rede im Silberhaar, wieder ein katholischer „Leovigild“, gelangte durch Tulgas, des dritten „Pfaffenkönigs“ seit Svinthila, 45 Entthronung zur höchsten Gewalt. Hierdurch und durch das fürchtbare Strafgericht, das er über den hochmütigen Adel verhängte, hatte er zahlreiche Feinde im geistlichen sowohl wie im weltlichen Adel (vgl. Fredegarii ... epitoma chronica, ed. Krusch, MG Scriptor. rer. Meroving, tom. II, Hannoverae 1888, lib. IV, c. 82, S. 162 f.). Um nun seinen Thron zu stützen, berief er zum 18. Oktober 646 das 50 7. Toletanum, wieder ein Nationalkonzil; 28 Bischöfe waren anwesend, darunter vier Metropoliten (s. die Akten bei Mansi X, S. 763 ff. und zur Erläuterung Hefele III², S. 94—96, Gams II², S. 124—126, Dahn VI¹, S. 458—462 und E. S. Fl. a. a. D. S. 1969 B). Diese Synode erließ sechs Kanones (capitula), darunter auch Disziplinarbestimmungen. Merkwürdig ist das 6. (Schluß-)Kapitel unferes von dem „eisernen Greis“ 55 (Ausdruck Dahn!) terrorisierten Konzils (Mansi X, S. 770); es wird von Hefele III², S. 96, Gams II², S. 125 f. und Dahn VI¹, S. 460 f. zutreffend, wie folgt, verdeutlicht: „Aus Achtung gegen den König und seine Residenz, sowie zum Trost des Metropoliten von Toledo sollen die benachbarten Bischöfe, wenn er sie ruft, jährlich einen Monat in dieser Stadt verweilen, jedoch nicht zur Zeit der Ernte oder Weinlese“. Der Tendenz Rindasvinths, 60

mit Hilfe des Episkopats seine Herrschaft zu befestigen, galt wirklich das anrührende erste capitulum mit seinen drakonischen Strafbestimmungen. Wie aber der Schlußkanon sich in diesen Rahmen einfügen soll, weiß Dahn nicht und bemerkt (VI, S. 460 f.) mit Zug: „Es läßt sich nicht mehr entscheiden, ob damit (mit c. VI) der König Kontrolle der Bischöfe oder Unterstützung durch dieselben oder umgekehrt die Bischöfe Kontrolle über die Regierung bezwecken“. Mit Recht findet Gams II², S. 126, Anm. 1 diese, der bischöflichen Residenzpflicht hohen sprechende Verordnung „frappant, fast ausschließlich ‚spanisch‘“.

Kindasvinth dankte 649 zu Gunsten seines Sohnes Melisvinth (reg. 649—672) ab und starb 90jährig nach sturmbelegter Laufbahn eines friedlichen Todes (s. Fredegar a. a. D.). Melisvinth berief zum 16. Dezember 653 das 8. Toletanum, auch eine Nationalsynode; zugegen waren 52 Bischöfe und darunter vier Metropolitane und viele Äbte (s. die Akten bei Mansi X, S. 1206 ff. und zur Erläuterung Hefele III², S. 98—100, Gams II², S. 136 ff. und Dahn VI¹, S. 462—465). Die Synode erließ 13 Dekrete. Can. 2 mildert die harten Strafen, die cap. I des 7. Toletanums gegen Kindasvinths Feinde verhängt hatte; die Zübigesetze des 4. Toletanums (Can. 57—66) werden im 12. Kanon bestätigt.

Das 9. Toletanum von Novbr. 655, wieder ein Provinzialkonzil unter dem Vorsitz des toletanischen Metropolitane Eugen II. (s. die Akten bei Mansi XI, S. 23, Hefele III², S. 100—102, Gams II², S. 128—130 und Dahn VI¹, S. 465 f.), erließ 17 Kanones, zumeist zu Gunsten des Episkopats. C. 10 schärft den Eölibat des Klerus ein. Der Schlußkanon 17 befiehlt den getauften Juden, sich stets zum bischöflichen Gottesdienst einzufinden, „damit der Oberhirt ihre Gläubigkeit sehen kann. Wer es nicht thut, soll je nach seinem Alter mit Schlägen oder Fasten bestraft werden“!

Das 10. Toletanum vom 1. Dezember 656, eine von den drei Metropolitane Eugen II. von Toledo, Fugitivus von Sevilla und Fructuosus von Braga besuchte Nationalsynode (s. die Akten bei Mansi XI, S. 31, Hefele III², S. 102—104, Gams II², S. 131 f. und Dahn VI¹, S. 466—468), erließ sieben Disziplinarbestimmungen. Ich hebe aus c. 2, der gegen hochverräterische Kleriker die Absetzung verfügt, und c. 7, der den Geistlichen verbietet, christliche Sklaven an Juden zu verkaufen!

Die von dem vortrefflichen König Wamba (reg. 672—680, gest. 688), wieder einem katholischen „Leovigild“, berufene 11. Synode von Toledo vom 7. November 675, ein Provinzialkonzil (s. die Akten bei Mansi XI, S. 130, Hefele III², S. 113—117, Gams II², S. 161—165 und Dahn VI¹, S. 470—472), erneuerte das apostolische Symbolum und erließ 16 Kanones, zumeist Disziplinarbestimmungen, die vielfach die beispiellose Verrohung des Klerus, auch des Episkopats, bezeugen. Can. 1 verbietet lautes unehrbedeutiges Gebahren auf dem Konzil (!). Can. 2 befaßt sich mit der Unwissenheit des Klerus in der hl. Schrift. Can. 5 muß sich gar mit solchen Bischöfen befassen, welche Gewalttaten, auch Mord und Totschlag, begangen oder fremdes Eigentum sich angemacht haben! Can. 6 unter sagt den Geistlichen, Blutrurteile auszusprechen oder Befehl zu einer Verstümmelung zu erteilen!

Der herrschergewaltige Primas Julian von Toledo (680—690) präsidirte zuerst dem 12. Toletanum vom 9. bis 25. Januar 681, wieder einer Nationalsynode (s. die Akten bei Mansi XI, S. 1023—1043 und zur Erläuterung Hefele III², S. 315—319, Gams II², S. 168—171, Ferreras-Baumgarten, Spanien II, S. 437—442, Dahn VI¹, S. 476—480, Helfferich, Westgotenrecht, S. 194—198 und Lembke, Spanien [I], S. 147 f.). Von den 13 Kapiteln ist hervortragend interessant vor allem cap. 1, weil daraus hervorgeht, daß Julian um den schändlichen Verrat des jetzigen Königs Erwig (680—687) an seinem Vorgänger und Wohlthäter Wamba wußte (vgl. „Chronica seu series regum Visigothorum, ed. Carol. Zeumer ad calcem der Leges Visigothorum [1894], S. 316, Sebastiani [Salmanticensis] chronicon nomine Alfonsi III. regis vulgatum [866], c. 3, ed. Florez, España sagr. XIII, S. 479 und hier noch, Chron. Albedense [883], ed. Flor., España sagr. S. XIII, 479); es heißt da nämlich (Hefele a. a. D. S. 316): „Es wurde in diesem Kapitel die Erhebung des Königs Erwig bestätigt, und alles Volk zur Treue gegen ihn aufgefordert, nachdem die Synode die Originalurkunde eingesehen, worin die Großen ... bezeugten, daß ... Wamba die heilige Tonsur [als Pönitent] erhalten, und letzterer eigenhändig den Erwig zum Nachfolger erwählt und den Erzbischof Julian zu dessen Salbung aufgefordert habe; Dahn VI¹, S. 473 brand-

das erste Kapitel: „Wer auf irgend welche Weise [!] die Bönitzung empfangen hat, darf nicht mehr *ad militare eingulum* zurückkehren“! Sogar Gams II², S. 169 meint hier zutreffend: „Hier [im c. 2] wird die Buße, wie sie in Spanien Sitte war, einem Sakramente gleichgestellt, was sie nicht ist. Trotz dieses Kanons verpflichtet eine aufgezwungene Buße nicht. Erwig aber fürchtete die Wiederkehr des Wauba, und ihr sollte vorgebeugt werden“. Cap. 6 (Hefele III², S. 317f.) verleiht — wohl zur Belohnung für Juliāns Verdienst um den Thronräuber Erwig! — dem Metropolitēn im Gegensatz zum bestehenden Kirchenrecht den „Primat“, einen unerhörten Einfluß auf die Besetzung aller spanischen Bistümer. Cap. 9 (Hefele III², S. 318) billigt die 20 [!] antisemitischen Gesetze Erwigs. Es ist dies eine Kodifikation aller seit den Tagen Kletarebs und Eusebius erlassenen judenfeindlichen Dekrete, aufgenommen in den *Leges Visigothorum* tit. 12, 3, ed. Zeumer (vgl. Gams II², S. 170f.). Cap. 11 (Hefele III², S. 319 verfügt äußerst harte Maßregeln gegen die Überreste des Heidentums (vgl. Gams II², S. 171 und Dahn VI¹, S. 479f.).

Dem 13., gleichfalls von Julian geleiteten toletanischen Nationalkonzil von 683¹⁵ wohnten bei 48 Bischöfe, 27 bischöfliche Stellvertreter, mehrere Äbte und 26 weltliche Große (s. die Akten bei Mansi XI, S. 1059—1082; vgl. dazu Hefele III², S. 319—322, Gams II², S. 172—174, Ferreras II, S. 443—446, Heflerich a. a. D. S. 198f. und Dahn VI¹, S. 480—484). Die Synode erließ 13 Kapitel. Cap. 4 (Hefele a. a. D. S. 320) garantiert der königlichen Familie den Schutz gegen Missethäter. Die Synode verbietet in c. 5 (Hefele a. a. D. S. 321) mit überflüssiger sittlicher Entrüstung die Wiederverheiratung der Königin-Witwe. Cap. 9 ist erneute Bestätigung des famosen c. 6 des 12. Toletanums (Hefele a. a. D. S. 321). Die Unterschrift Juliāns (Mansi XI, S. 1075) affektiert wieder, wie die auf dem 12. Toletanum (M. XI, S. 1039), Asefe: „Ego Julianus indignus . . . metropolitanus episcoporum“.

Das 14. Toletanum von 684 und das 15. von 688 erheischen eine gedrängte Vorbemerkung, weil es sich darin ausschließlich um spanisch-römische Beziehungen handelt. Papst Leo II., bemüht, das von ihm bestätigte 6. allgemeine Konzil von 680/81 mit seiner Verdammung des Monothelitismus und der Urheber und der Beförderer dieser Häresie, eines Sergius, Paulus von Konstantinopel u. s. w., aber auch seines eignen Vorgängers, des Papstes Honorius I. (625—638), im übrigen Abendland zur Anerkennung zu bringen, sandte vier Schreiben nach Spanien, um den dortigen Episkopat zur Unterzeichnung des neuen Glaubensdekrets zu veranlassen, und zwar „Cum diversa sint“ von 682 an die spanischen Bischöfe (bei Mansi XI, S. 1050), „Cum unus extet“ von 682 an König Erwig (bei M. XI, S. 1055f.), „Ad cognitionem verae“ von 682 an den toletanischen Metropolitēn Quiricus [sic!], endlich „Cum sit vestrae“ an den Grafen Simplicius (M. XI, S. 1059).

Das 14. Toletanum vom November 684, ein Nationalkonzil und abermals vom Primas Julian beherrscht (s. Mansi XI, S. 1086ff. und Hefele III², S. 322f.), galt der Anerkennung der 6. allgem. Synode seitens der spanischen Kirche. Im 1. Kapitel (Hefele a. a. D. S. 322) erzählen die Bischöfe die Berufung der Synode „ob confutandum Apollinarii [von Laodicea!] dogma pestiferum“. Cap. 3 lautet: Die von Rom zugesandten Akten seien ihnen gekommen, als sie eben erst eine Generalsynode [die 13.!] beendet. Dies und die schlechte Bitterung habe eine alsbaldige neue Generalsynode unthunlich gemacht. „Dagegen hätten sie einzeln jene Akten gelesen und die darin enthaltene Lehre von zwei Willen und Wirkungen in Christus gebilligt“. Cap. 4. „Es hätte eine spanische Generalsynode diese gesta synodalia prüfen und annehmen sollen. Cap. 5. „Weil eine solche nicht möglich . . .“ hätten zuerst die Bischöfe der karthaginischen [toletanischen] Provinz . . . jene gesta mit den Beschlüssen der früheren Konzilien verglichen und dem Glauben von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon völlig . . . übereinstimmend gefunden“. Cap. 6 und 7. „Die Akten des neuen Konzils würden darum . . . von ihnen verehrt und die neue Synode in der Reihe hinter die Chalcedonensische gestellt“ [das sog. 5. allgem. Konzil von 553 existierte nach wie vor für die spanisch-weißgotische Kirche nicht!]. Cap. 8—11. „Die Bischöfe ermahnen sofort ihre Gemeinden, den wahren Glauben in Betreff der Naturen und Willen in Christus . . . in Einsalt zu bekennen“.

König Egika (687—701) berief 688 die 15. toletanische Synode (s. die Akten bei Mansi XII, S. 7—25 und Hefeles Erläuterungen, III², S. 324—326). Sie war ein spanisches Nationalkonzil, besucht von 61 Bischöfen, verschiedenen Äbten und 17 weltlichen Großen. Um ihre Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre des 6. allgem. Konzils

auszusprechen, hatten die spanischen Bischöfe vor zwei Jahren eine von Julian verfaßte Denkschrift (über responsionis fidei nostrae, apologia) nach Rom gesandt. Papst Benedikt II. verlangte eine Abänderung einzelner dogmatischer Stellen. Aber die Spanier, von dem streitbaren Julian geleitet, wiesen diesen Eingriff der Kurie herb zurück und genehmigten eine zweite vom Primas verfaßte Apologie, die dieser Benedikts Nachfolger Sergius zugehen ließ. Letzterer war, wie es scheint, klug genug, zu schweigen.

Das 16. Toletanum vom 2. Mai 693, ein Nationalkonzil, wurde von König Egila einberufen. Es stellte nach erneuter Verdammung des Monothelismus 13 capitula (Disziplinarbestimmungen) auf (s. die Akten bei Mansi XII, S. 59 ff. und die Erläuterungen von Hefele III¹, S. 349—352, Gams II¹, S. 180—183 und Dahn VI¹, S. 491—497). Cap. 1 verfügt: Mit den alten Gesetzen, betreffend die Zwangstaufen der Juden sollen staatliche Bestechungen (durch Steuernachlasse) Hand in Hand geben. Cap. 2 hält die Geißlichkeit und die Richter bei Strafe einjähriger Absetzung und des Anathems an, aufs Schärffste die Reste heidnischen Aberglaubens zu bekämpfen. Die Frevler sollen, wenn vornehm, drei Pfund Gold zahlen, wenn gering, 100 Rutenstreiche erhalten. Cap. 3 verfügt harte Strafe gegen die Päberaffen, die sogar in den Reiben des Alerus, ja des Episkopats zahlreich genug waren!! Cap. 9. Der toletanische Metropolit Eisbert, der der königlichen Familie nach dem Leben getrachtet, wird abgesetzt, seines Vermögens beraubt, exiliert und aus der Kirche ausgeschlossen.

Das 17. Toletanum vom 9. November 694, wieder eine Generalsynode und von Egila einberufen, erließ 8 capitula (s. die Akten bei Mansi XII, S. 94 ff. und zur Erläuterung Gams II¹, S. 183 und Dahn VI¹, S. 498—501). Diese Synode wurde veranlaßt durch eine Verschwörung der spanischen Juden mit ihren afrikanischen Glaubensgenossen. Cap. 5 verfügt strenge Strafen gegen solche Priester, die Totenmessen für Lebende halten, damit diese bald sterben sollen!! Cap. 7 erneuert die älteren Satzungen zum Schutze der königlichen Familie. Cap. 8 verhängt die schärfsten Maßregelungen gegen überzeugungstreue Juden. Sie sollen, falls sie die Taufe nur zum Schein angenommen haben, ihr Vermögen einbüßen und Staatsflaven werden; ihre Kinder müssen vom siebenten Jahre an von ihnen entfernt und später mit Christen verheiratet werden! Die Akten des von dem vielverleumdeten König Witiza (701—710) einberufenen 18. (Schluß-) Toletanums sind verloren gegangen, höchst wahrscheinlich durch clericale Fanatiker besetzt (vgl. Mansi XII, S. 164, Hefele III¹, S. 356 f. und alles Nähere bei Franz Görres, König Witiza, ZwTh, 48. Bd = 1905, S. 96—111). Franz Görres.

Toleranz. — Unter der zahlreichen modernen Litteratur über das Thema (siehe diese in Friedberg, Lehrbuch des RR, S. 99 ff., wo auch die außerdeutsche Rechtsbildung dargestellt wird) nimmt einen hervorragenden Rang ein: Ruffini, La libertà religiosa 1. Storia dell' idea, Torino 1900.

Toleranz ist ein Ausdruck, der nach F. L. K. Weigands Deutschem Wörterbuche (4. Aufl. 1882. 2. 909) deutsch seit der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts vorkommt. In der lateinischen Gelehrtensprache ist er als technischer 100 Jahre älter. Der berühmte Jansenist Theologe Johann Gerhard in seiner zuerst 1604 erschienenen Schrift Centuria quaestionum politicarum etc. mit der Coronis: an diversae religiones in bene constituta republica tolerandae? gebraucht ihn nicht allein selbst, sondern giebt auch eine Übersicht um etwas älterer, über die Frage streitender Meinungen, die ihn bereits anwenden. Ihm schließt sich, um noch einige Schriftsteller über die Toleranz zu nennen, an der Rostocker Joh. Tarnow in einer Oratio: An in republica christiana a magistratu politico salva conscientia plures quam una tolerari queant religiones (1619), dann der Leipziger Philosoph Val. Friderici, De religionis tolerantia (1665). Eine Gruppe späterer Erörterungen beruht mehr oder minder auf der Anregung Lodes (1682), worüber Chr. Thomasius', Historia contentiois inter Imperium et Sacerdotium, Hal. 1722, p. 489 sq. nähere Auskunft giebt. Thomasius' eigenes Programm De tolerantia dissidentium in religione ist von 1690. Aus seiner Schule sind J. G. Böhmer, De tolerantiae religiosae effectibus civilibus (1726) und die Schrift: Der Toleranz und Gewissensfreiheit Rechtmäßigkeit, Notwendigkeit und Nutzen, Hamburg 1728 u. a. Als der Würzburger Joh. Pet. Banniza, Diss. de diversarum religionum in eodem territorio tolerantia ac receptione generica et speciali sic bestritt, schrieb der Tübinger Kanzler Chr. Matth. Pfaff dagegen: De zizaniis non evellendis . . . seu de tolerantia diversarum in eodem territorio religionum. Beide Schriften sind von 1737 und die Diskussion hat sich dann noch eine Zeit fort-

geseht. Späterer Litteratur zu gedenken ist — mit wenigen weiterhin zu berührenden Ausnahmen — an dieser Stelle nicht notwendig.

In sämtlichen genannten Schriften ist der Begriff der Toleranz ein kirchenpolitischer: es handelt sich darum, inwieweit die Staatsgewalt in dem Falle sei, Toleranz üben zu können und zu sollen. Wenn heutzutage das Wort zugleich noch in allgemeinerem Sinne gebraucht wird, um Milde der Gefinnung und des Handelns nach ganz verschiedenen Richtungen zu bezeichnen, so ist ein solcher Gebrauch kein technischer, und steht daher hier nicht in Betracht. Auch beschränken wir unsere Betrachtung vorzugsweise auf Deutschland. Wenn Anlaß sein wird, gelegentlich einen Blick über dessen Grenzen hinaus zu werfen, so bleibt doch unsere Hauptaufgabe, darzustellen, wie im deutschen Staatsleben der Grundsatz der Toleranz sich entwickelt habe.

Heute giebt es keinen deutschen Staat, der nicht grundsätzlich dem Einzelnen Freiheit der Religion und den durch Gemeinsamkeit religiöser Überzeugung Verbundenen Freiheit entsprechender Genossenschaftsbildung gestattete. Dies ist was jetzt Gewissensfreiheit heißt. Die Gewährung solcher Gewissensfreiheit als Toleranz, den betreffenden politischen Staatsgrundsatz als Toleranzprinzip zu bezeichnen, wie es üblich ist, könnte unzutreffend genannt werden; denn dem Ausdrücke tolerare, Dulden, Toleranz, Duldung, liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Tolerieren nicht grundsätzlich, sondern nur in ausnahmsweiser Zulassung von Zuständen geschehe, die der Regel nach nicht zugelassen werden sollten. Indes erklärt sich der Sprachgebrauch historisch. Von ausnahmsweisem Zulassen gingen die deutschen Staatsregierungen aus und es hat lange gedauert, bevor sie diese Grenze überschritten; erst später ist jenes Zulassen ein grundsätzliches geworden, für das man dann den einmal gewohnten Namen beibehalten hat.

An und für sich kann von Toleranz ebensowohl gegen nichtchristliche, wie gegen christliche Religionsparteien, namentlich auch, was für Deutschland allein in Frage ist, gegen die Juden gesprochen werden. Allein das deutsche Judenrecht ist an erster Stelle durch Motive nicht der Toleranz, sondern des Fremdenrechtes bestimmt sowohl gewesen, wie geblieben, es fällt daher nicht in den Gesichtskreis gegenwärtiger Darstellung.

Eine Kirche als solche, als Anstalt, kann zwar und soll auch in ihrer Seelsorge liebevoll, geduldig, langmütig, aber sie kann weder in dogmatischer, noch in ethischer Hinsicht prinzipiell tolerant sein. Denn da sie eine individuelle Kirche eben dadurch ist, daß sie ihre bestimmte Auffassung der christlichen Offenbarung als die ausschließlich richtige erkennt und bekennet, so kann sie nicht zugleich andere Auffassungen als innerhalb ihrer Genossenschaft zulässige behandeln. In solcher Art ließ also auch die vorreformatorische Kirche dergleichen nicht zu, und da vermöge ihrer sozialen Macht sie zu Aufrechterhaltung dieser Regel damals nicht bloß über die Mittel ihrer eigenen Gesellschaftsverfassung, vermöge deren sie den Ketzer, der sich nicht belehren ließ, zuletzt von ihrer Gemeinschaft ausschloß, sondern auch über die Mittel des Staates verfügte, so wurde seitens des letzteren der widerspenstige Ketzer in die Acht gethan und schließlich mit dem Tode bestraft. Kaiser Friedrichs II. Konstitution Ad decus von 1220, indem sie dies verordnet, wiederholt zum großen Teile wörtlich das dritte Kapitel von Paps Innocenz III. viertem Laterankonzilium, 1215 (Weiland, Constitut. 2, 107 MG LL sect. IV t. 2). Derselben Kaisers Konstitutionen Catharos und Patarenos von 1232 und 1238 (Weiland a. a. D. 2, 195. 284) schärften das weiter ein. Haeretici, sagt Friedrich, vivi in conspectu hominum comburantur flammaram commissi iudicio, ut animalum incendia patiantur et infernum in hac vita adhuc subeant. Hiermit übereinstimmend bezeugt der Sachsenspiegel (B. 2, A. 14, § 17 des Landrechtes): welk kerstenmann oder wif ungelowich is . . . den skal man up ener rost bernen. Daß diese Vorschriften in Übung blieben, davon zeugt das Konstanzter Verfahren gegen Hus und das Vorgehen des deutschen Landesherren gegen die Hussiten (Wieseler, Kirchengeschichte 2, 50 § 150, Note p. ff.); in Übereinstimmung damit schreibt noch die Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507, Art. 30 vor: „Wer durch den ordentlichen geistlichen Richter für einen Ketzer erkannt und dafür dem weltlichen Richter geantwortet (überantwortet) wurde, der soll mit dem Feuer vom Leben zum Tode gestraft werden“.

Aus den Gesichtspunkten der vorreformatorischen Kirche ist dieser Gebrauch ihrer Macht völlig erklärlich. Wenn sie, wie man annehmen muß, es ernsthaft nahm mit ihren Lehrrägen, daß sie eine von Christus gestiftete Kirche ihrer Natur nach sichtbar (una visibilis), daß sie selbst diese sichtbare einzige Kirche, daß jeder Getaufte ihr Angehöriger, daß ihr die Seelenheiligkeit dieser Angehörigen aufs Gewissen gelegt, und daß dieselbe abhängig sei von gehorjamer Unterordnung jedes einzelnen unter die kirchliche

Autorität, so konnte sie nicht zweifeln, daß es ihre Pflicht sei, auch ihren sozialen Einfluß auf die Staatsgewalt zu gebrauchen, damit sie, wo es nötig sei, durch deren Dazwischenkunft einen solchen Gehorsam erreiche. Es giebt keinen Interessenverband, der nicht den Anspruch erhöhe, über die Exekutivmittel des Staates im gegebenen Falle zu seinem Vortheile zu verfügen: die Kirche hatte diesen Anspruch in ein dogmatisches System gebracht, und so lange sie dieses von den Trägern der Staatsgewalt anerkannt sah, waren in solchem Sinne die Staatsmittel ihre eigenen, und sie ganz wie eigene zu verwenden, mußte ihr nach dem angeedeuteten Zusammenhange Gewissenssache sein. Der Fehler liegt nicht darin, daß sie das that, sondern darin, daß sie unter dem Banne jenes Selbstbewußtseins, aus welchem ihr *Ecclesia supra Scripturam* floß, meinte, etwas damit zu erreichen. Eine Unwahrhaftigkeit aber ist es, wenn sie behauptete *Ecclesia non sinit sanguinem*, oder wenn ihre Freunde uns heute glauben machen wollen, der Staat und nicht die Kirche sei es gewesen, durch den der Ketzerprozeß grausam ward.

Als Luther auf der Leipziger Disputation eben jenen Satz, daß das Schriftverständnis durch die Autorität der Kirche bedingt werde, vertwarf, wurde gegen ihn und gegen seine Anhänger seitens der offiziellen Kirche das wie erwähnt bestehende Ketzerrecht geltend gemacht, von welchem bei dieser Gelegenheit Paps Leo X in seine Bulle *Exsurge* vom 15. Mai 1520 (*Bullar. Rom. ed. Taurin.* 5, 752) mit ausdrücklichem Hinweis auf die friedericianischen Konstitutionen sagt: wäre es allerseits von Anfang des Streites an eingehalten worden, „so hätte man die ganze unangenehme Sache nicht“ (*tota hac molestia careremus*). Es war aber damals, allerdings bloß thatsächlich, nicht beobachtet worden von denjenigen Landesherren, die eine kirchliche Reformation an Haupt und Gliedern, wie sie seit den großen Konzilien des 15. Jahrhunderts gefordert worden war, längst für notwendig gehalten hatten, welche jetzt persönlich von der Wahrheit, die Luther geltend machte, ergriffen waren, und welche sich, seit sie begonnen hatten, ihr landesherrliches Amt als nicht bloß dem Kaiser, sondern Gott verantwortliches, weil gottgegebenes — „jeder Herr ist Kaiser in seinem Lande“ — anusehen, befugt hielten, auch in kirchlichen Dingen für den Frieden und die Ruhe ihres Landes Sorge zu tragen. Auf Grund der genannten gegen Luther und seinen Anhang gerichteten päpstlichen Bannbulle und der die Konsequenzen derselben ziehenden Bulle *Decret Romanum Pontificem* vom 3. Januar 1521 ist dann bekanntlich vor Kaiser und Reich am 26. Mai des Jahres das auf den 8. bloß antedatierte Wormser Edikt (Walch, *Dr. Martin Luthers Schriften* 15, 2264) erlassen worden. Es bewegt sich gänzlich auf dem Boden des bisherigen Ketzerrechtes: gemäß seiner kaiserlichen Pflicht „als des christlichen Glaubens wahrer und oberster Beschirmer und des hl. römischen Reiches und gemeiner christlicher Kirchen Advokat“ wollte er, sagt Karl V., „den löblichen Konstitutionen, so zu Straf und Verteilung der Ketzer gemacht sind, anhängen“, und demgemäß des Papstes Bannspruch vollstrecken; weshalb er Luther in die Acht erklärt und die Landesoberigkeiten anweist, ihn und bezw. seine Anhänger gefangen zu setzen, „bis Euch von uns Bescheid, was Ihr ferner nach Ordnung und Recht gegen ihn handeln sollet, gegeben“. Uns Bescheid, was Ihr ferner nach Ordnung und Recht gegen ihn handeln sollet, gegeben.“

Singegen andere Landesherren führten, auf Grund ihrer erwähnten territorialen Machstellung das Edikt nicht aus: sie erklärten, das nicht verantworten zu können gegenüber ihren Pflichten für das öffentliche Wohl ihrer Unterthanen und Lande. — An sich hätten sie hierauf reichsseitig zum Gehorsam gegen das Reich angehalten werden müssen. Allein da die lange geforderte, durch ein Konzilium zu beschaffende Reformation auch von der Reichstagsmajorität und selbst vom Kaiser für unumgänglich und zugleich für das beste Mittel zur Beruhigung der religiös erregten Gemüter gehalten wurde, so ging unter Mitwirkung anderer untergeordneter Umstände auf dem Reichstage von Speier am 27. August 1526 (Walch 16, 268) der Beschluß durch, daß bis zu jenem Konzilium hin — „mittler Zeit das Concilium“ — jeder Landesherr, der sich vor der Verantwortlichkeit dafür nicht scheue, das Wormser Edikt auch unausgeführt lassen dürfe.

Der Speiersche Reichsschluß von 1526 (vgl. Friedensburg, *Der Reichstag zu Speier*, Berlin 1887) ist das erste deutsche Toleranzgesetz; allerdings nur eine provisorische Suspension des an sich keineswegs aufgehobenen Ketzerrechtes, aber ein Anfang, der große Folgen gehabt hat. Der nächste Fortschritt geschah im Reichsabschiede von 1555, dem Augsburger Religionsfrieden. (Brandt, *Briefe und Schriften* 3. Gesch. des XVI. Jahrh.,

München 1896.) Der reichsseitige Versuch, die widerstrebenden Landesherren zur Durchführung des Wormser Ediktes zu zwingen, war im schmalkaldischen Kriege unternommen worden, aber mißlungen, und nunmehr wurde aus dem Provisorium von 1526 ein Definitivum gemacht. Auch jetzt nicht so, daß das alte Ketzerrecht aufgehoben wurde; aber reichsgesetzlich wird die Eventualität ausgeschlossen, diejenigen Reichsstände, welche es in ihrem Lande nicht aufrecht erhalten wollen, dazu „mit der That gewaltiger Weise“, d. i. auf dem Wege der Reichsrekognition, zu drängen (§ 15), was dann zwar seitens der römischen Partei noch ein zweitesmal in Frage gestellt worden ist — im dreißigjährigen Krieg —, jedoch wieder vergeblich. Im westphälischen Frieden vom 24. Oktober 1648 (W.D. Art. 5, § 1) wird der Augsburger Religionsfriede reichsgesetzlich bestätigt. Dabei ist es geblieben.

Insofern gab das vom vorreformatorischen abweichende deutsche Reichsrecht bloß der deutschen Landesobrigkeiten eine Freiheit, die ihnen früher nicht zugeständig gewesen war: jede Landesherlichkeit, die sich nicht etwa durch desfallsige Verträge mit ihren Landständen die Hände gebunden hatte, konnte vermöge dieses im westphälischen Frieden (Art. 5, § 30 des W.D.) sog. *jus reformandi exercitium religionis* das alte Ketzerrecht entweder aufrecht erhalten, oder auch nicht. Beschränkende Verträge mit den Landständen (*paeta religionis*) allerdings wurden reichsseitig anerkannt (l. c. § 33) und aufrecht erhalten. Insofern also entschied sich die Frage nach dem Fortgelden des alten kirchlich von der Inquisition gehandhabten Ketzerrechtes in Deutschland partikularrechtlich, zumal schon die Karolina das Delikt der Ketzerei nicht mehr aufgenommen hatte: nach römisch-*officiale* Gesichtspunkte zerfielen sodann die Reichslande in solche, in *quibus sanctum officium exereatur* und solche, in *quibus impune grassantur haereses*. Indes auch auf evangelischer Seite war man nichts weniger als im heutigen Sinne tolerant.

Man fußte hier auf der reformatorischen Überzeugung, daß, wie die Obrigkeit überhaupt ihr Schwert von Gott zur Aufrechterhaltung des Rechtes trage, so insbesondere auch desjenigen Rechtes, das Gott in den zehn Geboten selbst vorgeschrieben habe. Also sei namentlich die Aufrechterhaltung der ersten Gebotstafel, *Custodia prioris tabulae*, der Obrigkeit göttlich geboten, derzufolge sie anderen als richtigen Gottesdienst im Lande nicht dulden dürfe. Durch diese Lehrannahme wurde ihr vorreformatorisches polizeiliches Verhältnis zur Landeskirche jetzt theologisch fundamementiert und zur Grundlage des landesherrlichen Kirchenregimentes (s. d. Art. X, 469, 22 ff.) gemacht; gegen jeden nicht „richtigen“ Gottesdienst aber ihre Toleranz von vornherein ausgeschlossen, denn ihn nicht zu dulden war hiernach ihre gottverantwortliche Pflicht. Wenn Luther sagt: „Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren“, „Gottes Wort soll sie streiten“ u. dgl. m., so schließt es er damit nur den Prozeß, wie er bis dahin gegen Ketzer geführt wurde, aus; dagegen wird bereits in der unter seiner Mitwirkung entstandenen kursächsischen Visitatoreninstruktion von 1527, die dann das Vorbild so vieler anderen landeskirchlichen Ordnungen geworden ist, allen, die sich der reinen Lehre, wie sie die Visitatoren darlegen würden, nicht anschließen wollen, mit Landesverweisung, nicht kriminaler, aber polizeilicher, gedrohet: Mejer, Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes (1862) S. 47 ff. Kiefer, Die rechtl. Stellung der ev. Kirche Deutschlands 89 ff., Leipzig 1893. Sie ist es, die an Stelle des Ketzerprozesses tritt: sonst ist man auf protestantischer Seite nicht toleranter als auf katholischer. Der Augsburger Religionsfriede von 1555, indem er (§ 24) dies anerkannte, konnte nur nicht auch auf die Lehre von der *Custodia* der ersten Tafel zurückgehen, denn keiner der beiden pacifizierenden Religionsteile durfte dem anderen einräumen, daß er gleichfalls reine Lehre schütze. Man sah also von dieser tieferen Grundlage ab, und beschränkte sich, die Befugnis der Landesobrigkeit lediglich als persönliche, formelle anzuerkennen; was dann von Späteren in dem bekannten *Sage eujus regio, ejus est religio* ausgedrückt worden ist. Aber in einem gelang es, die protestantische Anschauung auch beim Reiche zur Annahme zu bringen: gegen Unterthanen, welche der Augsburgerischen Konfession verwandt sind, sollten die katholischen Landesherren auch ihrerseits nur Landesverweisung in Anwendung bringen können, nicht den Ketzerprozeß der alten Zeit. Es ist sehr begreiflich, daß man gegenüber dem früheren Zustande schon dies als ein *beneficium emigrationis* bezeichnete. Das Reichsgesetz a. a. D. legte, unter verständiger Erleichterung des Abzuges solcher andersgläubiger Unterthanen, die so gemilderte Form der Intoleranz als beiderseits einzuhalten den friedenschließenden Teilen auf.

Der westphälische Friede macht einen weiteren Fortschritt: er geht zur wirklichen Toleranz über, und er gebraucht auch zuerst offiziell diesen Namen. Das ist das gesunde Ergebnis der schweren Schule des dreißigjährigen Krieges. W.D. Art. 5, § 37 schreil-

vor, daß Katholiken in protestantischen, Lutheraner und Reformierte in katholischen Ländern, wenn sie in ceteris officium suum cum debito obsequio et subjectione adimplent nullisque turbationibus ansam praebent, „toleriert“ werden sollen, patienter tolerentur, und daß ihnen einfacher Hausgottesdienst freigelassen werden soll. Können sie aber einen Besitzstand aus dem Laufe des Jahres 1624 nachweisen, der ihnen ein Mehreres einräumt, so wird ihnen auch das reichsgesesslich (§ 31 ff.) gewährleistet. Allerhand einschlagende Spezialvorschriften des Friedens können unerwähnt bleiben: In Art. 7 wird das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten geordnet, von welchem noch weiter die Rede sein wird; dann heißt es (das. § 21): sed praeter religiones supra nominatas nulla alia in S. Romano Imperio recipiatur vel toleretur. An diesen Sprachgebrauch schließt sich der lange Zeit festgehaltene Unterschied zwischen religio recepta — „ausdrücklich aufgenommene Kirchengesellschaft“, sagt noch das Allgemeine Landrecht (II. 2, Tit. 11, § 17), und schreibt nur einer solchen „die Rechte privilegierter Korporationen“ zu — und religio tolerata. Die den Friedensbestimmungen zu Grunde liegende Vorstellung ist deutlich die, daß es an sich einen Teil der Unterthanenpflicht (officium) bilde, sich der von der Landesobrigkeit recipierten Kirche einzuordnen, daß aber das Reich dabei doch innerhalb obiger Grenzen gegen Andersgläubige Toleranz zu üben bezieht. Die den Unterthanen dadurch gewährte Freiheit ihrer Religion nannte die Jurisprudenz des Reiches „Gewissensfreiheit“. J. J. Moser, Die Religionsverfassung S. 23 f. Landeshoheit im Geistlichen S. 54.

Die offizielle römisch-katholische Kirche erklärte diese Toleranzvorschriften des westphälischen Friedens für null und nichtig: Bulle Zelo domus dei vom 20. November 1648 (Bullar. Taurin. 15, 603), und in der strengen Konsequenz der evangelischen Lehre von der Custodia hätte gleichfalls Anlaß gelegen, ihnen den Gehorsam zu verweigern. Denn sah man den im obrigkeitlichen Amte gelegenen Auftrag, andern als reinen Gottesdienst im Lande nicht zu dulden, in der That als gottgegebenen an, so hätte keine Landesobrigkeit sich dieser Pflicht deshalb entziehen dürfen, weil nach dem Urtheil ihres menschlichen Verstandes Nachteile der Plichterfüllung drohten, z. B. der Nachtheil exekutiver Maßregeln seitens des Reiches. Vielmehr hätten die Landesobrigkeiten ihr Amt im Vertrauen auf Gott unbeirrt zu üben gehabt. Allein hier hatte schon ein halbes Jahrhundert vorher niemand Geringeres als die orthodoxe lutherische Theologie selbst die Spitze umgebogen: Johann Gerhard in der eingangs angeführten Centuria (Ausgabe von 1620 S. 320) will doch nur, daß variae religiones non facile zu tolerieren seien, nisi civitas ita sit perturbata, ut sine totali intereccione aut sine sanguinis effusione res componi nequeat, und in seinen Locis (loc. 25, p. 2, c. 7, sect. 5) fügt er hinzu: verschiedene Religionen im Lande zu dulden sei gestattet, so oft zu Ausschluß einer falschen Religion die Gewalt der Obrigkeit nicht ausreiche, oder wenn größerer Schaden dadurch vermieden werden könne. Es ist die Zeit, wo die Politik noch theologisch begründet zu werden pflegte, und ein Teil des theologischen Systemes war: man wird nicht leugnen können, daß hier andererseits die Theologie auch Züge der Politik aufgenommen hat, die, so richtig sie politisch gedacht sind, theologisch doch nicht zu rechtfertigen waren.

Die Gesichtspunkte der custodia prioris tabulae und der ständischen pacta religionis waren nur in der Enge des alten Reichsterritoriums durchführbar gewesen; in einem Staate mit verschiedenartigen und der Regierung Rücksicht auf die Ungleichheit ihrer Lebensbedingungen auslegenden Landesteilen war ein weiterer Gesichtskreis geboten. Zuerst zeigte sich dies in den Niederlanden, und gab dort auch Theorien den Ursprung, die dann als solche Einfluß gewonnen haben; später trat es auch in Deutschland und hier in dem werdenden Großstaate Preußen hervor. Als die lutherischen Landesherrenschaften von Kurpfalz (1560), Stadt Bremen (1568), Nassau (1577), Wittgenstein, Solms, Wied (1577 bis 1586), Tecklenburg und Steinfurt (1588), Anhalt (1596), Hessen-Kassel (1604), Lippe (1605) zur reformierten Kirche übergetreten waren, hatten sie ihre Unterthanen, auf Grund der Custodie der ersten Tafel, gleichfalls dieser Kirche zugeführt; obwohl schon Hessen die alten Mittel gelinder, als bis dahin geschehen war, angewandte. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche, 1, 379 f.; Jacobson, Geschichte der Quellen des ev. Kirchenrechtes in Rheinland und Westphalen, S. 575, 595, 611, 628; Lechler, Gesch. der Synodal- und Presbyterialverfassung, S. 110 f. Die Provinz von Brandenburg im Jahre 1614 reformiert

ev. Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, S. 121 f. 133 f.; Jacobson, Preußisches Kirchenrecht, § 4, 33; Lehmann, Preußen und die kath. Kirche 1, 17. Die brandenburgisch-lutherische Kirche war seitdem nicht mehr die Kirche des Landes, sondern der Lutheraner im Lande, wie die reformierte die der Reformierten, Einrichtungen, die alsdann der 7. Artikel des Ösnabrücker Friedensinstrumentes von 1648 zum Muster allgemeiner Vorschriften über das gegenseitige Verhältnis reformierter und lutherischer Kirchenbildungen in einem und demselben Territorium genommen hat. Hier ist nicht eine neben einer recipierten bloß tolerierte Kirche, sondern im Lande bestehen zwei *ecclesiae receptae* nebeneinander.

Für eine solche Gestalt der Toleranz ließ sich die Theorie nicht mehr in der Weise Johann Gerhards konstruieren: man mußte die Erscheinung in anderer Art zu begreifen suchen: es handelte sich nicht mehr um die Ausnahme prinzipieller Intoleranz, sondern es kam auf Begründung prinzipieller Toleranz an. Anstatt der bisherigen theologischen, wurde jetzt dafür eine rein politische, vom Staatsbegriffe ausgehende Grundlage genommen.

Den Staatsbegriff national zu fundamentieren, dazu fehlte in Deutschland, nachdem das Reich thatsächlich ein schwacher Bund geworden war, bei der Vielfältigkeit und größtenteils Geringfügigkeit der Reichsländer und ihrer überwiegend auf bloß privatrechtlichen Titeln, wie Kauf und Erbschaft, beruhenden historischen Individualisierung, jeder Anhalt. So war man von selbst auf einen sozial konstruierten Staatsbegriff gewiesen, zu welchem die seit der Renaissancezeit eingeschlagene, um jene Zeit vielfach durch niederländische Anschauungen, deren oben erwähnt ist, bestimmte Richtung der juristischen und politischen Wissenschaft ohnehin neigte. Man begann, den Staat als durch Gesellschaftsverträge eingerichteten Interessensverband zu begreifen, die Staatsgewalt aber führte man auf Unterwerfungsverträge zurück: jedes in den Verband eintretende Mitglied, nahm man an, habe durch den Eintrittsvertrag einem Teile seiner vorstaatlichen Ungebundenheit zu Gunsten der Staatszwecke entsagt und insoweit sich zugleich dem Staatsoberhaupt mittels Unterwerfungsvertrages unterstellt. In solcher Art angesehen kommt also für das Verhältnis des Staates, bezw. der Staatsgewalt auch zu den Kirchen alles darauf an, was jene Grundverträge darüber enthalten. Man konnte entweder annehmen, und dies ist die Meinung von Hugo Grotius, die kirchliche Einigung und Unterwerfung sei in der staatlichen enthalten, die anstaltliche Bethätigung der Kirche sei in Wahrheit eine Funktion des Staates, die Kirchengewalt sei ihrer Natur nach Staatsgewalt: Territorialismus. Oder man konnte annehmen, die vorstaatliche Ungebundenheit in gottesdienstlichen Dingen, insbesondere das gesellschaftliche Zusammentreten zu gemeinsamem Gottesdienste und die Ausgestaltung anstaltlicher Einrichtungen dafür, gehören zu dem durch jene Staatsgrundverträge nicht Aufgegebenen; bleibe daher auch im Staate Sache der privaten Einzelfreiheit, und müsse, als ein Teil derselben, von der Staatsgewalt geschützt werden: Kollegialismus, zuerst entwickelt durch Samuel von Pufendorf. Vgl. Förster, Die Entstehung der Preuß. Landeskirche (1905) Bd 1 S. 4 ff. Der Territorialismus ist die ältere Theorie und lag in praktischer Handhabung dem Hergebrachten näher; er ließ der Landesobrigkeit alles, was man in deren Hand zu sehen schon gewohnt war, und unterstellte nur, statt der bisherigen theologischen Voraussetzungen, politische. Indem er dabei auf bekannte vorchristliche Gedanken des Altertums zurückgreift, ist er zwar an und für sich nicht minder intolerant, als die Theorie der *Custodia prioris tabulae*, denn wenn in der That die kirchliche Einheit des Staates zu dessen Natur gehört, so ist es offenbar gegen diese Natur, eine Mehrheit von Kirchen zuzulassen; aber da jene Einheit nicht mehr auf religiöser, sondern auf politischer Basis ruhte, so war die gleichfalls politische Motivierung einer ausnahmsweisen Toleranz wesentlich erleichtert. Ueber die mancherlei Streitigkeiten, welche das Zulassen solcher Ausnahmen hervorgerufen hat, s. den Artikel „Simultaneum“ Bd XVIII, S. 374 ff. Der Kollegialismus ist die jüngere Theorie, die kirchlich oft unrichtig angewandt und zu seßhaften und verwirrenden Konsequenzen mißbraucht worden ist, staatlich aber einen wesentlichen Fortschritt bedeutet; denn es ist die Form, in welcher die den evangelischen Kirchen nicht minder, als der römisch-katholischen einwohnende soziale Selbstständigkeit, welche ihnen durch die alllandeskirchliche Entwicklung, von welcher die Rede gewesen ist, nicht bloß verkümmert, sondern abhanden gekommen war, begonnen hat, vom Staate wiederhergestellt zu werden. Indem er dabei diese Kirchen, und ebenso die katholische Konfession, als religiöse Interessensverbände ansah und behandelte, wie sie das wirklich sind, konnte sich der Staat mit unbefangener Politik die Frage beantworten, inwieweit und unter welchen einschränkenden, durch seine Gesamt-

interessen gebotenen Bedingungen er eine Mehrzahl solcher Interessenverbände nebeneinander bestehen lassen könne und wolle. Auf dem Wege gewann er den Standpunkt der modernen Toleranz, wie sie heute in Deutschland geübt wird.

- Thatsächlich allerdings wurde dieser Standpunkt nur sehr allmählich gewonnen.
- 5 Wir haben des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg gedacht. Der große Kurfürst ging über den westphälischen Frieden hinaus, indem er 1683 auch den Arminianern Hausgottesdienst, 1686 dem französisch-nach Aufhebung des Ediktes von Nantes eingewanderten Reformierten, obwohl sie sich nicht zur Augsburgerischen Konfession bekannten, öffentliches Religionserzittium gab. Mühlner a. a. O. S. 185. Was Preußen
- 10 that, mußte die Reichsgewalt geschehen lassen, wenn aber kleinere Landesherren etwas Ähnliches unternahmen, so schritt sie ein. Als z. B. der Reichsgraf Ernst Casimir zu Runkel und Jsenburg allen, die sich in Büdingen niederlassen wollten, auch wenn sie nicht zu den drei im Frieden anerkannten Religionen gehörten, unbeschränkte Gewissensfreiheit anbot (29. März 1712), mußte er auf Klage des Reichsfiskus den Erlaß zurück-
- 15 nehmen und eine Strafe zahlen. Hering, Gesch. der Unionverträge 2, 339. Die oben im Eingange angeführte Litteratur aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, namentlich die von Thomasius stammende und durch ihn, den emigen Verarbeiter Pufendorfscher Gedanken, angeregte, beschäftigte sich damit, die kollegialistische Toleranz zu verteidigen und zu empfehlen. Praktisch ging wiederum Preußen voran. Unter Friedrich
- 20 dem Großen erhielten die Mennoniten, Unitarier (Socinianer), Arianer, Schwentfeldianer u. a. Duldung, so daß er in seiner Abhandlung *De la religion du Brandenbourg* (Oeuvres de Frédéric. Berl. 1846, 1, 212) sagen kann: „Alle diese Sekten leben hier in Frieden, und tragen gleichmäßig zum Wohle des Staates bei. Es giebt keine Religion, die sich in Betreff der Moral wesentlich von den anderen unterscheidet: sonach
- 25 können sie den Staatsregierungen alle gleich sein, und dieselbe kann einem jeden die Freiheit lassen, den Weg zum Himmel einzuschlagen, den er will. Er soll ein guter Unterthan sein, das ist alles, was von ihm verlangt wird. Falscher Religionszeifer ist ein Tyrann, der die Provinzen entvölkert, Toleranz eine liebevolle Mutter, die sie pflegt und in ihrem Gedeihen fördert“. Es ist dieselbe Gesinnung, die sich in Friedrichs bekannter
- 30 Marginalresolution ausspricht: „In meinem Lande kann jeder nach seiner Façon selig werden“. Allerdings waren für solche Toleranzideen des Königs mehr Voltaires und der französischen Encyclopädisten Verarbeitungen des Lockeschen Gedankenstoffes, als Pufendorf und Thomasius die Vermittler gewesen. Joh. Merkel in der Zeitschrift für luther. Theologie, 1860, S. 35 f.; Jacobson, Preuß. Kirchenrecht, § 8, Note 90 f., § 28. Ein
- 35 Toleranzgesetz hat Friedrich der Große nicht erlassen, und völlige Gleichstellung mit den beiden evangelischen Kirchen erlangte unter ihm selbst die katholische Kirche noch nicht. Laspeyres, Gesch. und Verfassung der lathol. Kirche Preußens, S. 260. 265; Bigge, Die relig. Toleranz Friedrich d. Gr. (98); aber auch sie bewegte sich in Preußen freier, als in irgend einem anderen deutschen evangelischen Staate. Das Toleranzedikt Kaiser
- 40 Josephs II. vom 18. Oktober 1781, über welches im Jahre 1881 eine reiche Litteratur entstanden ist, und des sächsischen Prinzen Kurfürsten Clemens Wenzel von Trier 1783 waren Früchte gleicher französischer Bildung und Gesinnung, und Nachahmungen Friedrichs, die besonders den damals auch von anderen geistlichen Fürsten besser als vorher behandelten Protestanten zugute kamen. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage,
- 45 1, 78 f. Geseßlich für Preußen fixiert und dabei in etwas fortentwickelt wurden die friedericianischen Anschauungen erst durch das Religionsedikt von 1788 und durch das Preussische Allgemeine Landrecht (1794), welches die katholische Kirche den beiden evangelischen vollkommen gleichstellt. Es ist der vollendete Ausdruck des Kollegialismus. Merkel a. a. O.; Mejer a. a. O. 414 f.; Förster 1, 25.
- 50 Unterdes war in Frankreich, wo Ludwig XVI. schon im November 1787 die protestantische Religionsübung wieder freigegeben hatte, durch die Revolution die *liberté de tous les cultes* proklamirt worden (*Déclar. des droits de l'homme* vom 3. November 1789, Art. 10, Konstitution von 1791 u. s. f.), und auch das napoleonische Frankreich befiel diese grundsätzliche Toleranz bei. Mit der französischen Gesetzgebung aber wurde
- 55 sie ausgebeht auf die seit 1794 in französischem Besitze befindlichen, durch den Luneviller Frieden 1801 an Frankreich auch abgetretenen linksrheinisch-deutschen Lande; während hinsichtlich der nach dem Reichsdeputationshauptschlusse vom 25. Februar 1803 dafür einmündlichen rechtsrheinischen, bis dahin größtenteils ausschließlich katholischen „Ent-

neuen Landesherren das Recht gewährleistet wurde, „auch andere Religionsvertwandte zu dulden, und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten“. Hiermit überschritt das Reich seinerseits das Stadium des westphälischen Friedens. Wie nötig dies war, bezeugt der Kaiser selbst in einem Hofdekret vom 30. Junius des Jahres: „so vieles auch bereits über allgemeine und vollkommene Religions-toleranz gesagt und geschrieben worden“, bemerkt er, „könne doch die Wirkung davon noch nicht in die Grundgesetzgebung des deutschen Reiches übergegangen heißen, denn der Grundsatz einer allgemeinen wechselseitigen Duldung und des vollen Genußes bürgerlicher Rechte für alle Religionsgenossen sei noch nicht einmal in Ansehung der drei christlichen Konfessionen in den sämtlichen Landen des deutschen Reiches anerkannt, und es bestehen noch andere selbst feierlich garantierte Grundsätze, die durch den Geist einer allgemeinen und vollkommenen Religionsduldung weder geleitet sind, noch als fortschreitende Wirkung derselben betrachtet werden können“. — So z. B. wurden im Erzstifte Köln (Jacobson, Gesch. der Quellen des preuß. Kirchenrechts, II. 4, S. 476. 483. 484) und in den Bistümern Münster, Paderborn (das. S. 511. 582) erst bei der Befetzung des linken Rheinufers, oder infolge des Reichsdeputationshauptschlusses den Protestanten Duldung zu Teil. Auch Bayern erließ erst am 21. August 1801 ein Edikt, nach welchem fortan auch Nichtkatholiken zu Erlangung des Bürgerrechtes zugelassen wurden. Ebenso nahmen die von Frankreich in Deutschland gegründeten Vasallenstaaten — Cleve-Berg, Großherzogtum Frankfurt, Königreich Westphalen — das Prinzip der Freiheit aller Kulte an, und in den Accessionsurkunden zum Rheinbunde ließ Napoleon wenigstens die beitretenden protestantischen Staaten versprechen, der katholischen Kirche Parität mit der Landeskirche und den Katholiken volle bürgerliche und politische Rechte zu gewähren, woraus wiederum verschiedene partikuläre Toleranzgesetzgebungen hervorgegangen sind. Die deutsche Bundesakte vom 8. Januar 1815 erwähnte nach längerer Verhandlung (Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 1, 446f.) die Gleichstellung der Kirchen als solcher nicht, sondern wiederholte nur (Art. 16): „die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien“ — es sind, wie aus jener Verhandlung hervor geht, nur Lutheraner, Reformierte und Katholiken gemeint — „kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied im Genuße der bürgerlichen und politischen Rechte begründen“.

Schon der westphälische Friede (ZPD. Art. 5, § 35) hatte für Protestanten, die in katholischen, und für Katholiken, die in protestantischen Gebieten toleriert werden bestimmt, daß sie nullibi ob Religionem despectui habeantur, und hatte bürgerliche Rechte bezeichnet, von denen sie nicht ausgeschlossen werden durften. Dies dehnte die deutsche Bundesakte in erwähnter Weise aus. Dagegen über das gemeinschaftliche Leben der Kirchen samt seiner Entfaltung und Handhabung traf sie keinerlei Bestimmung, sondern überließ das dahin Gehörige den partikulären Gesetzgebungen.

Für diese war entscheidend die Entwicklung des öffentlichen Rechtes vom sog. Polizeistaat zum konstitutionellen Staat der Gegenwart. Der Polizeistaat, wie er überhaupt die sozialen Interessen als staatliche zu betreiben und sonach in die Hand der Staatsgewalt zu nehmen gewohnt war, behandelte auch die kirchlich-sozialen Interessen in solcher Weise; seine Praxis war territorialistisch. Selbst wo er, wie in Preußen, kollegialistisch gebachten Einrichtungen gegenüberstand, bog er sie territorialistisch um, indem er die staatliche Aufsicht zur staatlichen Leitung steigerte. Der konstitutionelle Staat dagegen läßt die Bewegung der Gesellschaft, so viel es ihm möglich ist, frei, läßt sie ihre Interessen, indem sie ihre Angelegenheiten selbst verwaltet, nach eigenen Gesichtspunkten verfolgen; durch die Reihe der in den neueren Verfassungsurkunden speziell gewährleisteten sog. konstitutionellen „Freiheiten“ wird diese Selbstständigkeit der sozialen Bewegung in verschiedenen Richtungen sichergestellt. Und auch hier kommt sie wie der Gesellschaft überhaupt, so insbesondere den kirchlichen Interessenverbänden zu gute. Die älteren deutschen Konstitutionen, wie die bayerische und badische von 1818, die württembergische, dann die Verfassungsurkunden der dreißiger Jahre gingen hierin noch nicht so weit, wie die seit 1848, dem Jahre, wo der Konstitutionalismus in Deutschland zum Durchbruche kam, erschienenen. Hier wird genügen, Beispiele anzuführen.

Für den einzelnen Staatsangehörigen bestimmt schon die bayerische Verfassung vom 26. Mai 1818, § 9: „Jedem Einwohner des Reiches wird vollkommene Gewissensfreiheit gesichert; die einfache Hausandacht darf daher niemandem, zu welcher Religion er sich bekennen mag, unterlagt werden“. Ebenso die badische Verfassungsurkunde vom 22. August 1818, § 18: „Jeder Landeseinwohner genießt der unge störten Gewissensfreiheit und in Ansehung der Art seiner Gottesverehrung des gleichen Schutzes“. Es ist die oben an-

geführte Bestimmung des westphälischen Friedens, aber nicht mehr auf die drei christlichen Konfessionen beschränkt, sondern ausgedehnt auf sämtliche Religionen. Auf diesem Punkte konnten auch die späteren Verfassungsurkunden nur insofern weiter gehen, als in ihnen außer der Hausandacht auch die öffentliche Religionsübung eingeräumt wurde. In Betreff der bürgerlichen und politischen Rechte der Staatsangehörigen hatten sich jene älteren Verfassungen beschränkt, sie nach Vorgang der Bundesakte den drei christlichen Hauptkonfessionen gleichmäßig zuständig zu erklären, und im allgemeinen blieb das, insbesondere hinsichtlich der politischen Rechte, so bis 1848. Die seit diesem Jahre erschienenen Verfassungsgesetze — z. B. badisches Gesetz vom 17. Februar 1849, Art. 2 u. a. — dehnen auch dies auf alle Religionen aus. Art. 12 der preussischen Verfassung vom 31. Januar 1850 lautet: „Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet. Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig vom religiösen Bekenntnisse. Den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen“. Im allgemeinen schließen sich diese und ähnliche Gesetzesbestimmungen an Art. 14 der Frankfurter Grundrechte des deutschen Volkes von 1848 an. Die letzten Reste von Ungleichheiten, die übrig waren, hat dann das Bundes-(Reichs-)Gesetz, betreffend die Gleichstellung der verschiedenen Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung vom 3. Juli 1869 getilgt.

Wegen der „Vereinigung zu Religionsgesellschaften“ verweist Art. 12 der preussischen Verfassungsurkunde auf Art. 31 und 32, richtiger Art. 30 und 31 des Gesetzes, wo es heißt: „Alle Preußen haben das Recht, sich zu solchen Zwecken, welche den Strafgesetzen nicht zuwiderlaufen, in Gesellschaften zu vereinigen“ u. s. w. Das Nähere ist später durch das Vereinsgesetz bestimmt. Ähnliche Zusicherungen enthalten sämtliche neuere Konstitutionen. Wie sich auch bei etwas beschränkteren Verhältnissen die Praxis gestaltete, zeigt der Erlaß des hannoverschen Ministeriums vom 5. Februar 1853, welcher sich über § 6 des hannoverschen Gesetzes vom 5. September 1848 ausspricht. Dieser Paragraph, sagt es, „sichert jedem Landes-einwohner neben völliger Glaubens- und Gewissensfreiheit nur das Recht zu Religionsübungen mit den Seinigen in seinem Hause. Eine weitere Religionsübung wird aber dadurch noch nicht als ohne weiteres verboten, sondern nur als verfassungsmäßig nicht garantiert zu betrachten sein. Vielmehr erscheint, da zugleich in § 4 des Gesetzes freies Vereinigungs- und Versammlungsrecht unter Beobachtung der Gesetze gewährt ist, da ferner diejenigen Bestimmungen außer Kraft gesetzt sind, nach welchen landesverfassungsmäßig die Zulassung von Sekten der ausdrücklichen Aufnahme bedurfte, wie jede sonstige Vereinigung und Versammlung, so auch diejenige zu religiösen Zwecken als staatlich erlaubt, wenn und soweit sie unter Beobachtung der Gesetze stattfindet. Auch fehlt es gegenwärtig, nachdem die Zulassung von Sekten durch ausdrückliche Aufnahme nicht mehr bedingt ist, an einem gesetzlichen Grunde, um die Bornahme religiös-geistlicher Akte in den sektiererischen Religionsgesellschaften und in deren Namen von Staats wegen schlechthin zu verbieten; nur daß selbstverständlich solche Akte . . . bürgerliche Wirksamkeit nicht in Anspruch nehmen dürfen“. Die Rekonstituierung einer Religionsgesellschaft von staatlicher Genehmigung abhängig zu machen, erschien also auch hier seit Einführung der Gewissensfreiheit nicht mehr statthaft. Die auf gleichem Standpunkte stehenden deutschen Gesetzgebungen angeführt in Friebberg, Lehrb. d. RL. (1903), S. 136. Anderwärts hat man diese staatliche Schranke aufrecht erhalten, so in Sachsen. Gesetz vom 20. Juni 1870, § 21 und Bayern. Ed. vom 26. Mai 1818, 26 ff. . . während sie in Baden nur für öffentliche Religionsübung besteht. Gesetz vom 9. Oktober 1860, § 2.

Jene kirchenrechtliche Theorie, welche sich mit den oben angeführten Bestimmungen des westphälischen Friedens auseinanderzusetzen hatte, hat seit Anfang vorigen Jahrhunderts eine Kategoriefala des Grades ausgebildet, in welchem eine Religionsgesellschaft vom Staate, sobald er sie nicht mehr ausschließt (reprobatio), zugelassen werden kann. Der geringste Grad — Ausschluß der Bekenner zwar nicht mehr vom Lande, aber vom vollen Staatsbürgerrechte — wird hierbei auch noch als „Reprobation“ bezeichnet. Es folgt die devotio domestica, Zulassung mit Hausgottesdienst, entweder ohne Geistlichen (simplex) oder mit Zuziehung eines solchen (qualificata). Da der Geistliche im Auftrage seiner Kirche handelt, so wird mittels der qualificata die Kirche als Anstalt zugelassen, während die simplex nur den einzelnen ihrem Glauben gemäß zu leben erlaubt. Der westphälische Friede kennt nur erstere Kategorie. Ein Mehreres giebt die Erlaubnis des exercitium religionis nämlich die Zulassung kirchlichen Gemeindegottesdienstes:

Verein, publicum, wenn sie als wesentlich privilegierter vom Staate behandelt wird. In älterer Zeit verstand man unter dem publicum religionis exercitium einer Kirche, daß sie katholischerseits als religio de jure dominans, protestantischerseits als Landeskirche anerkannt, daß also die Gesamtheit der öffentlichen Einrichtungen des Landes nach ihren Gesichtspunkten und gemäß der Voraussetzung, daß die Landesgenossen ihr angehören, ausgestaltet sei. Seit durch die dargelegte Entwicklung des Toleranzprinzips diese älteren Zustände alteriert worden sind, pflegt man unter publicum religionis exercitium die Verleiherung von Korporationsrechten an die Kirche zu verstehen, was im allgemeinen nach neueren Verfassungen — Oldenburg V.U. 77. Waldeck V.U. 11. Preuß. Verf. Art. 13 — nur durch ein Gesetz geschehen kann. In der durch die Preussische V.U. Art. 12 gewährleisteten „öffentlichen Religionsübung“ ist eine solche Verleiherung also nicht bereits enthalten. Daß aber die beiden evangelischen Hauptkonfessionen und ebenso die katholische Konfession Korporationsrechte in Preußen bereits besitzen, unterliegt keinem Zweifel. Dagegen konnte auch (Preußen Ges. v. 12. Juni 1874 und 7. Juli 1875 für Mennoniten und Baptisten) die Verwaltung gesetzlich ermächtigt werden, Korporationsrechte zu erteilen, oder es war dies dem freien Ermessen der Verwaltungsbehörden überlassen (Baden, Bayern). In diesem Rechtsstande ist indessen durch das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch folgende Änderung eingetreten. Religionsgesellschaften können Korporationsrechte erlangen durch Eintragung in ein vom Amtsgericht ihres Sitzes geführtes Register (§ 21); diese muß ihnen aber verweigert werden auf Einsprache der Staatsregierung, die nicht begründet zu werden braucht. Wo indessen die Landesgesetzgebung zur Erlangung der Korporationsrechte für religiöse Gesellschaften ein Gesetz erfordert, ist diese Norm unberührt geblieben und eine solche kann auch in Zukunft erlassen werden (Preußen, Einf.-Ges. zum BGB. Art. 84, Oldenburg, Waldeck a. a. O., Lübeck, Ausf.-Ges. zum BGB. § 2). Demnach ist es unzulässig, wenn trotzdem eine Anzahl deutscher Rechte (s. die-25 selben Friedberg, Lehrb. des Kirchenrechts S. 107) in ihren Ausführungsgeetzen zum BGB. die Erlangung der Rechtsfähigkeit im bloßen Verwaltungswege angeordnet haben.

Das Reichsstrafgesetzbuch § 166 gewährt einer „mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehenden Religionsgesellschaft“ besonderen Schutz gegen öffentliche Beschimpfung auch ihrer Einrichtungen und Gebräuche, und erkennt dadurch diese moderne Begriffsbestimmung der ecclesia recepta gleichfalls an, wie denn auch das Reichsmilitär-gesetz den Religionsdienern der mit Korporationsrechten versehenen Religionsgesellschaften gewisse Vorrechte gewährt (Ges. v. 2. Mai 1874 § 65. Ueber die partikularrechtlichen Begünstigungen korporativer Religionsgesellschaften vgl. Friedberg, Lehrb. des KR. S. 108). — Will man an der Hand der genannten Stufenleiter den heutigen Stand der deutschen Toleranzverhältnisse bestimmen, so besteht der Fortschritt seit dem westphälischen Frieden zur Gegenwart darin, daß Toleranz nicht mehr bloß gegen Lutheraner, Reformierte und Katholiken, sondern gegen alle Religionen geübt und daß das Minimum des jeder einzelnen Religion Gewährleisteten nicht mehr bloß devotio domestica, sondern religionis exercitium privatum ist. Ob eine von ihnen ein Mehreres habe, und wie dies bemessen sei, entscheidet das Partikularrecht.

Die römisch-katholische Kirche hält in Betreff der staatlichen Toleranz den vorreformatorischen Standpunkt fest, findet sie also schlechthin verwerflich, wodurch sie selbstverständlich nicht gehindert ist, sich der Vorteile zu bedienen, welche ihr durch die Annahme des Toleranzprinzips seitens des modernen Staates und durch die konstitutionelle Freiheit der Gesellschaft entgegengebracht worden sind. Schon der Toleranz des westphälischen Friedens gegenüber erklärte erst der päpstliche Nuntius Chigi (Protestation vom 26. Okt. 1648), dann der Papst selbst (Bulle Zelo domus Dei vom 20. Nov. 1648), daß sie unberechtigt sei. Der Papst annullierte die dessfallsigen Bestimmungen des Friedens, und zwar schon aus eben dem Grunde, mit welchem von der Kurie und ihren Leuten auch 50 die moderne kirchenpolitische Gesetzgebung für nichtig erklärt wird, weil die Staatsgewalt zu Erlaß derartig die Kirche berührender Ordnungen nicht kompetent sei. Ähnliche Verwerfungen der staatlichen Toleranz sind häufig wiederholt worden, auch in den Zeiten der größten Schwäche des römischen Stuhles, aber er hat das vorreformatorische Kefferrecht niemals zurückgenommen. Von jenen Verwerfungen genügt es, hier anzuführen 55 die Breven Papst Pius VII. vom 12. Februar und 19. November 1803 gegen Zulassung der Protestanten in Bayern (v. Sacherer, Staat u. Kirche in Bayern, S. 50 f. u. Urkunden-Num. 3 u. 5), die Äußerungen Papst Leo's XII. 1825 und Gregors XVI. in der Encyclica Mirari vom 15. August 1832 bei Roskovány, Monumenta Catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae 2, 239. 324; vgl. auch das. 1, 513 f. 2, 80.

In seiner sein Studienebftt enthaltenden Encyclica vom 1. September 1831 spricht Gregor XVI. von dem „Unsinne“ der Gewissensfreiheit. Ferner Papst Pius IX. Encyclica vom 8. Dezember 1864, welche das Toleranzprinzip schlechthin verwirft, und in dem hinzugefügten Syllabus errorum nostri temporis die Nummern 77, 78; vgl. 15. 18, 21. 33. 40. 55, vgl. Schrader, SJ., Der Papst und die modernen Ideen (1866), 1, 57 ff. Auch die von Papst Leo XIII. unter dem 1. November 1885 erlassene Encyclica „über die christliche Konstitution der Staaten“, Archiv für kath. Kirchenrecht Bd 55, S. 319, wiederholt einfach die alten kirchlichen Sätze, wie sie auch ausdrücklich auf Gregors XVI. angeführte Encyclica Mirari vos und auf den Syllabus Pius' IX. Bezug nimmt.

10 Zwar fügt sie hinzu: „Wenn die Kirche es für unerlaubt erklärt, den mancherlei Religionen gleiches Recht einzuräumen, so verurteilt sie darum doch nicht diejenigen Staatsobrigkeiten, welche zur Erlangung eines großen Gutes oder zur Verhütung eines großen Übels tatsächlich dulden, daß im Staate verschiedene Kulte bestehen. Auch pflegt die Kirche sehr darauf zu dringen, daß niemand widerwillig zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen werde, weil, wie Augustinus weise erinnert, „der Mensch nur glauben kann, was er will“. Trakt. 22 und Jo 2. Allein diese Äußerungen schränken die päpstliche Verwerfung der Toleranz keineswegs ein. Der zweite Satz könnte eine Aufhebung des alten Kegerrechtes zu enthalten scheinen, und es wäre dann merkwürdig, daß der Papst sich auf Augustinus, eben den Kirchenvater, beruft, welcher als erster die Pflicht geltend gemacht hat, Keger zum Gehorsam eventuell zu zwingen. Aber wenn man nicht vergißt, daß die römische Kurie jeden gültig Getauften für einen solchen ansieht, der die „Annahme des katholischen Glaubens“ bereits willig vollzogen habe, so hört der scheinbare Widerspruch auf. Nur Nichtchristen sollen nicht gezwungen werden; keiserliche Christen sind, da die Kegeraufen als Taufen gelten, dem Zwange allerdings unterworfen, sobald nur der Staat seinen Arm dazu hergibt. Papst Leo XIII. hält ganz wie seine Vorgänger daran fest, daß die Staatsgewalt an und für sich diesen weltlichen Arm hergeben mußte. Nur so viel räumt er, wie auch diese Vorgänger schon getan haben, ein, daß die Staatsgewalt, welche Keger tatsächlich duldet, nicht ohne weiteres deswegen zu „verurteilen“, sondern daß ihr ein den Umständen entsprechendes Temporisieren zugestehen sei. Ausdrücklicher ist dies bei Abschluß des österreichischen Konkordates von 1855 in bekannter Art zur Sprache gekommen. Allein die offiziell katholische Verwerfung der Toleranz bleibt bei einer solchen Einräumung doch ebendieselbe, und es bleibt ebenso das mit den Mitteln ihres sozialen Einflusses arbeitende Bestreben der offiziellen katholischen Kirche und ihre Hoffnung, daß die Staatsgewalten von ihrer vermeinten Pflicht der Intoleranz künftig wiederum überzeugt werden und ihr dann auch tatsächlich nachkommen möchten.

Darum kann der von katholischen Schriftstellern und neuerdings auch seitens der Centrumsfraktion des Reichstages bei Gelegenheit des von dieser eingebrachten Toleranzantrages aufgestellten Unterscheidung zwischen der kirchlichen und „politischen“ Toleranz keine Berechtigung zugestanden werden.

(Wejer †) Emil Friedberg.

Toleranzakte, engl. s. d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 529, 55.

Toleranzpatent Josephs II. s. d. A. Joseph II. Bd IX S. 374, 15.

Tollin, Henri Wilh. Nath., Lic. theol. und Dr. med., zuletzt Pastor in Magdeburg, gest. 1902. — V. Brandes, Tollin u. s. w. im 2. Bande der Geschichtsbll. d. deutschen Hugonotten-Vereins, Magdeburg, Heinrichshofen 1902, eine Lebensbeschreibung, der die Schriften des Heimgangenen zu Grunde liegen, sowie Briefe, die er an seine Schwester geschrieben hat, und Aktenstücke, welche dem Verfasser von Frau Pastor Tollin zur Verfügung gestellt worden sind und die sich über den ganzen Lebenslauf des Mannes erstrecken. Auch ein Bericht aus der Feder der „Pflegeschwester“ konnte von dem Verf. benutzt werden.

160 Der Lebenslauf T.s., dessen Bedeutung hauptsächlich auf kirchengeschichtlichem Gebiete liegt, ganz besonders auf dem der Geschichte der Hugonottenkolonien in Deutschland, ist kurz folgender. Er wurde am 5. Mai 1833 als Sohn des Pastors bei der franz. Kolonie an der Luisenstadt Franz Nik. Tollin in Berlin geboren, verlor jedoch schon in seinem 6. Lebensjahre seine Schwester, von den beiden

wissenschaftliche Vorbildung für die Universität genoß er, als Hugenotten sproßling, auf dem französischen Gymnasium an der Klosterstraße zu Berlin, wo er sich durch gute Fassungs-gabe und gewissenhaften Fleiß auszeichnete, so daß er dann am 19. März 1852 als Primus omnium die Anstalt verlassen konnte, um als Studiosus theologiae die Berliner Universität zu beziehen. Auch hier that er sich durch Fleiß und gute Auf-fassung hervor und — hielt sich von Kneipereien fern, schon jetzt auch durch Privatstudien 5 sich mit der Geschichte der Hugenotten beschäftigend. Nachdem er dann auch noch ein halbes Jahr auf der Universität zu Bonn zugebracht hatte, bestand er am 6. August 1857 sein erstes und am 24. Oktober 1859 sein zweites Examen, und trat, nachdem er auch eine Prüfung für den höheren Schuldienst bestanden und auf der Köllnischen Real-schule zu Berlin sein Probejahr abgemacht hatte, als Lehrer an demselben Gymnasium ein, dessen Unterricht er früher genossen hatte. Auch fand er in dieser Zeit oft Gelegen-heit, als Ausbelfer im Predigt-dienste sich zu üben, und auch jetzt trieb er die hugenotti-schen Studien fort, besonders auch solche, die auf Michael Servet, „den Märtyrer der freien biblischen Wissenschaft“, Bezug hatten und die ihn auch in späteren Jahren noch 15 immer beschäftigt haben.

Im Jahre 1862 wurde er an die reformierte Gemeinde zu Frankfurt a. D. berufen, zunächst als Kollaborator, dann aber als Inhaber der Stelle selbst, wo er sich der Gemeinde-pflege thätig annahm, namentlich auch im Jahre 1866 in den Hospitälern als geistlicher Pfleger der Verwundeten seine Schuldigkeit zu thun suchte, welche aus dem Böhmischen 20 Feldzuge dorthin gebracht wurden, ein Dienst, von welchem er sich auch dadurch nicht abschrecken ließ, daß die Cholera zahlreiche Opfer in den Lazaretten auch zu Frankfurt forderte. Und hier fand er trotzdem auch noch Muße, sein größeres Erstlingswerk zu publi-zieren: „Biographische Beiträge zur Geschichte der Toleranz“, wo er nicht unterließ, hervor-zuheben, wie in den Zeiten der Unduldsamkeit wirkliche Toleranz zuerst in Preußen 25 durch den Großen Kurfürsten herzustellen versucht worden sei, aber sich auch nicht nehmen ließ, darzustellen, was die Hugenotten in Frankreich, Coligny, die ältere Margarethe von Valois u. s. w., von der Intoleranz der dort herrschend gewordenen Jesuiten zu leiden gehabt haben. Doch traten auch mehr und mehr Mißstimmungen zwischen ihm und seinem Nebenpastor hervor, dem er unterstellt war, so daß ihm nach einer andern Stellung ver-30 langte, am liebsten in Berlin wegen der ihm dort gewohnt und liebgewordenen Kreise, nur daß das nicht gelingen wollte. Er mußte sich dazu verstehen, eine selbstständige Pfarrstellung auf dem Lande, zu Schulzendorf im Brandenburgischen, in einer freilich auch reformirten Bauerngemeinde anzunehmen, die ihm auf sein Gesuch um Ver-35 setzung angetragen wurde und für die er, der auf wissenschaftlichen Verkehre und 35 geschichtliche Studien gestellte Mann, wohl am wenigsten geeignet war. Doch „ein Hugenotte hält auch unter den schwierigsten Verhältnissen aus“, war sein Wahlspruch, nur daß er bald erfahren sollte, daß es mit dem guten Willen nicht gethan ist, sobald dieser nur auf einer Seite sich findet. T. sah bald, daß es in der Gemeinde sittlich nicht zum Besten bestellt war. Als Hugenotte glaubte er „Rucht“ üben zu sollen, so daß er dann 40 die Dinge auch auf der Kanzel bei ihrem rechten Namen nannte, nur nicht zum Wohlgefallen derer, die sich von seiner ernsten und unverblümbten Sprache getroffen fühlten. Es kam zu ärgerlichen Dingen, die hier nicht weiter geschildert werden mögen, vielleicht, daß T. in seiner großen Aufrichtigkeit nicht immer die rechte seelsofgerliche Klugheit an-wandte. Er war zu wenig an den Umgang mit Bauern gewöhnt, um sich in ihre Weise 45 finden zu können, und — so wars denn ein Glück für ihn, daß er im Jahre 1876 an Ammons Stelle an die französische Gemeinde zu Magdeburg berufen wurde, an einen Platz, den erlangt zu haben auch seinen Freunden zu großer Befriedigung gereichte, weil er hier in Verhältnisse käme, in denen er, ohne die Gemeinde vernachlässigen zu müssen, seinen Wissenschaften leben könne. 50

Die Magdeburger Gemeinde ist nicht groß, nur gegen 250 Seelen, so daß diese die ganze Arbeitskraft des Pastors nicht in Anspruch nimmt, und dazu kommt, daß gerade ihr Archiv überaus reichhaltig ist an Dokumenten, welche die Geschichten der Hugenotten in Deutschland überhaupt betreffen. Als so ziemlich im Mittelpunkt Deutschlands ge-legen, flossen in ihr viele Fäden der franz. Kolonien zusammen, und T. war eben der 55 richtige Mann, um das sich hier bietende geschichtliche Material zu benutzen, und dies um so mehr, als er es auch verstand, mit unermüdlichem Eifer die Ergänzungen anzuspüren, durch welche Lücken im Magdeburger Archive ausgefüllt werden konnten. Auch kam dazu noch ein anderes: die Gemeinde besitzt, so klein sie jetzt auch ist, ein ansehnliches Ver-mögen, das sie in den Stand setzte, ihre litterarischen Schätze zu publizieren und der 60

Forschung gerade dadurch um so mehr nutzbar zu machen, ein Zweck, zu welchem das Presbyterium der Gemeinde auch, einsichtsvoll genug, nicht zögerte, seine Einwilligung zu geben. So machte sich der neue Pastor denn auch alsbald an die Arbeit, und seit dem Jahre 1886 sind sechs umfangreiche Bände unter dem Gesamttitel „Geschichte der französischen Kolonie zu Magdeburg“ erschienen, die als Fundgrube für die Geschichte der Huguenottenkolonien in Deutschland und für das kirchliche, sittliche, gewerbliche und auch wissenschaftliche Leben in ihnen von bleibender Bedeutung sein werden, ein Werk, das von der Arbeitskraft des körperlich nicht eben starken Mannes ein rühmliches Zeugnis ist. Und damit noch nicht genug. Im Jahre 1884 wurde auf einer Versammlung zu Marburg a. d. L. eine Gedächtnisfeier zu Zwingli's 400jährigen Geburtstag gehalten und bei dieser Gelegenheit der „Reformierte Bund für Deutschland“ gestiftet zu dem Zwecke, die im deutschen Reiche zerstreut wohnenden Reformierten durch ein freies Gemeinschaftsband einander näher zu bringen. Und diese Versammlung, bei der auch T. zugegen war, gab ihm den Antrieb, in ähnlicher Weise auch einen „Deutschen Huguenotten-Verein“ zu gründen mit der besonderen Aufgabe, auf die Geschichte der deutschen Huguenottengemeinden Bedacht zu nehmen, ein Gedanke, der auch von den englischen Huguenotten aufgenommen worden ist, welche dann auch eine „Huguenot-Society“ zu London zu dem gleichen Zwecke gegründet haben. T. wurde selbstverständlich an die Spitze des deutschen Vereins gestellt und unter seiner Leitung sind nun seit dem Jahre 1886 Jahresferien von „Geschichtsblättern“ des Huguenottenvereins erschienen, je zehn Hefte in jedem Jahre, von denen je neun die Geschichte der einzelnen Huguenottengemeinden, jedes zehnte aber wichtige Urkunden aus den Aktenbüchern dieser Gemeinden enthalten, ohne Zweifel auch eine Arbeit von nicht geringer Bedeutung und der T. unermülich seine Kräfte gewidmet hat, auch selbst noch in den Tagen seiner letzten schweren Krankheit, welche ihn Jahre lang gequält hat, ohne daß er davon auch nur seine Freunde hat wissen lassen. Sein Wahlspruch war auch hier: „Ein Huguenotte leidet ohne zu klagen“.

Daneben gingen dann aber auch noch seine Servetstudien fort. Eine ganze Reihe von Publikationen über diesen spanischen Arzt und Mystiker erfolgten, in denen er das Recht und Unrecht dieses erschütternden Handels ins Licht zu stellen gesucht hat, völlig unparteiisch, wie es dem Historiker geziemt, und so auf beiden Seiten ein Recht, aber auch eine Schuld erkennend, vor allem aber klar stellend, daß der Einzelne, der in diesen Handel verwickelt gewesen ist, um des Anteils willen, den er an ihm genommen hat, nicht allein beschuldigt werden darf: es war die Schuld des ganzen Zeitalters, daß Fragen, die jetzt als wissenschaftliche mit aller Ruhe und Besonnenheit erörtert werden können, damals die Gemüter in der Weise aufregen konnten, wie es wirklich geschehen ist. Die Erörterungen T.'s über diese Angelegenheit finden sich zusammengestellt in der Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen Drama „Servet“, das von seinem Freunde, dem Prof. Hamann zu Potsdam verfaßt worden, und noch immer lesenswert ist. Auch über andere kirchengeschichtliche Persönlichkeiten hat T. Studien veröffentlicht, wie über Coligny, so auch über Johann Duräus, und ist auch sonst nicht vergeblich zu Vorträgen in Vereinen immer von neuem aufgefordert worden, die es mit Fragen des kirchlichen Lebens zu thun hatten, u. a. auch auf den Hauptversammlungen des Ref. Bundes für Deutschland. Eine Arbeit hat ihm sogar von der Universität zu Bern den Titel eines Doktors der Medizin eingetragen, nämlich der Nachweis, daß nicht der Engländer Harvey, sondern kein Geringerer als der spanische Arzt Michael Servet der erste gewesen ist, der den Blutumlauf im menschlichen Körper beschrieben hat. Was schließlich aber besonders zu betonen sein dürfte, ist, daß er über all diesen Leistungen auch seine Gemeinde durchaus nicht vernachlässigt hat. Wie er schon in Frankfurt a. O. in den Lazaretten thätig war, so hat er auch in Magdeburg den Erziehungsverein für verwahrloste Kinder gegründet und einen großen Teil seiner Zeit auf diese Anstalt verwendet, hat eine Sonntagsschule geleitet, an der rund 250 Kinder teilgenommen haben, hat in der Herberge zur Heimat alle 14 Tage regelmäßig eine Missionsstunde abgehalten u. s. w., dies zu dem Zwecke, daß „unter dem Walten, Wehen und Ziehen des christlichen Geistes ein neuer Mensch nach Gott innen entstehen und unter der Zucht des himmlischen Erziehers ein neues Geschlecht von Gotteskindern erwachsen möge“.

D. Brandes.

Toujour. — V. Thomassinus, Vet. et nova ecclesiae disciplina, 1706 p. I lib. II, c. 34 S. 330 ff.; Smith and Cheetham, Dict. of chr. antiquit. II, 1880, S. 1988; De Waal in d. Realencycl. d. christl. Altert. von Kraus II, 1886 S. 901 ff.; Sägmüller im RAL XI, 1899, S. 1876 ff.; Hinrichius, Kirchenrecht I 1869, S. 104 ff.; Löning, Gesch. d. d. R. Rechts, 60 1878, II, S. 275 ff.

Tonsur heißt das Standeszeichen der römischen Kleriker und derjenigen Ordensglieder, welche klerikale Funktionen verrichten: eine auf dem Scheitel in runder Form kahlgeschorene Stelle. Die Erteilung der Tonsur geht der Weihe zu den klerikalen Graden voran; sie bezeichnet nicht den Eintritt in den Orden, aber ihr Empfang ist *praeparatio ad ordines accipiendos* (Catech. Rom. De ord. sacr. c. 3). Demgemäß wird ihre Erteilung gegenwärtig gewöhnlich mit der der niederen Weihen verbunden. Das Recht, die Tonsur zu erteilen, haben zunächst die Bischöfe (Conc. Trid. s. XXIII c. 10 de ref.), neben ihnen die Kardinalpriester (für ihre Titelfkirchen, Bened. XIV. Ad aud. v. 15. Februar 1753, Bened. XIV. opp. XVII, 2 S. 54) und die Äbte (für die Regularen ihrer Klöster (Conc. Trid. a. a. D.). Die Erteilung ist nicht an die Kirche und nicht an bestimmte Tage gebunden: sie kann an jedem angemessenen Ort und zu jeder Zeit stattfinden. Die Form des Vollzugs ist durch das Pontif. Roman. festgestellt (De cleric. fac., P. R. Bened. XIV. iuss. edit. S. 9 ff., vgl. die Anordnungen S. 4 ff.). Für den Empfang der Tonsur ist nur erforderlich, daß der Empfänger gefirmt ist, die Elemente des Glaubens kennt und Fertigkeit im Lesen und Schreiben besitzt; sie kann demgemäß nach vollendetem 7. Lebensjahr empfangen werden; doch darf in diesem Fall die Übernahme eines klerikalen Amtes nicht vor dem 14. Lebensjahr stattfinden (c. 4 in VI. 1, 9; Conc. Trid. sess. XXIII c. 4 und 6 de ref.). Die Tonsur, die nach der offiziellen römischen Lehre durch den Apostel Petrus eingeführt wurde (Cat. Rom. a. a. D. S. 609 der Ausgabe von Danz), gilt als Symbol der Dornenkrone Jesu, der königlichen Würde des Priestertums, der Verleugnung der Welt und ihrer Eitelkeiten u. dgl. (c. 7, C. XII, 9. 1; Cat. Rom. a. a. D.). Sie gewährt dem Empfänger die dem Klerus reservierten Rechte und Privilegien (Conc. Trid. sess. XXIII c. 6 de ref., vgl. c. 11 X. 1, 14). Sie muß stets erhalten und getragen werden und ist deshalb monatlich zu erneuern; nur *ex iusta causa* d. h. wenn die Gesundheit durch sie gefährdet wird oder 25 äußere Umstände es geraten erscheinen lassen, kann die Befreiung von dieser Verpflichtung eintreten (vgl. Conc. Aven. a. 1337, c. 46. Mansi XXV S. 1098). Doch können Kleriker niederen Grades, die kein Benefizium haben, sie eingehen lassen.

So das gegenwärtige Recht. Geschichtlich betrachtet gehört die Tonsur zu den mancherlei heidnischen Gebräuchen, die über die Bräute des Mönchtums ihren Einzug in die katholische Kirche hielten. Von alters her war bei den Priestern der Isis und des Serapis das Kahlscheren des Hauptes üblich (s. Pausan., Realencycl. IV, S. 295 und unten S. 838, 1). Von dort her scheint es in den christlichen Mönchenvereinen Aufnahme gefunden zu haben. Die Sitte ist schon in der Mitte des 4. Jahrhunderts nachweislich. Man vgl. die Notiz des Sokrates über Julian: *ἐν ᾧ καὶ κειράμενος τὸν τῶν μοναζῶν ἵπεκρίβετο σίλον* (h. e. III, 1 S. 378 der Ausg. von Hussey). Wie bei den Mönchen, so begegnet sie auch bei den Nonnen in Ägypten und Syrien. Hieronymus bemerkt ep. 147, 5 an Sabinianus (S. 1089 der Ausgabe von Vallarsi): *Moris est in Aegypti et Syriae monasteriis, ut tam virgo quam vidua, quae se Deo voverint et saeculo renuntiantes omnes delicias saeculi conculcarint, crinem monasteriorum matribus offerant descendam*. Der Brief ist nicht genau zu datieren, sicher ist nur, daß er nicht vor 389 geschrieben ist (s. Grützmacher, Hieronymus I, S. 98). Ungefähr gleichzeitig ist eine Bemerkung des Paulinus von Nola über die rechten Mönche: *Nec improba adtonsi capitis fronte criniti sed casta infortimate capillum ad cutem caesi et inaequaliter semitonsi et destituta fronte praerasi* (ep. 22, 2 S. 155 aus d. J. 399 s. Keinelt, Studien S. 25 ff.). Man sieht, daß Scheren des Hauptes gehörte die Mönchen und Nonnen zur Übung der klösterlichen Demut und Weltentfagung. Die Sitte muß rasch allgemein geworden sein. Denn schon in der Regel des Aurelian von Arles (gest. 455) ist *tonsurare* gleichbedeutend mit: ins Kloster aufnehmen (c. 4): *Si quis laicus tonsurandus est, Hostienus-Proflie Cod. 60 reg. I, S. 150*). Ebenso bei Gregor I., f. ep. X, 9, S. 244; XI, 30, S. 300.

Aus der Klosterdisziplin wurde das Abscheren des Haars übertragen einerseits auf die Penitenten, andererseits auf die Kleriker. Beleg für das erstere ist der 15. Canon der Synode von Agde von 506: *Si poenitentes comas non deposuerint aut vestimenta non mutaverint, abiciantur*. Das letztere führte zur Entstehung der Tonsur. 65

Ursprünglich war den Klerikern nur verboten, das Haar lang wachsen zu lassen; Stat. eccl. antiq. 44, S. 146: *Clericus nec comam nutriat nec barbam*; Conc. Agath. 20: *Clerici qui comam nutriunt ab archidiacono etiam si noluerint invitati detondeantur*. Demgemäß bemerkt Hieronymus zu Ezech. 44, 20, S. 547 (aus den Jahren 410—415): *Perspicue demonstratur nec rasis capitibus sicut sacer-* 60

dotes cultioresque Isidis atque Serapidis nos esse debere nec rursus comam demittere, quod proprie luxuriosum est. Discimus nec calvitium novacula esse faciendum nec ita ad pressum tendendum caput, ut ratorum similes esse videamur, sed in tantum capillos dimittendos, ut operta sit cutis. Diesen Nachrichten entspricht der Befund der Denkmäler: die älteren christlichen Bildwerke kennen die Tonsur überhaupt nicht. Man vgl. z. B. den von Wilsper als Bischof gedeuteten bejahrten Mann auf Tafel 79 seiner Malereien der Katalomben aus der 2. Hälfte des 3. Jahrh.s, oder die Petrusbilder auf Tafel 94, 153, 179 aus dem 3. und 4. Jahrh. De Waal ist also sicher im Rechte, wenn er die herkömmliche Beziehung der von Bischöfen gebrauchten Bezeichnung Corona tua oder Corona nostra auf die Tonsur für diese Zeit ablehnt (S. 902f.). Daß die Kleriker die Tonsur annahmen, läßt sich erst aus den Denkmälern seit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts nachweisen. Man vergleiche bei Wilsper Pl. 255 und 256 mit Heiligen und Bischöfen aus dem Ende des 5. und dem 6. Jahrhundert. Den Befund der Katalombenbilder bestätigen die Mosaiken der altchristlichen Zeit. Den früheren Werken (S. Pudentiana, S. Sabina in Rom, S. Nazario e Celso in Ravenna, Bild der Laurentius) ist die Tonsur unbekannt, dagegen bemerkt man sie bei den Heiligen in S. Appollinare nuovo in Ravenna (um 500), bei dem Bischof Ecclesius in S. Vitale (1. Hälfte des 6. Jahrh.s), und bei dem Erzbischof mit seinem Klerus in S. Appollinare nuovo (Ende des 7. Jahrhunderts). Hier überall ist die Form der Tonsur gleich. Sie besteht nicht wie bei den Mönchen in dem mehr oder weniger vollständigen Abschneiden des gesamten Haupthaars, sondern es ist nur der Scheitel enthaart, so daß rings um den Schädel ein Kranz von kurz geschnittenen Haaren stehen bleibt.

Daß die Tonsur vor Ende des 6. Jahrhunderts herrschend wurde, beweist für Rom Gregor I. Er gebraucht tonsurari ebenso für die Aufnahme in den Klerus, wie für die Aufnahme unter die Mönche. Bezeichnend ist besonders ep. XII, 4 S. 350: Tonsorandus est, ut vel monachus vel a nobis subdiaconus fiat; vgl. ferner V, 58 S. 369; V, 60 S. 374; IX, 218 S. 207. Eigentümlich ist, daß in Rom nicht nur Kleriker und Mönche die Tonsur erhielten, sondern auch Laien, die irgendwo im Dienste der Kirche arbeiteten. Das geschah schon unter Pelagius I. (555—560) s. Jaffé 956, Johann unter Gregor I. ep. II, 38 S. 138; IX, 22 S. 55, und nach ihm, vgl. die Formel 70 im Lib. diurn. S. 66 der Ausg. von Sidel.

In derselben Zeit war die Tonsur im fränkischen Reich allgemein üblich. Das ergeben vielfache Erwähnungen bei Gregor von Tours, vgl. z. B. In glor. conf. 31 S. 767: Vir tonsoratur ad clericatum. Er hat auch bereits die Legende, daß ihre Einführung auf Petrus zurückgeht; In glor. mart. 27, S. 503: Petrus ob humilitatem docendam caput desuper tundi (= tonderi) instituit, vgl. auch Vit. patr. 17, 1 S. 728. Für Spanien dient zum Belege der interessante 41. Kanon der 4. toletanischen Synode von 633: Omnes clerici . . . detonso superius toto capite inferiorius solam circuli coronam relinquant, non sicut hucusque in Galaeiae partibus facere lectores videntur, qui prolixis ut laici comis in solo capitis apice modicum circulum tondunt. Ritus enim iste in Hispaniis hucusque haereticorum fuit; vgl. auch Isidorus de eocl. off. II, 4 S. 416 der Ausg. von Arevalus. Für England sind Zeugen der Abt Ceolfrid bei Beda, H. e. V, 21, S. 277f. und Adhelm in der Briefsammlung des Bonifatius, ep. 1, S. 232, für den Osten endlich genügt es auf den 33. Kanon der trullanischen Synode von 692 zu verweisen (Mansi XI S. 958f.).

War somit die Tonsur der Kleriker überall eingeführt, so war sie doch nicht gleichgestaltet; es erscheinen vielmehr drei Formen derselbe nebeneinander gebräuchlich: die römische, die irischottische und die griechische. 1. Die römische oder Kranztonsur (corona, tons. coronalis) ist die oben erwähnte, bei der man den Scheitel kahl schor, ringsum aber einen Haarkreis stehen ließ, daher die römischen Geistlichen als in coronam attonsi bezeichnet wurden. Da Petrus der Legende zufolge diese Tonsurform getragen hat, heißt sie auch tons. s. corona Petri. Sie herrschte, wie sich aus dem Gesagten ergibt, außer in Italien im fränkischen Reich, in England und Spanien, erfuhr jedoch im Laufe des Mittelalters nicht ohne den Widerspruch zahlreicher Provinzialsynoden eine Veränderung dahin, daß man nur auf einem kleinen Teile des Scheitels das Haar abschor;

daß die Größe der Tonsur nach dem höheren oder niederen Grade des Klerikers sich richtete, so daß also ein Wachsen der Größe der Tonsur, d. h. ihres Durchmessers, vom Subdiacon an bis hinauf zum Bischof stattfand; vgl. die Bestimmungen der Synoden von Worcester (1240) c. 21 Mansi XXIII S. 533, von Sens (1528) c. 24 bei Harbuin IX S. 1958, von Mailand (1579) III c. 4 Hard. X S. 1055 zc. Aber auch diese Bestimmung wurde nicht durchgeführt.

2. Die schottische oder britische Tonsur heißt bei den Altbriten selbst *tonsura S. Johannis*, oder auch *S. Jacobi*, bei ihren sie als häretisch bekämpfenden römischen Gegnern aber *tonsura Simonis Magi*. Sie unterschied sich von der römischen Tonsur dadurch, daß nicht der Scheitel, sondern das Vorderhaupt kahl geschoren wurde, während am Hinterkopf die Haare stehen blieben. Bei den Froshotten war sie allgemein im Gebrauche. Ihre Einführung wird von der Tradition auf Subulcus, den Sohn des Königs Loigair, zurückgeführt. Seit dem 7. Jahrhundert wurde sie allmählich von der römischen Tonsur verdrängt. Vgl. Bedae H. eccl. IV, 1; V, 21; Gildas Ep. II bei Haddan and Stubbs, Councils I, S. 112 f.; Aldhelm. Ep. ad Geruntium etc. Durch die Thätigkeit der keltischen Mönche auf dem Kontinent fand sie auch hier sporadisch Eingang, s. z. B. Gregor. Turon. Hist. Francor. X, 9, und vgl. Mabillon Ann. O. S. B. I, 528 f. (hier die Abbildung eines mit dieser Jakobustonsur versehenen Klerikers, des hl. Mummolinus, Bischofs von Noyon, gest. 685).

3. Die griechische Tonsur, nach AG 21, 24, 26 *tonsura Pauli* benannt, bestand ursprünglich darin, daß man das ganze Vorderhaupt gänzlich kahl schor; die griechische Kirche hat diese Tonsur, jedoch ermäßigt zu bloßem Kurzschneiden der Haare über den ganzen Kopf, beibehalten. Die früheste Erwähnung der *tonsura Pauli* im Unterschied von der *tonsura Petri* ist die angeführte Stelle Bed. H. e. IV, 1 S. 164, wo von Theodor von Canterbury bemerkt wird: *Habuerat tonsuram more orientalem s. 25 ap. Pauli.* (Kreuzeder †) Haut.

Verzeichnis

der im Neunzehnten Bande enthaltenen Artikel.

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Stephan III., Papst	Haud	1	Strabo f. Balahsfrid.		
Stephan IV., "	Haud	2	Strasbourg, Bistum	Haud	75
Stephan V., "	Haud	3	Strauß, D. Fr.	Ziegler	76
Stephan VI., "	Haud	3	Strauß, Jakob	Dosiert	92
Stephan VII., "	Haud	3	Strigel	(Wagenmann †)	
Stephan VIII., "	Haud	3		Kamerau	97
Stephan IX., "	Haud	4	Stubbß	Buddensieg	102
Stephan de Borbone	Cohrs	5	Studites f. Theodor	Studites.	
Stephan, Martin f. d. A. Nordamerita			Stübner, Mart., einer der sog. Zwidauer		
			Proppheten f. d. A. A. Münzer	Bd XIII	
Stephan v. Tigerno f. d. A. Grandmont,				S. 558, 28 u. Luther	Bd XI S. 734, 26.
Orden von			Stundisten f. d. A. Kaslokniten	Bd XVI	
				S. 442, 24.	
Stephan v. Tournay	Cohrs	5	Sturm, Abt f. d. A. Fulda	Bd VI	
Stephanus	Feine	6		S. 313.	
Stercoranisten	(Föckler †) Haud	9	Sturm, Jakob	(Schmidt †) Fider	105
Sterne	Loß	10	Sturm, Johannes	(Schmidt †) Fider	109
Steudef	Dehler †	16	Sturm, Julius	Freyhbe	113
Steuern, kirchl. f. Abgaben, kirchliche			Stuttgarter Synode	(Wagenmann †)	
Bd I S. 92.				Fermelint	116
Sticharion f. d. A. Kleider u. Insignien			Stylyten f. Säulenheilige	Bd XVII	
Bd X S. 533, 12.				S. 332	
Stichometrie	v. Dobschütz	20	Suarez	(Steig †) Föckler †	119
Stiefel, Gajas	Weder	21	Subdialon	Friedberg	122
Stiefel, Michael	Kamerau	24	Subintroductae	Achelis	123
Stier	Lhofud †	28	Subordinatianismus f. d. A. Christologie		
Stifter f. d. A. Kapitel	Bd X S. 35.		Bd IV S. 16 ff.		
Stiftshütte	Kittel	33	Suburbicarishe Bistümer, Bezeichnung		
Stigelius	Kamerau	42	der 6 bezw. 7 Bistümer der römischen		
Stigmata f. d. A. Malzeichen	Bd XII		Kirchenprovinz f. die A. A. Italien		
	S. 146.		Bd IX S. 519, 48 u. Papst	Bd XIV	
Stigmatisation	Hamberger †	45		S. 663, 24.	
Stilling	Freyhbe	46	Succession, apostolische f. d. A. Episto-		
Stillingfleet	Buddensieg	51	palssystem in d. röm.-kath. Kirche	Bd V	
Stod. Sim. f. d. A. Karmeliter	Bd X			S. 427.	
	S. 85, 18 ff.		Sudaifi	Rejße	127
Stodfleth	(Michelsen †) Bels-		Sueben	Görres	128
	heim	55	Sühne f. Versöhnung.		
Stößel	(Wagenmann †)		Sünde	Kirn	132
	Kamerau	59	Sündflut, Umdeutung des mittelhoch-		
Stola f. d. A. Kleider und Insignien			deutschen sinvluot, allgemeine Flut,		
Bd X S. 528, 27.			vgl. d. A. Noach	Bd XIV S. 139.	
Stolberg	Freyhbe	61	Sündopfer f. d. A. Opferfultus	Bd XIV	
Stolgebühren	(Vinschius †) Stuß	67		S. 394, 27.	
Storch, Nikol., einer der sog. Zwidauer			Suffragan	Jacobson † (Haud)	148
Proppheten f. d. A. A. Münzer	Bd XIII		Suicerus, J. C.	(A. Schweizer †)	
	S. 588, 15 u. Luther	Bd XI S. 734, 26.		B. Schweizer	149
Storr, G. Chr. f. d. A. Tübinger Schule,			Suicerus, J. Feinr.	F. Schweizer	150
die ältere.					

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Suidas	Wag † (W. Meyer)	151
Suibbert	Haud	153
Suidgar f. Clemens II., Papst	Vb IV	S. 142.
Suffot Venot	Baudiffin	154
Sulpicius Severus	Harnad	155
Sulzer	Hadorn	159
Summa der Godliker		
Schriften	van Been	162
Summarier, Württembergische, f. d. N.		
Bibelwerke	Vb III	S. 181, 21.
Summenhart	Hermelin†	166
Summepistoyat, Landesherrlicher f. d. N.		
Epistopalsystem in der evang. Kirche	Vb V	S. 425.
Superintendent (Mejer †) Sehling		167
Supralapsarismus f. d. N. Prädestination		Vb XV S. 598, 22.
Supranaturalismus f. d. N. Rationalismus u. Supranaturalismus	Vb XVI	S. 459, 49.
Surius	Neubeder † (Böckler †)	172
Suso	Cohrs	173
Suspension f. d. N. Gerichtsbarkeit	Vb VI	S. 599, 21.
Sutel	Ischadert	176
Sutri, Synode f. d. N. Gregor VI., Papst		Vb VII S. 95, 26.
Swedenborg	Köhler	177
Syllabus f. d. N. Ultramontanismus.		
Sylvestriner (Neubeder †) Haud		196
Symbole, Symbolik Kattenbusch		196
Symeon, B. von Jerusalem	Michelis	207
Symeon, G. B. von Theßalonich	Meyer	207
Symeon Metaphrastes v. Dobschütz		210
Symeon, der neue Theologe	Holl	215
Symmachus, Bibelübersetzer f. d. N. Bibelübersetzung	Vb III	S. 23, 26 ff.
Symmachus, Papst Haud		219
Symphorian, Märtyrer f. d. N. Aurelianus	Vb II	S. 287, 2 ff.
Synagoge, die große	Strad	221
Synagogen	Strad	223
Synagarium f. d. N. Acta martyrum		Vb I S. 146, 76.
Synecellus (Jacobson †) Meyer		226
Synebrium	Strad	226
Synergismus, Synchronistischer Streit	Kawerau	229
Symeus v. Cyrene (Wöller †) Krüger		235
Syngamma Suevicum f. d. N. Brenz		Vb III S. 379, 21.
Syntretismus (Hente †) Ischadert		239
Syntretistische Streitigkeiten (Hente †) Ischadert		243
Synodatum f. d. N. Abgaben, kirchliche		Vb I S. 93, 10 ff.
Synode, die heilige f. d. N. Rußland		Vb XVIII S. 252, 7.
Synoden	Haud	262
Synopse	Zeine	277
Synteresis f. d. N. Gewissen	Vb VI	S. 649, 44.

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Syrien, geogr. u. gesch. Beer		281
Syrische Bibelübersetzung f. d. N. Bibelübersetzungen	Vb III	S. 167 ff.
Syrische Kirche	Neßle	295
Syropulos (Wag †) Meyer		306
Szepter f. d. N. Königtum in Israel	Vb X	S. 630, 22 ff.

I.

Tabernakel, gleichbedeutend mit pyxis, f. d. N. Gefäße, gottesdienstl. Vb VI		S. 414 u. d. N. Altar Vb I S. 394, 27.
Taboriten f. d. N. Fuß Vb VIII		S. 486, 21.
Täntzer	Haud	308
Tafin	van Been	309
Tag bei d. Hebr.	v. Drelli	312
Talmud	Strad	313
Tammuz	Baudiffin	334
Tandhelm	Haud	377
Tanit f. d. N. Nichte Vb II		S. 161, 16.
Tannin f. d. N. Drache	Vb V	S. 8, 29.
Tanz bei den Hebr. Zehnpfund		378
Targumin f. d. N. Bibelübersetzungen	Vb III	S. 103.
Tarpelker, Tarpelker f. d. N. Apharjatecher	Vb I	S. 609.
Tarfchisch f. d. N. Handel	Vb VII	S. 390, 28. Opbir Vb XIV S. 401, 15.
Schiffart	Vb XVII	S. 571, 2.
Tarjus f. d. N. Kleinasien	Vb X	S. 562, 4.
Tartak	Baudiffin	380
Tascobrugiten	Grüpmacher	381
Tast	Michelis	382
Tatian	Preutchen	386
Taube in der christlichen Kunst f. d. N. Sinnbilder	Vb XVIII	S. 390, 12.
Tauben	Zehnpfund	394
Taufe. I. Schriftlehre	Zeine	396
Taufe. II. Kirchenlehre (Steiß †) Kattenbusch		403
Taufe. III. Liturg.		
Vollzug	Drews	424
Taufgenosse f. d. N. Baptisten	Vb II	S. 385 und Mennoniten Vb XII S. 594.
Tauler	Cohrs	451
Tausen	Rieslen	459
Tausendjähriges Reich f. d. N. Chiliaismus	Vb XIII	S. 805.
Taylor	Overbeck †	462
De Deum	Köflin	465
Teelind, G.	van Been	469
Teelind, J.	van Been	470
Teelind, N.	van Been	471
Teelind, W.	van Been	472
Telesphorus (Rößel †) Haud		474
Teller, H.	Hoff	475
Teller, W. N.	Hoff	475
Tellier, le	Ladenmann	482
Tema f. d. N. Arabien	Vb I	S. 765, 29.
Tempel, deutscher Kolb		482
Tempel v. Jerusalem	Kittel	488
Tempelgeräte	Kittel	500
Tempelherren	Grüpmacher	505

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Tempelweihfest j. d. A. Gottesdienst, synag. Vb VII S. 15, 22 .			Theodosius, B. von Alexandria j. d. A. Monophysiten Vb XIII S. 394, 24 .		
Tephillin	Wünsche	510	Theodosius 1 , röm. Kaiser	Schulze	615
Temporalien j. d. A. Benefizium Vb II S. 591, 2 .			Theodosius Zygo-	Reher	621
Tempus clausum (Jacobson †) Seh-			malas		
	ling	513	Theodotion j. d. A. Bibellibersetzerungen		
Therapim	Baudissin	514	Vb III S. 23, 44 .		
Therbinthe j. d. A. Palästina Vb XIV S. 593, 22 .			Theodotus j. d. A. Monarchianismus		
Teresia	Böckler †	518	Vb XIII S. 311, 22 .		
Terminieren	Langé † (Böckler †)	524	Theodulf v. Tulleans Biegand		622
Terminismus und			Theognost	Preußchen	625
term. Streit	Grüßmacher	524	Theokratie j. d. A. Israel, Gesch., bibl.		
Territorialismus	(Mejer †) Seßling	527	Vb IX S. 466, 22 .		
Tersteegen	Simons	530	Theologia deutsch	Cobrs	626
Tertiarius	(Reubeder †)		Theologie, Begriff und Gliederung j. am	Schluß des Wertes.	
	Böckler †	537	Theologie, mythagogische j. Vb XIII		612 .
Tertullianus	Bonwetsch	537	Theologie, mystische Deutsch		631
Teschenmacher	Simons	551	Theologie, praktische Caspari		644
Teslatte	Schöll †	535	Theonas, B. von Marmarice j. d. A. Arianismus Vb II S. 12, 22 .		
Testament, Altes u. Neues j. d. A. Kanon			Theopaschiten	Krüger	658
Vb IX S. 771, 20 .			Theophanes von By-		
Testamente der 12 Patriarchen j. d. A. Pseudepigraphen des AT Vb XV S. 553, 42 .			zanz	(Wag) Bonwetsch	662
Testamentum domini			Theophanie	Kaupisch	663
nostri Jesu Christi	Wheleis	557	Theophilanthropen j. d. A. Revolution, franz. Vb XVI S. 729, 17 f.		
Tetrapolitana, con-			Theophilus, B. von Alexandria j. d. A. Origenistische Streitigkeiten Vb XIV S. 490 f.		
fessio	Müller	559	Theophilus, B. von		
Tetrarch j. Bierfürst.			Antiochia	Haud	668
Teufel	Wünsche	564	Theophilus Kairis	Reher	669
Teutsch	Teutsch	575	Theophylaktos	(Wag †) Reyer	672
Textkritik j. d. A. Bibeltext Vb II S. 771 .			Theototis	Reyer	677
Thaborion j. d. A. Feste, kirchliche Vb VI S. 55, 22 ff.			Therapeuten	Harnad	677
Thamer	Mirbt	580	Theremin	Palmer †	680
Theatinerorden	Benrath	582	Thesaurus ecclesiae j. d. A. Opus, supererogationis Vb XIV S. 417, 2 .		
Thebäische Legion j. d. A. Mauritius			Theudas	Feine	682
Vb XII S. 452 .			Thiersch	Böckler †	684
Theismus	Heine	585	Thietmar	Beizsäcker † (Haud)	692
Thella j. d. A. Apokryphen des NT Vb I S. 665, 22 .			Thilo	Henke †	692
Themison j. d. A. Montanismus Vb XIII S. 423, 10 .			Thiphlach	Guthe	695
Themistius und die Themistianer j. d. A. Monophysiten Vb XIII S. 400, 42 .			Tholud	Kähler	695
Theodor 1 , Papst	Böppfel † (Haud)	595	Thomas, d. Apostel	Sieffert	702
Theodor II., "	(Böppfel †) Haud	595	Thomas von Aquino	Seeberg	704
Theodor von Andida j. d. A. Mythagog.			Thomas Bedet j. Bedet Vb II S. 506, 42 .		
Theologie Vb XIII S. 618, 11 .			Thomas von Celano	Lempp	717
Theodoros Astidas Bischof von Cäsarea in Kappadocien j. d. A. Dreikapitel-			Thomas a Kempis	Schulze	719
streit, Vb V S. 22, 2 ff. und Origenistische Streitigkeiten Vb XIV S. 492, 22 .			Thomas Waldensis j. Netter Vb XIII S. 549 .		
Theodor von Canterbury j. d. A. Fuß-			Thomas von Westen j. Westen.		
bücher Vb III S. 582, 42 .			Thomaschriften j. d. A. Restorianer		
Theodor und Theo-			Vb III S. 728, 10 .		
phanes, Graptoi	v. Dobschütz	596	Thomasius, Christ. Hoffmann		733
Theodoros Lektor	Preußchen	597	Thomasius, Gottfr. v. Stählin †		739
Theodor von Rop-			Thomasius	(Jacobson †) Fried-	
hesina	Loofs	598	berg		645
Theodor v. Studion	v. Dobschütz	605	Thondrakier j. d. A. Armenien Vb II S. 80, 10 ff.		
Theodor (Theodul)	Reher von Knonau	608	Thoraifest j. d. A. Gottesdienst, synag. Vb VII S. 16, 22 .		
Theodorei	Bonwetsch	609	Thoralesen j. d. A. S. 12, 2 .		

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Thorn, Religions- gespräch	Tschadert	745	Tindal Matthew, geb. 1657, gest. 1733 f. d. N. Deismus Bd IV S. 543, 1.		
Thorner Blutbad, 1724 f. d. N. Polen Bd XV S. 524, 22.			Tischendorf	Bertheau	788
Toubal f. d. N. Böldertafel.			Tittmann	Schwarz †	797
Tubal Kain f. d. N. Kain Bd IX S. 700, 22.			Titus	Jülicher	798
Tübingen, kirchlich- statistisch	Tümmel	751	Titus, Bischof	Leipoldt	800
Tuum, Theodor, geb. 1586, gest. 1630 f. d. N. Kenosis Bd X S. 261, 22.			Tobias f. d. N. Apokryphen des AT Bd I S. 642, 27.		
Ticonius f. Tyconius.			Tod	Kirn	801
Tieftrunt	Hoffmann	763	Todesstrafe	Schmid	806
Tiele	Cramer	766	Todhüde f. d. N. Schlüsselgewalt Bd XVII S. 626, 12 ff., 629, 22 ff. u. vgl. d. N. Sünde Bd XIX S. 148, 2.		
Tiere, reine u. unreine f. d. N. Speise- gesetze Bd XVIII S. 606, 22.			Töchter von Maria Himmelfahrt siehe Hospitaliterinnen Bd VIII S. 396, 1.		
Til, van	van Been	775	Tölnner	(Fronmüller †)	
Tilenius, Dan. f. d. N. Du Roulin Bd V S. 58, 4 ff.				Wagenmann †	814
Tillemont	(Schmidt †) Pleuder	777	Toland, John, geb. 1669, gest. 1722 f. d. N. Deismus Bd IV S. 540, 21.		
Tillotson, John, geb. 1630, gest. 1694, f. d. N. Predigt, Gesch. der Bd XV S. 677, 22.			Toledo	Görres	817
Timann	Bertheau	778	Toleranz	(Mejer †) Frieberg	824
Timotheus	Jülicher	781	Toleranzakte, engl. f. d. N. Anglikanische Kirche Bd I S. 529, 22.		
Timotheus Hieros f. d. N. Monophy- siten Bd XIII S. 377, 12.			Toleranzpatent Josephs II. f. d. N. Jo- seph II. Bd IX S. 374, 22.		
			Tollin	Brandes	834
			Tonsur	(Neudecker †) Hand	836

(Fortsetzung von S. IV)

- S. 777 3. 51 L. 184 ft. 148.
 „ 789 „ 27 L. Gerhard ft. Gebhard.
 19. Band: S. 5 3. 45 L. S. 60 ft. 69.
 S. 45 3. 11 füge bei 3. Riefs, Emmerich-Brentano. Heiligsprechung der stigmatisierten
 Nonne A. K. Emmerich und deren 5. Evang. nach Cl. Brentano, Leipzig 1904.
 „ 55 3. 15 füge nach 11 Januar ein: 1787.
 „ 116 „ 51 L. XVII ft. XVIII.
 „ 123 „ 8 L. 1091 ft. 1901.
 „ 168 „ 36 L. wir ft. wie.
 „ 193 „ 45 L. I ft. I.
 „ 234 „ 11 L. Gnesioluthertum ft. Gnesioluthertum.
 „ 235 Nachtrag. Durch Unaufmerksamkeit beim Niederschreiben des Artikels Synesius
 ist die neuere, im ThB von mir gebuchte Litteratur unerwähnt geblieben. Vgl. weiter
 A. Gardner, Synesius of Cyrene, London 1886; B. S. Crawford, Synesius the Hellene,
 London 1901; A. 3. Keffner, Synesius von Cyrene, der Philosoph und Dichter und
 sein angeblicher Vorbehalt bei seiner Wahl zum Bischof von Ptolemais (Baderborn
 1901; dagegen 5. Koch, S. von C. bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof, in HfB
28, 1902, 751—774); C. Angelescu, Studien über S. von Ptolemais (rumän.), Bukarest
 1904; C. Bellet, Etudes sur les hymnes de Synesius de Cyrène, Paris 1904; Louj-
 faint, Etudes sur la vie de Synesius. S. 235, 25 L. Hof ft. Ansbach; 235, 39 Druon
 ft. Dryon. Seod ist in seinen „Studien zu Synesios“ (s. S. 235, 46) zu nachstehenden,
 von der gewöhnlichen Chronologie abweichenden Ergebnissen gekommen: 399 oder 400
 bis 402 Aufenthalt in Konstantinopel; 402—404 Aufenthalt in Alexandria; 404 Rück-
 fahrt in die Heimat; Sommer 406 oder früher Bischofswahl; Jan. oder Febr. 407
 Ordination; Sommer 407 Andronitus (s. S. 239, 6) Präsekt; Ende 407 Exkommuni-
 cation des Andronitus. **U Krüger.**
 „ 243 3. 22 L. 1645 ft. 1654.
 „ 272 „ 12 L. Odum dachte dabei auch an eine Aenderung in der Zusammensetzung der
 Synode durch persönliche Teilnahme der Fürsten und Vertretung der Kommunitäten
 durch Bevollmächtigte ft.: an eine aus indirekten Wahlen hervorgehende Versammlung
 von der auch Laien nicht ausgeschlossen sein sollten.
 „ — 3. 15 L. 601 ff. ft. 603.
 „ 282 „ 29 L. *Ανεκόννογοι* ft. *Ανεκόννογοι*.
 „ 294 „ 23 L. Nations ft. Nationes.
 „ 359 „ 43 ff. ist irrtümlich das Husseinfest als ein Frühjahrsfest behandelt worden. Da
 das muslimische Jahr ein reines Mondjahr ist, ist natürlich das auf den 10. Rabarram
 fallende Fest an keine bestimmte Jahreszeit gebunden. **Bandiffin.**
 „ 377 3. 41 L. der er ft. der der.
 „ 379 „ 49 L. des ft. das.
 „ 475 „ 54 L. Dietelmair ft. Dießelmair.
 „ 479 „ 44 L. Vollkommern ft. Vollkommen.
 „ 482 „ 18 L. Lemaitre ft. Venaitre.
 „ 557 „ 17 L. Bd XVI S. 253, ft. Bd XV S. 553.
 „ 605 „ 45 füge bei Alice Gardner, Theodore of Studium 1906.
 „ — „ 59 Patria Cpoleos III, 81 (bei Preger, Script. originum Cpolit. 215).
v. Dobjahn.

5. Juni 1907.



